

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

ELOI DOS SANTOS MAGALHÃES

Aldeia! Aldeia!

**A formação histórica do grupo indígena Pitaguary e o
ritual do toré**

FORTALEZA
AGOSTO DE 2007

ELOI DOS SANTOS MAGALHÃES

Aldeia! Aldeia!

**A formação histórica do grupo indígena Pitaguary e o
ritual do toré**

**Dissertação apresentada como
requisito exigido para a
obtenção da titulação de
Mestrado do Programa de Pós-
Graduação em Sociologia, pela
Universidade Federal do Ceará,
sob a orientação da professora
Isabelle Braz Peixoto da Silva.**

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Isabelle Braz Peixoto da Silva
(orientadora/ UFC)

Prof.º Ismael Pordeus Jr.
(examinador/ UFC)

Prof.º Joubberth Max Maranhão Piorsky Aires
(examinador/ UECE)

Para

Gudu Pitaguary
Carlos Pitaguary (em memória)
Gabriel Tapeba
Dodó e Teresa Tremembé
Chico Brega e família

Agradecimentos

Eu não teria conseguido produzir este trabalho sem o apoio e a convergência de muitas forças. Agradeço aos colegas de mestrado Patrick Walsh e Dália por terem impedido que eu chegasse ao termo de precipitar-me no abismo. A André Alcman que, percebendo minha dificuldade financeira nos primeiros meses do mestrado, emprestou-me uma grana. A Kaciano por ter me abrigado. A Tiago Pinto por ter tido a gentileza de oferecer-me sua máquina fotográfica para a efetivação do trabalho de campo. A todos os colegas da turma 2005 do mestrado e aos amigos das outras turmas do Programa.

Ao professor Ismael Pordeus que foi escuta em momentos de desespero e ainda foi meu fiador para eu poder alugar um apartamento. A Flávio por ter segurado minha onda. Aos artesãos da Gentilândia com os quais dividia experiências no contato com os passantes e lembrava histórias de caronas. Ao Benfica: Ô bairro maravilhoso! Ao Bar do Assis e ao seu garçom especial: Antônio!!!

À Isabelle, orientadora desta dissertação, pela confiança e fé.

Ao Van e aos bons amigos do Quintal e de coração. A Daniel, Jéferson, Gabriel Barcoquebas, André Moura (cineasta-narigudo-fila-as-pessoas). A todos da Kohbaia. A Jonny meu muito afeto (Ok! Ok! Lembro como se fosse agora, lá no Quintal, você me perguntando: “E aí Elói, tá *on the road*? Pode ficar lá em casa”). Cara, você é um irmão que eu não tive, te admiro muito. Muito obrigado a você, aos seus familiares (mãe, irmã, tias, tios, primas). Aos amigos do reisado Brincantes Cordão do Caroá e àqueles que montaram recentemente outro reisado.

Agradeço muito ao Bibi (outro irmão) e aos seus familiares pelo carinho.

D. Ilza, muito obrigado pelo cuidado comigo e pelo excelente café com pão, e a todos de sua família. Ao pajé Barbosa e família. E a todos os pitaguarys.

A Weibe Tapeba e a todos os tapebas.

Aos tremembés: João Venâncio e família, Dijé, aos jovens e crianças da Praia, Maria Bela, Tarcísio Pedro e família, Zeza, e a muitos outros com os quais dei boas risadas. Ao Seu Estevão Henrique que me acolheu em sua casa, senhores e senhoras, jovens e crianças da Tapera.

Aos Potiguara da Paraíba e a todos os povos indígenas do Ceará.

Aos professores Edmundo Pereira e Carlos Guilherme pelo suporte emocional e pelas agradáveis conversas (além de outros inúmeros apoios), como também aos seus colegas de trabalho: Ana e Adriano, obrigado!

Aos sorridentes e prestimosos funcionários do Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará. Aos estudantes estagiários do Arquivo Público do Ceará.

Agradeço ao sangue bom e boa praça Aimberê, à tranqüila Socorro, e à Jany Eire.

Ao Seu Domingos e família. Gilmar, muito obrigado.

Aos que compartilham suas férias no Setor II da UFRN.

Aos Sebos e àqueles que estão “fora da ordem”.

Às condições materiais de existência proporcionadas pelo CNPq.

E aos que, embora não mencionados, fazem parte de minha trajetória e biografia.

Obrigado,

Santa Bárbara.

Obrigado,

Caboquinho das mata.

Resumo

Este trabalho de orientação etnográfica tem o objetivo de apresentar a formação histórica do grupo indígena Pitaguary e o processo de reconstrução da tradição do ritual do toré. Busquei mostrar o processo de articulação política na construção da etnicidade Pitaguary e a resultante mobilização cultural de sinais e emblemas de diferenciação étnica evidenciados no ritual do toré. O intuito é refletir sobre a experiência histórica dos Pitaguary que culminou na organização de seu toré. Assim, ao mesmo tempo em que produziu o toré como "sua tradição", os Pitaguary "deram" mais *força* na afirmação das tradições étnicas dos povos indígenas do Ceará, ampliando a distributividade de alguma modalidade particular do ritual no Nordeste.

Sumário

Introdução	1
Capítulo I	
FORTALEZA-PITAGUARY	21
O cenário do Pitaguary:	
história de um “campo social” e sua representação	23
Capítulo II	
<i>Fazer as coisa reviver... Aí descobriram a história verdadeira</i>	<i>44</i>
<i>Pitaguary do pé da serra: aldeia! aldeia!</i>	<i>60</i>
Transformações na organização do grupo	73
Veios da etnicidade Pitaguary	83
Capítulo III	
Toré: O balanço da aldeia Pitaguary no giro do maracá	104
A “força” das redes sociais	104
As primeiras pisadas de toré dos Pitaguary	107
Os Pitaguary nas Assembléias Indígenas	114
“Arte e Cultura”: fazendo música no Magistério Indígena	117
Torés:	
conjunto de cantos e conflitos na “aldeia” do Santo Antônio do Pitaguary	120
<i>Venha dançar o toré: variação e conhecimento</i>	<i>135</i>
<i>O toré Pitaguary e a mangueira sagrada</i>	<i>171</i>
Considerações finais	177
Bibliografia	204

Introdução

O fenômeno do toré refere-se a uma ação ritual que constitui marca de indianidade¹ de grande parte dos índios do Nordeste, que relaciona – conforme as particulares performances étnicas – uma dança executada ou de forma circular (geralmente no sentido anti-horário) ou em fila ou em parêla, levando a efeito variados cantos, e, muitas vezes sendo empregada a ingestão de bebidas como a jurema² e, mais recentemente, o mocororó³. A presença de instrumentos varia no uso de maracás, apitos e gaitas, zabumbas, bombos, e tambores diversos.

A partir de uma verificação dos trabalhos de orientação etnográfica realizados em contextos sociais particulares de grupos indígenas do Nordeste, pode-se observar o toré como emblema étnico mais difundido e recorrente⁴. Com relação aos povos do Ceará, o

¹ Como assinala o professor João Pacheco de Oliveira, “a presença e a atuação da agência indigenista junto aos povos indígenas acabaram por instaurar um conjunto geral de relações econômicas e políticas que se repetem apesar do enorme contraste entre as diferentes tradições culturais dos povos indígenas envolvidos no processo. Tal forma de intervenção cria um conjunto de normas e regularidades que permeiam populações indígenas muito distintas. Foi a esse ‘modo de vida característico de grupos indígenas assistidos pelo órgão tutor’ que chamei ‘indianidade’” (OLIVEIRA, 1988, p. 14). Seguindo o entendimento da noção proposta pelo professor citado, Arruti também escreveu que: “Associado a uma determinada imagem do que deve ser o ‘índio’, a ‘indianidade’ é um padrão de interação e de comportamento criado, basicamente, através da instituição e atuação de aparelhos burocráticos de origem estatal, que estabelecem procedimentos estandarizados para lidar com a diversidade indígena. A indianidade tem lugar, justamente, quando o modelo imposto pelo órgão acaba por se impor à realidade e o indivíduo, ou grupo étnico, passa a assumi-lo como sua realidade ou como seu próprio padrão de comportamento. Ainda que esse movimento entre homogeneidade e heterogeneidade não seja linear e que mesmo no interior da padronização exista o movimento no sentido da diferenciação, a importância do conceito de indianidade está na sua identificação de um dos efeitos fundamentais da relação entre grupos indígenas e aparelhos de Estado” (1997. *s/p*).

² Utiliza-se uma infusão feita tanto da raiz quanto da casca da planta homônima, mimosácea da família das leguminosas.

³ Bebida obtida a partir da fermentação do “caju”: “O caju (do tupi-guarani *acayu* ou *aca-ju*, com o significado ano, uma vez que os indígenas contavam a idade a cada safra) é muitas vezes tido como o fruto do cajueiro (*Anacardium occidentale*) quando, na verdade, trata-se de um *pseudofruto*. O que entendemos popularmente como “caju” se constitui de duas partes: a fruta propriamente dita, que é a castanha; e seu pedúnculo floral, pseudofruto geralmente confundido com o fruto” (<http://pt.wikipedia.org/wiki/Caju>).

⁴ Sobre as referências históricas da existência significativa e com sentidos diversos do toré no Nordeste, ver a “Introdução” escrita por Grünewald, como também o texto de Pereira “Benditos, Toantes e

mesmo exercício de revisão bibliográfica revela pouco sobre a manifestação do toré no contexto das diversas situações étnicas. Observando sua distribuição na rede das emergências, atualmente eu poderia citar vários exemplos de povos indígenas do Ceará que *dançam* o toré. Ou melhor, ao experimentar um fazer etnográfico “errante”, isto é, “multi-situado”, junto aos grupos indígenas do Ceará, percebi o toré como “marca motriz de elaboração cultural” (GRUNEWALD, 2004) dessas coletividades, vetor de etnicidades indígenas constituídas em situações históricas específicas e diferenciadas no estabelecimento de orientações valorativas próprias.

À medida que se moldavam as condições concretas da etnografia que realizei entre os Pitaguary⁵, eu fui me interessando pelos cantos entoados no toré e assim compondo meu investimento de pesquisa. Isto é, a partir de minhas experiências etnográficas eu punha em prática o exercício do quê, enfim, focalizar como estudo.

Para tanto, adotei como orientação de pesquisa a assertiva de que

o toré está intimamente ligado às etnogêneses dos índios do Nordeste, isto é, sociedades que passavam por camponesas e, diante da existência de um campo para suas aparições, assumiram publicamente suas identidades étnicas, reivindicando seus direitos assegurados pela União (GRÜNEWALD, 2005, p. 28).

Sambas de Coco: notas para uma antropologia da música entre o Kapinawá de Mina Grande”, ambos os trabalhos integram a coletânea “Toré: Regime Encantado do Índio do Nordeste” (2005). A dissertação de José Maurício Arruti é reveladora no que diz respeito ao que chama de “geografia ritual” Pankararu. Creio que vale dizer que o termo toré é assumido e usado por diferentes pessoas e grupos nordestinos para se referirem a rituais distintos (característicos ou não de uma sinalização diacrítica da etnicidade de um grupo indígena) e práticas de religiosidade múltiplas. Ver por exemplo estudo de Alceu Maynard Araújo, intitulado *Medicina Rústica* (1961). Tratarei dessas questões conforme o desdobramento da etnografia e a pertinência ao foco desta pesquisa.

⁵ Realizei intenso trabalho de campo com os Pitaguary durante os últimos três meses do ano de 2005: entre os dias 8 de outubro e 21 de dezembro de 2005. Importa dizer que a continuidade de minha permanência em campo nesta época foi possível graças a uma greve dos docentes de algumas universidades do Brasil, entre elas a UFC. No período final de pesquisa, houve o retorno ao compromisso acadêmico com aulas. Então, quando não estava dentro de uma sala de aula, nesses dias eu procurava estar em atividade etnográfica na Terra Pitaguary. Acredito que, de fato, a ocorrência do movimento grevista acabou por viabilizar percursos cruciais de efetividade do trabalho de campo que desenvolvi. Ainda, outras vezes, no ano de 2006, transitei na área. Uma vez aproveitei um período de volta da área Tremembé: chegando em Fortaleza resolvi passar uns três dias em Munguba antes de ir pra casa, em Natal. Em outra, realizei a viagem Natal-Fortaleza-Pitaguary para estar presente em Santo Antônio do Pitaguary nos dias 11, 12 e 13 de junho, em virtude do meu interesse em observar o principal evento de toré feito pelos Pitaguary na manhã do dia 12 de junho.

Desse modo, este estudo tem o intuito de, num primeiro momento, caracterizar a história do “campo social⁶” e o processo de emergência étnica dos índios Pitaguary, inter-relacionando, num segundo momento, a constituição histórica da prática do toré como sinal emblemático da etnicidade do grupo. Procurei, então, investir em experiências etnográficas que fomentassem uma investigação das tramas históricas da emergência étnica do grupo no encaixe da constituição histórica e persistência do ritual do toré.

Este trabalho, então, tenta mostrar o processo de articulação política na construção da etnicidade Pitaguary e a resultante mobilização cultural de sinais e emblemas de diferenciação étnica evidenciados no toré. Busquei, então, refletir a experiência histórica dos Pitaguary que culminou na organização de seu toré. Assim, ao mesmo tempo em que produziu o toré como “sua tradição”, os Pitaguary “deram” mais “força” na afirmação das tradições étnicas dos povos indígenas do Ceará, ampliando a distributividade de alguma modalidade particular do ritual no Nordeste.

A experiência de campo que tive com os Pitaguary alinhavou uma etnografia das *músicas de toré*⁷. Dessa forma, semelhante às interpretações possibilitadas a partir de um

⁶ Minha abordagem do grupo indígena Pitaguary toma forma a partir de meu entendimento crítico dos usos tanto de sociólogos quanto de antropólogos do conceito de “sociedade”. Conforme Wolf, “qualquer que fosse a abordagem ou a perspectiva assumida na definição dessas entidades – funcionalista, interacionista ou estruturalista, enfatizando seja a ligação orgânica, o mecanismo ou a arquitetura –, a noção condutora era que a vida coletiva compunha um todo, uma totalidade, talvez até um sistema” (2003, p. 308). Por uma visão processualista em antropologia, afino-me à idéia de “campo social” concebida por Max Gluckman, expoente antropólogo da chamada “Escola de Manchester”. Nas palavras de Oliveira (1988, p. 40), “ao criticar os paradoxos culturalistas de falar de uma África moderna, onde entrariam as cidades europeizadas e as minas Rand no interior, oposta a uma África tradicional, onde viveriam as tribos de acordo com suas tradições, Gluckman deixa explícito que considera que ambas fazem parte de ‘um único campo social, de um mesmo ‘campo de interdependências’, (...) observando que as relações dos grupos sociais e indivíduos entre si seriam muito melhor tratadas se fossem abordadas não como eventos a serem localizados em diferentes colunas (e assim distanciados), mas sim através do ‘conceito de campo social’, que os reuniria e permitiria captar suas interconexões” (*grifos meus*). Vale ainda indicar um trecho seminal da tradução feita pelo professor Luís Fernando Dias Duarte do texto *Ethnographic data in British social anthropology*, originalmente apresentado em 1959 e publicado em 1961, e traduzido para a publicação brasileira como *O material etnográfico na antropologia social inglesa*: “(...) pode ser que tenhamos que abandonar de todo o conceito de sociedade e falar, isto sim, de ‘campos sociais’ – uma possibilidade sublinhada na obra de Fortes, de Nadel e de Leach. E, mesmo assim, não sei ao certo que resposta será dada” (1975, p. 73).

⁷ Neste trabalho uso *itálico* para termos e expressões relevadas das conversas e relatos orais transmitidos pelos atores diversos enredados na pesquisa – excetuando os nomeados atores ou vozes polifônicas dos trechos mais longos de conversa que estarão diferenciados no corpo do texto pelo relevo do tamanho da fonte (10) –, e para destacar outros termos sugeridos (poeticamente, tenho que dizer) na e pela pesquisa de campo, como ainda para formas discursivas estrangeiras. Emprego “aspas”, obviamente para citações de autores, como também, quando procuro provocar o leitor com relação a certos termos:

saber indiciário, *as músicas de toré* forneceram-me “pistas: mais precisamente, sintomas (no caso de Freud), indícios (no caso de Sherlock Holmes), signos pictóricos (no caso de Morelli)” (GINZBURG, 2003, p. 150), reveladoras de perspectivas de conhecimento do fenômeno do toré praticado pelos Pitaguary.

O processamento histórico do toré Pitaguary constituiu-se em consonância com a emergência étnica do grupo, constituída ao longo das “transmissões de conhecimento” (BARTH, 2000[1990]) estabelecidas especialmente com os Tapeba e com os Tremembé, seus “conterrâneos”. Logo, escutando e perseguindo a construção do toré Pitaguary por meio dos cantos do toré, segui na “pisada” da etnografia movido a conhecer igualmente *as músicas de bater macumba* e as práticas e os sentidos dos rituais do toré Tapeba e do torém Tremembé.

Dessa maneira, tornava-se patente e potencial a disposição em compor um conhecimento relativo do cenário dos povos indígenas do Ceará, educando-me sobre os significados e sentidos dos idiomas políticos articulados pelas organizações indígenas cearenses, isto é, pelos agentes indígenas e indigenistas, e pelos múltiplos agentes que distintamente atuam entre os “índios do Ceará”, sem esquecer, é claro, do panorama político mais amplo referido ao “movimento indígena”, especificamente, no caso, representado pela APOINME (Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas e Espírito Santo).

On the road: percursos e travessias na pesquisa etnográfica

É importante dizer que não aplico um ponto de vista da *tentação da inocência*⁸ etnográfica de que “o campo fala”. Valendo-me das palavras de Evans-Pritchard, “o que se

“misturados”, por exemplo. Uso “aspas” ainda de modo a fazer notar outras provocações de expressões e termos.

⁸ Ver BRUCKER, P. 1997. *A Tentação da Inocência*. Rio de Janeiro, Rocco.

traz de um estudo de campo depende muito daquilo que se levou para ele” (2005, p. 244)⁹. Certamente que não parti para o campo “às cegas”. Foi a partir de uma formação acadêmica concentrada na tradição antropológica que me dispus a realizar pesquisas de campo entre os índios Potiguara do litoral paraibano, e, atualmente, entre os Pitaguary, Tapeba e Tremembé, do Ceará, e daí tecer hipóteses e propor questões-problemas como temas de estudo. Venho, portanto, mostrar aqui essa travessia. E, assim, sobre os meus percursos etnográficos, “como em todos os trabalhos de campo, as escolhas nem sempre foram minhas e os resultados freqüentemente eram inesperados” (BERREMAN, 1975, p. 124). Em verdade, que motivações tive para trilhar o caminho de análise das *pisadas* do toré? Enfim, como se deu e foi possível a concepção da questão de pesquisa que procuro nesta dissertação investigar?

Saliento que, certamente, as situações etnográficas¹⁰ vividas por mim durante a 4ª Assembléia Geral Potiguara (2004) foram cruciais para o desdobramento de meu estudo atual. Estavam presentes na Assembléia alguns índios do Ceará originários do Santo Antônio do Pitaguary (os Pitaguary, situados em Maracanaú) e da Lagoa Encantada (os Jenipapo-Kanindé, em Aquiraz): o cacique Daniel Pitaguary, uma professora Pitaguary e uma jovem Jenipapo-Kanindé. Trata-se de um dos tópicos fundamentais na mobilização política e cultural dos povos indígenas as redes sociais articuladas no Nordeste entre *parentes* dos grupos indígenas, conexões que se referem a coordenadas regionais específicas no campo da alteridade indígena. É mesmo parte crucial da história dos

⁹ Fish (1980) argumenta que “todas as afirmações são interpretações e que todos os apelos ao texto, ou aos fatos, são eles mesmos baseados em interpretações; estas interpretações são assuntos comunitários e não subjetivos (ou individuais), ou seja, os significados são culturais e estão socialmente disponíveis, não são inventados *ex nihilo* por um único interprete, finalmente, todas as interpretações, principalmente as que negam seu status de interpretações, somente são possíveis com base em outras interpretações, cujas regras elas terminam por afirmar, ao anunciar sua negação” (*apud* RABINOW, 2002, p. 96).

¹⁰ Para Oliveira, com a idéia de situação etnográfica “objetiva-se chamar atenção para as condições concretas de realização da pesquisa antropológica, buscando apreender os padrões de interação e as mútuas percepções e expectativas que caracterizaram o encontro entre o pesquisador e os pesquisados, o que significa proceder a uma etnografia da situação de pesquisa, recuperando o etnógrafo e a sua etnografia em uma dimensão real respectivamente de ator e de ação social, afastando-se de construções naturalizantes e elaboradas *a posteriori* sobre uma relação entre dois personagens idealizados e inexistentes – um ‘coletor’ (de dados e relatos) e um ‘informante’ (um ser passivo que apenas reage, de maneira pontual e quase automática, às perguntas formuladas)” (2003, p. 160).

processos de identificação indígena no Nordeste a mediação efetivada entre grupos reconhecidos oficialmente e os grupos que buscam *força* para “levantarem suas aldeias¹¹” e garantir o direito à terra demarcada.

Lembro que num dos momentos de realização da Assembléia Potiguara o *cacique geral* local, Caboquinho, convidou os *parentes* para apresentarem suas modalidades rituais. Havia além dos Pitaguary e da Jenipapo-Kanindé, o índio Uilton¹² Tuxá (BA). Cada um deles, então, prontificou-se em mostrar a expressão ritual e a maneira de cantar da sua respectiva aldeia. Percebi que os discursos do cacique Caboquinho e do cacique Daniel estabeleciam entre si a idéia de um vínculo de *sangue* Potiguara. Ou seja, o cacique Potiguara referia-se aos Pitaguary como *parentes* Potiguara que migraram em fugas (ou ainda reunidos em aldeamentos) para a região onde vivem atualmente. Em seguida, antes de mostrar a sua apresentação de toré, o cacique Daniel Pitaguary renovou mutuamente o conteúdo discursivo de “parentesco étnico” contando sua referência aos laços ancestrais que vinculam a construção da etnicidade Pitaguary à etnicidade Potiguara. O toré *puxado* pelo cacique Pitaguary contou com as participações da professora Pitaguary e da jovem Jenipapo-Kanindé. O que muito alertou minha atenção foi quando esse cacique aprontou-se para iniciar a apresentação dizendo: “vamo fazer aqui o nosso catimbó”.

Explico que para mim tal enunciação suscitou imediatamente que eu refletisse sobre a idéia do catimbó que se encontrava difundida entre as pessoas do grupo Potiguara. Sobre esse fenômeno, assim escrevi:

Antes de ir a campo, li um texto de Moonen (1992) que me informou que os Potiguara preferiam não falar sobre a prática de catimbó na região, possivelmente como um reflexo traumático das

¹¹ No âmbito das inter-relações políticas entre os grupos indígenas do Nordeste, a expressão “levantar aldeia” difundiu-se pelas “aldeias” da região. “‘Levantar aldeia’ expressa justamente o esforço e o investimento de um determinado grupo em auxiliar a emergência de outro, independentemente de reivindicarem qualquer laço de parentesco. Assim, ainda que ‘os caboclos da Batida’ reivindicuem sua filiação aos pankararus, foram o ex-cacique e sua mulher que trabalharam para levantar a aldeia kantaruré. Por outro lado, o pajé pankararu João Tomás é um personagem bastante conhecido e adquiriu grande peso político entre os grupos da região, por ter ajudado a levantar outras quatro aldeias: Pankararé, Kambiwa, Kapinawá e Trucá” (ARRUTI, 1995, *s/p*).

¹² Um dos principais dirigentes da APOINME (Coordenador Geral). Recentemente encontrei com ele na Feira Cultural Tapeba.

perseguições policiais aplaudidas pela Igreja e legitimadas pela ordem republicana da época. Dessa forma, cheguei a Terra Potiguará com a idéia de encontrar o misterioso culto à jurema.

No entanto, à medida que interrogava as pessoas acerca da prática do catimbó na comunidade, afigurava-se um feixe discursivo em torno da representação do catimbozeiro mais em virtude de uma ideologia que do catimbó ritualisticamente explícito. Tanto os potiguaras como os não-índios se valiam do termo catimbozeiro para designar indivíduos dedicados a práticas religiosas de incorporação de entidades manifestadas no candomblé ou na umbanda, ou mesmo para associá-las a feitiçarias.

De fato, catimbó e catimbozeiro são elementos semânticos difundidos no campo social nordestino para estigmatizar os agentes das formas de religiosidade que “trabalham” com “seres” vistos pela população em geral como “espíritos malignos”, identificados com poderes satânicos capazes de atrair infortúnios: *Quem faz catimbó, morre encantibozado* (MAGALHÃES, 2004, 65).

Assim, revelando-me outra relação de significado, distinta da referência local com a qual eu me deparava naquele período de percurso etnográfico, a representação do catimbó na fala do cacique Pitaguary sugeria uma correlação ao toré, *ritual sagrado dos índios*.

É interessante dizer que o projeto de pesquisa¹³ que obteve êxito na minha entrada no mestrado foi uma alavanca heurística na direção do interesse em investigar situações étnicas distintas de minha experiência etnográfica anterior. Creio que posso afirmar que certos tópicos instigavam minhas reflexões no investimento de uma nova pesquisa.

Em primeiro lugar continuava a interessar-me pela relação entre alternativa religiosa e a prática do toré, reagindo a partir do campo etnográfico à possibilidade de apresentar as atividades sociais formadas em situações históricas específicas de afluência de “correntes culturais” (BARTH, 2000 [1989]). Outro tópico que me provocava era o fenômeno do “parentesco indígena” firmado entre os Potiguará do litoral paraibano e os Pitaguary *do pé da serra*, localizados no município de Maracanaú, isto é, de que maneira os Potiguará do litoral e os Pitaguary, povo indígena localizado no município de Maracanaú, integrante da microrregião metropolitana de Fortaleza-Ce, articulavam a construção de um “parentesco” étnico originário? A nomeação da localidade chamada Santo Antônio do Pitaguary despertava em mim também um lampejo de interesse etnográfico. Uma vez que tinha

¹³ O foco inicial de meu projeto de pesquisa era, na verdade, um desdobramento do tema explorado em monografia de conclusão de curso em ciências sociais (concentração em antropologia). Busquei naquele momento refletir e problematizar sobre os investimentos étnicos articulados no âmbito de diferentes práticas de religiosidade encontradas entre os Potiguará (litoral da Paraíba). A tarefa de pesquisar os processos de atribuição étnica no âmbito das religiosidades encontradas na sociedade indígena Potiguará foi um caminho trilhado por mim para problematizar a conexão entre perfil étnico e a manutenção da diversidade cultural. Minha investida, então, concentrou-se na investigação de como a etnicidade é pensada e acionada em relação a perspectivas de formas de religiosidade diversas.

percebido em minha monografia de graduação um calendário anual das festas de padroeiro na comunidade Potiguara, pensei na realização de um *survey* de maneira a levantar informações acerca da construção da etnicidade do grupo indígena Pitaguary e uma possível relação com o que supunha ser o “santo padroeiro da aldeia”. Como resultados da experiência etnográfica que tive na Assembléia Potiguara, essas questões aguçavam a minha vontade de conhecer a situação étnica Pitaguary¹⁴.

Entre os povos indígenas do Ceará o toré divide com o torém (*dança* praticada exclusivamente pelos Tremembé) o cenário de performance ritual diacrítica. Em meados do ano de 2005 produzi um trabalho destinado a discutir a bibliografia vista na disciplina “Antropologia do Corpo¹⁵” relacionado com as minhas idéias sobre etnicidade indígena no Nordeste. Num trecho eu assim enunciava: “Ao longo de minhas incursões etnográficas em áreas indígenas acompanhei a realização de alguns torés dos Potiguara da Paraíba e, há um mês, acompanhei a realização de um toré/torém¹⁶ envolvendo tapebas (Caucaia) e tremembés (Almofala)¹⁷”.

A apresentação foi realizada ao fim da cerimônia de entrega de “medalha de mérito cultural”¹⁸ à missionária Maria Amélia, dirigente da Missão Tremembé, que, daí o reconhecimento conferido na ocasião cerimonial, estende suas ações de apoio político aos outros grupos indígenas do Estado.

Lembro que na época escrevi uma mensagem eletrônica enviada para o professor Rodrigo Grünewald em que eu contava ter assistido à uma apresentação ritual dos índios do

¹⁴ Utilizo a grafia Pitaguary com relação à coletividade do grupo étnico pelo seu aspecto convencional, e faço uso da grafia pitaguary quando me referir a indivíduos do grupo.

¹⁵ O título do trabalho é *Religiosidade, Corpo e Etnicidade no Nordeste Indígena*.

¹⁶ Denominei assim na época ante a minha inquietação causada pela “dança indígena” envolvendo os Tapeba e os Tremembé, haja vista que os primeiros realizam como sua tradição o toré, enquanto que a tradição Tremembé é o torém. O leitor observará que o fato do toré e do torém serem dançados de forma conjugada em situações sociais diversas pelos povos indígenas do Ceará constituirá um tópico importante de investigação desta pesquisa.

¹⁷ Não me recordo da participação de pitaguaries nesse evento.

¹⁸ O acontecimento foi proposto pela professora Isabelle Braz Peixoto (UFC-PPGS), orientadora desta dissertação.

Ceará, caracterizada por um arranjo ritual de “toré/torém” dançado por tapebas e tremembés. Importante destacar que num dado momento do *ritual sagrado* foi servido o mocororó. De fato, esse foi meu primeiro contato com os indígenas do Ceará no Ceará.

Ante o remoinho de minhas inquietações no fiar da projeção do estudo etnográfico, por vezes comuniquei-me através de *e-mail* com o professor Rodrigo Grünewald¹⁹. Dialogava com ele sobre os meus percursos pelas “aldeias” no Ceará, e sobre possíveis caminhos de focalização de pesquisa, tendo em vista minhas observações de que vários “pontos de umbanda” mostravam-se concorrentes para a construção do toré Pitaguary, e, considerando também o fato da ação ritual compartilhada pelos povos indígenas cearenses, engendrando, curiosamente, a inter-relação histórica das construções culturais do toré e do torém. Mais tarde, o encontro com a leitura de um artigo do professor Ismael Pordeus (2003), *Os Processos de Reetnização da Umbanda no Ceará*, afiançava minhas hipóteses de pesquisa e permitiu-me salpicar outras formulações e decifrar certos pormenores dos rastros do fenômeno étnico.

Remeto a um trecho do estudo de Wacquant, *Notas Etnográficas de um Aprendiz de Boxe*, para o leitor incorporar aqueles aspectos do trabalho de campo imbricados na formulação do meu objeto de estudo:

De fato, não entrei no *gym* com a finalidade expressa de dissecar o mundo do pugilismo. Minha intenção inicial era servir-me da academia de boxe como uma “janela” para o gueto, para observar as estratégias sociais dos jovens do bairro – meu objeto original –, e foi somente ao final de 16 meses de presença assídua, e depois de ter sido entronizado como membro do círculo do Boys Club, que decidi com o aval do interessados, fazer do ofício do boxeador um objeto de estudo totalmente à parte. Não há dúvida de que jamais ganharia a confiança nem me beneficiaria da colaboração dos frequentadores do Woodlawn se tivesse entrado na academia com o firme propósito de estudá-la, porque essa própria intenção teria irrevogavelmente modificado meu status e meu papel no contexto do sistema social e simbólico considerado (WACQUANT, 2002, p. 25-6).

¹⁹ Creio que seja instrutiva a transcrição de uma “mensagem eletrônica” enviada por Grünewald em fins de 2005: “Tenho lembrado do seu trabalho (...). Veja que o CE sempre se separou dos demais estados do NE porque aí rola o Torém e não Toré. O artigo do Carlos Guilherme no livro do Toré já adiante um pouco um início do Toré no CE. Mas fica restrito a Tapeba. Você está circulando em várias aldeias (grupos) e pegando algo muitíssimo mais complexo. Acho que a grande contribuição etnológica do seu trabalho vai ser o surgimento desses torés com a emergência desses grupos (vai ter que lidar sim mesmo sem se estender muito com as emergências de todos esses grupos e analisar até que ponto as macumbas viraram torés – porque para ser índio tem que ter Toré ou o quê?) e a contribuição teórica ficará por conta justamente dessa relação que você tem sinalizado dos canais (redes, esqueci o termo que você usa) dos Torés no CE”.

De maneira semelhante, iniciei meu trabalho de campo na situação étnica Pitaguary nutrido com minhas experiências etnográfica e teórica anteriores, desejoso de por meio da etnografia conhecer e esclarecer algo sobre o grupo indígena Pitaguary. E digo ainda que só bem depois de ter concluído o trabalho de campo, foi que delineei os limites etnográficos e analíticos aos quais esta pesquisa se propoe a fornecer um modelo, pois, irmanado a Evans-Pritchard, “descobri (...) que a batalha decisiva não se trava no campo, mas depois da volta” (2005, p. 245). Acredito que enfrento e percorro o trabalho da escrita etnográfica tendo em mente um imbricamento dialógico e dialético entre a discussão teórica, a caracterização e o olhar sobre a questão de pesquisa, e, necessariamente, a própria experiência de campo vivida. Nesse sentido, seguindo Barth (2000[1989]),

a teoria e os conceitos antropológicos devem ser testados na análise da vida tal como ela ocorre em um determinado lugar. Qualquer lugar pode servir como provocação para desafiar e criticar a teoria antropológica. (...). Devemos tentar olhar para nosso objeto de estudo sem que nossa visão seja excessivamente determinada pelas convenções antropológicas herdadas” (p. 108).

Pois bem, no mês de outubro de 2005 “entrei em campo”. No tempo de minha etnografia entre os Pitaguary, estive presente em cinco situações de realização do toré, cabendo salientar que a penúltima delas tratou-se de uma apresentação pública em Fortaleza. Participei também da “XI Assembléia dos Povos Indígenas do Ceará” e pude perceber que a prática do toré envolvia a construção da etnicidade da grande parte dos *povos indígenas* presentes. A densidade da pesquisa de campo entre os Pitaguary foi construída principalmente na interação com os habitantes de Santo Antônio do Pitaguary. As investidas etnográficas na “aldeia” da Munguba concentraram-se em conversas sistemáticas com o pajé Barbosa, tendo em vista seu destacado papel na criativa prática do toré.

Mas, se o foco desta pesquisa incide primordialmente sobre os processos socioculturais constitutivos da etnicidade Pitaguary, a própria compreensão da envergadura de análise do fenômeno étnico dirigiu-me para a efetivação de uma “etnografia multi-situada” (MARCUS, 1991 & 1995). Então, mais tarde, investi também em incursões

etnográficas nas situações étnicas Tapeba²⁰ e Tremembé²¹, haja vista suas posições estratégicas e transacionais na rede de emergências dos parentes do Ceará, e, assim, no processo de “levantar a aldeia” Pitaguary.

Perspectivas teórico-metodológicas

Os Pitaguary constituem um dos casos de *emergência étnica* no Ceará²². A década de 1980 marca o momento de um redimensionamento das situações étnicas no estado. Importante dizer, então, que o estado do Ceará era dado pelos registros da FUNAI e pelos levantamentos realizados por antropólogos e pesquisadores de áreas diversas como terra sem índios, como também os estados do Rio Grande do Norte e Piauí. Em contextos sociais singulares, os Tapeba e os Tremembé foram os grupos que, diante de suas mobilizações político-culturais, inicialmente convocaram a pesquisa antropológica, como evidentemente a ação governamental²³, para o revigoramento de ações, reflexões e debates

²⁰ Convivi com os Tapeba no período compreendido desde as festas de fim do ano de 2005 até o dia 12 de março de 2006. A verdade é que esse período corresponde à época em que eu aluguei uma casa no bairro do Capuan, uma das “comunidades” Tapeba. Tenho que dizer que naqueles derradeiros dias de 2005 recebi a prestimosa hospedagem de Biel Tapeba numa casa vizinha àquela que posteriormente aluguei. Participei também da Feira Cultural e da Festa da Carnaúba realizadas pelos Tapeba durante os dias 18,19 e 20 de outubro de 2006.

²¹ Levei a efeito cinco viagens aos Tremembé, nos seguintes espaços do calendário: 13 de março a 31 de março de 2006; 20 de abril a 8 de maio; 15 a 21 de junho; 23 a 28 de outubro; e, finalmente, durante as festas de fim do ano de 2006, entre os dias 22 de dezembro do ano que findava e 2 de janeiro de 2007.

²² Percebo o fenômeno da construção da etnicidade Pitaguary a partir de noções exclusivamente sociais. Nesse ponto, é mister estarmos atentos às metáforas e expressões utilizadas para descrever as posições históricas dos povos indígenas do Ceará. Como alerta Oliveira (1999): “As metáforas biológicas, especialmente as mais negativas, como as de morte, declínio ou desaparecimento, estimularam investigações e políticas distorcidas, desde o nascedouro, sobre os povos indígenas, em um terreno científico no qual vicejaram termos mais técnicos e aparentemente neutros e distantes – como integração, assimilação ou destribalização. Tentar combater tais conseqüências apenas invertendo a valoração de negativa para positiva, enfatizando a resistência, o renascimento (‘revival’) ou a sobrevivência (‘survival’) dos povos indígenas, significa buscar soluções já de antemão comprometidas com a problemática que está justamente impedindo o avanço da pesquisa” (p. 173).

²³ O órgão indigenista oficial do Estado brasileiro, FUNAI, atua entre os povos indígenas do Ceará por intermédio de um núcleo de apoio local (FUNAI/NAL - CE). Por diversas vezes aproveitei, indo de carona, a ida do “carro da FUNAI” para “as aldeias”.

envolvendo cultura, política e identidade étnica. Isto é, trata-se do fenômeno da “formação de novos agrupamentos étnicos que foram se constituindo por entre descontinuidades históricas e assumindo a denominação de índios, uma vez que seus antepassados eram assim designados e que assim podiam ter acesso à terra e obter assistência da União” (GRUNEWALD, 2004, p. 140)²⁴.

Para Banton (1979, p. 153), o conceito de etnicidade é operativo em refletir “as tendências positivas de identificação e inclusão” numa coletividade étnica. A etnicidade, nesse sentido,

tal como a nacionalidade, deve ser encarada como uma qualidade compartilhada, «uma condição de pertença a um grupo étnico» (para seguir o *Dicionário de Inglês de Oxford*), mas com a particularidade de os membros significativos terem consciência de pertencer ao grupo. Eles pensam que o grupo possui um caráter étnico e este caráter é aceito pelos outros como tal (ibid., p. 168).

Com efeito, é fundamental reconhecermos os veios seminais fornecidos por Weber (2004[1921]) em sua análise das “relações comunitárias étnicas” no avanço das abordagens do fenômeno da etnicidade. Segundo Weber,

é a comunidade política que costuma despertar, em primeiro lugar, por toda parte, mesmo quando apresenta estruturas muito artificiais, a crença na comunhão étnica, sobrevivendo esta geralmente à decadência daquela, a não ser que diferenças drásticas de costumes e de hábito ou, particularmente, de idioma o impeçam (p. 270). (...). Todo o decurso da história mostra com que facilidade extraordinária particularmente a ação comunitária política gera a idéia de ‘comunidade de sangue’ – quando não se opõem diferenças demasiadamente drásticas nos tipos antropológicos (p. 273). (...). Essa circunstância de que a ‘consciência tribal’, em regra, está primariamente condicionada por destinos políticos comuns e não pela ‘procedência’, deve ser, segundo o que já foi dito, uma fonte muito freqüente da crença na pertinência ao mesmo grupo étnico. (...). Na prática, por sua vez, a existência da ‘consciência tribal’ costuma significar algo especificamente político: diante de uma ameaça de guerra vinda do exterior, ou de um estímulo suficientemente forte a atividades guerreiras próprias contra o exterior, é particularmente fácil que surja sobre essa base uma ação comunitária política, sendo esta, portanto, uma ação daqueles que se sentem subjetivamente ‘companheiros de tribo’ (ou ‘de povo’) consangüíneos. O despertar potencial da vontade de agir politicamente, segundo isso, é uma, ainda que não a única, das realidades escondidas, em última instância, por trás do conceito de tribo e de povo, de resto bastante ambíguo em seu conteúdo. Esta ação política ocasional

²⁴ Vale aqui destacar, então, as importantes leituras do professor Grunewald sobre esse processo étnico: “Cunha se referiu a ‘comunidades indígenas’ como ‘aquelas que, tendo uma continuidade histórica com sociedades pré-colombianas, se consideram distintas da sociedade nacional. E índio é quem pertence a uma dessas comunidades indígenas e é por ela reconhecido” (CUNHA, 1981, p. 111). Não defendo essa noção de continuidade histórica com as sociedades pré-colombianas, pois ela não me parece relevante nem para a definição do índio (status de índio) nem para representar as comunidades étnicas. Gallagner (1974) demonstrou como um grupo étnico pode surgir por entre descontinuidades históricas, e a nova identidade étnica decorrente da etnogênese é muito mais que a reivindicação de uma ligação direta com o primeiro grupo que habitou determinada região” (2001, p. 61-62).

pode tornar-se com especial facilidade, apesar de faltar completamente uma relação associativa correspondente, um dever de solidariedade, com caráter de norma 'moral', dos membros da tribo ou do povo (...) (p. 274).

Recuperando estas importantes considerações, Fredrik Barth enfatizou que a etnicidade deve ser entendida num sentido organizacional: “quando os atores, tendo como finalidade a interação, usam identidades para se categorizar e categorizar os outros, passam a formar grupos étnicos” (2000[1969], p. 32). Desse modo, ao abordar a etnicidade pelo viés da interação social, Barth expressa uma postura crítica sobre a concepção de grupo étnico como “unidade de cultura”, destacando que “é muito mais vantajoso considerar essa importante característica como uma consequência ou resultado ao invés de tomá-la como um aspecto primário ou definidor da organização dos grupos étnicos” (ibid., p. 29). A ênfase da análise recai, portanto, sobre os problemas da manutenção de fronteiras étnicas, que “são evidentemente fronteiras sociais” (ibid., p. 34).

Posto assim, como indicou Wolf (2003[1988]), importa chamar a atenção para o fato de que o antropólogo norueguês retomou a noção de uma “organização social da tradição” proposta por Robert Redfield (1956). Para Barth (2000[1969]), a tarefa do raciocínio antropológico sobre a questão dos grupos étnicos é

reconhecer que apesar das categorias étnicas levarem em conta diferenças culturais, não podemos pressupor qualquer relação de correspondência simples entre as unidades étnicas e as semelhanças e diferenças culturais. As características a serem efetivamente levadas em conta não correspondem ao somatório das diferenças 'objetivas': são apenas aquelas que os próprios atores consideram significativas (p. 32).

Barth, então, destaca a seletividade e o trabalho de produção e reprodução de sinais e emblemas de diferenciação cultural usados pelos atores sociais como características diacríticas nos processos identitários de assunção étnica. Para tanto, cabe caracterizar os contextos particulares de relações sociais e as estruturas de base para a organização étnica, e, daí, as formas contemporâneas de organização dos grupos étnicos. E, se os movimentos étnicos mostram-se predominantemente políticos isso não desqualifica o valor da construtividade étnica. Esses atos políticos “constituem novas maneiras de tornar organizacionalmente relevantes as diferenças culturais” (KLEIVAN, 1967, apud. BARTH

2000, p. 61), mostrando, enfim, os novos modos de articulação dos grupos étnicos conforme os regimes políticos. Assim sendo, a profusão do toré pelas “aldeias” nordestinas ocorre intimamente relacionada à tecedura de suas próprias emergências étnicas, ou seja, à tomada de posição política de “levantar suas aldeias”.

Proponho tratar a constituição histórica do toré Pitaguary basicamente a partir da perspectiva teórica desenvolvida por Barth, no sentido de “argumentar que padrões culturais fundamentais podem ser o resultado de processos sociais específicos” (2000[1989], p. 112). Ora, é necessário

nos perguntarmos *de que* os padrões específicos que observamos são evidências. Devemos perguntar *que tipo* de consistência encontramos em cada padrão específico, e *por que* essa forma se desenvolveu justamente aí. A ausência de ordem não requer explicação; antes, é a tendência à formação de uma ordem parcial que precisa ser explicada, esclarecendo quais as causas eficientes específicas em jogo” (ibid., p. 126).

De modo a fazer com que a teoria dê conta do que efetivamente encontrei no trabalho de campo, creio que podemos pensar em termos de “correntes de tradições culturais” e “tradições de conhecimento” (ambas idéias *barthianas*²⁵) Importa salientar fundamentalmente que procuro “ver a cultura como conhecimento, pensá-la como conhecimento, em vez de, mais genericamente, como cultura” (2000, p. 217)²⁶.

²⁵ Seguindo Barth, em minha investigação da constituição histórica do toré Pitaguary, “considere esclarecedor pensar em termos de correntes (*streams*) de tradições culturais, cada uma delas exibindo uma agregação empírica de certos elementos e formando conjuntos de características coexistentes que tendem a persistir ao longo do tempo, ainda que na vida das populações locais e regionais várias dessas correntes de tradições culturais não implica nenhuma suposição predefinida sobre o que exatamente mantém juntos os elementos de cada tradição coexistente – afinal, é exatamente isso que estamos tentando descobrir – nem expectativa alguma de que todas elas tenham características homólogas e dinâmicas básicas semelhantes. Elas podem ser constituídas e reproduzir-se de diferentes maneiras. O principal critério é que cada tradição mostre um certo grau de coerência ao longo do tempo, e possa ser reconhecida nos vários contextos em que coexiste com outras em diferentes comunidade e regiões” (BARTH, 2000, p. 123-124). Por “tradição de conhecimento” refiro-me ao conjunto de saberes e conteúdos ideativos enunciados e formalizados na definição de ações rituais e construções culturais particulares. Ver os artigos de Barth (2000): *A análise da cultura nas sociedades complexas e O guru e o iniciador: transações de conhecimento e moldagem da cultura no sudeste da Ásia e na Melanésia.*

²⁶ Tomo orientações a partir especialmente da coletânea de textos de Fredrik Barth organizada por Tomke Lask em parceria com Antônio Carlos de Souza Lima (2000). E, assim, aliado a Barth, “o quadro teórico que defendo parte das noções de uma sociologia do conhecimento que ajudam a esclarecer o modo pelo qual as idéias são moldadas pelo meio social em que se desenvolvem. Precisamos, todavia, transformar isso em uma ‘antropologia do conhecimento’ que seja capaz de lidar com materiais culturais heteróclitos e

Ao longo da pesquisa etnográfica busquei amiúde estar atento às “dimensões de variação” no entendimento da construção cultural do toré Pitaguary. Sendo assim, as noções de experiência e posicionamento são cruciais para lidar com “o caráter distributivo da cultura²⁷” (BARTH, 2000, p. 135). A perspectiva básica de investigação é reconhecer que “cada pessoa está posicionada em virtude de um padrão singular formado pela reunião, nessa pessoa, de partes de diversas correntes culturais, bem como em função de suas experiências particulares” (ibid., p. 137).

Então, digo que a emergência étnica do grupo indígena Pitaguary, e, por conseguinte, a particularidade da reprodução e da criatividade culturais da prática do toré devem ser compreendidas no quadro do diálogo político e cultural, ou melhor, das “transações de conhecimento” (BARTH, 2000[1990]) promovidas no próprio processo de formação e fortalecimento do “movimento indígena” dos *parentes* do Ceará, dinamizado primordialmente pelos Tapeba e pelos Tremembé. Isso, sempre sem perder de vista o campo mais amplo de ação e reverberação social das iniciativas e reivindicações dos povos indígenas do Nordeste.

Os Pitaguary não podem ser observados como uma “tribo de índios de antigamente”. Afasto-me do “vício do presentismo” (STOCKING JR. *apud* OLIVEIRA, 1999) insistente em abordar os fenômenos étnicos de outras épocas com uma “luneta” do presente, aproximando elementos culturais familiares como contemporâneos aos fatos e idéias do passado, nos termos de Grünewald (2004, p. 139-140), uma “ilusão autóctone”, que considera “índios” somente aqueles primitivos “imaginados” e “colonializados”. Então, é fundamental dizer que “a noção de um primitivo isolado e estático só pode ser sustentada por quem abjure de qualquer interesse pela história” (WOLF, 2003[1984], p. 294).

Assim sendo, conforme enuncia Oliveira (1999),

com uma ampla gama de organizações sociais, para poder retratar as condições da criatividade do que cultivam o conhecimento, bem como as formas que daí decorrem (ibid.[1990], p. 143).

²⁷ Segundo Barth, “as estruturas mais significativas da cultura – ou seja, aquelas que mais conseqüências sistemáticas tem para os atos e relações das pessoas – talvez não estejam em suas formas, mas sim em sua distribuição e padrões de *não-compartilhamento*” (ibid., 128).

O trabalho antropológico deve evitar contemporizações, explicitando que considera e reconhece como sociedade indígena toda aquela coletividade que por suas categorias e circuitos de interação se distingue da sociedade nacional, e se reivindica como “indígena”, isto é, descendente – não importante se em termos genealógicos, históricos ou simbólicos – de uma população de origem pré-colombiana (p. 176).

Neste trabalho, então, a análise do fenômeno do toré é orientada no campo de estudos da inter-relação entre as características diacríticas organizadas para enfatizar a identidade social e os valores de julgamento para tal identidade. Entretanto, busquei sempre exercitar considerações sociológicas acerca do pluralismo cultural das regiões etnográficas, das múltiplas vozes de cultura, de conhecimento, volatilizando a essencialização do conceito coletivo de “étnico”. De fato, o conjunto de cantos do toré Pitaguary nos convida a alçar vôos para além das fronteiras étnicas, para conhecer e reconhecer a complexidade das tradições culturais que nutrem a composição do ritual do toré *do pé da serra*.

Em consonância de idéias com a tradição antropológica do Instituto Rhodes-Livingstone (dirigido por Gluckman de 1942 a 1947), neste estudo etnográfico da emergência dos índios Pitaguary e da constituição do ritual do toré, a investigação estará baseada no método de “análise situacional” utilizado por Van Velsen (1967). Refiro-me ao método que Gluckman denominou de *extended-case method*²⁸ e que Van Velsen (1967[1987]) preferiu chamar de “análise situacional”. O que está em jogo nessa proposta é o tratamento do “material etnográfico”. Nas palavras de Gluckman,

se pretendemos penetrar mais profundamente no processo real pelo qual pessoas e grupos convivem com um sistema social, sob uma cultura, temos que utilizar uma série de casos conexos ocorrentes dentro da mesma área da vida social (1975 [1959], p. 69).

De modo a operacionalizar o estudo da reprodução e da criatividade culturais do toré Pitaguary, permanecerei próximo das considerações metodológicas orientadas por Van Velsen. O autor sugeriu que no ofício da antropologia o trabalho de registrar situações de interação e comportamentos de atores específicos através do tempo deve ser encarado como parte constituinte da análise da vida social. Van Velsen chamou

²⁸ Traduzido para o português como “método de casos desdobrados” (DUARTE, 1975) e como “estudo de caso detalhado” (FREUDENHEIN, 1987).

esta maneira de apresentar e lidar com as informações etnográficas de ‘análise situacional’. Ao usar este método, o etnógrafo não somente apresenta ao leitor abstrações e conclusões do seu material de campo, mas também lhe fornece parte considerável desse material. Isto proporciona ao leitor melhores condições para avaliar a análise etnográfica, não apenas do ponto de vista da coerência interna da argumentação mas, também, através da comparação dos dados etnográficos com as conclusões que foram extraídas desses dados. É principalmente quando a maioria dos atores, que fazem parte do material de caso do autor, com frequência aparece em situações diferentes, que a inclusão de tais dados pode reduzir as chances destes casos serem transformados em meras ilustrações aptas (1987[1967], p. 360).

A abordagem do toré Pitaguary levará em conta que “a compreensão do que é um ritual não pode ser antecipada. Ela precisa ser etnográfica, isto é, apreendida pelo pesquisador em campo junto ao grupo que ele observa” (PEIRANO, 2003, p. 9). Com efeito, antecipando aqui que os pitaguarys engajados na prática do toré consideram-no como seu *ritual sagrado da espiritualidade indígena*, as elucidações de Paul Connerton (1999[1989]) proporcionarão as bases para as argumentações referenciadas ao toré enquanto ação ritual:

Existe um desacordo substancial quanto à forma como a palavra ritual deveria ser utilizada, mas considero que uma das definições mais sucintas e funcionais à nossa disposição é aquela que Lukes propõe, sugerindo que empreguemos o termo ritual para designar “a atividade orientada por normas, com caráter simbólico, que chama a atenção dos seus participantes para objetos de pensamento e de sentimento que estes pensam ter um significado especial” (LUKES, 1975, *apud.* CONNERTON, 1999, p. 50).

Neste estudo a idéia é mostrar minha experiência pessoal no trabalho que realizei na direção das implicações do fato de tal experiência ser decisiva como tarefa científica. Nesse sentido, como assinala Barth, “devemos nos perguntar sobre o que está lá, sabendo que usamos a nós mesmos para descobri-lo” (2000, p. 211). É mister ainda ressaltar que o etnógrafo “compartilha das condições de modernidade e pelo menos de algumas identidades com os objetos de sua pesquisa, e nenhum texto pode se desenvolver sem registrar isso de algum modo” (MARCUS, 1991, p. 203).

Não é meu intuito versar aqui de maneira exaustiva acerca da relatividade da verdade e sobre a marca dialógica das relações do etnógrafo em trabalho de campo expondo um relativo conhecimento teórico e conceitual convertido numa literatura programática (BARTH, 2000). Enfatizo que o principal é o movimento etnográfico realizado pelo

pesquisador em campo, isto é, acredito que seja a etnografia dos eventos acontecidos na vida social de um lugar que permite a compreensão dos processos socioculturais que estão presentes numa determinada “situação histórica²⁹”. É com esta tônica que a projeção e composição do tema de pesquisa sobre o qual me concentro atualmente teve sua gênese em meu percurso etnográfico entre pessoas de grupos indígenas do estado do Ceará. Indico essa situação de formulação de discussão antropológica para imbuir o leitor na percepção da teia de interação entre mim e pessoas diversas no contexto social dos grupos indígenas do Ceará. Daí, envolvendo-me na vivacidade da “luta indígena” no Ceará que foi se abrindo na *folhinha da jurema* o foco da pesquisa – concebido *a pé e mão pelos campos e pelas páginas*³⁰ de uma “antropologia histórica” (OLIVEIRA, 1999; 2004).

No *balanço do galho da jurema* desenvolvi trabalhos de campo entre os Pitaguary, Tapeba, e Tremembé. Portanto, é mediante minha experiência etnográfica que penso e ofereço um modelo de investigação sobre questões referentes aos processos de construção da etnicidade, reprodução e criatividade culturais, e aos usos e efeitos da história na “luta das representações”, nas “lutas a respeito da identidade étnica” no “espaço social”³¹.

Meu relato antropológico tratar-se-á de uma construção minha, “uma abstração com finalidades analíticas, composta dos padrões de interdependência entre os atores sociais, e

²⁹ A noção de situação histórica “não se refere a eventos isolados, mas a modelos ou esquemas de distribuição de poder entre diversos atores sociais” (OLIVEIRA, 1988, p. 57).

³⁰ Pensei amiúde o desenvolvimento de meu estudo com base na etnografia, no trabalho de campo, assim mesmo, tanto como postura de pesquisa antropológica como quanto experiência etnográfica vivida. No texto de espírito etnográfico que o leitor tem em mãos “traduzi” um poema de Nietzsche (Escrevendo com o pé): “Não escrevo somente com a mão:/ O pé também dá sua contribuição./ Firme, livre e valente ele vai/ Pelos campos e pela página” (2005, p. 43).

³¹ Conforme Bourdieu: “Num primeiro tempo, a sociologia apresenta-se como uma topologia social. Pode-se assim representar o mundo social em forma de um espaço (a várias dimensões) construído na base de princípios de diferenciação ou de distribuição constituídos pelo conjunto das propriedades que actuam no universo social considerado, quer dizer, apropriadas a conferir, ao detentor delas, força ou poder neste universo. Os agentes e grupos de agentes são assim definidos pelas suas posições relativa neste espaço. Cada um deles está acantonado numa posição ou numa classe precisa de posições vizinhas, quer dizer, numa região determinada do espaço, e não se pode ocupar realmente duas regiões opostas do espaço – mesmo que tal seja concebível. Na medida em que as propriedades tidas em consideração para se construir este espaço são propriedades actuantes, ele pode ser descrito como um campos de forças, quer dizer, como um conjunto de relações de força objectivas impostas a todos os que entrem nesse campo e irredutíveis às intenções dos agentes individuais ou mesmo às interações directas entre os agentes” (1989, p. 133-134). Ver Bourdieu 1989, em *O Poder Simbólico*.

das fontes e canais institucionais de conflito” (OLIVEIRA, 1988, p. 57), necessariamente seletiva, tanto no que se refere às “questões-problema” de que tratarei no enfoque de meu estudo quanto à própria seleção não aleatória determinada pela imprevisibilidade das situações de interação da prática etnográfica. Seguindo, então, a seleção ou emergência de interlocutores-chave impulsionada pelo caráter particular de atuação do etnógrafo... seus interesses culturais, suas afinidades emocionais e relações de empatia.

As veredas do estudo

A dissertação está distribuída em três capítulos. O Capítulo I intitula-se “FORTALEZA-PITAGUARY”. Procuo nesta parte evocar meu trajeto da capital do Ceará em direção ao Pitaguary, ou Santo Antônio do Pitaguary, descrevendo o cenário espacial da morada das vidas das pessoas do grupo indígena Pitaguary, tencionando alumiar para o leitor um croqui virtual, uma imagem mental do(s) lugar(es). Mostro meus percursos iniciais no campo social Pitaguary e caracterizo a formação dominial na região do Santo Antônio do Pitaguary.

O Capítulo II é um esforço de fazer uma etnografia do processo de construção de uma etnicidade indígena nos municípios de Maracanaú e Pacatuba – que integram a região metropolitana de Fortaleza –, isto é, intento aqui mostrar a “sociogênese”, nos termos desenvolvidos por Oliveira (1999; 2003), da *luta* dos Pitaguary por se mostrar como índios no conjunto da sociedade do Ceará contemporâneo. Apresento o *desatar do nó* histórico para a emergência dos Pitaguary no cenário cearense, delineando eventos e atores sociais primordiais desse processo. Teço a caracterização das transformações das relações associativas na conjugação de sentimentos de uma particular pertença “indígena”, enfim, da própria reorganização social de uma “comunidade política” com referentes étnicos. Nesse mesmo capítulo exploro analiticamente um conjunto de emblemas diacríticos e representações sociais que canalizam a construção da etnicidade Pitaguary.

É através do fornecimento primeiro das especificidades da formação histórica do grupo indígena Pitaguary que chegaremos ao Capítulo III, ou seja, às elucidações dos processos de reprodução e criatividade do fenômeno do toré entre os Pitaguary.

Capítulo I

FORTALEZA-PITAGUARY

Desde a nossa infância aqui que... cê vê como o negócio vem crescendo que... eu me lembro que nós pequeno nós rodeava essa serra de uma ponta a outra. Passava pra Pacatuba, passava aqui pro São Bento, pra lá pra Iracema, essa pedreira ali, num tava rasgada do jeito que tá hoje aí não.

Maurício Pitaguary

A localidade Santo Antônio do Pitaguary está situada no município de Maracanaú, um dos municípios que integram a região metropolitana de Fortaleza (com 4.872 e 3.349.826 hab.³² (com 98,6 e 193.879 (*est.*)). A distância da capital, seguindo pela rodovia CE 060, é de aproximadamente 20 km, encontrando-se a 5 km do Centro de Maracanaú.

No âmbito do calendário e do mapa católico o município sustenta São José como santo padroeiro, comemorado no dia 19 de março³³. O significado da denominação do município tem relativa publicidade local e é aludido ao tupi com a tradução *lagoa onde bebem as maracanãs*, “em virtude do grande número de maracanãs que voavam ao longo de suas belas lagoas. E era tão grande a quantidade dessas aves que se tornou comum chamar a região recém desbravada de terra das maracanãs” (SILVA, 1992, p. 35). Foi dessa maneira que um senhor me explicou certa vez, enquanto eu caminhava pela estrada principal de Santo Antônio do Pitaguary, quando avistei um deslocamento cantado daquela passarada.

Uma curiosa representação social é o estigma orientado às pessoas que moravam em Maracanaú em décadas passadas devido à edificação local de unidades hospitalares de tratamento de pessoas acometidas de tuberculose e hanseníase. O município conta com três

³² Limites: Norte: Fortaleza e Caucaia; Sul: Pacatuba; Leste: Pacatuba; Oeste: Maranguape.

³³ Segundo o pitaguary Irmão Paulino, *a terra foi dado o nome de Santo Antônio do Pitaguary, que daqui até a Escola de Menor também lá é Santo Antônio, porque foi dado o nome. É que nem Maracanaú, aquelas terras de Maracanaú ali, agora é que chegou esses conjuntos lá, tomaram de conta de tudo, chegou aquelas imobiliária né, mas ali tudo era terra de São José, que era santo da paróquia, padroeiro daí de Maracanaú.*

distritos industriais, gerando uma receita municipal que representa 10% de todo o PIB do Estado. No município está localizada também as Centrais de Abastecimento do Ceará - CEASA. Importa salientar que a densidade populacional de Maracanaú foi impulsionada efetivamente pela construção de conjuntos habitacionais, representado no meu cotidiano acadêmico e percurso “nativo” de travessias da “Avenida da Universidade” pelas inscrições de destino ao “Conjunto Jereissati” dos ônibus da “Empresa Santo Antônio Ltda”. Esta empresa detém, desde sua fundação em 1952 por José Assis de Oliveira, o monopólio do transporte rodoviário que liga a capital ao município.

De fato, o título deste capítulo tem o intuito de evocar minha experiência de ir a campo tendo como meio de transporte o ônibus nº 60 da Empresa Santo Antônio, singularizado (particularmente como alegoria etnográfica provocada a partir de meu ímpeto de estudo) pela inscrição itinerária³⁴ *Fortaleza-Pitaguary* em seu frontispício. Mais adiante, com o desdobramento das interações sociais experimentadas por mim a partir de uma travessia etnográfica própria, o leitor poderá remeter-se àquela inscrição correlacionando significados entre topônimo(s) e “processos de territorialização³⁵”.

Interessante dizer que ao passar pela roleta do *Fortaleza-Pitaguary*, em seu trânsito pela Avenida José Bastos, ponto de meu embarque referido à frente do Shopping Benfica, a imagem mental que tenho hoje é a da grande cadeia de serras que despontam no horizonte potencialmente reconhecido por aquele que se encaminha para *o Pitaguary*. À medida que se vai afluindo para o cenário do município de Maracanaú, podemos delinear o entorno itinerário da localidade de Santo Antônio do Pitaguary, isto é, o panorama de um lugar de serras, do território onde vivem o povo indígena Pitaguary. Após passar ao longo do centro do município, o ônibus *Fortaleza-Pitaguary* atravessa alguns bairros. Avançamos o

³⁴ Seq./ Rota: 01 AVENIDA DO IMPERADOR/ 02 AVENIDA CARAPINIMA/ 03 AVENIDA JOSÉ BASTOS/ 04 RUA PADRE CICERO/ 05 AVENIDA JOÃO PESSOA/ 06 AVENIDA OSÓRIO DE PAIVA/ 07 SIQUEIRA/ 08 JACANAU/ 09 CÁGADO/ 10 MARACANAU/ 11 OLHO D'ÁGUA/ 12 SANTO ANTÔNIO DO PITAGUARI.

Ver http://www.dert.ce.gov.br/linhasonibus/LIN_Rotas.asp?vCODIGO_LINHA=00060

³⁵ De acordo com Oliveira (2004, p. 24), entende-se por processo de territorialização “o movimento pelo qual um objeto político-administrativo (...) vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso)”.

caminho quando num trecho destaco observar na passagem do meu lado esquerdo a Escola de Menores³⁶, e do lado direito o Quartel e Centro de Formação da Polícia Militar do Estado do Ceará. Aqui é a localidade denominada Horto. Seguimos em linha reta até o Olho D'água. Se há poucas pessoas no ônibus, é comum o motorista e/ou o cobrador perguntar(em): “alguém vai descer no Olho D'água?”. O intuito da indagação é que se a resposta for negativa evita-se dobrar a esquerda para efetuar o contorno itinerário na praça do bairro, já que a continuação da reta desemboca no comprido prolongamento da estrada do Santo Antônio do Pitaguary.

O cenário do Pitaguary: história de um “campo social” e sua representação

O abre-alas do trajeto pela estrada do Santo Antônio do Pitaguary é o “cancro” causado por uma exploração de “pedreira”³⁷ no *bico* da Serra, entre a localidade da Munguba (situada ao pé da serra homônima), vinculada administrativamente ao município de Pacatuba, e Santo Antônio. Ao longo da paisagem da banda esquerda tem-se um exuberante e oblíquo complexo de serras. A vegetação é frondosa e nutrida por redes de mananciais de rios, riachos, sangradouros, e os vivificantes olhos d'água. O caminho da Estrada do Santo do Antônio em seu início revela ainda um lugar sem casas, mais flagrante por conta daqueles grandes arranha-céus com fios elétricos estirados. Falo das enormes torres de rede elétrica³⁸ que atravessam perpendicularmente a “Terra Pitaguary”.

³⁶ Depois de transitar amiúde na área, percebi nas conversas com as pessoas que a *Escola de Menor* é referência do limite da Terra Pitaguary em direção ao centro do município. Sobre este tópico etnográfico, mais adiante, conforme a apresentação de minha inserção no dia-a-dia da vida no *Santo Antônio*, o leitor terá uma empatia dos sentidos na constituição do cenário e da trama, do contexto e das situações sociais entre pessoas, e o processo do meu conhecimento das “piscadelas” do Pitaguary.

³⁷ É paradoxal, senão um descalabro total, que a exploração e destruição dessa “ponta de serra” esteja “dentro da ordem”, isto é, tem a “autorização” de uma Autarquia Estadual: SEMACE - Superintendência Estadual do Meio Ambiente. Importa ressaltar que, além da devastação ambiental, as constantes explosões e o decorrente pó de cascalho afetam a qualidade de vida de vários “nativos” da região.

³⁸ Não tive acesso à documentação, mas possivelmente em virtude de cruzar uma área indígena e de preservação ambiental, em suma, a CHESF indenizou mediante o pagamento de uma quantia monetária, sendo paga durante intervalos de meses ao *Povo* indígena Pitaguary. Esse valor foi então rateado entre “as três aldeias” que compõem a constituição da Terra e que definem aqueles que vivem na “Aldeia”.

No ponto dos arredores da *Rua do Fogo* estão localizadas basicamente as primeiras residências do Santo Antônio do Pitaguary. Daí em diante começa o semear de casas e de grupos residenciais integrados por parentelas diversas. Convoca nossa consideração uma quantidade significativa de casas que estampam construções “antigas”, e muitas, de fato, são expressivas residências extensas com vários cômodos e suas arquiteturas amplas. Nota-se dentre mangueiras um agregado de moradias, conhecido como *Cambeba*, caracterizadas pela transformação de dois blocos de salas administrativas, que foram utilizadas nos anos da década de 1980 pela EPACE (Empresa de Pesquisa e Agropecuária do Ceará), e nos anos da década de 1990 pela polícia militar do Ceará³⁹.

O espaço onde se concentram uma quantidade expressiva de casas, principalmente aos olhos daquele que está chegando no lugar, inclusive as “antigas” mencionadas acima, é chamado de *Estado*. Situa-se na extensão da sinuosidade da curva à direita que descortinará o cenário da atribuição e significado social e simbólico da nomeação do lugar Santo Antonio do Pitaguary. A *Casa do Alto* ou *Casa de Apoio*⁴⁰ é aquela que instiga nossa atenção por conta de sua pompa distintiva dos “casarões antigos” e de estar edificada num terreno elevado no pé de um *serrote*⁴¹.

É seguindo a estrada nesse *alto*⁴² que se podem antever ângulos emblemáticos da arena do Santo Antônio do Pitaguary. Vê-se, deslizando o olhar adiante a *parede do Açude*

³⁹ O leitor verá nas páginas vindouras a relação entre essas ocupações de tal espaço com a historicidade do grupo indígena Pitaguary. Vale destacar de antemão que essas construções foram/são palco de conflitos e disputas entre “facções” nas determinações locais de direção do poder político.

⁴⁰ As casas de apoio são comuns entre os povos indígenas do Ceará. Parece que foram construídas a partir da atividade do “movimento indígena”, isto é, concebidas como espaços de recepção e reunião nas situações sociais internas e entre os povos. Casa que foi reformada com o financiamento de parte da verba da indenização da CHESF. O orçamento e resultado dessa reforma geraram dúvidas, inquietações e conversas controversas que insuflaram o fomento de uma discussão entre algumas pessoas do Pitaguary, estimulando, então, a profusão de processos faccionais do grupo. Sem tardança tratarei do faccionalismo na Terra Pitaguary. Reside nesta casa uma família (Carlinhos e Aninha e seus filhos Bibi e Virna) que cuida da manutenção do edifício como também do seu zelo contra a depredação do patrimônio da “Aldeia”.

⁴¹ Conforme a acepção nativa, *serrote* designa uma pequena serra ou morro. Em conversas no decorrer de meu trabalho de campo, muitas pessoas demonstraram seus conhecimentos cartográficos da região nomeando e descrevendo os “lugares” das serras, *serrotes* que se erguem em aclives nas quebradas e que ladeiam *sítios* “cultivados” de lares para viver na serra.

⁴² Termo local para referir-se aos cumes de ladeira.

do Santo Antônio do Pitaguary, e na crista de um morro a singela e histórica Igreja de Santo Antônio. De fato a parede do açude mostra-se como vértice dos caminhos a seguir. Essa visão é dimensionada no caminho bifurcado pela verticalidade semeada de coqueiros altíssimos, ou seja, duas estradinhas que tomam direções paralelas até definirem itinerários distintos.

Chama a atenção a prolongação de um muro desde o açude até as redondezas do *Estado*. É na verdade uma construção “antiga” que canalizava a água do açude para a utilização doméstica e irrigação da agricultura⁴³. Atualmente surge apenas como um muro que dá contorno à estrada em direção às cercanias do pé de serras que margeiam o açude. Em certo ponto aparecem indícios nesse “muro-canal” de um espaço em forma retangular destinado noutras épocas ao abrigo de uma imagem de Santo Antônio. Registrei mediante a sugestão de “indícios” por conta que resta tão somente o atestado temporal de tijolos preenchendo o espaço do santo⁴⁴. Bem diante, numa baixada, está a *lapinha* do Santo Antônio, espécie de um oratório de pedra, central para a explicação da caracterização da assunção toponímica.

Desde a região central do *Estado* o andante poderá ir decidindo sua caminhada nos rumos pontuados ao longo dos coqueiros – alegoricamente – “imperiais”. Essas duas estradinhas bifurcam-se, elevando-se à direita margeando uma cadeia de serrotes, e rumando na outra direção para quem seguirá margeando o açude de Santo Antônio, ou tomará as veredas para subir numa região da grande cadeia de serras que singularizam esse espaço geográfico e molduram o espaço do Pitaguary, animado por sua histórica ocupação tradicional.

Nessa margem do açude, um conjunto de casas configura outro distintivo espaço de morada de famílias Pitaguary: habitando o corredor territorial entre a cadeia de serras e o arco do açude. Através de veredas e sendas que sobem daí para os recônditos frutíferos das

⁴³ Não tenho ainda como precisar historicamente a data de construção do açude. Creio provisoriamente que a construção tenha sido iniciada em fins do século XVIII ou no começo do século XIX por um *português* de nome Manoel Cândido.

⁴⁴ Segundo os *filhos naturais* do lugar, a seqüência de furtos de santos esvaeceu a continuidade de uma permanência do objeto de fé católica.

serras, encontraremos quebradas habitadas por alguns moradores, como o *sítio do Seu Honório*⁴⁵.

Para aquele que avança pela outra direção, compõe-se o aclive da estrada que o leva a perfilar as bordas do açude, passando pela residência do cacique Daniel, esculpido como representação do povo Pitaguary em estátua de bronze (concebida pela prefeitura do município como uma homenagem ao povo Pitaguary), erguida na linha do caminho após sua casa. Vale dizer que a partir das quebradas que se seguem desde a *Casa do Alto*, já o passante antevia na coroa de um pequeno monte a Igreja de Santo Antônio⁴⁶.

Assim, atingimos a base desse morro na qual se encontra uma construção que abriga uma estátua (de aproximadamente 8 metros de altura) de Santo Antônio alceada em pedestal. A subida até a igreja se dá por um caminho de pedras, isto é, o percurso “oficial”, já que há “outros” caminhos. Conforme vamos subindo a ladeira nossa visão ganha novos ângulos e contornos da área e de suas circunvizinhanças. Do cume, contornar a igreja é um movimento recompensador tanto do ponto de vista do prazer da vida (contemplando uma paisagem de serras e do vale espelhado no Açude) quanto da importância de se ter uma idéia das dimensões do lugar e da Terra indígena. Ao lado direito da igreja, para quem chega pelo caminho “oficial”, está o cemitério da localidade. A estrada serpenteia à direita. Adiante está a escola de ensino diferenciado indígena do Santo Antônio

⁴⁵ Mais adiante, quando iniciarei o trabalho de textualização antropológica das conversas que tive em campo na Terra Pitaguary, o leitor verá de que maneira os pitaguaries identificam serras e lugares de Serra, e também, fundamentalmente, como estes reconhecimentos territoriais engendram a história do grupo e o processo de sua *luta* indígena que tem sua gênese nos idos de 1991.

⁴⁶ Numa conversa ligeira com o padre da Paróquia de Maracanaú o próprio contou-me que a igreja de Santo Antônio foi levantada no começo dos anos 1770, cuja ano de fundação remonta aos anos de 1772 ou 1773. Indico que não conduzo aqui o trabalho histórico exaustivo (de duração mais extensa) de determinação dos lugares e dos fatos. Reagindo a série de indagações que eu fazia a respeito da “história da Igreja Católica” no Santo Antônio do Pitaguary, o padre (do qual eu não me recordo o nome por falta grave de não ter tomado nota etnográfica) comentou que faz parte da ordem eclesiástica a escritura de um Livro de/do Tombo assinado pelo padre da Paróquia, compreendendo o período de seus serviços clérigos, de forma semelhante a escrita de um *diário* pessoal. Excitado com tal informação, uma vez que o exame do Livro provavelmente traria importantes dados acerca da “história do lugar” e dos quadros interativos das relações sociais, quis saber como eu poderia ter acesso ao documento histórico. Infelizmente, o sacerdote católico afirmou que o Livro de/do Tombo é vedado ao público em geral, informação que me desanimou no momento sem, no entanto, ter anulado minha vontade de buscar esse escrito. Ora, observei na Bibliografia de uma artigo sobre os aspectos histórico-geográficos de Maranguape (MATOS, p. 1963) a seguinte relação documental: *Livro do Tombo da Paróquia de Maranguape*. No exame de qualificação desta dissertação, o dileto professor Ismael Pordeus afirmou que não é vedado o acesso para pesquisas aos Livros de Tombo.

Pitaguary. Daí, serpenteando à esquerda, alguns metros após a escola até a fazenda *Ypioka*, encontramos várias casas, muitas agrupadas envolvendo as biografias de parentelas. Esse lugar que se segue depois da escola é denominado Aldeia Nova.

O etnônimo Pitaguary está intimamente correlacionado à procedência referida ao(s) topônimo(s) que identifica(m) um espaço geográfico. Neste momento, não objetivo a constituição genealógica do nome Pitaguary, ou melhor, cabe dizer que vejo de forma crítica as tentativas mirabolantes de montagens de silabadas nominativas de populações indígenas e associação de etnônimos de “nações” ou “hordas” indígenas em favor de traduções filogenéticas e estabelecimento de uma terra de ocupação original. Cabe concentrar-me na exposição de minha investigação etnográfica, assim como da apresentação das questões que envolvem o tema desta pesquisa, constituída a partir do próprio trabalho de campo percorrido por mim. Todavia, é fundamental para a estruturação do texto etnográfico, investido em mostrar a história de um “campo social”, tocar brevemente e fazer certas indicações sobre a denominação Pitaguary, sendo ao longo do texto apresentado os desdobramentos de análise em conformidade com as questões-problema.

Há uma *data de sesmaria* obtida pelo “Principal⁴⁷” e demais “índios” da “Aldeia Nova” em 20 de abril de 1722 junto ao capitão-mor do Siará Grande⁴⁸, Manoel Francês, na

⁴⁷ Trata-se um termo colonialista utilizado para designar o principal, tido como o “chefe”, membro de uma população “indígena” com o qual os conquistadores europeus, missionários de aldeamentos e administradores locais variados procuravam negociar no intuito de estabelecer alianças para a paz e para a guerra com outros agrupamentos “indígenas, e daí angariar mão-de-obra utilizada no aproveitamento da terra usurpada. De fato, os “Principais” dos índios serviram aos interesses colonialistas como canais de transmissão de controle civilizatório dentre suas populações.

⁴⁸ Um trecho interessante e sugestivo desta concessão de sesmaria diz o seguinte em relação aos seus limites: “(...) que são ao pé da serra do pitavary, e as fraldas da dita Serra, athe se topar com a data dos índios de Paupina em a Serra da pacatuba, e do dito pitavary athe a Serra da Sapupara e todas as demais terras que se acharem devolutas, athe a sua Aldeia (...)”. Pois então... Alguns meses antes, em 12 de janeiro de 1722, o “Principal da Aldeia de Paupina e mais índios della” receberam por data de sesmaria “terras na Serra de Pacatuba”. Em 1707 e 1718, os “Principais” dos “índios de Parangaba” já haviam recebido “posse de terra na Serra de Maranguape” e “todas as sobras das terras existentes desde a Lagoa Caracu (Acaracuzinho), correndo para a Serra de Sapupara e pela costa da Serra de Maranguape” (STUDART FILHO, 1963, p. 178). Essas concessões de terras aconteceram em razão dos “assinalados serviços” prestados aos portugueses pelos “homens válidos de Parangaba e Paupina” na chamada Guerra dos Bárbaros. Sugiro, visto assim, que essas “terras de índios” – contíguas na extensão da região serrana – canalizaram uma movimentada presença de populações “indígenas” e ensejavam uma intensa circulação de atores sociais diversos, com posicionamentos e perspectivas de mundo plurais. Em verdade, a questão levantada merece maiores esforços de um crítico estudo histórico. Contudo, é interessante fazer ainda algumas indicações correspondentes suscitadas pelo

qual consta o referente toponímico “Serra do Pitavari”. Em 1842, um decreto estabelecendo o aumento da freguesia de Mecejana reúne os seguintes lugares: “Pitaguary, Santo Antônio, Pioca, Sapopara, Ladeira-Grande, Trapia, Forquilha e Onça”. Em correspondência produzida pela administração imperial no ano de 1843 pode-se ler a indicação de um “terreno denominado de Pitaguary”. Outra “legitimação” (no sentido de oficializada administrativamente na ordem do governo imperial) de terras de “índios” é indicada pela doação (registro de terra), em 1854, aos índios moradores de um “sítio denominado Pitaguary”⁴⁹. E, um documento do *Livro: L144 Registro dos Ofícios da Presidência da Província dirigidos ao Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, 1861-1872*,

exame de dois artigos (*Os Aborígenes do Ceará-2ª* parte, de autoria de Carlos Studart Filho; e *A Aldeia de Paupina e Outras Aldeias*, de Aires Montalbo) publicados, respectivamente, nas *Revistas do Instituto Histórico do Ceará* dos anos de 1963 e 1969, e apontar um desacordo histórico que alumia meu espírito de abordagem do fenômeno étnico. Os autores citados concordam em indicar que as Aldeias de Parangaba, Caucaia, Paupina e Parnamirim compunham, no fim do século XVII, um importante quadro de “redução de índios” no “torrão de Iracema” (expressão de Montalbo), enunciando ainda que Parangaba deu origem às outras três Aldeias. Ao nomear as Aldeias, Studart Filho escreveu assim: “Aldeia Nova de Pitaguari, ou Parnamirim, (...)” (p. 177). O fato foi que, por determinação da Ordem Régia de 22 de outubro de 1735, houve uma viagem de volta para a Aldeia de Parangaba de grupos de índios das Aldeias originadas. No trabalho de Studart Filho aparece que em 1732, era pároco da Aldeia de Parnamirim o Pe. Secular Antonio Farinha Prêto e que seus habitantes foram agregados aos de Paupina” (p. 160). Montalbo aponta que, parece que pensando em relação a Parangaba, Paupina e Caucaia, “havia, nas redondezas, uma aldeia indígena de nome Parnamirim, sendo seu cura espiritual o padre Luís Jácome. Um castigo, aliás leve, diz o padre o Pinheiro, aplicado por ele Jácome, a um índio rebelde, sublevou contra os Padres tal tempestade e celeuma, que a Junta Missionária de Pernambuco, ciente do fato, decidiu transferir essa aldeia para Paupina, hoje Messejana, tomando conta dela os jesuítas em 1741” (p. 38). Em tal passagem é curioso salientar que “ao construir as casas da nova Aldeia, houve grande emulação entre os índios, diz o historiador jesuíta. A nova aldeia ficou assim dividida: de um lado os índios de Parnamirim; do outro lado os índios de Paupina, e uma grande Praça no meio, separando-os” (ibid.). acerca de uma referência direta a existência de um aldeamento de índios em Santo Antonio do Pitaguari, assim encontrei no estudo dos aspectos históricos e geográficos de Maranguape, de Pedro Gomes de Matos: “Segundo essa fonte (João Brígido – *Efemérides do Ceará*), os Potiguaras ter-se-iam aldeado em Santo Antônio do Pitaguary. Não obstante a afirmativa, dela discorda, e com apoio, aliás, na tradição, na lógica e nos fatores geográficos (a indiana preferia as serras frescas das proximidades do litoral, perlongando às vezes os vales dos rios), em monografia publicada em 1911, o Dr. José Pires de Carvalho, o qual diz que o aldeamento dos Potiguaras se processou, não em Santo Antonio do Pitaguary, mas no Bairro Outra Banda, antigo Alto da Vila, da sede municipal, e que ainda não existia, diga-se de passagem” (1963, 112-113). Enfim, fiz aqui um palmitar sobre alguns indícios documentais de modo a convidar o leitor para uma leitura crítica de certas tentativas etnológicas em vista de “autenticar” as “verdadeiras descendências étnicas”, como sugeri também um estudo acerca da dinâmica da movimentação “indígena” entre as “aldeias”.

⁴⁹ Este documento é crucial para o entendimento da emergência do grupo e construção da etnicidade Pitaguary. Cuidarei de explorar o aproveitamento do documento no momento de apresentar o *começo da luta* dos índios Pitaguary.

data: 02/01/1864, aponta “a repressão dos abusos cometidos pelo posseiro do terreno denominado Pitaguary”⁵⁰.

Entre 1859 e 1861 o Ceará foi palco das pesquisas da *Comissão Científica de Exploração*, primeira expedição nacional voltada para o conhecimento sistemático do Brasil, que contou com a reunião de estudiosos alocados em seções científicas distintas⁵¹. E não é que os membros dessa expedição científica excursionaram e “zigueaguearam” pela região de serras conhecida dos índios Pitaguary e admirada por mim durante nossa convivência. As indicações expedicionárias estão contidas numa série de 32 artigos (ou crônicas) escritos por Guilherme Schüch de Capanema⁵², chefe da seção geológica, sob o pseudônimo do vaqueano cearense Manoel Francisco de Carvalho, que foram publicados no Diário do Rio de Janeiro entre setembro de 1860 e junho 1862 com o título *ZIG-ZAG da secção geologica da comissão scientifica do norte*. Tratam-se de três passagens apresentadas em três artigos. No artigo XV: “Já ia nos ficando pela direita a serra de Pitaguari, o contraforte mais avançado da Aratanha, quando passamos alguns roçados (...)” (2006, p. 209). No artigo XXIV, Capanema escreveu assim:

À tardinha saímos da Pacatuba para pernoitar no sítio da Monguba, pertencente ao Sr. Tenente-coronel João Franklin de Lima, só se achavam aí sua senhora, a Exma. Sra. D. Brasilina, e seu filho Cícero, sobre cujos ombros verga um dos raminhos de louro de *Toneleiro e Monte Caseros*; hoje repousa tranqüilo à sombra dele, e cultiva as canas-de-açúcar nos paternos campos, para o que é favorecido por um riacho que alimenta um bom açude, que acumula as águas para fazer suas vezes logo que ele *corta*; vem da serra contígua que de um lado toma o nome de Monguba e do outro Pitaguary, parece que com a multiplicidade de nomes querem os da terra dar mais vulto ao pequeno fragmento de cordilheira, que é uma crista de granito que fez erupção no gênese de forma um contraforte da Aratanha” (ibid., p. 246).

⁵⁰ Valho-me aqui da importante compilação de documentos para a historia indígena no Ceará organizada pela professora Maria Sylvia Porto Alegre, 1994.

⁵¹ Gonçalves Dias, um dos cânones literários do indianismo nacional, chefiou a seção etnográfica.

⁵² Dentre os textos de Capanema há ainda dois documentos que a informação da existência deles deixaram-me profundamente instigado. São eles: *Apontamentos acerca das bebidas fermentadas usadas pelos indígenas do Ceará, festas e mitos religiosos e transmigrações tribais* (1962) e *Apontamentos das observações orais feitas sobre os índios do Ceará e seus descendentes* (1963).

E no XXVIII: “(...) continuamos ainda com os nossos *ziguezagues* ao Cocó, às salinas do mesmo, à barra do Pacoti, a Santo Antônio do Buraco⁵³ e a Maranguape” (ibid., 291). Vale evidenciar ainda o que seria a quarta *sui generis* referência: “Pois Vm. Logo não vê que o Ex-chefe a ponto de mandar para a cadeia o Delfino, feitor de Santo Antônio de Pitaguari, que chamou a outro de feio no momento em que passava S, Exa., a qual atribuiu a si o insulto?” (ibid., p. 186).

No ano de 1863, João Bento da Cunha Figueiredo Júnior, presidente da Província, “apresentou um relatório à Assembléia Legislativa Provincial, por ocasião da sua instalação” (SILVA, 2006, p. 184), no qual aparece a única menção do etnônimo vista por mim que especifica o atual grupo indígena do pé da serra: “Já não existem aqui índios aldeados ou bravios. Das antigas tribos de Tabajara, Cariris e Pitaguaris, que habitavam a província, uma parte foi destruída, outra emigrou e o resto constituiu os aldeamentos da Ibiapaba (...)” (*apud.* Ibid., p. 185).

Uma curiosa e sugestiva informação menciona que “Maranguape forneceu alguns voluntários para a Guerra do Paraguai; e a 27 de junho de 1897 pereceu combatendo Canudos o Tenente-Coronel Tristão Sucupira de Alencar Araripe⁵⁴, nascido em Santo Antônio do Pitaguari” (MATOS, 1963, p. 113).

Saliento, então, que o “ziguezague” dos apontamentos relativos à morada de índios do Pitaguary e aos topônimos referenciais alude a processos cruciais de problemas fundiários e, conseqüentemente, às condições históricas dos atores sociais envolvidos. Trata-se, portanto, de operacionalizar e discutir esses aspectos em outros momentos deste texto etnográfico. Por ora, acredito ser pertinente avançar nos meandros das articulações etnográficas moldadas e relevadas a partir de minha trajetória pessoal entre os povos indígenas do Ceará envolvidos nesta pesquisa⁵⁵.

⁵³ Deixo para o leitor reconhecer a seguir este lugar.

⁵⁴ Notaremos que o nome Araripe ganhará estendidos relevos no cenário social do Pitaguary.

⁵⁵ Importa indicar que na Assembléia tive a oportunidade de dialogar com membros de outros grupos indígenas cearenses. Vale dizer ainda que foi numa assembléia Geral Potiguara, Baía da Traição-Pb, que tomei conhecimento pela primeira vez do povo Pitaguary.

Assim, lembro que o nome da localidade Santo Antônio do Pitaguary arrefeceu em mim alguma inquietação etnográfica no tocante a associação da alcunha de um santo católico com a categorização étnica Pitaguary. Em verdade, essa associação surgiu nas conversas que tive com os pitaguarys aludindo a eventos sociais que desembocaram na renomeação da localidade. Refiro-me especialmente às narrativas orais sobre o Santo Antônio encontrado num *buraco*. Como as tradições orais⁵⁶, a discursividade dos relatos do *Santo Antônio do Buraco* implicava a propulsão de versões plurais pelo próprio caráter subversivo da tradução e da circulação dos fluxos narrativos no tempo e no espaço acionado pelos atores sociais. Era por meio delas que os pitaguarys mostravam a este pesquisador aqui suas apropriações históricas sobre um espaço, suas exposições de processos socioculturais, e sentimentos de pertença eivados de arranjos simbólicos.

Eloi: Tudo bem Maurício? Tudo bem todo mundo? Eu queria conversar sobre a história daqui, da luta dos índios, da família de vocês... aí você fala seu nome...⁵⁷

Maurício (30): Quando o tempo meu avô dizia, ele gostava muito de contar isso, meu avô dizia que o Santo Antônio ele não era verdadeiramente Santo Antônio, ele era conhecido só como Pitaguary, que foi assim... chegou um doutor né pra tomar de conta, isso daqui era órgão do governo, as terras do governo, chegou, chamou um operário dele e disse: eu quero que você vá cortar um pé de pau lá, que é lá na gruta, lá na lapinha, não tem aquele buraco?! O operário foi lá e quando chegou lá quando ele começou a cortar o pé de pau lá, aí quando ele deu a primeira machadada, aí aquele pé de pau... saiu sangue né. Ele voltou e falou pro homem lá que não ia cortar não, que o pau tinha saído sangue, vá cortar o pé de pau, eu não to mandando, o homem voltou lá, aí começou a cortar aquele pé de pau, tanto que ele corta aquele pé de pau ele escorrega, que ate tem marca né, o povo diz que é a marca do pé do homem, que eu não sei né, aí meu avô contava isso, aí cortaram aquele pé de pau e por baixo daquele pé de pau tava lá esse Santo Antônio né, aí dali foi levado de lá, tirado de lá, aí dali foi levado lá pra igreja, e quando foram ver lá no altar da igreja, ele não tava mais lá, que foram olhar ele

⁵⁶ Jan Vansina (1965) definiu tradição oral como “o testemunho oral transmitido verbalmente de uma geração para a seguinte, ou mais” a ênfase é dada pelo autor citado em parênteses (apud Prins, 1991, p. 172). Concordo com Prins (ibid), seguindo a noção enunciada por Vansina, que a tradição oral se diferencia da reminiscência pessoal, e que, portanto, “devem ser tratados como fenômenos que exigem abordagens diferenciadas, sendo um equívoco completo transformar a história oral em terreno privilegiado da subjetividade, da imprecisão ou da arbitrariedade” (OLIVEIRA, 2003, p. 154). Contudo, pensando da maneira como Valle (1993, p. 176) abordou os testemunhos orais dos Tremembé, “fica difícil distinguir testemunhos de tradição oral de relatos memoriais já que eles são contados num mesmo exercício narrativo, muitas vezes se articulando e os dois sendo propulsores semânticos da etnicidade. A memória social dos Tremembé deve ser vista como étnica e construída culturalmente junto dos relatos do passado não-vivenciado. Nesse sentido, a noção de tradição oral de Vansina deve ser aceita com cautela”.

⁵⁷ Geralmente, era com esse mote estrutural de motivação e anuência narrativa que eu iniciava uma conversa que seria captada por um gravador. É importante indicar também que a textualização dos relatos orais e das letras do toré é uma grafia aproximada, que poderíamos chamar de “ouvido”.

tava lá no buraco de novo, aí disse que tiraram de lá e levaram de novo, aí disse que de lá esse Santo Antonio sumiu, aí...

Mirian (mãe do Maurício): Não, quando procuraram no altar aí iam atrás aí ele tava dentro do buraco (Maurício: dentro do buraco), de cabeça pra baixo ainda por cima.

Maurício: Aí ele se sumiu, daí o povo não acharam mais. Aí colocaram o nome lá do... Santo Antônio do Pitaguary (em uníssonos D. Mirian e seu filho Maurício). Que até o povo diz aqui que ali naquele *bico de Serra* ali disse que ali tem um encanto dos tempo passado, dos índio passado que foram morto né. Tem o encanto onde sacrificava os índio, os índio velho que não agüentavam mais trabalhar, eles ali eles matavam ele, jogavam nas pedra, assim meu avô dizia né.

Eloi: Qual era a história do Santo Antônio?

Mirian: Eu lembro quando ele contava do Santo Antônio que foi feita aquela capela, não tem lá o buraco do Santo Antonio né? O meu avô contava que eles descobriram ele cortando uma madeira, aí tem o chefe que tomava de conta, que eu não sei (Meire: o português, mãe), pois é, aí esse chefe tomava de conta, aí quando foi uma vez ele mandou cortar né, cortar essa madeira ali na lapinha, aí quando eles cortaram, eles chegaram nesse pé de Juazeiro que ficava em cima lá do buraco, aí eles começaram cortar o Juazeiro, o meu avô contava, aí disse⁵⁸ que começou aquele pau sair sangue, foi quando ele deu a primeira foçada, aí disse que... ficou aquele sangue. aí foi disse pro parceiro que tava com ele, isso aí fulano é tão estranho, esse Juazeiro eu cortei aqui aí fez foi sair sangue, aí foi meu avô disse que... que outro disse assim, corta rapaz, aí foi ele deu outra foçada, aí cada canto que ele dava a foice saía aquele sangue né, aí foi ele disse não, nos não vamo cortar não, nos vamo até o chefe lá e vamo falar pra ele. Quando ele chegou lá, ele falou, o chefe foi e disse vamo lá. Quando chegaram lá, aí eles fizeram o mesmo né, o chefe viu aí foi e disse não, ninguém vai cortar não, vai ficar aí, aí deram fé no buraco, a gente vai ver que segredo vai ter aqui. Aí é tanto que o meu avô contava que nessa pedra, aí tem mesmo, a pessoa pode observar que tem o... Pois é aí o meu avô contava...

Maurício: Quando ele foi, a mãe parou quando ele foi.

Mirian: Pois é. Quando ele pisou, que o chefe mandou que ele podia cortar o pau, aí quando ele pisou pra cortar o pau mermo de verdade, ele levou um escorregão, tem é o rastro na pedra, e eles foram e disseram não, aqui tem mistério, aí foram procurar lá no buraco né lá. aí lá no buraco acharam esse Santo Antonio dentro desse buraco. aí mais ligeiro mandaram fazer a capelinha lá, que agora é uma igreja grande, fizeram uma capelinha e botaram ele lá, aí quando botaram ele lá com uns três dias foram olhar, ele não tava mais, já tinha voltado pro buraco de novo, aí foi vieram procurar no buraco, ele tava lá, levaram de novo pra lá, aí, pronto, aí foram levaram pra lá, aí eu não lembro que foi que fizeram que ele não saiu mais de lá da capela, aí ele ficou lá.

Irmão Paulino: Cada sítio eles dava um nome, tinha a capoeira dos caboclo, sitio São José, Espírito Santo, Santa Maria, cada um tem um nome nos sitio aí, contanto que tudo foi dado pelos índios, os nome sabe. O Santo Antônio do Pitaguary foi dado esse nome porque... você viu o buraco que tem ali, chama o buraco de Santo Antônio né. Ali pessoal contava que ali que existia ali milagre, que aparecia Santo Antônio ali naquele buraco, mas eu nunca vi, vou dizer que vi não que eu nunca vi, pessoal fazia promessa, botava dinheiro lá nessa época, quando eu era menino, ali era cheio de dinheiro, ninguém tirava porque... Era assim, o padre dizia que se tirasse o dinheiro era castigado, ficava pregado na pedra.

Ao procurar investigar a história do “campo social” de Santo Antônio do Pitaguary, surgiu a possibilidade de cartografar através do tempo os agentes de segmentos dominantes regionais e nacionais que marcam a particularidade dos processos sociais da formação da etnicidade Pitaguary.

Dessa maneira, num primeiro momento, as narrativas orais do Santo Antônio achado no *buraco* emergem processos de transformação dos padrões de organização social dos significados conferidos à (re)nomeação do lugar. A edificação da igreja aparece, assim, como fato culminante da discursividade local para explicitar a constituição dominial do lugar, conjugado à presença da catequese e à trajetória de consolidação territorial de fazendas e terrenos apossados por pequenos agricultores.

Os *descendentes dos índios* identificam-se coletivamente mediante referências à região de cadeias de serras singularizada pelo espaço geográfico denominado Pitaguary, que abarca o reconhecimento sociocultural de uma determinada extensão territorial, bem como ao *Santo Antônio do Buraco*⁵⁹. Cabe ressaltar também aspectos constitutivos do “trabalho” da memória social orientado pelas pessoas em suas lembranças de eventos marcantes para se contar num contexto de conversa comigo, antropólogo interessado na historicidade dos Pitaguary (inseridos na contemporaneidade política do Estado brasileiro). Refiro-me ao caráter difuso da narrativa oral e aos arranjos simbólicos expostos de forma muito competente pelo antropólogo Carlos Guilherme O. do Valle quando discute as versões das “histórias” da *Santa* (1993, p. 26 e 27):

Não se trata de uma narrativa formal, sem interferência de fatores retóricos e da imaginação do emissor ou de elementos temáticos estranhos. A narrativa, apesar de ter uma trama, era contada,

⁵⁹ Do mesmo modo que refletiu Valle (1993, p. 208), “a concepção de território, que venho lidando, não se resume a uma circunscrição com limites precisos, envolvendo uma unidade de solo específica. É algo bem mais complexo, tratando desde a organização social do espaço, o que supõe que o território se constrói ao nível das relações sociais e das representações, até aos aspectos mais políticos, envolvendo a interferência do Estado Nacional (RONCAYOLO, 1986, p. 262-290). O território não se define somente pela apreensão do espaço em termos imediatos e/ou pragmáticos, pois deriva de concepções, relatos, saberes tradicionais, de representações relativamente abstratas, bem como imagens mentais que lhe visualizam ou que estejam conotadas por elementos simbólicos. O território se configura por várias funções, quais sejam, a de possibilitar sentimentos de pertença, o que serviria na construção de identidades; apresentar princípios de organização social, pela garantia de modalidades de técnica agrícola e de apropriação de recursos naturais e do habitat, mas também pelo delineamento de hierarquias sociais e das relações com grupos domésticos e de vizinhança”.

muitas vezes, entremeada com questões atuais (...), combinação retórica de fatos ou questões de ordem política recente com uma narrativa que reconstrói a “história” dos Tremembé. Pelo que notei, essa combinação era comum, embora houvesse versões mais “puristas”, sem referência direta à determinações de ordem política (*grifos meus*).

Nesse sentido, vejamos que Maurício, *liderança*⁶⁰ Pitaguary, articula em sua versão da história do Santo Antônio encontrado no *buraco* categorias e representações sociais moldadas no presente para comunicar o significado do evento pretérito.

(...) que foi assim... chegou um doutor né pra tomar de conta , isso daqui era órgão do governo, as terras do governo, chegou, chamou um operário dele e disse: eu quero que você vá cortar um pé de pau lá, que é lá na gruta, lá na lapinha, não tem aquele buraco?! (...).

Com efeito, identifiquei nos testemunhos orais das pessoas que ali vivem a composição dos principais e diferentes protagonistas – inseridos em situações históricas específicas – *que se achavam dono da área*. Os eixos narrativos dominiais referem-se, montando uma cartografia seqüencial no tempo a partir da organização social das memórias das pessoas, basicamente a: Miguel Barão, Doutor Araripe, EPACE, e Polícia Militar do Estado do Ceará⁶¹.

Irmão Paulino: A maioria iam descendo da serra devido o emprego, tá vendo, porque o Estado, o Estado apossou-se aqui de uma parte, que essa terra onde nós tamo habitando, os fazendeiro também se apossaram de outras partes dos sítios, e aí foram ficando... tomando de conta das terras e os índios foram ficando sem... só trabalhador deles. Muitas vezes como morador deles. E os que descia pra cá ficavam trabalhando aqui no Estado, pelo Estado. Inclusive tem muitos aposentado que... o estado arrendou depois pra EPACE. EPACE também faliu, foi embora, e a gente tomou de conta aqui da terra, foi tempo que a gente entrou no movimento pelo direito da terra. (...). Essa serra aí chama-se a serra do Isaías, porque o nome desse homem aí, que tomava de conta dessa terra, que eu alcancei, era Isaías, porque ele já herdou essa terra do pai dele, posseiro, parece que se chamava Miguel Barão, o posseirão aí, o Isaías herdou esse lado aí dessa serra aí. Aqui ele tinha um ferro, que ele batia quando era, tinha um ferro lá, tinha outro aqui, que aqui era a parte do Estado, e tinha outro lá no Xandu, que é ali, acho que você conhece, onde é o Doutor Hugo por ali, que chamava cachorra né, quando era de

⁶⁰ “Se utiliza aquí ‘liderança’ como una categoría nativa, auto-aplicada por el movimiento indígena y por las agencias gubernamentales y no- gubernamentales, abarcando una amplia gama de personajes contemporáneos (maestros bilingües, agentes de salud, agentes comunales, líderes tradicionales, etc.) que asumen hoy importantes funciones de mediación” (OLIVEIRA, 2006, p. 129).

⁶¹ Poderia também incluir a figura representativa da Igreja Católica, o padre. Reconheço inevitavelmente a relevância da ação da igreja no processamento dos quadros interativos e teor das relações estabelecidas no Santo Antônio do Pitaguary, escolhi enfocar o fenômeno conforme se dava a pletera de discursos de perfil dominial.

manhã eles batia com a marreta lá, aquele som daquele ferro ia longe, que era chamando os trabalhador. Batia de manhã pra sair pra trabalhar e na hora de largar, meio-dia e de tarde cinco horas, tanto lá no Isaias, como aqui como lá no Xandu, três cachorra que batia tudo igual.

Ao construírem suas memórias sobre o passado do Santo Antônio do Pitaguary as pessoas da localidade articularam sentimentos de pertença ao lugar conhecido como Pitaguary junto ao reconhecimento de proprietários que *tomavam de conta dessas terra*, figuras dominantes do processo local de expropriação fundiária. É bem sabido entre os pitaguaries que o “achado” do Santo Antônio, ou ainda, que as narrativas orais do evento que culminou na “mudança de nome” da localidade, evocam como atores aqueles representados numa relação social entre: o *doutor* e o *operário*, o *homem*; o *chefe* (o *português* no “assopro” de Meire) e *eles* (*ele* e o *parceiro*).

Assim, à medida que eu tinha uma noção “do ponto de vista nativo” para designar os lugares, os *sítios*, isto é, a cartografia “enterrada no umbigo” de uma “terra de serras”, concomitantemente, os discursos afloravam contextos particulares de interação, mostrando coalizões e aspectos conflitivos entre segmentos sociais “em um contexto de pequena escala e densa sociabilidade” (BARTH, 2000, p. 113).

Cabe suscitar que, com respeito à cronologia, as narrativas orais formalizadas no âmbito de uma pesquisa social podem produzir um rosário de seqüências históricas (seqüenciado⁶², mas não serial), sem que necessariamente estabeleça uma datação exata (PRINS, 1992, p. 186). Segundo Gwyn Prins (1991, p. 163-198), a precisão cronológica era uma das três qualidades (precisão na forma, precisão na cronologia e evidencia escrita) buscadas pelos historiadores sob as lentes do teste rankeano. Ora,

Edward Evans-Pritchard, o grande antropólogo que estudou o povo nuer do sul do Sudão, antes da Segunda Guerra Mundial, Escreveu um ensaio embrionário, descrevendo o que ele denominou de tempo ecológico, ou seja, o tempo cíclico em que os homens vêem sua passagem na mudança das estações, não no passar dos anos (PRINS, 1991, p. 179).

⁶²

Referido nos termos de Prins (1991) como característica do “tempo ‘tradicional’”.

Os atores sociais exprimiam os acontecimentos dimensionando-os historicamente como em tela de coser na medida da valoração significativa e do sentido do evento aludido. Dessa forma, nas palavras de Valle,

essas expressões circunscrevem eventos como se fossem lugares, concentrando-os em vista de estabelecerem mais a seqüência dos fatos que distinguem o passado do presente. Não importa o ano exato em que ocorreram, mas for “nalgum” tempo. Algumas outras expressões sugerem maior pontuação temporal, mesmo que não se refira a datas. (...). Antes de haver a preponderância de uma cronologia, existe a valorização dos eventos relatados e das ações quanto a eles, contrastados diante do presente. Eles servem como marcadores temporais das narrativas e dos relatos (1993, p. 178-9).

Amiúde essas enunciações traziam o movimento das perseguições e fugas das populações indígenas para regiões diversas. Com efeito, foi muito comum no decorrer das conversas as pessoas comporem sua identidade indígena Pitaguary recorrendo a formas de entender o passado caracterizadas por representações genéricas sobre o “índio brasileiro”, acerca da “história do descobrimento do Brasil”, da “invasão do Brasil pelos portugueses”, da presença da catequização personificada na figura dos jesuítas, da “religião” dos “índios” de *adoração do sol e da lua*, de *invocação do Deus deles* (dos “índios”).

Irmão Paulino: Tinha uma professora, a esposa do doutor Araripe sabe, ela ensinava a gente, ela, ela, muito ajudou também nessas histórias que eu tô falando aqui, também contribuiu muito pra gente nessas historia, ate inclusive ela falou pra nós que a nossa língua não era essa ta vendo, nos tamo falando um português que não é o nosso né, porque o nosso português, nós falava era outra língua que era tupi-guarani, os nosso antigo falavam, os portugueses quando eles chegavam eles mudaram.

Nos relatos orais percebi a saliência compartilhada de Miguel Barão como personagem central e que baliza, por assim dizer, um reconhecimento primeiro e personificado de um *posseirão* local inserido no processo histórico de opressão d’os índio, d’os caba do Pitaguary. Constituía-se enquanto fazendeiro representativo que *tomava as terra* dos índios do Pitaguary, assim evocado na “história” difundida entre os pitaguarys que conta *como foi que tomaram as terra aqui*.

Irmão Paulino: A mãe contava pra gente como foi que tomaram as terra aqui. Ela disse que os índio sempre gostaram de muita cachaça, aí eles trocavam, esses fazendeiro, assim, as terra por garrafão de cachaça. Quando os índio tava tudo bêbado, aí eles pegava e negociava com as terra e eles registrava... no Maranguape, as escritura era tudo no Maranguape ali. Ela contava isso aí pra gente. Eles começavam assim, eles chegava montado num cavalo, com rifle, atravessado aqui na lua da sela, a expressão deles: de quem essas terra caboclo? Aí o povo respondia assim, assim a mãe contava pra gente, aí que dizia essas terra são nossa, pra que cês quer terra cabôco, vocês não tem como viver da terra, você não pode trabalhar nas terra, deixa essas terra pra mim que vocês vão ter o dinheiro de vocês toda semana, cês vão ter o dinheirinho de vocês de fazer as compras de vocês toda semana, porque vocês não tem dinheiro pra trabalhar na terra, aí o povo aceitava. E eles se fazia logo de muito amigo, que sempre as pessoa faz isso aí, fazia logo muita amizade. Inclusive e até hoje isso ainda é assim.

Eloi: E... Maurício, o nome Pitaguary, Pitaguary é nome da serra e é nome dos índios também?

Maurício: Meu avô dizia que quando né os índios eram pego pra trabalhar pros outro, que aqui tinha um homi que eu não sei bem o nome dele, mais as pessoas mais velho sabe, um tal... não sei o que BARÃO...

Meire: Miguel Barão!...

Maurício: É... Miguel Barão. Mas... já era Pitaguary mermo aqui.

Eloi: Tinha uma história que tomava terra dos índios?

Maurício: Diz que esse... como é o nome do homi... Miguel...

Mirian: Miguel Barão

Maurício:... fazia a festa na casa do caba lá, aí quando o caba tava bêbado dizia assim, esse Miguel Barão dizia, de quem essa terra aqui, macho? Ele tinha que dizer que era do Miguel Barão, se ele não dissesse ele tomava... inda matava... botava pra trabalhar pra ele.

Como indiquei anteriormente, lidar com a idéia de uma pretensa pontuação rigorosa de datas na “estruturação dos fatos de memória” (AUGRAS, 1997) não ajuda muito para a produção etnográfica que se esforça na busca de “uma história constitutiva, que integre as diferentes temporalidades e permita compreender os fatos e as unidades observadas” (OLIVEIRA, 2004, p. 36). Podemos, de fato, apreender o sentido simbólico e temporal do(s) evento(s) mostrando as conexões de enredos de relações entre pessoas e segmentos sociais e a construção contextual de um espaço nos discursos dos atores sociais convidados a narrar, haja vista que “toda história depende finalmente de seu propósito social” (THOMPSON *apud* PRINS, 1991, p. 192).

É importante aqui “abrir um parêntese” para esclarecer que no início da década de 1980 deu-se a emancipação do município de Maracanaú, cuja administração pública se devia ao Maranguape. Daí que muito de uma documentação fértil de relação de fatos importantes da história do campo social do Pitaguary pode ser encontrado mediante pesquisas em instituições que mantêm arquivos concernentes ao município de Maranguape,

visto que *quando os índio tava tudo bêbado, aí eles pegava e negociava com as terra e eles registrava... no Maranguape, as escritura era tudo no Maranguape ali. Ela contava isso aí pra gente, que Maracanaú era município de Maranguape, era lá onde tinha o cartório e foi lá onde foi registrado essa terra.*

Vale agora explorar a assunção nominal que distingue certo espaço do Santo Antônio do Pitaguary, ou melhor, examinar os movimentos de agentes sociais específicos que levaram a construção social de um espaço e seu (re)dimensionamento simbólico orientado pelos pitaguaries em construções narrativas do passado, do presente, e evidentemente, do futuro do grupo.

Como havia mencionado, *o Estado* é a designação local para àquela região do Santo Antônio do Pitaguary onde se concentram as casas “antigas”, a Casa do Alto ou Casa de Apoio. Pode-se dizer que, atualmente, *o Estado* tem como “entrada” *o portão* que fora colocado para o controle de acesso a *aldeia*, bem como ao açude do Santo Antônio do Pitaguary. A designação espacial *o Estado* é motivada pela presença dominial da *Secretaria de Agricultura do Estado do Ceará*, que tinha a acomodação de gerência “patrimonialista” do Doutor Araripe. Em verdade, o “Estado do Ceará” se configura como um dos “posseiros” que consolidaram controle sobre terras do Pitaguary e imóveis residenciais até fins da década de 1990.

Foi muito comum eu escutar de senhores e senhoras que vivem no Pitaguary, como forma de contraposição aos acontecimentos locais marcados por violência e também como postura reflexiva face a política local do índios Pitaguary, a referência memorial a uma época de “ordem moral e ambiental” mantida pelo Doutor Araripe.

O Doutor Araripe chega à região para administrar e ocupar, *tomar de conta* da produção agrícola de terras controladas pela Secretaria de Agricultura do Estado do Ceará. Dividia, como mostra Irmão Paulino, a ocupação das terras do Pitaguary com outros fazendeiros. Ao conversar com o Sr. Chico Bala, e como demonstra igualmente o Irmão Paulino, senhores da idade sexagenária, a chegada do *chefão* Araripe é rememorada nos termos de que *quando ele chegou pra tomar de conta disso aqui eu inda não era nascido. A época que ele entrou aqui... não dá pra eu lembrar não.* Lembravam, de fato, que os

filhos⁶³ das famílias da região, assim como eles, empregavam-se como trabalhadores de fazendeiros locais, e com maior recorrência sob às ordens do Doutor Araripe, representante do Governo do Estado.

Uma intrigante questão emergiu em pelo menos três entrevistas (com Maria Pitaguary, Zé Filismino, e Irmão Paulino). Estes pitaguarys contaram-me que o Doutor Araripe reconhecia a presença da “ancestralidade indígena” na região do Santo Antônio do Pitaguary.

Eloi: Então... O Doutor Araripe sabia que vocês eram índio?

Irmão Paulino: Ele sabia, mas não declarava pra ninguém aqui. Eles sabiam, ela declarava assim, porque ela (esposa do Doutor Araripe que era professora) ensinava pra gente a história do Brasil aí tinha, ela tinha que falar mesmo, que ela tava ensinando, não podia arrodar, que era pago pelo governo pra ensinar, e ela tinha que declarar isso aí. Ele mesmo, ele falava pros amigo dele, os doutor que vinha eles conversavam aí eles falavam: isso aqui é dos índio, essas terras aqui é dos índio, aqui pra frente tudo é índio. E muitos dos menino aqui presenciava ele falar essas coisa aí. Agora aqui pra nós eles dizia não, nós que não era índio. Se a gente falasse uma palavra assim que eles achava que era errado, ela repreendia: fale direito porque você não é índio. Ela ensinava na escola que a gente era índio, mas no mesmo tempo eles reprovavam a gente que não era. Vocês não são mais índio, dizia assim, não são mais índio, vocês foram civilizado pelos português, português vieram, vocês tem que falar o português. Isso me trouxe uma dúvida, porque eu vi um português falando e eu não entendi o que ele falava. Ali no Maracanaú tinha um senhor que era de Portugal, que ele tinha uma padaria aí, e a gente ia comprar pão lá e não entendia a fala dele. Como é que nós fala português e não entende esse português falando.

Outros pitaguarys conversaram comigo sobre o “êxodo” de pessoas do Pitaguary para outras localidades em busca de uma vida melhor, distante dos desmandos do poder local de fazendeiros e do “Estado”.

Cacique Daniel: Muita gente tava afastado da terra por conta dos fazendeiros, e do próprio Governo do Estado que tinha aqui dentro empresas de pesquisa, que se achavam dono da área e não contavam que aqui era uma área indígena, achavam que era do governo e dos fazendeiro, e que a realidade que a área era indígena, que a área é indígena, que toda vida foi indígena desde o tempo dos escravos. Muitos índios pelos sofrimento que passavam, saíram pra sobreviverem, e por esse motivo a terra ficou no comando desse pessoal.

⁶³

O Sr. Chico Bala, por exemplo, disse-me que com 14 anos começou a trabalhar no Estado.

O movimento de dispersão de famílias para outros lugares constitui um tópico historicamente ambivalente para pensarmos acerca da formação do grupo indígena Pitaguary. Por ora, guardo a exploração da densidade do fenômeno para caracterizar mais adiante a construção da etnicidade Pitaguary, coadunando-o ao *começo da luta* Pitaguary pelo reconhecimento étnico e territorial.

Em meu encontro com o Sr. Chico Bala surgiu uma expressão emblemática (e amiúde difundida entre as pessoas) da trama histórica e dos arranjos simbólicos que eclodiram do controle territorial do Doutor Araripe, e depois, da EPACE, do próprio *Estado: Isso daqui era a sala de visita do Estado*. Ora, diz respeito muito da dinâmica das relações de trabalho no Santo Antônio do Pitaguary, isto é, vistas como uma espécie de disponibilidade servil das pessoas e de um lugar “armado” com a moldura da natureza (um lugar bonito) e “governada” para a descontração de “autoridades” e “doutores”.

Irmão Paulino: O doutor Araripe ele tinha duas casas de domínio que ele morava. E aqui, quando ele não morava aqui (Casa do Alto), aí vinha os amigo dele, aqueles doutor, que eram amigo dele, vinha passar assim também férias, às vezes passava de mês aqui também.

Aproximadamente no início da década de 1980 o Estado muda seu “rosto”. Entra em cena a EPACE, Empresa de Pesquisa Agropecuária do Ceará, que tinha como objetivo principal desenvolver tecnologias para o meio rural. Assim, em decorrência de ajustes modernos de uma política estatal, é criada tal instituição de pesquisa que passa a ocupar a estrutura de produção agrícola legada pela Secretaria de Agricultura do Estado.

Irmão Paulino: (...) Inclusive tem muitos aposentado que... o Estado arrendou depois pra EPACE. EPACE também faliu, foi embora, e a gente tomou de conta aqui da terra, foi tempo que a gente entrou no movimento pelo direito da terra.

O escritório da EPACE era justamente a edificação conhecida como *Cambeba*, habitada por vários pitaguaries, inclusive com a presença majoritária dos *Bengala*, os *Ferreira da Silva*, parentes do Sr. Neném Maria. O terreno da casinha que abriga atualmente uma “filial” da Igreja Universal do Reino de Deus sediava os viveiros de

enxertos e mudas de plantas. Durante algum tempo depois do *começo da luta* foi sede da COIPY (Conselho Indígena Pitaguary). Um antigo empregado da EPACE (quicá do Estado do Doutor Araripe), *toma de conta* do terreno e comercializa mudas de planta, dando continuidade a efetividade da técnica que domina há vários anos para compor o orçamento doméstico mantido por seu salário de aposentado, vindo muitas vezes, como presenciei, pessoas de Fortaleza para adquirir as plantinhas.

Nos anos que despontaram a década de 1990, foi

quando a EPACE sai, aí o governo manda a policia militar pra cá, que foi outro problema pra nós. A policia militar ficaram aqui, tomaram de conta de algumas dessa casa daqui, ficaram morando, o governo assinou 4 anos pra eles ficar aqui. e desses 4 anos eles ficaram aqui massacrando a gente também, tá vendo. Foi preciso nos fazer pressão pra eles ir s'imbóra daqui, foram embora debaixo de pressão, a gente pressionando o próprio Governo... e eles... que quando cumpriu os 4 anos eles não saíram e a gente ficou pressionando pra eles sair. Depois dos 4 anos, eles passaram mais um ano, foram saindo, saiu uns e ficou outros. Inclusive ficou uma turma lá naquela vacaria acolá criando animal, gado e cavalo lá. E já tava com um ano e eles não falava disso aí. A gente se reuniu, fomo falar com eles lá, lá com o Coronel fizemo a cobrança, que já tava com 4 anos, porque eles não queriam ceder para os índios essa terra, eles queriam se apossar de tudo aqui. falemos com eles lá, já tinha passado os 4 ano, já tinha passado um ano e eles ainda não tinham saído, o prazo dele já tava passando de um ano, e nós tava precisando. Aí foram, ficaram certo, 10 dias, 10 dias pra eles sair, passou os 10 dias eles nem falaram. E aí a gente foi lá e avisou, tal hora nos vamo ocupar isso aqui. A gente saimo aqui, formamo aqui umas 50 pessoas. Quando foi chegando lá, e nós falamo que ia ocupar lá, e foi quando eles pegaram foram s'imbóra. Se não houvesse essa pressão eles ainda tavam aí... e outros morando aqui... tinha um que morava nessa casa, o cabo Silva que morava nessa daqui. Depois dos índios ainda teve reforma (**Irmão Paulino**).

Pude notar ainda as inscrições de alcunhas designativas de postos da corporação da polícia militar, principalmente no *Cambeba* e na *vacaria*, um estábulo que servia para a manutenção da cavalaria da polícia e que hoje é ao mesmo tempo o lugar em que o Sr. Antônio Vito se volta numa labuta diária de cuidados com suas vacas, bois, e os cavalos pertencentes aos seus filhos, Fernando e Ceixa, e ainda sua residência.

A passagem da polícia militar representou mais um capítulo de controle repressivo e dominação na história do “campo social” Pitaguary. As casas maiores do lugar denominado Estado foram residências de policiais. Entre o final da década de 1990 e a entrada do século XXI, a Polícia Militar deixa o Santo Antônio do Pitaguary pressionada pela mobilização dos índios da localidade, uma reação política no processo de construção do grupo indígena Pitaguary investida numa redefinição de posses e controle territorial. Relato agora, em

breves considerações, um acontecimento, datado de outubro de 2005, envolvendo policiais militares, os irmãos *Jorge*, outras duas índias Pitaguary, e eu, o antropólogo.

Lembro, já indicado previamente, que hoje um quartel da Polícia Militar do Ceará⁶⁴ está situado, de toda forma, bem próximo das cercanias de quem se dirige para o Santo Antonio do Pitaguary. Certa vez passeava com Gudu e sua mãe, D. Ilza, em busca de sementes para a confecção de colares, seguindo da *Rua do Fogo* pela estrada de Santo Antônio para o *Maracanaú*, quando passou por nós, em sentido contrário uma tropa de policiais militares em corrida praticando educação física. Depois de alguns minutos a tropa nos alcançou cumprindo seu retorno. Mais na frente, sentados na beira da estrada, *os Jorge* (Maurício, Zé Mário, Toinho) e outro rapaz descansavam do trabalho (da retirada de areia para venda). Na passagem dos policiais por eles a tropa agrediu os rapazes por conta que estes estariam impedindo, qual “pedras no caminho”, o avanço corredor dos membros da corporação militar.

Maurício foi o foco das agressões dos policiais. Os policiais continuaram sua “educação física”. Gudu e D. Ilza foram ao encontro de seus parentes, já que *os Jorge* e os Ferreira da Silva são famílias “misturadas” ao longo de casamentos. De fato, a ocasião mostrou-me tal vínculo consanguíneo. Acompanhei também as duas mulheres que procuravam tomar parte do ocorrido. *Os Jorge* residem no Olho D’água. Estávamos bem próximos dali. *Os Jorge* já tinham ido pra casa, uma vez que Maurício ficara muito abalado. Curioso foi quando “as Jorge” (a “matriarca”, D. Mirian, e esposas) relataram que, no *culto* evangélico da Assembléia de Deus na noite do dia anterior, o jovem Maurício Jorge havia recebido uma “mensagem divina” de que ele passaria por uma *grande*

⁶⁴ Provavelmente trata-se de um centro de formação: “Classificadas como órgãos de apoio, as Diretorias se dividem em cinco:

Diretoria de Ensino - Coordena as Unidades de Ensino da Corporação: CFAP- Centro de Formação e Aperfeiçoamento de Praças - responsável pela habilitação, formação, aperfeiçoamento e especialização das praças PM, do soldado ao subtenente; Academia de Polícia Militar General Edgard Facó - incumbida da habilitação, formação e aperfeiçoamento de oficiais, além da realização de cursos de altos estudos de Polícia Militar, como bacharelato e pós-graduação; Colégio da Polícia Militar - destinado ao ensino fundamental e médio dos dependentes de policiais militares e demais segmentos sociais”. (...).

provação. Ao longe os Jorge, erguendo ferramentas de trabalho, ainda convocaram os policiais “pra porrada”. A esposa de Mauricio, sua mãe, D. Mirian, e Elisângela, sua irmã, e mais outras mulheres, revoltadas com o acontecido resolvem ir até a “Polícia” para prestar queixa contra a tropa.

Em suma, fui para o Quartel com todos, estando ausente ainda o Mauricio, visto que se encontrava em casa recuperando-se psicologicamente. Chegando lá o clima era de completa zombaria “velada” por parte dos membros daquela tropa. Um oficial nos recebeu inquirindo-nos acerca da razão da nossa entrada no ambiente da corporação. Um oficial “Superior” nos recebeu e prestamos queixa. A identificação indígena das pessoas foi prontamente acatada por este oficial que procurou o tempo todo contornar diplomaticamente a situação conversando comigo, antropólogo auto-identificado. Lembro que um policial várias vezes tentou me convencer a persuadir aquelas pessoas para “deixar isso pra lá, essa besteira”. Outro “militar” fazia questão de mostrar-me sua insatisfação com a situação, procurando, acredito, constranger-me e, de fato, intimidar-me com olhares e o balançar do coldre nos temos de um entendimento: “não tem medo de morrer, não”? Depois de depormos, eu e as minhas anfitriãs pitaguarys retomamos nossa “viagem”. Interessante salientar que, desde o ocorrido, não mais os policiais empreenderam sua “educação física” na estrada do Santo Antônio.

Descrevi esse acontecimento porque a partir de então pude ter a consciência in(d)iciadora de algumas questões da sociabilidade Pitaguary. Logo, “senti” a “presença” da polícia e participei de um evento que engendrou um conflito social envolvendo segmentos particulares da sociedade nacional: Polícia Militar e pitaguarys, índios do Ceará. Como explicitarei, tomei conhecimento da conexão parental entre os Jorge e os Ferreira da Silva, possibilitando assim orientações na inteligibilidade do que seja a *misturada*, uma *família só*. E toquei o fenômeno do faccionalismo entre os Pitaguary, uma vez que ao comentar com o Sr. Venâncio, liderança central do Horto e Olho D’água, sobre o que acontecera com o índio Mauricio fui informado pelo senhor que *o Mauricio faz parte de um grupo rebelde aqui dentro*. E, enfim, fiquei reconhecido como “um cara legal” tanto pelos Jorge quanto, ainda mais, por Gudu e D. Ilza.

Capítulo II

Fazer as coisa reviver... Aí descobriram a história verdadeira

A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de “agoras”.

Walter Benjamin

No *Atlas das Terras Indígenas do Nordeste (PETI/ Museu Nacional- 1993)*, o grupo indígena Pitaguary aparece no item *Outros núcleos indígenas*. As informações fornecidas por Carlos Alencar/ Mapi (Movimento de Apoio aos índios Pitaguary) procuram definir um breve histórico dos índios no Ceará procurando situar referências da presença, juntamente com uma população de possível “origem Cariri”, dos índios Potiguara e sua ligação com a região do Santo Antônio do Pitaguary. O colaborador enuncia a Lei de Terras de 1850 conjugada a uma ação coletiva dos (índios) dirigida no dia seis de setembro de 1854: “o Tuxana Marcos de Souza Caraíba Arco Verde e demais índios foram ao vigário local, Pedro Antunes de Alencar Rodovalho, solicitando registro de seu terreno nas cabeceiras do Rio Pitaguary, na freguesia de Maranguape” (Alencar, p. 72). Vê-se também a indicação do registro de 1863, assinado pelo presidente da província do Ceará na época, José Bento da Cunha Figueiredo, que declarava não existir no Ceará população indígena. As informações cessam com a localização (Olho D’Água, Horto, Coqueiral, Escola de Menores, Piratininga, Santo Antônio do Pitaguary e Juzardo Viana, no município de Maracanaú, e Tangureira e Coité, no município de Maranguape) das “diversas famílias descendentes dos índios Pitaguary”, e aponta a lei orgânica (artigo 1º, parágrafo III), do projeto de lei 029/93 e de uma moção (002/93) da Câmara Municipal, que reconheceu a presença indígena no município de Maracanaú.

Vale salientar, assim, que “as histórias do Povo Pitaguary” fazem parte do conteúdo do livro didático *Maracanaú: História e vida!: “O Vôo das Maracanãs Auriverdes e o Pouso dos Ventos da Industrialização”* (SOUSA, 1997). A página eletrônica da prefeitura de Maracanaú apresenta a “história” do município reconhecendo ali

a presença de índios da Aldeia Nova e salienta a denominação local Santo Antônio do Pitaguary. Pode-se assistir também na “página” ao documentário *Um olhar sobre Maracanaú- Índios Pitaguarys*, no qual são exibidas imagens de pitaguarys e do seu lugar, intercalando crianças entoando um canto do toré. Amiúde em minhas pesquisas nos meandros da *Internet* encontrei os Pitaguary “surgindo” em *links* distinguidos pelo termo “cultura”. O dicionário Aurélio distribuído pelo ministério da Educação, datado de 2001, traz a referência aos Pitaguary listados nos *Grupos Indígenas no Brasil*, item da “minienciclopédia” inclusa nessa edição.

Aqueles que se dedicam à agricultura costumam cultivar basicamente feijão, mandioca e milho. É comum a criação de galinhas. Poucas pessoas, como o Sr. Antônio Vito, criam bode ou gado bovino. No entanto, há um senhor que controla uma granja de galinhas e outras criações, além de possuir uma quantidade significativa de bois e vacas que muitas vezes causam problemas ao invadirem plantações, pisoteando o trabalho das pessoas e devorando a cultura cultivada. Algumas meninas buscam trabalhar em casas de família em Fortaleza. Outras pessoas trabalham em Fortaleza ou em municípios circunvizinhos. Em muitas famílias o orçamento doméstico é sustentado em grande medida por aposentadorias. Nos últimos anos, como resultado da *luta* dos índios do Ceará, a edificação de escolas indígenas e postos de saúde tem proporcionado importantes espaços de emprego entre os Pitaguary. Além disso, as produções de artesanatos por alguns pitaguarys têm complementado o orçamento doméstico.

Pois bem, cheguei ao campo tendo em mente que o grupo indígena Pitaguary distinguia-se como um caso de *emergência étnica*. Sendo assim, entendia que era crucial para a minha pesquisa etnológica (embora tivesse apenas algumas “visagens” do que pesquisar) caracterizar e entender os processos socioculturais da inserção identitária dos Pitaguary no conjunto mais amplo da sociedade regional. Ou seja, defrontava-me com a relevância e o desafio de investigar a tecedura da organização política nutrida de uma “crença na comunhão ‘étnica’” Pitaguary, impulsionada e motivada pelo conhecimento de uma descendência comum, evocativa de uma “‘comunidade de sangue` imaginada” (WEBER, 1991, p. 267-277).

Os relatos orais forneciam um “mote” da “viagem da volta⁶⁵”, da formação histórica do grupo indígena Pitaguary. Havia a difusão da trama histórica assim entoada: *fazer as coisa reviver; nesse tempo as origens não tava descoberta, né; aí descobriram a história verdadeira*. Evoca-se aí a gênese contemporânea do *processo de territorialização* do grupo, articulado em uma situação histórica específica (OLIVEIRA, 1988). Sendo assim, procurei a anuência de um diálogo (gravado) com o cacique⁶⁶ Daniel na expectativa de – a partir do conhecimento que eu tinha da participação de Daniel no *começo da luta* – “acessar” as disposições históricas e socioculturais do processo de emergência étnica do grupo.

Cacique Daniel: A nossa luta começou em 1991 através da necessidade dos próprios índios de voltar pra sua terra que aqui Santo Antônio do Pitaguary, Olho d’Água e Munguba, que é Pacatuba. Todos esse povo tavam muito isolado da sua área, da sua terra. A área, a nossa terra abrange Pacatuba, Olho d’Água, Horto e Santo Antônio, até Jubáia. Nossa luta começou através de pesquisas né, histórias que nós já tinha do nosso povo, através dos nossos troncos velhos, das nossas raízes, que nasceram e se criaram na terra. E através desses nossos troncos velhos é que a gente se identificou-se pra nós mesmo que nós era índio. Muita gente tava afastado da terra por conta dos fazendeiros, e do próprio Governo do Estado que tinha aqui dentro empresas de pesquisa, que se achavam dono da área e não contavam que aqui era uma área indígena, achavam que era do governo e dos fazendeiro, e que a realidade que a área era indígena, que a área é indígena, que toda vida foi indígena desde o tempo dos escravos. Muitos índios pelos sofrimento que passavam, saíram pra sobreviverem, e por esse motivo a terra ficou no comando desse pessoal.

O despontar da década de 1990 marca o *começo da luta*. Discuti em páginas anteriores os processos de disputa fundiária e os “personagens” dominiais distintivos da historicidade Pitaguary. O cacique Pitaguary explicita em seu discurso a configuração histórica desses *posseiros* acionando a sinalização da “viagem da volta” dos “índios”, um

⁶⁵ Trata-se da alegoria, retirada dos versos de Torquato Neto, utilizada por João Pacheco de Oliveira de modo a refletir sobre os processos de emergência étnica no Nordeste indígena: “desde que saí de casa, trouxe a viagem da volta gravada na minha mão, enterrada no umbigo, dentro e fora assim comigo, minha própria condução” (OLIVEIRA, 2004, p. 32).

⁶⁶ O cargo de cacique emerge no cenário nordestino obedecendo a conformidade política instaurada pelo órgão tutor (SPI), assim como o cacique e o conselheiro (OLIVEIRA, 2004). Dessa maneira, é precioso entender a entrada e a posição do cargo de cacique na tradição do grupo Pitaguary. Acredito ser fundamental suspender, então, qualquer discussão sobre autenticidade das culturas indígenas pautada nas existências do cacique e do pajé, já que a infusão e construção desse ator social na vida cotidiana estão sujeitas à especificidade histórica de organização social de um grupo. Tratarei da problematização desse fenômeno de organização política entre os Pitaguary conforme o desabrochar dos acontecimentos etnográficos.

movimento de retomada de um território (identificado no relato, inclusive enfatizando a distinção municipal de uma localidade indígena) estabelecida pelo sentido da constituição da “idéia de uma coletividade étnica”⁶⁷. A construção da “história” do grupo implicou num movimento dialógico e dialético de produção de uma *trajetória* de diferença étnica. Vê-se que o cacique Daniel indica *as pesquisas* e as *histórias do povo* na ativação da resolução simbólica e coletiva da efetividade política e emocional da etnicidade Pitaguary⁶⁸.

No precioso trecho de uma conversa com o cacique Daniel, podemos perceber a prática social efetiva para a construção de uma identidade indígena Pitaguary. Ora, cabe insuflar que no estabelecimento processual de fronteiras sociais, a invocação de uma origem e de valores culturais compartilhados e as estratégias de mobilização política, estão fundamentalmente ligadas para a construção e expressão da etnicidade na interação social, entrecruzada por pessoas com bagagens e perspectivas variadas de mundo (OLIVEIRA, 2004; GRUNEWALD, 2001).

Conforme se dava minha trajetória etnográfica em conversas com os pitaguarys no Santo Antônio do Pitaguary, ia se delineando uma cartografia dos processos significativos da emergência indígena ocorrida no município de Maracanaú e, mais tarde, no município de Pacatuba. Com efeito, tive de apreender (num sentido heurístico, digo) o papel do *Alencar* na orientação e abertura das fontes e dos canais para a emergência étnica do grupo.

D. Maria Pitaguary (65): Nós somos daqui. A luta... começou assim... eu vou começar a história. O meu menino tava no Maracanaú, tinha ido passear, aí encontrou o professor Alencar, foi o professor que começou a luta com nós. Ele disse assim, perguntou o Cláudio, como é seu nome, Cláudio Ferreira da Silva, Cláudio você sabe que é índio?, onde é que cê mora, rua Amazonas, eu não vou na sua casa hoje porque tá muito tarde, amanhã bem cedinho eu passo na tua casa. Quando deu fé ele

⁶⁷ Bem como preciosamente Weber (1991, p. 270) pensou sobre os grupos étnicos: “aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhanças no *habitus* externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva”.

⁶⁸ Como concebe Oliveira (2004, p. 32-33), “a etnicidade supõe necessariamente uma trajetória (histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem se acoplar). O que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referencia à origem, mas até mesmo o reforça”.

batendo palma. Disse a senhora é índia Pitaguary. Sou. Meu pai dizia que eu era índia. Vamos lutar? vamo lutar. Aí começamo a luta, começamo a luta, dizendo pro povo nos colégio. Ele tava estudando na Diocese pra ser padre, o professor Alencar pra ser padre, aí no dia que ele foi receber as bata pra ser padre, aí ele foi lá na Diocese, foi lá colher os livro véio que tinha lá, aí lá ele achou as seismaria dos índio Pitaguary, aí foi que começou anunciar no meio do mundo, anunciando, anunciando, descobrindo onde é que tinha índio, aí comecemos mesmo, até agora.

Tornava-se patente a influência do professor Carlos Alencar no processo de emergência étnica do grupo Pitaguary na medida da pletera de conversas e diálogos (gravados) com as pessoas moradoras do Santo Antônio. Por diversas vezes, senão na totalidade dos encontros oportunos e/ou agendados, a reação discursiva ao questionamento acerca do *começo da luta* mostrou-se nessa cadência narrativa segundo este eixo temático: *na companhia do Alencar, começou com o Alencar*.

Se o leitor notou, lembro que as informações apresentadas no *Atlas das Terras Indígenas do Nordeste*⁶⁹ (1993) sobre o grupo indígena Pitaguary foram transmitidas por uma pessoa ligada ao MAPI (Movimento de Apoio aos Índios Pitaguary): Carlos Augusto Alencar. De fato, trata-se realmente do professor Alencar tão comentado e significativamente valorizado entre os Pitaguary. Enfim, atentei para o fato de que o professor Carlos Alencar atuou como um *middleman*⁷⁰ no processo de emergência étnica dos Pitaguary. Tentarei, então, “contar” *a história* desse processo.

É importante ressaltar que não consegui a anuência do professor Carlos Alencar no intuito de uma conversa detida referente a sua participação na formação de uma “comunidade política”, num sentido weberiano, que se mobilizou de acordo com um perfil étnico-indígena. Com efeito, o cacique Pitaguary enfatiza que o professor Alencar não “descobriu” os índios Pitaguary, orientando, então, a compreensão do fenômeno da

⁶⁹ Recentemente, o professor João Pacheco de Oliveira esteve em Natal para dialogar e trocar experiências periciais com os antropólogos do departamento de antropologia da UFRN, como também participar de uma banca de exame de qualificação (mestrado- antropologia). Tive a oportunidade de conversar com ele sobre meu estudo entre os Pitaguary. Quando mencionei a participação “daquele Alencar” na luta pelo reconhecimento dos Pitaguary, o professor João Pacheco reagiu de maneira familiar, uma vez que Carlos Alencar foi durante algum tempo seu colaborador na elaboração de fichas sobre as terras e grupos indígenas do Nordeste.

⁷⁰ Termo de uso corrente nas análises processualistas britânicas (como também: “*broker*”, “*mediator*” e “*patron*”) para fazer alusão ao papel de agente/intermediário que perpassa surpreendentes redes de relações organizadas no fluxo dos campos sociais.

emergência étnica do grupo na direção da força emocional da etnicidade, realizada na relação histórica de uma origem “traduzida em saberes e narrativas aos quais vem se acoplar” (OLIVEIRA, 2004, p. 32). Logo, apresentarei no momento as versões do grupo de pitaguarys que tiveram participação efetiva no *começo da luta* na intenção de focalizar a discursividade local e investir nos exercícios reflexivos de tomada de posição da historicidade do grupo indígena Pitaguary.

Entre os Pitaguary havia a dispersão do conhecimento historiográfico acerca do achado da *sesmaria dos índio Pitaguary* conjugada ao reconhecimento da família Ferreira da Silva, apelidada de *Bengala*, da *raça dos Bengala*, como *a família da história, que foi que apareceu esse negócio de índio, foi a primeira família que encontraram, começaram o toré (Chico Bala)*. Daí, nas ocasiões de diálogo amiúde eu estimulava a discursividade sobre o(s) documento(s) e a renomada parentela.

Eloi: E as sesmarias?

Cacique Daniel: As sesmarias ela foi encontrada em Maranguape, que era um documento que tava guardado, parece que não era pra aparecer e não ser divulgado, então através das pesquisas e do movimento que foi crescendo, as sesmarias foi encontrada e facilitou com que os Pitaguary acreditassem que eram índio e que precisava de um trunfo, de alguma coisa que pudesse garantir a realidade do povo.

O professor Alencar, que *tava estudando na Diocese pra ser padre*, teria, então, “encontrado” um “documento” indiciário *da terra dos índios*. Em verdade, parece que se justapõem “dois documentos” (a sesmaria e um registro de terra⁷¹) aproveitados na construção da narratividade da organização social de índios na região da localidade que conheci – Santo Antônio do Pitaguary. Ressalto que, seguindo Oliveira, na percepção da trama histórica dos índios Pitaguary,

não há como falar em território indígena no sentido atual em que empregamos o termo e que os próprios índios contemporaneamente reivindicam. A missão, a fazenda ou as povoações de caboclos podem no máximo constituir indícios históricos da presença de índios naquele local, mas não configuram, de forma alguma, uma situação de posse exclusiva pelos índios de uma dado território. Até mesmo no caso das missões, as terras que lhes eram destinadas em sesmarias não visavam

⁷¹ Indiquei quais são esses documentos quando apresentei aspectos da história do campo social associado ao topônimo Pitaguary. São eles: a data de sesmaria de 1722 e o registro de terra de 1854.

assegurar a preservação ou sequer a continuidade sociocultural dessas etnias. Ao contrário, as missões eram núcleos coloniais que objetivavam a catequização dos indígenas e a geração de riquezas para a Coroa e para as próprias ordens religiosas. Nesse quadro político e jurídico os esforços do historiador e do antropólogo em estabelecer uma conexão entre uma etnia específica e um certo espaço geográfico, pretendendo assim demonstrar a anterioridade da presença indígena, estarão, a meu ver, fadados ao insucesso*. Felizmente, isto não é de forma alguma necessário para fundamentar as reivindicações indígenas (1999, p. 111).

O exercício de investigação o qual procedo concentra-se em relevar os sentidos sociais e simbólicos da historicidade dos Pitaguary, de suas narrativas, nos processos de construção da etnicidade do grupo. Nesse ponto, não se pode deixar de considerar no entendimento da memória histórica dos Pitaguary, as formas de apropriação do conhecimento historiográfico acessado junto a agentes indigenistas e pesquisadores⁷². No caso Pitaguary, refiro-me especificamente à “sesmaria” e ao “registro de terra”, como ainda, por um lado, é relevante o “ensino” da “história” dos Pitaguary orientada, de um lado, pelo professor Alencar, e, por outro, “as histórias de índios” disseminadas na interação dos atores sociais no âmbito do “movimento indígena⁷³” e dos meios de comunicação acessados e acessíveis.

Madalena: Foi achado a sesmaria no cartório de Albino no Maranguape, onde lá também acharam o registro da terra Pitaguary, porque o primeiro cacique daqui ele registrou essa terra em cartório, que Maracanaú era município de Maranguape, era lá onde tinha o cartório e foi lá onde foi registrado essa terra, o cacique pegou levou um grupo de pessoas e registrou a terra, isso a muito tempo né. Daí foram resgatando isso aí. Daí as raízes ficaram né, e fomos resgatar a historia novamente. E hoje nos

* Isso não significa, contudo, que os estudos etno-históricos não sejam de grande relevância para o conhecimento sobre os índios do Nordeste. Ao contrário, tais investigações podem contribuir substancialmente para repensar o processo de fragmentação e reconstituição das unidades étnicas, recuperando os fluxos culturais e as interconexões existentes entre elas” (OLIVEIRA, 1999, p. 120).

⁷² Ver Oliveira (2003).

⁷³ Trata-se de “una categoría operativa central en el discurso de los indígenas y de los actores e instituciones que com ellos interactúan en esa situación. La creencia fundamental es de que, en vez de esperar o solicitar la intervención protectora de un ‘patrono’, para tener sus derechos reconocidos por el Estado los índios precisam realizar una movilización política – componiendo mecanismos de representación, estableciendo alianzas y llevando sus demandas a la opinión pública. Solamente la constitución de un sistema de presiones podría llevar el Estado a actuar, identificando y demarcando tierras indígenas, mejorando los servicios de asistencia o solucionando problemas administrativos dejados en el limbo por muchos años” (OLIVEIRA, 2006, p. 139-140).

estamos aqui. Quando passou o estudo antropológico, grupo GT, nos apenas constava 800 famílias de índio, hoje nos já tamo com umas 2000 família, fora os índios desaldeado que a gente tem⁷⁴. Quando a história foi toda levantada no Piratininga, o pessoal voltou pra morar dentro da terra. Por direito, já que era uma área indígena, tinha que ter uma educação diferenciada.

É muito interessante sobrelevar a evocação enunciada por Madalena da imagem política ancestral do *primeiro cacique* que *registrou essa terra em cartório*. Havia sim uma significativa difusão entre as pessoas engajadas “no movimento” dos índios Pitaguary do “feito” do índio “Arco Verde”, quando este encabeça a ação coletiva do registro do “sítio denominado Pitaguary pertencente aos índios”. Parece que é o manejo histórico e simbólico do registro de terra de 1854 que vem sendo articulado com maior efetividade na narratividade local da etnicidade Pitaguary, haja vista que a riqueza de informações contidas nesse “documento”. É claro que isso que não impede que ocorra uma tradução semântica e uma apropriação simbólica no movimento de travessia da “viagem da volta” de uma família em especial. Uma curiosa observação etnográfica foi a associação semântica entre o termo “sesmaria” e a alcunha dos *Ferreira da Silva*:

Gudu: As sete maria que é só família da minha mãe.

Maria Pitaguary: Nós somo comprovante das sesmaria.

Acredito ser necessário destacar que o professor Alencar *ele já conhecendo aqui o lugar Pitaguary, e sendo ele daqui do Maracanaú, tem uma intimidade melhor pra conversar, ele com muito jeito, aí foi aonde começou*. Desse modo, pode-se compreender melhor a inserção do Alencar na deflagração da emergência étnica do grupo examinando a conjunção do achado do documento e seu interesse historiográfico despertado de maneira considerável no entrelaçamento de sua bagagem nativa e sua perspectiva de ação (projeto) indigenista.

⁷⁴

Quanto ao problema dos números demográficos referentes à população Pitaguary é importante dedicarmos observações críticas do crescimento da presença indígena nos censos nacionais, como também estar atento a disposição e plasticidade das fronteiras sociais na explicitação do pertencimento étnico. Nesse ponto, categorias como *aldeado* e *desaldeado* são definidoras da posição social e política das pessoas conforme a forma de organização social do grupo. Mostrarei como se dão tais classificações práticas ao longo do trabalho.

Inspirado e munido de informações, Alencar procurou primeiramente a família de D. Maria Ferreira da Silva, depois conhecida como D. Maria Pitaguary. Cabe ainda conseguir a anuência do professor Alencar para conversarmos sobre os Pitaguary e então procurar clarificar questões suscitadas no trabalho de campo realizado por mim. Principalmente, é fundamental entender: 1) como o professor Alencar chegou à determinação de quem ou qual família procurar no intuito de “começar” a *luta* indígena dos Pitaguary? 2) De que maneira se deu a disposição identitária singularizada com o uso do etnônimo Pitaguary, tendo em vista o caráter homônimo entrelaçando distinção étnica e um lugar?

Certa vez Gudu falou-me sobre a participação do Alencar na mobilização indígena Pitaguary: *Ele investiu né, de caboclos do Pitaguary pra índios Pitaguary. O processo de territorialização Pitaguary, como já vimos, diz respeito à construção de uma etnicidade indígena situada nos municípios de Maracanaú e Pacatuba, uma vez que a historicidade do grupo se entrelaça numa região de serras do lugar conhecido como Pitaguary, suporte da tradição oral do grupo tanto no tocante a sua “origem” quanto a sua distinção étnica no cenário de multiplicidade étnica do Ceará contemporâneo.*

Trata-se de um tópico controverso da etnicidade indígena a questão da nomeação do grupo. Ora, como salienta Oliveira (1999, p. 106),

não podemos nos apossar da listagem atual das sociedades indígenas no Nordeste e pretender retroceder, para cada etnônimo específico, através de um processo de filogênese, até os primórdios da colonização portuguesa. Isto nem sempre é possível, e tem conseqüências perversas mesmo quando aparenta poder ser realizado com alguma verossimilhança.

O que precisamos atentar é para os processos socioculturais da formação de um grupo indígena numa determinada situação histórica, sem que isso incorra numa busca desenfreada pela “autenticidade” historiográfica de determinação de um nome que classifique um grupo, aliada a uma pretensa circuncisão de trajetórias em espaços geográficos ao longo da história. Não é possível que no empenho nos estudos historiográficos acerca da presença indígena no que hoje conhecemos como o estado do Ceará, o pesquisador tome a definição em documentos e textos de etnônimos distintivos de grupos indígenas como insígnias “autênticas” do que, de fato, foi a “verdadeira”

constituição étnica de um grupo para o entendimento das identidades indígenas contemporâneas⁷⁵. Nesse sentido, muito estimulante enuncia Oliveira (2003, p. 156):

O uso de fontes escritas não pode se confundir com a mera colagem de fragmentos de livros e documentos, exigindo uma crítica interna do material utilizado na qual se desvelem as condições que envolveram sua produção social, indagando no mínimo por quem, quando e com que objetivo foi produzido. Não são poucos os cuidados que o pesquisador deve ter ao manusear e utilizar as fontes bibliográficas e arquivísticas. O exercício da crítica é o espaço que se abre para a relativização das mesmas, das verdades nelas construídas e por meio delas publicizadas. Um esforço semelhante tem sido realizado, por exemplo, por antropólogos brasileiros que, inspirados em uma sociologia da produção intelectual (BOURDIEU, 1974), propõem uma nova leitura dos relatos de viajantes ou das fontes administrativas (ALMEIDA, 1983; OLIVEIRA, 1987; LIMA, 1998).

Foi D. Maria do Carmo que me “deu um tranco”, por assim dizer, para a adequação de “um novo espírito científico” (BACHELARD, 1970) na abordagem da reorganização social dos Pitaguary. Recordei que numa de nossas conversas eu insistia em querer informações acerca dos “índios” na região do Santo Antônio do Pitaguary, até que a senhora, meio que dizendo que eu a indagava num sentido equivocado, replicou: *não tinha esse negócio de índio inda não, não se falava nisso não*. É instrutivo afirmar que

as confissões que o antropólogo busca em seu trabalho de campo são interpretações “iluminadas” da realidade vivida pelo seu outro (os “nativos”), pela capacidade heurística ou pela exemplaridade dessas interpretações. Não podem jamais ser equiparadas à comprovação de culpa ou ao desvendamento de manifestações sociais tidas *a priori* como simulações (OLIVEIRA, 2003, p. 165).

Por vezes o antropólogo dispõe-se diante das pessoas com quem conversa em campo investido de uma postura *inquisitorial*, lembrando aqui da alusão feita por Oliveira (2003) em referência à analogia estabelecida por Ginzburg (1989) entre a imagem do antropólogo e a do inquisidor. Com as questões em riste e atado a essencializações do tipo da minha indagação feita a D. Maria do Carmo, a elaboração do trabalho do etnólogo tende

⁷⁵ Sobre isso, o instigante trabalho de Grunewald (2004) é uma ótima leitura: “Por fim, outro dado aponta para o fato de ter sido Atikum um indivíduo (que se tornou um mito para a tribo): todos os índios se consideram descendentes de Atikum, o qual é sempre louvado nos rituais como um patrono espiritual da aldeia. Todavia, levanto ainda a hipótese de ter sido Atikum um encanto de luz que tenha ‘descido’ durante um ritual, mobilizando alguns índios mais ativos politicamente, e sugerindo o nome para a aldeia – inclusive, segundo o então pajé Alcindo Rosendo da Silva, ‘a história de Atikum-Umã, aí ficou Serra Uma’, e, se chamam ‘Atikum é porque a ciência descobriu Atikum-Umã’”.

a encarcerar os dados etnográficos numa espécie de jaula de convicções analíticas, contribuindo assim para a formulação de estudos que acabam por fornecer saberes desconectados dos cotidianos vividos pelas pessoas. Assim, no exercício das observações de campo eu entendia melhor a construção de uma identidade diferenciada mediante os usos e categorias de distinção e contraste entre o “nós” e o “eles” nos encontros sociais.

Eloi: E... Maurício, o nome Pitaguary, Pitaguary é nome da serra e é nome dos índios também?

Maurício: Meu avô dizia que quando né os índios eram pego pra trabalhar pros outro, que aqui tinha um homi que eu não sei bem o nome dele, mais as pessoas mais velho sabe, um tal... não sei o que BARÃO (Meire: diz Miguel Barão). É Miguel Barão. Mas, já era Pitaguary mermo aqui.

Eloi: O nome Pitaguary já dizia, dizia índio Pitaguary?

Mirian: Já. Não. Só falava mermo que era o Santo Antônio do Pitaguary, eu conhecia só por isso.

Valdeci: Porque a minha mãe ela dizia o seguinte, porque a minha vó, ela foi pegada dentro da mata né, uns caçador que pegaram ela, mocinha nova, pegaram ela à força dentro do mato e trouxeram pra casa braba, então, ela foi amansada junto com o pessoal de casa, que já morava na casa. Então daí pra cá gerou a família da minha mãe né, que isso aí que eu tô falando era minha vó. E aí a mamãe falava assim com a gente, que ela tinha sido pega com os cachorro nas mata, que tinha ferido muito ela. O Zé filismino era irmão da minha mãe.

A formação da unidade social do grupo Pitaguary tem de ser compreendida em seu desdobramento no tempo, mostrando as escolhas e os padrões de cursos de ação que engendram os processos da etnicidade do grupo, ou ainda, “escutar” a própria disposição social em manifestar sua etnicidade, e, conseqüentemente, a conjuntura histórica específica favorável à ação comunitária política (WEBER, 1991, p. 273). Em verdade,

uma identidade genérica, como a de indígena, naturalmente está mais distante do universo dos indígenas reais (que pertencem a coletividades e culturas específicas) que as autodenominações, que respondem a apelos éticos e afetivos muito mais diretos e fortes. (...). Além disso, essa identidade genérica pressupõe um aprendizado de categorias – entre as quais “tribo”, “aldeia”, “cacique”, “pajé” – que não procedem dessas coletividades, sendo-lhes impostas no passado por meio de uma relação tutelar com o Estado (OLIVEIRA, 2003, p. 174).

Posto assim, como os atores sociais colaboradores desta pesquisa poderiam revidar a interrogações acerca dos “índios” do/no Pitaguary num passado distante, aplicadas a senhores e senhoras com mais de setenta anos, tendo em vista uma experiência histórica e

cultural de impactos econômicos e socioculturais profundos e incessantes que refletem a particularidade histórica da formação sociocultural do estado do Ceará, do Nordeste, no que tange ao próprio forjamento da classificação genérica que institui a categoria “índio” e, daí, as representações sociais e o imaginário nacional sobre “os primeiros brasileiros”. É mister notar que ao dizer que *não tinha esse negócio de índio inda não, não se falava nisso não*, Tia M’Carma realça que a conjuntura histórica não propiciava a manifestação da etnicidade de “indígena”, ou seja, tratava-se de uma população que não havia sido “territorializada” conforme a disposição de uma política indigenista.

Ora,

existir uma identidade que unifique e singularize uma população não é de maneira alguma uma necessidade cultural, o que obviamente também é verdade para povos indígenas (inclusive do Brasil) que ainda não passaram por um processo de territorialização. Longe de ser uma profunda expressão da unidade de um grupo, um etnônimo resulta de um acidente histórico, que freqüentemente é conceitualizado como um ato falho, associado a um jogo de palavras ou a um chiste. Muitas vezes um grupo dominado não é mantido como uma unidade isolada, mas é incorporado a outras populações (igualmente dominadas) ou, inversamente, a frações da população dominante, sendo dividido, subdividido e somado a outras unidades de diferentes tipos. Esquartejado, montado e remontado sob modalidades diversas e em diferentes contextos situacionais, qual a forma de continuidade histórica e cultural que um tal grupo dominado pode ainda apresentar?

A única continuidade que talvez seja possível sustentar é aquela de, recuperando o processo histórico vivido por esse grupo, mostrar como ele refabricou constantemente sua unidade e diferença frente a outros grupos com os quais esteve em interação. A existência de algumas categorias nativas de auto-identificação, bem como de práticas interativas exclusivas, serve de algum modo para delimitar o grupo em relação a outros, ainda que varie substancialmente o conteúdo das categorias classificatórias e que a área específica de sociabilidade se modifique bastante, expandindo-se ou contraindo-se em diferentes contextos situacionais (OLIVEIRA, 1999, p. 172-3).

No Nordeste, o fenômeno das emergências étnicas de grupos indígenas tem mostrado que se constituíam de coletividades de agricultores pobres, sertanejos ou “caboclos” integrados no meio regional, que investiram politicamente na autodenominação como povos indígenas plurais frente ao espaço jurídico-político do “índio” no quadro do Estado e da sociedade mais ampla. Nesse âmbito, a categoria “caboclo” emerge com recorrência variada conforme os contextos históricos particulares de interação social. No caso dos povos indígenas do Ceará, vale enfatizar também a presença difusa e persistente dos relatos orais inscritos na vulgata da *avó pegada a dente de cachorro e amansaaada*.

Percebi o uso da categoria “caboclo”, mais precisamente, *cabôco*⁷⁶, entre os Pitaguary com idade acima de sessenta anos ao se referirem a personagens de eventos *dos tempo passado, do tempo dos mais velho*. O avô de D. Maria do Carmo, por exemplo, era um *cabôco alto do cabelo preto*. Em conversa com Valdeci estimei a propulsão de sentido acerca *dos cabôcos* comentados em conversas que eu tivera no Santo Antônio:

Eloi: O pessoal aí fala que tinha os cabôco...

Valdeci: Eu creio que cabôco era o mesmo pessoal que morava no mato, essas coisa de cabôco que existe, eu creio que era os próprio índios.

Foi o Irmão Paulino quem articulou aproveitamentos discursivos reveladores envolvendo o *cabôco*. Mediante a exposição de uma situação de interação entre ele e outro morador do Santo Antônio do Pitaguary, *conhecido desde que a gente se entende de menino*, o Sr. Paulino tenta estabelecer uma definição legítima de identidade étnica, de “índio”, “entrando e saindo da mistura” na força de uma postura reflexiva em luta no “espaço social” pela representação da realidade indígena de uma coletividade. Se a categoria *cabôco* é usada por parceiros de vivência no Pitaguary para minimizar, desqualificar e dirimir a mobilização identitária dos índios (do) Pitaguary, por outra via, serve também como código memorial no processo de emergência do grupo, “desnaturalizando a ‘mistura’ como única via de sobrevivência e cidadania” (OLIVEIRA, 2004, p. 20), e, identificando, inclusive, a apropriação sociocultural de um lugar na região de serras (*Capoeira dos Cabôco*⁷⁷).

⁷⁶ A categoria *cabôco* foi amiúde aproveitada nos discursos dos atores sociais também para reconhecê-lo como personagem “encantado” *chamado* tanto *toré* como em “pontos de umbanda”. Deixarei para explorar essas conferências de significados e sentidos no desenvolvimento do capítulo dedicado predominantemente à análise do *toré* Pitaguary. Todavia, é preciso ressaltar que uma análise da questão do uso da denominação social de *caboclo* requer estudos mais detidos, merecendo, assim, um enfoque detido num artigo.

⁷⁷ Creio que seja o mesmo lugar denominado *Serra dos Cabôco*. A designação *capoeira* é amplamente difundida no Ceará para especificar uma área de trabalho na terra, também, muitas vezes, próxima a edificação da moradia, no caso, *dos Cabôcos*.

E nesses lugares e quebradas chegavam os fazendeiros, armados do alto de um cavalo, e perguntavam: *de quem é essas terra, cabôco?*, um episódio emblemático da espoliação local dos terrenos de índios.

Eloi: E tinha uma coisa que o senhor falou... dos caboclo... que era índio...?

Irmão Paulino: Os índio que eles botaram o nome de caboclo. Por isso que era Capoeira dos Cabôco é por isso, porque eles chegavam e mudaram o nome, é assim eles chegavam: cabôco, e essas terras? Aí ficou o nome de cabôco né, o nome da gente ficou assim como cabôco. Aqui no Jacinto tem... eu tava um dia no Portão chegou uns aqui, que é pessoas também daqui, conhecido desde que a gente se entende de menino. Disse Raimundo: aqui não tem índio não, nos não somo índio não, nós somo cabôco. Eu digo, rapazzz, cabôco, que é cabôco então? Cabôco é índio, é... o povo mudaram o nome de origem de índio pra cabôco, pra poder tirar nosso direito das terra, foi pra isso que eles mudaram. Que eles chegavam assim nessa expressão: e essas terra cabôco, vamo negócio nessas terra, e era assim, ia ganhando as terra, trocando por bebida, tinha até os garrafão assim, pegava 5 litro de cachaça, que eles trocavam pelas terra, aí ficou assim, como que dono das terra, e hoje tá a dificuldade pra nós aqui.

É importante ressaltar que o *começo da luta* foi mobilizado fora do Santo Antônio do Pitaguary. Lembro, então, do movimento de dispersão de famílias do Pitaguary para outros espaços geográficos em busca de *dias melhores*.

Eloi: Qual era o nome do pai da senhora?

D. Maria Pitaguary: O nome do meu pai mesmo era Neném Maria Ferreira da Silva, mas chamavam ele de Bengala, mas ele não era Bengala, era Neném Maria Ferreira da Silva, meu pai...

(...). O meu pai recebeu nosso abono com o Doutor Araripe que era o chefe aqui, aí ele não pagou o abono dos meus irmão, aí meu pai perguntou: Araripe, cadê o abono dos menino? Ah!!! Você tem dinheiro, você inda quer abono, tem abono não Neném Maria. Aí chegou em casa disse assim: Filó, com a minha mãe era Filó, meu pai chamava ela Filó, Filó vamo pegar as trôxa e vamo embora daqui. Que isso Neném. Não, nós vamo s'imbóra, seja pra onde nos for, nós vamo s'imbóra. Arrumemo as trôxa e viemo morar aqui no Coité, e depois fumo pro Maracanaú. Aí o Alencar apareceu lá em casa, dizendo a senhora é Maria? Pois agora vamo lutar? Vamo lutar, comecemos a lutar, lutar, lutar, até agora, paremo agora que eu caí doente⁷⁸.

Madalena: O movimento indígena Pitaguary ele começou em 1991 pra 1992, deu-se o início do movimento Pitaguary, não mesmo aqui dentro dessa reserva, mas uma porcentagem de índios que morava fora da reserva, que era em Maracanaú, em um lugar chamado Piratininga, lá foi aonde começou o resgate da história Pitaguary, com os índios que morava lá, eles tinham ido embora de dentro da reserva, por problemas, por não poder morar dentro da área, grandes pessoas ter comprado também a terra. E daí surgiu junto com o professor Alencar, então junto com essas pessoas que moravam no Piratininga, ele já conhecendo aqui o lugar Pitaguary, ele se alinhou-se a essas pessoas e foi resgatando a história Pitaguary. E depois daí, de grande divulgação que eles andavam fazendo e tudo mais, juntamente com o povo Tapeba, que foram os primeiros povos que se levantaram e

⁷⁸ Durante meu trabalho de campo D. Maria teve uma “trombose”, antes mesmo de conhecê-la, inclusive aguardei sua recuperação para poder procurá-la.

ajudaram no reconhecimento da área Pitaguary, vieram as pessoas pra cá ver de perto a realidade da aldeia.

Por efeito de migração – movimento diaspórico de deslocamento para os arrabaldes da região – em busca de novas oportunidades (e condições existenciais mais favoráveis) e meios de sustento para sua família, Manoel Maria da Silva, o Neném Maria⁷⁹, junto de seus filhos e esposa, Maria da Conceição Ferreira da Silva, D. Filó⁸⁰, resolveu ir embora do Santo Antônio do Pitaguary, indo morar num lugar denominado Coité para em seguida habitar em áreas da sede do município de Maracanaú. Daí, então,

Ele, o Alencar, foi primeiro na casa da tia Maria, essa que deu a doença, que deu a trombose nela. Aí de lá ela disse assim: aqui tem também a minha irmã, a minha sobrinha (que era eu), aí minha tia foi lá com o Alencar. Até eu peguei disse assim: tia, isso não existe não, cês vão levar é bala na cara. A tia disse: Não, minha filha, existe, vamo ver se a gente consegue, aí foi... O Alencar começou a andar com a gente, ele disse pra gente que a gente era índio (**Gudu**, 31).

O fato é que em minhas relações investidas no trabalho etnográfico de compreensão da constituição histórica do grupo Pitaguary, *os Ferreira da Silva* apareceram constantemente na discursividade local como grupo familiar primeiro na propagação e tecedura da ação politicamente organizada de luta pelo reconhecimento oficial dos índios Pitaguary. Sendo assim, tratei de manter conversas com *os Ferreira da Silva* protagonistas dessa fase primeira de composição do grupo Pitaguary, reunidos e reunindo basicamente na casa de D. Maria Pitaguary⁸¹ (d) *a raça dos Bengala*. Em verdade, O período inicial da

⁷⁹ Nascido em 20-02-1901. Em conversa com a senhora Fátima Bengala surgiu a certidão de casamento de seu avô com sua avó, daí pude observar as datas de nascimento. D. Fátima buscou a certidão para mostrar-me um documento indiciário de sua parentela, os Ferreira da Silva, a família da *história verdadeira*.

⁸⁰ Nascida em 08-09-1900.

⁸¹ No âmbito do movimento indígena é comum o etnônimo vir justaposto ao nome da pessoa, na maioria das vezes sendo ela uma *liderança*, Biel Tapeba, por exemplo. De fato, numa situação social marcada pela interação entre etnicidades indígenas diversas é importante e qualitativamente operante e significativo definir a “insígnia” de pertença étnica, e, em verdade, muitas vezes esses eventos engendram o apoio que os grupos emergentes pedem para seu reconhecimento oficial. Mas para ser “índio” é necessário e inevitável distinguir-se via a assunção de um etnônimo? Levanto esta questão tendo em mente o relevo político contemporâneo no Rio Grande do Norte dos Eleotérios, os “índios do Catu”. Creio que cabe, a partir da verificação de uma hipótese de natureza semelhante, também um esforço de investigação etnográfica sobre os

formação do grupo diz respeito à “concentração” (e o intercâmbio) de “pessoas, informação e cultura” na casa de D. Maria Pitaguary, *que era em Maracanaú, em um lugar chamado Piratininga*. Foi aí que *começou a luta* dos Pitaguary: *lá onde era nossa sede, nós lutava com os índio*⁸². *Lá em casa era cheio, completa de gente* (D. Maria Pitaguary). Então, a *sede* das reuniões, ou seja, o espaço “local” de articulação do projeto étnico para uma coletividade Pitaguary futura concentrou-se durante um tempo na residência da “primeira” Ferreira da Silva “achada”, *só com os Maria que tem o apelido de Bengala*, depois veio o trabalho de ramificação da “árvore” Pitaguary⁸³, fundada na origem e no parentesco e ascendência genealógica.

Surgiram, então, certos usos de categorias estimuladas no fulcro das mobilizações étnicas na constituição de codificações de idiomas políticos e culturais. É nesse sentido que percebi a *luta* como uma categoria nativa utilizada pelos Pitaguary para falarem de sua própria ação política de definição identitária frente às populações regionais circundantes e à estrutura jurídico-administrativa do Estado brasileiro. De fato, expressões como *entrar na luta*, *estar na luta*, *entrar no movimento*, *estar no movimento*, fazem parte do feixe discursivo da organização social das diferenças imprimidas nos investimentos políticos e disposições afetivas da identificação étnica dos pitaguarys⁸⁴.

Kanindé de Aratuba (CE), visto que quando nos dirigimos para o lugar onde habitam atualmente é socialmente efetivo dizer que nosso destino será *os Fernandes*, local onde foi realizada a XI Assembléia dos Povos Indígenas do Ceará (25-30 de novembro de 2005), *lá nos Fernandes*.

⁸² Observando que os primeiros passos da organização social do grupo Pitaguary foram dados *fora da aldeia*, é importante ressaltar que nessa época do *começo da luta* em Maracanaú ocorreram também as primeiras *pisadas* do toré Pitaguary (por exemplo, em colégios e praças), *o ritual sagrado dos índios*, da *espiritualidade indígena*. Não tratarei agora da análise do toré Pitaguary e das categorias nativas imbuídas no(s) significado(s) do ritual. No momento a idéia é evocar a contextualização histórica da manifestação do toré feito pelos Pitaguary.

⁸³ Evoco aqui a lembrança de uma música do toré Pitaguary ditada para mim durante a conversa (gravada) com o cacique Daniel.

⁸⁴ Aires (2000, p. 37) percebeu também a categoria *luta* entre “uma parcela da população dos índios Tapeba” como referência “à organização deles próprios em torno de um movimento social pela garantia dos seus direitos como indivíduos pertencentes a um grupo étnico”. Para Reesink, “a luta demanda um compromisso que inclui uma solidariedade efetiva, entendendo-se que a conjugação dos esforços deve se transformar em um comprometimento que se estende além da percepção do interesse particular próprio, abarcando uma dose de sacrifício virtual que se realiza na figura da luta” (2000, p. 377). Foi com D. Maria Pitaguary e com um modesto comerciante da praia de Almofala, Terra Tremembé, que conheci melhor o sentido do termo *luta* de maneira mais ampla no cenário sociocultural cearense. Ao perguntá-lo como era o

Pitaguary do pé da serra: aldeia! aldeia!

Estendendo os fios da emergência, tomam caminhos as conexões entre famílias no “despertar” de “uma crença subjetiva na procedência comum” (WEBER, 1991), ou melhor, inicia-se o trabalho de mediação e argumentação em visitas feitas pelo professor Alencar às famílias em razão da politização da insurgência de uma afinidade de origem segundo uma constituição étnica indígena. É o período da construção do grupo, de promover a “passagem do individual ao coletivo⁸⁵”, dinamizado na ativação e convencimento da transformação das relações associativas entre pessoas dispostas para uma definição nova de fronteiras sociais. Vejamos, assim, que a família do Sr. Neném Maria teve um papel fundamental (e fundante mesmo) de condensação política no estabelecimento de “um contrato para uma etnicidade indígena” (Bentley *apud* Grunewald, 2004, p. 156), o que implica em promover sentidos inovadores surpreendentes de formação identitária, experiência de vida e compartilhamento de projetos políticos (presentes e futuros), e processamento de posições e percepções relativas no “espaço social”.

Primeiramente, transbordava em campo o conhecimento de que *os Ferreira da Silva* constituíam o “fio familiar” acionado para o processo de “puxar” *a história verdadeira, a primeira família que encontraram*. Daí, um “rosário” de famílias emergiram, potencialmente podiam emergir, como *peçoal indígena* organizando-se na travessia de um “processo de territorialização” (OLIVEIRA, 2004). Tratava-se, segundo a tônica da etnicidade do grupo manifestada nos relatos dos pitaguarys, de *uma grande família* que foi constituída no tempo, imbricada em gerações que *ia produzindo família ligada*. Ora, *tão já junto essas família, já engajado uma com as outra no casamento, enfim, é uma mistura né, uma misturada*.

teor da relação entre ele e os Tremembé, ou sobre o quê ele pensava destes índios, o senhor respondeu que era tranqüila e que era “bom de lutar com eles”. Em conversa comigo D. Maria Pitaguary, narrando acerca dos processos de emergência do grupo e expondo suas lembranças *do tempo da* articulação política entre os povos Tapeba, Tremembé, Pitaguary e Jenipapo-Kanindé, enunciou que *morava lá em Maracanaú. Lá onde era nossa sede, nós lutava com os índio. Lá em casa era cheio, completa de gente*. Em verdade, nas situações étnicas pelas quais atravessei durante o trabalho intensivo de campo no Ceará tornou-se compreensível para mim a idéia de “luta” referindo-se a ação social de convergências de forças na realização de um propósito em comum.

⁸⁵ Ver Bourdieu (1984).

Com efeito, é precioso dizer aqui que “construímos nossa identidade através do processo de contar histórias para nós mesmos – como histórias secretas ou fantasias – ou para outras pessoas, no convívio social” (THOMSON, 1997, p.57), considerando inevitavelmente o manejo de linguagens e significados culturais conhecidos ao longo das trajetórias vividas pelo atores sociais. Intento mostrar, assim, que o atual propósito social de construção da etnicidade Pitaguary envolve o redimensionamento contínuo de transformação das experiências vividas e narradas e das “histórias” de um “campo social”. Enfim, enseja um “trabalho” tanto individual quanto coletivo de reorganização da memória, atentando que “as histórias que relembramos não são representações exatas de nosso passado, mas trazem aspectos desse passado e os moldam para que se ajustem às nossas identidades e aspirações atuais” (ibid.), de modo a perceber adequadamente os usos da identidade de “indígena”, da identificação de pessoas como “Pitaguary”.

Maurício: Já nascimo índio, já éramos índio e... tá aqui, nós verdadeiramente sejamos reconhecidos como índio, e tamo levando essa vida de índio até a volta de Jesus⁸⁶.

Posto nesses veios, em concordância com Weber (1991), creio que a “ação comunitária política” costuma animar a consciência de uma comunidade que evoca sentimentos fundamentados numa “‘honra’ específica”: a “honra étnica”. Entendo, nesse sentido, que o grupo de pitaguarys engajados no *começo da luta, os que acompanhava* (Fátima, Daniel, Zé Filismino, D. Maria e Seu Antônio, D. Laura, Do Carmo, Irmão Paulino, Elizângela, Leuda (*in memorian*), Ilza e Gudu), pode ser visto como uma “comunidade política” geratriz de “efeitos comunizantes”

da transformação de relações associativas racionais em relações comunitárias pessoais. Sob as condições de uma ação social racional e objetiva pouco divulgada, quase toda relação associativa, mesmo aquela que tenha sido criada por motivos puramente racionais, atrai a consciência de uma comunidade abrangente que se manifesta na forma de uma confraternização pessoal, baseada na crença na comunhão “étnica” (WEBER, 2004, p. 270).

⁸⁶ Maurício é “evangélico” e participa dos “cultos” na Assembléia de Deus.

O cacique Daniel, o pajé Zé Filismino, D. Maria Pitaguary e Antônio Quintura, juntamente com professor Alencar, constituíam basicamente a “comitiva Pitaguary” que ia “em caravana”, geralmente composta pelos *parentes* dos Tapeba e dos Jenipapo, como também dos Tremembé, às sedes regionais da FUNAI⁸⁷ ou à Brasília, sem contar *as viagens pra longe, pra fora*, na tecedura das mediações políticas, e, potencialmente, das “transações de conhecimento” entre os grupos indígenas do Nordeste, divulgando a *luta* dos Pitaguary, visitando e conhecendo a realidade e *as história* de outras *triba*, interpretando cultura.

Zé Filismino: Eu, o cacique, e a turma do Jenipapo-Canindé, viajamos pra longe, pra Brasília.

Mirian: Ela aí (Elisângela) vivia com o pessoal da Ilza junto com a Maria, ela foi bem dizer criada com elas, andava mais eles aí no meio do mundo, passava de 3, 4 dias fora de casa com eles.

Elisângela: o Alencar me pegava 4 horas da madrugada, a gente saía daqui. Eu viajei muito com ele. Aí depois eu fui embora daqui, fui morar em Tabatinga, passei oito anos lá.

Haja vista a observância das implicações políticas, econômicas e socioculturais, contextualizadas no âmbito do “movimentos de territorialização” estabelecidos por entre os grupos indígenas do Nordeste a partir da rede de emergências tecida na articulação dos dilemas da “concorrência” entre Fulni-ô (PE) e Potiguara (PB), visando a obtenção da assistência do órgão indigenista oficial⁸⁸, o surgimento do cargo de cacique, assim como o de pajé, entre os Pitaguary deve ser investigado à luz dessas considerações precedentes. Tentarei, então, num sentido organizacional, ocupar-me de uma “análise sociogenética” (OLIVEIRA, 1999 & 2003) da constituição e manutenção da figura do cacique Daniel Pitaguary, como também do(s) pajé(s) Pitaguary, posições significativas em termos de padrões valorativos da identidade indígena, convencionalizados e reproduzidos no “espaço social” como “objetos de representações mentais”, portadores de “capital simbólico” nas transações das “lutas a respeito da identidade étnica”. Digo que, nesse momento, a análise

⁸⁷ O órgão indigenista oficial do Estado brasileiro, FUNAI, atua entre os povos indígenas do Ceará por intermédio de um núcleo de apoio local (FUNAI/NAL - CE). Por diversas vezes aproveitei, indo de carona, a ida do “carro da FUNAI” para “as aldeias”.

⁸⁸ Sobre tal contexto da ação indigenista é muito interessante o estudo de Peres (1992).

estará concentrada no “cacicado”, tendo em vista os problemas sugestionados pelos “julgamentos de valor e de performance” (BARTH, 2000 [1969]) manifestados nas situações etnográficas.

Ora, é, pois, verdade que toda “aldeia de índio” tem o seu cacique, e, também, o seu pajé? É fundamental ter em mente que o (segundo) “movimento de territorialização” iniciado na década de 1920, com a criação do P.I. Gal. Dantas Barreto/PE e o estabelecimento de assistência do órgão indigenista oficial (na época, o Serviço de Proteção aos Índios – SPI) aos Fulni-ô, instaurou um modelo político para as áreas indígenas do Nordeste, com a implicação da “existência” de três papéis diferenciados, o cargo de “cacique”, de “pajé” e de “conselheiro”, adotados como posições políticas “originais” e da “tradição indígena”.

Desse modo, esses cargos políticos foram incorporados e infundidos na organização social de várias das “aldeias levantadas”. Nesse sentido, é crucial perceber e caracterizar os processos sociais que engendram a inserção e manutenção dos papéis políticos dos caciques, dos pajés, e de conselheiros, o que acredito implicar em suspender, portanto, discussões analíticas embebidas do anseio de ideais indianistas da “autenticidade” das culturas indígenas a partir da constatação empírica da existência ou ausência desses atores social na vida cotidiana do grupo⁸⁹.

Em trabalho de campo no Santo Antônio do Pitaguary, mesmo antes de manter um diálogo previamente agendado com o cacique Daniel, ia embrenhando-me numa trama que envolvia tensões, ambigüidades e problemas controvertidos da instituição e ocupação do cargo de cacique dos Pitaguary. E é próprio da atividade etnográfica, testada na análise do que se encontra no contexto de pesquisa, as interconexões entre fatos, acontecimentos e discursos feitas conforme o etnógrafo avança no entendimento das relações e das ações sociais de produção da vida cotidiana em um determinado lugar. Desse modo, aqui e ali em minhas travessias etnográficas em Santo Antônio do Pitaguary deparava-me com a saliência da condição do cacique Daniel na *luta* Pitaguary e no contexto atual da

⁸⁹ De fato, reflito acerca das questões envolvendo a posição social dos cargos de pajé e cacique desde a produção do meu estudo monográfico entre os Potiguara (PB). Na época eu procurei entender mais especificamente a manutenção (e a tensão) em torno do trabalho da pajé Fátima, aldeia do São Francisco. Também, o professor Carlos Guilherme do Valle (1993) investigou entre os Tremembé a ascensão e manutenção do cargo de cacique.

organização social do grupo. A questão central que se apresentava era de que o cacique Daniel não é *filho natural* do Pitaguary.

Zé Filismino: O Daniel não pisa onde eu piso... O Daniel foi botado por mim, mas ele é do Riachão, (...) coloquei ele, também, a pessoa que sabia ler era ele, pronto!... O dono da situação... (...).

Aonde o Daniel ia eu ia também. Era obrigado eu ir. O Daniel é o seguinte, tá ali porque eu botei ele, eu botei ele. Tá o Alencar que conte a você. Eu botei ele... porque ele era o que sabia ler, o que sabia ler, nós tudo era analfabeto, tudinho.

Gudu: Era não, somo, né Zé!

Zé Filismino: Agora... eu sei falar!

Eloi: E o Daniel?

D. Maria Pitaguary: Daniel morava com nós. Seu Antônio deu uma força. Morava lá em Maracanaú, lá onde era nossa sede, nós lutava com os índio. Lá em casa era cheio, completa de gente.

(...).

O Daniel morava junto com nós, aí começou esse professor Alencar, aí ele queria botar Seu Antônio (Antônio Quintura, marido de D. Maria). Aí foi na hora que o Daniel vinha chegando lá na porta. Perguntou o Daniel se ele se garantia ser cacique da aldeia!?. Ele disse assim: que aldeia? Dos índios. Você se garante tomar de conta dos índios. Me garanto. Pois aí... pum!!! Pra fazer colar, fazer coisa pra cabeça, fazer tudo. Mas o cacique Daniel nunca foi daqui não. O Daniel era da Pacatuba. Ele vivia com uma índia do Maranhão. Ele morou 4 anos mais nós. Lá nós lutemos 3 ano. Tinha meu boi bumba, meu boi era muito bonito, meu boi era chamado por todo canto, meu boi, os colégio de Maracanaú... tinha tambor e pandeiro. Meu irmão, já morreu todos dois, Zé Maria e o Raimundo da Cachorra, era eles que dançava com nosso boi. Aí foi o tempo que nós viemo pra cá, aí eu cabeí com o boi lá em Maracanaú.

Irmão Paulino: Aí foram chegando aqui uns promotores, advogados e conversando com a gente, a gente deu inicio a essa luta. Inclusive trouxeram o Daniel... que é o cacique, inclusive logo de início, muita gente recusava o Daniel... porque o Daniel não era daqui, então a gente questionou um pouco, era pra procurar um cacique que fosse daqui, ninguém conhece ele daqui como Pitaguary, mas inclusive trouxeram ele, ta documentado né, ta reconhecido, e a gente ta tendo ele aqui como cacique, é o cacique daqui, mas de origem a gente tem certeza que não é.

Eloi: Madalena, nessa organização política... questão assim... tem o cacique e tinha o pajé, tinha o Zé Filismino antes, e aí se desentendeu... saiu da aldeia...

Madalena: E durante esse período foi elegido aqui um cacique, que até hoje atua que é o cacique Daniel, ele foi elegido por poucas pessoas que tinham conhecimento do movimento, e foram fazendo reuniões e reuniões, pequenas reuniões com poucas pessoas, nessa época eram umas 8 ou 9 a 10 pessoas. E a partir daí o movimento foi crescendo, as pessoas que não acreditavam hoje já acreditam mais um pouco. E quando foi em 1993 veio o reconhecimento antropológico da FUNAI. FUNAI fez o levantamento, fez as pesquisa, fez o laudo, conversando com as lideranças tradicionais, que se trata das pessoas idosas.(...).

O cacique ele não é nativo. Ele foi eleito por ter dado início ao movimento indígena, ter trabalhado, ter mostrado sua cara. Ele é um índio, mas não daqui, não um..., Ele tem toda característica de índio, mas Pitaguary ele não tem. Foi indicado pelo pajé pra ele ser o cacique, tudo bem, como eram poucas pessoas que estavam envolvidas no movimento, aceitaram. Nada mais justo do que eles fizeram. Porque se você hoje na visão ampla que tem o povo que já se entregaram, já tão conhecendo mais, não aceitariam né. Como já tentaram tirar ele como cacique, mas não conseguiram, até mesmo porque com respeito também as lideranças tradicionais que colocaram ele. O Zé filismino que era o

pajé, ... continua até hoje sendo o pajé, ele mora aonde morar o nome dele de pajé nunca vai sair, que é uma coisa nativa. Ele morava aqui, fazia os trabalho de medicina, fazia trabalho da espiritualidade..., como curador.

Eloi: E o Daniel?

Gudu: Depois o Alencar entregou o cargo pro Daniel.

(...).

Aí foi o tempo entregaram pro Daniel, aí foi o Daniel, veio morar aqui, aí daqui o Daniel juntou o povo aqui dentro também que era índio, certo. Aqui dentro tem uns que és e outros... Tem uns aqui que é índio e não é índio daqui de dentro...

Assim, torna-se premente oferecer uma caracterização da inserção do cargo de cacique e sua ocupação por Daniel, mostrando o processamento e a (re)produção da atividade de ser cacique Pitaguary. Posto assim, vale enfatizar aqui, conforme Barth (2000, p. 126), que devemos procurar

nosso *insights* no campo mais amplo e aberto dos processos sociais. A atividade social é uma atividade contínua de produção do mundo (WINNER, 1986, p. 15); abstrair princípios gerais não é a melhor maneira de explicar as formas da cultura. É melhor nos perguntarmos de que os padrões específicos que observamos são evidências.

Nesse sentido, estão em jogo aqui aspectos importantes, no tocante a padrões de significados de identificação de um perfil indígena, associados a categorias de *status* imperativas na “luta das classificações no espaço social” (BOURDIEU, 1989). Ora, as figuras do cacique e do pajé se mostram como expressões da indianidade. E claro, no caso da emergência étnica dos Pitaguary, o fato de caráter particular é a ação indigenista praticada pelo professor Alencar. Se num primeiro momento é *o Alencar* que concentra o trabalho de construção do grupo, projetando o movimento organizacional dos Pitaguary⁹⁰; depois, num processo de jogo de reflexividades, evocando expectativas, experimentando relações de significado e fazendo escolhas, a forma de organização do grupo, instilada por

⁹⁰ Vale indicar que numa ligeira pesquisa pela Internet pode-se (ainda) encontrar:

COIPY - Conselho Indígena Pitaguari
Comunidade Santo Antônio do Pitaguari

A/c Prof. Alencar

Rua 44, casa 228 - Jereissat II

61.900-000 - Maracanaú – CE

http://www.indio.org.br/003_Atualidade/movimento_indigena/mov_ind_org.htm#brasil

circunstâncias de conformação particulares, mostrou-se com inovações na codificação dos idiomas culturais e políticos para a interação no conjunto mais amplo da sociedade.

A introdução e a escolha de um cacique da *aldeia* Pitaguary vinculou-se, portanto, segundo a indicação de um “*broker*”⁹¹ pitaguary, que representasse “oficialmente” o grupo diante dos compromissos e encontros políticos necessários e fundamentais no investimento comunitário para o reconhecimento étnico⁹², *um líder pra apresentar lá fora pra trazer benefício, experiência! E várias coisa pro nosso povo.*

Em verdade, as figuras do cacique e do pajé “dirigem” em muitas situações étnicas a própria construção das etnicidades indígenas inscritas na região Nordeste⁹³. Mas, a expressão das estratégias e projetos políticos indígenas articulados a partir da representatividade no “campo político” do “movimento indígena brasileiro” ensejou diferentes funções na “aldeia” que se converteram na formação de novos atores políticos, mudando o perfil político das “autoridades indígenas”, o que não implica supor um “embaçamento” da figuração do cacique e do pajé, dependendo esta da particularidade histórica da organização social de um grupo. Nesse âmbito, agentes de saúde e professores de “Escolas Indígenas Diferenciadas” assumiram o papel de “lideranças”, “autoridades indígenas” concentradas na intermediação

con el universo de los blancos (ONGs, entidades de derechos humanos y opinión pública) para obtener demandas colectivas (especialmente para la demarcación de tierras) que deberían llegar a ser atendidas por la agencia indigenista gubernamental, la FUNAI. Las “lideranças” se convertían en portavoces de denuncias y reivindicaciones, actuando a través de entrevistas (con las autoridades, con entidades prestigiosas o con los medios de comunicación), movilizando “comitivas” (que iban en

⁹¹ *Broker* é um termo operativo “para designar indivíduos que ocupam posições estratégicas de intermediação política, econômica ou social”. Ver nota do tradutor do texto de Barnes, 1987, p. 185.

⁹² E “isso ocorre porque os atores lutam por manter definições de situação convencionais nos encontros sociais, através da percepção seletiva, do tato e de sanções, além da dificuldade de encontrarem outras codificações mais adequadas para a experiência” (BARTH, 2000, p. 55).

⁹³ A antropóloga Sheila Brasileiro mostrou que, em *Povo indígena Kiriri: emergência étnica, conquista territorial e faccionalismo*, “em uma escala progressivamente ampliada, que extrapola o campo político Kiriri, abarcando outros povos indígenas no Nordeste, a função de cacique se revestiria de novas atribuições, atualizadas essencialmente em um campo indigenista em formação, composto de antropólogos e diversas organizações não-governamentais, destacadamente o Conselho Indigenista Missionário, que promoveria assembleias participativas, estimulando a mobilização e a circulação de informações entre os índios no Nordeste” (2004, p. 184).

caravana a las sedes regionales de FUNAI o a Brasília) para ejercer “presión” por el reconocimiento de los derechos indígenas (OLIVEIRA, 2006, p. 141).

Como foi manifestado por pitaguarys, o “agente pitaguary” escolhido *ele não é nativo* do Pitaguary. Conforme as conversas que tive com vários pitaguarys, muitos dos quais participaram ativamente do *começo da luta*, o cacique Daniel *recebeu a mão* dos Ferreira da Silva em determinado momento de sua vida, mais especificamente os apoios de D. Maria Pitaguary e seu marido, Antônio Quintura, como também, do Sr. Zé Filismino. Sendo assim, como morava propriamente na *sede* da *luta dos índios* Pitaguary, em Maracanaú, uma vez que se tratava da residência do *casal da história*⁹⁴, era inevitável a audiência de Daniel nas reuniões. Parece que o investimento numa seleção de um cacique Pitaguary recebeu orientação crucial do professor Carlos Alencar, o que não implica afirmar que tão somente ele foi responsável pela relevância do papel de cacique, visto que o pajé Zé Filismino salientou sobremaneira que: (...) *eu botei ele, eu botei ele. Tá o Alencar que conte a você*; como ainda, Madalena reiterou o fato da ocupação do cargo de cacique dizendo: *Foi indicado pelo pajé pra ele ser o cacique, tudo bem, como eram poucas pessoas que estavam envolvidas no movimento, aceitaram*.

A consideração que se destaca no exame da condição do cacique Daniel foi propalada, novamente, pelo citado pajé em conversa comigo e com Gudu⁹⁵: (...) *coloquei ele... Também... a pessoa que sabia ler era ele, pronto! O dono da situação... O dono da situação. (...). Eu botei ele... porque ele era o que sabia ler, o que sabia ler, nós tudo era analfabeto, tudinho*. Logo, a oportunidade política conjugou-se com a citada habilidade de “saber ler”, o que resultou na instauração formal de organização política do grupo Pitaguary e adequação da atividade de “cacique da aldeia”.

Se é do conhecimento comunitário que o cacique Daniel é oriundo de outro lugar, esse fato não o desqualifica como “índio”, conforme a tônica de comentários na localidade

⁹⁴ Foi assim que emocionalmente Seu Antônio Quintura e Dona Maria Pitaguary se autoperferiram em nosso primeiro encontro, indicando, portanto, a crucial participação do casal na emergência étnica do grupo Pitaguary.

⁹⁵ Filha de D. Ilza, que é irmã da D. Maria Pitaguary, sendo as duas senhoras filhas de Chiquinha Ferreira da Silva, irmã da mãe do Sr. Zé Filismino.

de Santo Antônio. Ao refletir (vale dizer, numa situação etnográfica caracterizada por ser o primeiro encontro “formal” entre pesquisador, antropólogo, com a audiência de Joceny Pinheiro, e pesquisado, cacique Pitaguary) acerca do processo identitário que engendra a posição do *cacicado*, ou seja, de “ser” o cacique Pitaguary, ocupando a função desde *o começo da luta*, falou assim:

Cacique Daniel: E eu também fui uma pessoa pesquisada, em relação a minha vida indígena, e fui garantido que eu era um pitaguary, da mesma geração dos Potiguara, que existia no passado e esses Potiguara ficaram o sangue do Potiguara aqui, que são nossos parente, os Potiguara lá da Paraíba, que no caso do Caboquinho, e ele não nega, ele diz mesmo que nos somo os seus irmão de sangue, então nos tem orgulho disso. Então, a gente começou ir a participar de reuniões fora daqui. Minha origem é Pitaguary, os índio sempre se mudaram de lugar. Eu nasci em Parangaba quando era Fortaleza. Mas em Parangaba todo mundo sabia que Parangaba antigamente não era cidade que hoje é. Então eu sou um Pitaguary. Então esse pessoal que nasceu nessa região toda por aqui por perto, que os seus tronco velho no passado aqui no Santo Antonio e também conviveu como escravo, foi... esse meu povo também era cortador de cana de engenho pra esses fazendeiro. E meu povo são índio e eu garanto isso. Meu povo era cortador de cana de engenho pra esses fazendeiros que tinha engenho, meus avó tudo era povo desses escravo. Então eu sou da origem dos Pitaguary... e meu povo são índio e garanto isso para esse povo que tinha esses engenho. Cada índio tem as sua historia bem parecido uma com as outras, quase iguais. Depois de uns dois anos, eu na luta, voluntário, como os índios, como os nossos parentes tudinho, que tava, que se encontrava poucas família na época ainda, começou de uma família, e passou de uma, duas, três, quatro, e foi aumentando, que hoje nós já temo com mais de 2 mil índio. Mas, começemo com uma família, e dessa família foram surgindo as outras família, família de Filismino, que são parente, Targino que são parente, e por aí vem, os Bala, esse pessoal todo, tudo Pitaguary natural daqui, nativo daqui. E a partir daí eles viram que eu tinha capacidade de assumir como líder. Eles viram, eu não fui uma pessoa que dissesse assim que quero ser o líder. Como o professor Alencar era uma pessoa muito respeitada, uma pessoa que todos índio gostava muito dele na época né. E Aí eu disse a ele que a gente era bom juntar os Pitaguary e tirar um líder pra representar lá fora e trazer beneficio, experiêência!, e várias coisa pro nosso povo. Aí foi aí onde o próprio José Filismino, que era o pajé, que morava também lá no Maracanaú, no Alto da Mangueira, e o Seu Zé Filismino eu tratava ele muito bem com uma pessoa meio idosa, mas tinha já experiência, da medicina, dos seus lambedor, uma pessoa que se dedicava como curandeiro, então era considerado pajé na época. A partir daí... ele foi quem viu na minha pessoa um líder. Então ele foi a primeira pessoa a votar numa votação como eu cacique da aldeia, então ficou ele como pajé e eu como cacique. Eu como índio né perante uma grande comunidade, uma grande reunião que nos fizemos na parede do açude, debaixo de uma mangueira, e fizemos um convite das pessoa da Munguba, aqui do próprio Santo Antonio e Olho D'água pra participar dessa reunião pra ter essa nomeação de um cacique. Bem... nessa nomeação de cacique, como eu tava na luta participando com muito gosto e boa vontade da gente conquistar a terra, a demarcação da terra, uma saúde melhor, uma educação diferenciada que hoje tem, então eu tinha esse gosto de liberdade. Então a gente foi pra uma votação sem papel, uma votação bem indígena mesmo, de índio mesmo, sem ser nada de urna, mas sim a vista clara assim, a nomeação. Então, através desses voto, dessas pessoas que tavam presente na prática mermo né, eles votaram, eu tive a votação maior pra cacique. Então, na época ficou eu sendo o cacique, e o pajé como vice-cacique. E a partir daí eu comecei a viajar pra Brasília, pra representar nosso povo lá e pedir a demarcação da terra pra FUNAI.

Mas de que modo é tomada, e como é levada em conta, se o é, a “consangüinidade imaginada” para a condição de exercer o papel de cacique Pitaguary, se, de fato, *ninguém conhece ele daqui como Pitaguary, mas inclusive trouxeram ele, tá documentado né, tá reconhecido, e a gente tá tendo ele aqui como cacique, é o cacique daqui, mas de origem a gente tem certeza que não é?*

Acredito que haja um processo de relativização cambiante entre a autodenominação como “índio” (sem ser *nativo do Pitaguary*) e o status de “índio Pitaguary”. A mudança de identidade é constituída a partir da assunção substantiva do “sangue de índio”, fundando “um parentesco imputado, estipulado” (WOLF, 2003) que v(e)incula a assimilação de Daniel como cacique Pitaguary. A forma de assimilação envolve a presença de disposições socioculturais que permitem pôr em prática o “alistamento”⁹⁶. É nesse sentido que podemos perceber (e escutar), segundo critérios processuais de avaliação e julgamento de valor e de performance (BARTH, 2000), os comentários já explicitados nos trechos de conversa citados acima:

Eloi: Ele é índio?⁹⁷

Irmão Paulino: Bom... se ele é índio, se ele se identifica, é índio, mas agora, não daqui, ele tem característica de índio, ele tem, só não é daqui, Pitaguary.

D. Maria Pitaguary: Perguntou o Daniel se ele se garantia ser cacique da aldeia!?. Ele disse assim: que aldeia? Dos índios. Você se garante tomar de conta dos índios. Me garanto.

Madalena: O cacique ele não é nativo. Ele foi eleito por ter dado início ao movimento indígena, ter trabalhado, ter mostrado sua cara. Ele é um índio, mas não daqui, não um..., Ele tem toda característica de índio, mas Pitaguary ele não tem.

Fátima Bengala (sobre o cacique Daniel): é índio de outro lugar apoiado pelos Pitaguary

⁹⁶ Ver Barth (1969).

⁹⁷ Esta pergunta “direta” não está em consonância com uma postura “inquisitorial” e “ingênua” de pesquisa antropológica. A questão foi feita por mim num contexto de diálogo em que eu procurava atentamente observar a experiência histórica e cultural de construção da etnicidade do grupo Pitaguary. Sobre “o reconhecimento étnico em exame”, é precioso ler o “esforço de contextualização” na produção de laudos antropológicos realizado por João Pacheco de Oliveira mediante o trabalho etnográfico entre “os caxixós do Capão do Zezinho: uma comunidade indígena distante das imagens da primitividade e do índio genérico” (2003, p. 141-180).

Vale destacar ainda que não apenas o cacique Daniel é “índio de outro lugar”:

Eloi: O senhor nasceu aqui?

Antônio Quintura: Eu sou filho natural... Eu sou Potiguara.

Eloi: Da Paraíba?

Antônio Quintura: Aqui do Ceará?

Eloi: Da onde?

Antônio Quintura: De Ipuéiras. Eu nasci em 1932. Filho de Ararangá, Ipuéiras, estado do Ceará⁹⁸.

Fredrik Barth mostrou, em fins da década de 1960, exemplos etnográficos de mudanças de identidade e os fatores envolvidos em formas de assimilação de pessoas por grupos étnicos. Dessa maneira,

Haverá variações entre membros, alguns mostrando muitas das características próprias ao grupo e outros, poucas. Especialmente nos casos em que há mudanças nas identidades das pessoas, isso cria ambigüidades, pois nesses casos o pertencimento étnico é tanto uma questão de origem quanto de identidade atual. Haaland, por exemplo, foi levado a certos lugares para conhecer ‘os Fur que moram em acampamentos nômades’, e eu próprio ouvi membros de seções tribais baluchi explicarem que eles na verdade eram pathans. Nesses casos em que as distinções efetivas são tão difusas, o que resta dos processos de manutenção de fronteiras e das dicotomias categóricas? Em vez de desesperar-se ante o fracasso do esquematismo tipológico, é legítimo registrar que as pessoas de fato usam rotulações étnicas e que de fato há, em muitas partes do mundo, diferenças bastante marcantes de acordo com as quais determinadas formas de comportamento se agrupam; (...). Não se trata de nos preocuparmos com o aperfeiçoamento de uma tipologia, mas de tentarmos descobrir quais os processos que produzem tal agrupamento (2000, p. 54).

As adesões de Daniel e do Sr. Antônio Quintura à identidade de “indígena” é situacional, assim como “toda identidade é situacional, ou seja, seu uso depende de contextos históricos e varia de acordo com os diferentes segmentos de uma população” (OLIVEIRA, 2003, p. 173). Desse modo, o importante é que Daniel se tornou cacique Pitaguary numa determinada situação histórica de construção da etnicidade Pitaguary, o que leva necessariamente à questão das escolhas e cursos de ação possíveis no processo de emergência dos Pitaguary e, portanto, à própria organização política do grupo. Diante dos depoimentos colhidos em Santo Antônio do Pitaguary, percebemos que a conjunção da competência em “saber ler” e a disposição como *voluntário* no “trabalho” de emergência

⁹⁸ Recentemente, eu e Têka Potyguara, Mundo Novo, município de Monsenhor Tabosa, nos comunicamos por e-mail sobre a *luta* contemporânea dos Potyguara de Ipuéiras.

étnica dos Pitaguary, *participando da luta com muito gosto e toda vontade da gente conquistar a terra*, afixou a consideração de Daniel como cacique Pitaguary coalescente ao processo de constituição histórica do grupo. É interessante notar o suporte de avaliação étnica estabelecido na relevância de ter *característica de índio* como fator da assimilação aos Pitaguary *do pé da serra*.

Ao se garantir ser cacique da aldeia, esse “rito de passagem” de assunção étnica fez com que Daniel procurasse a evocação de um “passado indígena” para compor sua “certidão” de descendência indígena. Um ponto chave da composição da identidade de “indígena” apresentado por Daniel foi o aproveitamento das “histórias” das perambulações dos índios, configurando, desse modo, a explicação de ser *índio de outro lugar*, e ainda, em razão das circunstâncias históricas de fracionamento das populações indígenas, de ser índio Pitaguary, *da mesma geração dos Potiguara lá da Paraíba*, nascido em Parangaba⁹⁹, localidade relativamente próxima à região atual de ocupação tradicional dos Pitaguary. Creio que o aproveitamento discursivo da reflexão de que *cada índio tem as suas história bem parecido uma com as outras, quase iguais*, “sempre se mudando de lugar”, leva-nos a questão da “experiência da etnicidade¹⁰⁰” engendrada pelos fluxos de informação e divulgação das histórias dos parentes em eventos do “movimento indígena”. Então, a

⁹⁹ Localidade relativamente próxima à região atual de ocupação tradicional dos Pitaguary. É bem verdade que Parangaba foi sede do importante aldeamento homônimo. Ao fazer tal indicação não intento fundamentar a construção da identidade do cacique Daniel localizando um circuito real de reconhecimento comprobatório de um movimento populacional de indígenas de um “povo”.

¹⁰⁰ “Experiência da etnicidade” é a perspectiva adotada por Valle em sua análise das situações étnicas Tremembé (1993). Apoio-me no estudo do citado antropólogo em favor de uma investigação inspirada na “perspectiva da *experiência da etnicidade*” como meio operativo de entender a formação da identidade social refletida no *status* étnico, posto que “se a experiência modela a ação social e suas produções, é também o ponto de partida de sua interpretação. Eventos sociais e manifestações culturais são captados pela consciência que, por meio da experiência estruturada, possibilita interpretações. Quando alguém passa por uma experiência original, logo se estrutura, em uma primeira vez, um modo de se referir à ela e à expressão sociocultural que lhe consubstanciou. Assim, toda experiência, sendo estruturante em uma forma virtual, acaba por garantir a convergência de situações passadas e presentes, projetando-se também para as futuras. Nesse sentido, o fenômeno da reflexividade faz convergirem situações temporais em um processo assimilativo. Passado, presente e futuro se embaralham, desde que a reflexividade conduza o que foi/é/será experimentado em um nível de consciência. As ações ficam envolvidas no esforço de consolidação de significados da experiência, caminho direto para as interpretações seguintes. A experiência não é reiterativa, pois cada vez que se repete ocorre um movimento de inovação, uma singularidade nutrida e absorvida ao correr das interpretações. Portanto, a experiência pode ser vista como uma estrutura processual, sempre associada às expressões culturais, à reflexividade e à construção de interpretações” (2004, p. 338).

interpretação pessoal de sua pertença étnica, que se auto-identifica como *descendente* dos Pitaguary, é modelada pela sua participação ativa no movimento indígena.

Não posso concluir acerca da anterioridade da (auto)identificação do Sr. Zé Filismino como pajé (Pitaguary)¹⁰¹ em relação à designação de Daniel como cacique Pitaguary, mas o importante é que, considerando a constituição histórica do grupo e, inevitavelmente, as “estratégias e idiomas políticos atualizados pelos indígenas” (OLIVEIRA, 2006) na composição de sua indianidade, a organização da posição de pajé ocupada pelo Sr. Zé Filismino foi motivada por ser um homem que *tinha já experiência, da medicina, dos seus lambedor, uma pessoa que se dedicava como curandeiro, então era o considerado pajé na época*. É importante prestar atenção à designação política acionada pelo cacique Daniel ao enunciar que: *na época eu sendo cacique, e o pajé como vice-cacique*. De fato, o pajé é tido amiúde em situações étnicas diversas como agente político referencial na/da “aldeia”¹⁰², respeitado, assim, uma vez que realiza *os trabalho de medicina, trabalho da espiritualidade..., como curador*.

Em decorrência de desentendimentos entre o cacique Daniel e o pajé Zé Filismino aconteceu que:

Zé Filismino: Eu passei cinco anos na aldeia. Eu vim embora de lá porque o cacique não deu valor a mim, por isso vim-me embora. Mas continuo sendo pajé, não tem outro não.

Devo dizer que eu mesmo, em meu primeiro contato com o Sr. Zé Filismino, em sua residência no Alto da Mangueira (bairro de Maracanaú próximo da área Pitaguary), embarcei-me ao iniciar nossa conversa¹⁰³ alternando a conjugação verbal da condição ontológica de ser ou não ser pajé. Creio que foi justamente minha dificuldade ao identificar

¹⁰¹ A provocação crítica do fato da “inconclusão” e os parênteses “abraçando” o etnônimo Pitaguary tem origem no fato de que entre os Tremembé da Varjota, da Tapera e da Batedeira 2, encontrei a denominação de pajé referida a pessoas que *trabalham com encanto e cabôco*, o que permitiu-me estranhar a especificidade de conferência de significado e sentido étnico à figura do pajé.

¹⁰² Um exemplo parece ser o caso da organização social dos Xucuru, que tem como cacique Marquinhos, filho de Xicão Xucuru, renomada liderança política que foi violentamente assassinado, e como pajé Zé de Santa.

¹⁰³ Com a participação de Gudu, sua sobrinha, assim enfatizada por Zé Filismino no sentido do reforço da parentela dos *Ferreira da Silva: aí tem o sangue meu*.

meu interlocutor, disposta num tom de dúvida de sua posição na organização étnica do grupo Pitaguary (o senhor que era, digo, foi, ou...), a chave de eclosão de sua autodenominação como pajé Pitaguary, marcando, enfim, sua valoração e imperatividade com relação às suas atividades *como curador*. É significativo, afinal, que esse reconhecimento é socialmente relevante no diagnóstico compartilhado por diversos atores sociais do grupo:

Madalena: O Zé Filismino que era o pajé..., continua até hoje sendo o pajé, ele mora aonde morar o nome dele de pajé nunca vai sair, que é uma coisa nativa. Ele morava aqui, fazia os trabalho de medicina, fazia trabalho da espiritualidade..., como curador. (...) mesmo hoje a gente tendo elegido outro pajé, que mora na localidade de Munguba, mesmo hoje ele tando lá fora, mas ele é pajé, a gente respeita ele como pajé, assim como a gente respeita o pajé atual só que ele não tá prestando trabalho dentro da comunidade. O Zé filismino ele é pajé? Sim, mas...

Com a saída do pajé Zé Filismino da “aldeia” dos Pitaguary, abria-se um desfalque num papel tradicional característico como emblema de indianidade, assumido em circunstâncias históricas de conformação e de performance étnica. Mais tarde, em suma, foi indicado e escolhido outro pajé Pitaguary para “prestar trabalho na aldeia”.

Transformações na organização do grupo

A ênfase no julgamento da realidade do pertencimento étnico fornece um mote que nos permite glosar o processo de estabelecimento da organização social dos Pitaguary, e, logo, do próprio “processo de territorialização” do grupo, mostrando aspectos relevantes de eventos que balizam a história recente do campo social Pitaguary. Isso mesmo, o intuito aqui é oferecer uma resumida panorâmica sociopolítica do quadro interativo local dos pitaguarys.

Madalena: E a partir daí o movimento foi crescendo, as pessoas que não acreditavam hoje já acreditam mais um pouco. E quando foi em 1993 veio o reconhecimento antropológico da FUNAI. FUNAI fez o levantamento, fez as pesquisa, fez o laudo, conversando com as lideranças tradicionais, que se trata das pessoas idosas. (...). O Alencar andava muito nas casas, conversando com as pessoas,

dizendo pra eles qual era a realidade, e as pessoas sempre com aquele medo do preconceito, discriminação que sempre acontece, inda onde não acabou. Quando ele viu as pessoa mais envolvida, crescendo, ele se afastou, tudo bem, é um direito dele, porque ninguém vi viver toda vida segurando na mão dos outros pra que ele caminhe, então a gente aprendeu a caminhar com os nossos próprio pés, e o Alencar se afastou, ele se afastou porque a realidade dele é outra, não é a aldeia indígena, mas ele fez com que as pessoas também se acordasse... pra sua própria realidade. E hoje a gente tem uma grande porcentagem de pessoas que acredita, não vou dizer ao todo, porque deles muito acredita... por que? Viu a evolução, viu os benefício chegando através da educação e da saúde, as coisa foi crescendo e as pessoas foram dando mais credibilidade, acreditando mais, mas ainda tem muitos que não se identifica como indígena. E não sei o porque? Não sei se é por medo, ou não sei se é com conversa. Porque também existe uma máscara, de dizer “EU SOU INDIO” aqui dentro da aldeia, e lá fora eu não sou... com medo, com receio, com vergonha, o que é que o povo vão dizer. A partir desse momento que eu assumi a minha identidade indígena, porque quando eu entrei no movimento indígena, eu não vou dizer que eu entrei bem no começo logo, quando começou o resgate da historia, não, quando eu entrei eu já peguei muitas coisa caminhada... como a questão Terra. Eu entrei no inicio que começou a educação indígena, que foi de 98 para 99. Quando eu entrei eu comecei a acreditar na educação... diferenciada, comecei a acreditar no movimento indígena, antes eu participava das reunião, mas não era efetivo não, eu participava quando bem dava vontade. E por eu participar eu já ia assim pegando algumas coisas, mas vim freqüentar mesmo... de 98 pra 99. Quando eu comecei, freqüentei, foi aonde eu me integrei mesmo ao movimento indígena, me entreguei mesmo.

Eloi: E quando começou a luta aqui dos índio... o que que a senhora pensa sobre isso, assim...?

Mirian: Eu não queria aceitar, quando começou eu não queria aceitar, porque eu achava que isso não ia pra frente, porque tanto tempo que gente já tinha passado, eu nunca tinha visto essas arrumação de dizer que era índio, eu não queria aceitar que a gente fosse. Porque a minha mãe ela era uma índia pura mesmo, a minha mãe... mas eu não queria aceitar não. E é como de fato que é pouco tempo que a gente veio aceitar isso aí que... a gente tem que tá na luta.

Maurício: Quando nós chegemo aqui, passou poucos tempo o Alencar apareceu aqui querendo cadastrar dizendo que nós era índio, eu não quis nem acreditar, nem ligava... porque...

Meire: Na época que o Alencar pelejou, começou a pelejar com a minha família que a gente tinha sido descoberto, tinha feito um estudo, que a nossa família Ferreira da silva, que é a Dona Raimunda Conceição lá, foram descoberto que nós eram da raiz dos índio mais velho, ele pelejou, ele tentou com o Valdeci, filho da Dona Alzira, que é o irmão do Venâncio, aquele que é o meu marido, o mais novo, conversou com ele, ele não aceitou, eles achavam que isso não ia dar muita coisa, nem ninguém iria ligar. Aí ele veio pelejou com a minha mãe, ela também não quis entrar nesse negócio... de ir correr atrás, de direito pro índio, por terra, que isso era besteira. Foi quando o Venâncio veio embora de Fortaleza pra cá, que ele aceitou, que ele começou a ver mesmo que era bom, que também levavam muitos interesses, né, aí foi que foi descoberto mesmo que realmente nos era as raízes mais nova que tinha.

O fato de “acreditar” ou não na identidade de “pitaguary”, de “estar ou não no movimento”, de “estar ou não na luta”, de “querer ser ou não índio”, e ainda, “de ser índio, mas de outro lugar”, são categorizações locais que se interligam para expressar “os fatores socialmente relevantes” (BARTH, 2000[1969]) para evidenciar os critérios e os padrões valorativos de determinação do pertencimento étnico, ou seja, denota as atribuições da

“crença na comunhão étnica” (WEBER, 1991[1921]), de apreciação da identidade étnica, e, necessariamente, o posicionamento político no âmbito das características organizacionais que definem o grupo.

Num primeiro momento, a reflexividade de cada pessoa visando “acreditar” *que eram índio* foi estimulada pelo professor Alencar ou então pela emergente “comunidade política” de pitaguarys que se formava. Tal ação política significava uma forma surpreendente de renovação identitária e de relações associativas referentes a uma nova coletividade. Após certo tempo, com o processamento dos “nexos de interação” (WOLF, 2003[1988]) no interior do grupo e das redes sociais firmadas com “grupos de referência” (BANTON, 1979) – mais diretamente, os índios Tapeba e Tremembé – a ação discursiva de “acreditar” correspondia à sensação de um movimento social legítimo, o que lhe conferia credibilidade diante da visão das pessoas do lugar e estimulava a anuência de algumas delas para “entrar no movimento”, na “luta” dos *Pitaguary do pé da serra*. Ora, conforme o relato de Madalena, em 1993 esteve na “área” a equipe de *reconhecimento antropológico da FUNAI*, que *fez o levantamento, fez as pesquisas, fez o laudo, conversando com as lideranças tradicionais, que se trata das pessoas idosas*. Mais tarde, a *luta dos índio* trouxe resultados, isto é, a ação política dos Pitaguary, mobilizando sentimentos étnicos, propiciou a obtenção de recursos: *os beneficio chegando através da educação e da saúde*¹⁰⁴.

Como ressaltou Barth (2000, p. 37), “a análise das características interacionais e organizações das relações interétnicas foi prejudicada pela falta de atenção dada aos problemas da manutenção de fronteiras”. Aponto que “uma análise sociogenética da formação das unidades sociais” (OLIVEIRA, 2003, p. 175) não comporta a “ingenuidade” (GLUCKMAN, 1964) de uma perspectiva ideal da ativação de uma “solidariedade étnica” adequada a um paradigma holístico de propagação de “relações comunitárias étnicas”¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Segundo Banton, “o nível da consciência étnica é influenciado pela ação dos indivíduos que procuram mobilizar o sentimento étnico para a obtenção dos seus objetivos, que normalmente são de caráter matéria” (1979, p. 169). Examinando o caso do lapões na Escandinávia, escreveu que “o reforço da sua consciência étnica está claramente ligado a interesses materiais característicos, embora não se explique exclusivamente através deles” (ibid., p. 171).

¹⁰⁵ Lembrando Grunewald (2004, p. 168) em sua pesquisa entre os Atikum: “mas seria uma solidariedade étnica que foi mobilidade por ocasião da formação da aldeia? Como prefiro pensar, a essa época

No tocante a esse tópico de investigação, o antropólogo Carlos Guilherme do Valle mostrou em sua inspiradora dissertação de mestrado (1993) que era por meio de um aproveitamento singular e positivo da semântica da etnicidade que os Tremembé mobilizavam-se em torno de um perfil étnico em relação a seus antagonistas, modelando, assim, sua “experiência da etnicidade” articulada a uma particular “política das representações”. Ao discutir a situação étnica da Almofala, por exemplo, observou que sutilmente ocorriam averiguações internas de diferenciação étnica, havendo em termos classificatórios: “os índios; os índios que não querem ser índios; os que não são índios (a gente de fora) e ‘os que não são índios mas acham que são’” (2004, p. 290).

A multiplicidade de casos que devem existir não minimiza a característica peculiar de que a “sociogênese” do grupo indígena Pitaguary foi constituída *em um lugar chamado Piratininga*, no Município de Maracanaú, ou seja, fora da “Terra Pitaguary”, reunindo efetivamente, com o apoio do professor Alencar, *os Ferreira da Silva*.

Eloi: Aí quando começou vocês continuaram lá ou vieram logo pra cá?

Gudu: Continuamo lá... continuamo lá, só que a gente ia pra toré, a gente ia pra apresentação, a gente ia pra todo canto.

Somente alguns anos depois é que membros da família *Ferreira da Silva* fazem a “viagem da volta” para o Santo Antônio do Pitaguary. Já vimos que a constituição histórica do grupo contou com o engajamento fundamental de uma “comunidade política” Pitaguary composta por uns disseminadores da *história verdadeira*, com ampla presença e participação dos *Bengala*.

Maria Pitaguary: Lá nós lutemos 3 ano. Tinha meu boi bumba, meu boi era muito bonito, meu boi era chamado por todo canto... Meu boi era bonito meu boi era, respeitado era meu boi bumba, os colégio de Maracanaú... Tinha tambor e pandeiro. Meu irmão, já morreu todos dois, Zé Maria e o Raimundo da Cachorra, era eles que dançava com nosso boi. Aí foi o tempo que nós viemo pra cá, aí eu cabeí como o boi lá em Maracanaú.

a construção de uma identidade se dava mais por pertencimento à Serra do Uma, local de refúgio de várias porções populacionais que para lá afluíram fugindo do ciclo do gado”.

Para entendermos tal posicionamento de forças no campo político Pitaguary é necessário que se monte um panorama processual da “realização” do Povo Pitaguary. A tecedura da organização social de um agrupamento de pessoas formado por pitaguaries envolvia uma nova complexidade das relações sociais na região pensada e “estudada” como o território *dos índio*. A sede do Conselho deixa de estar situada fora da “Terra” e passa a fixar-se em seu interior, funcionando durante certo tempo numa pequena casa, localizada no Estado nas proximidades do *portão*¹⁰⁶, que compunha no tempo da EPACE um lugar de preparação e aproveitamento de mudas e plantas, sendo hoje o espaço dos cultos da Igreja Universal.

O rico trecho a seguir de uma conversa com a *liderança* pitaguary Madalena faz sobressair uma série de casos conexos que permitem descrever o processo de reprodução social e clivagem da forma organizacional de atividade política existente entre os Pitaguary – ou ainda, entre as “aldeias”, as “comunidades” –, mostrando, também, a partir de um posicionamento discursivo, o delineamento de aspectos fundamentais do processo contínuo de revestimento de “capitais simbólicos” em jogo e de práxis socialmente efetiva ligada ao fluxo de pessoas que atravessam as margens organizacionais de pertencimento ao grupo Pitaguary.

Madalena: Sempre a comunidade, a etnia, foi reconhecida Olho D’água, Santo Antônio e Munguba, foram dividido em três comunidade. Mas que Munguba, ela por ser um outro município, Pacatuba, mas que pega o mesmo nome da etnia Pitaguary. A gente tem os índio de Munguba que eles também são pitaguary, isso daí num diferencia nada só mesmo o município. Onde os índios de Munguba tiveram que fazer outro conselho. Antes era só um conselho, só um conselho da comunidade que abrangia as três comunidade, Mas como foi crescendo o movimento, foi crescendo, houve umas divergência entre as lideranças, a gente se obrigou a dividir os conselho, dividir os conselho para que lideranças de Olho D’água tivesse seu próprio conselho e que lideranças de Santo Antônio tivesse seu próprio conselho. Agora Munguba, não houve divergência, foi criado um conselho porque? Por ser outro município eles precisavam muito de recursos pra desenvolver alguns projetos lá no município de parte de Munguba. Mas... Não houve divergência, até hoje nós trabalhamos junto, Santo

¹⁰⁶ É, de fato, um portão que fora instalado como forma de controlar o trânsito de pessoas no interior do Santo Antônio do Pitaguary, instalação demandada em larga medida por conta do enorme fluxo de pessoas nos finais de semana para “curtir” no Açude. Acontece que a “curtição” dos “visitantes” significava um grande consumo de bebidas alcoólicas ao som de músicas variadas, como se diz, *no último volume*. Os “visitantes” ainda contavam com um “ponto de apoio”, isto é, um “bar” situado às margens do açude. Mais adiante o leitor se surpreenderá com os acontecimentos posteriores envolvendo *o Ciço da churrascaria* e relacionados ao “processo de territorialização” dos Pitaguary.

Antonio e Munguba, agora sempre há divergência que a gente nunca conseguiu se unir foi com Olho D'água né, foi uma divergência seríssima que a comunidade aqui teve que se juntar e expulsar uma liderança daqui, né, liderança de Olho D'água.

Eloi: Isso é bom...?

Madalena: A gente sabe que não é. Eu tenho essa visão de enfraquecimento. Por outro lado, eu vejo que com mais conselhos, com associação e tudo mais... são formas de organização, ong, as organização a gente gente tem, mas a união? Isso anda longe da gente ter.

Por que cada associação e cada organização que se cria o povo não ver que ali é uma organização, eles tem como uma desorganização. Eu vejo assim... que as organização tem que existir né, porque é uma forma de buscar parceria lá fora, com os projeto, com os trabalho... de auto-sustentação e tudo mais.

O encadeamento das conexões familiares e das interconexões de cada *filho natural* do lugar ante o projeto da coletividade étnica e das melhores condições de reprodução social, desencadeou a afluência de parentes que moravam em Fortaleza, no município de Maracanaú, e em lugares diversos, para suas “viagens (particulares) da volta” à “terra de origem”. E ainda, a anuência local à *luta dos índio*, o despertar, a progressão e a extensão da “consciência étnica”, ou seja, a adesão étnica, as “entradas no movimento”, a participação individual nas *reuniões*, e, claro, a inserção de pessoas específicas nas transações comunitárias étnicas por conta de uma história compartilhada fértil de um “sentimento de comunidade”, ou mesmo em virtude de *lutar com os índio* e também de posicionar-se estrategicamente no “campo de forças” das relações comunitárias, caracterizam o desdobramento no tempo do processo de formação da unidade social Pitaguary.

Visto assim, como foi enunciado por Madalena, Santo Antônio do Pitaguary, Horto e Olho D'água, e Munguba, constituem os territórios do “reconhecimento étnico” que esquadriham os universos de “poder organizacional¹⁰⁷” representado pelos diferentes “Conselhos Indígenas Pitaguary” *divididos* nessas *três comunidade*. Observei durante meu

¹⁰⁷ Wolf ao encarar o problema do poder utilizando esforços passados e os velhos insights na procura de um caminho que contribua para a formulação de novas questões propostas à antropologia, chama, apoiado em Richard Adams (1966, 1975), de “poder tático ou organizacional”, “o controle que uma ator ou ‘unidade operacional’ exerce sobre fluxos de energia que constituem parte do ambientes de outro ator” (2003, p. 326). Ou seja, nesse sentido, importa “compreender como unidades operacionais circunscrevem as ações de outros dentro de determinados cenários” (ibid.).

trabalho de campo as persistentes *divergências* e conflitos travados entre “facções¹⁰⁸” de Santo Antônio e Horto-Olho D’água.

Importa salientar uma dimensão da organização social do grupo indígena Pitaguary, compartilhada por outros inúmeros “parentes”, como é o caso, por exemplo, dos Potiguara da Paraíba: a municipalidade “dividida”, isto é, a subordinação às administrações públicas de municípios distintos. Nesse sentido, o próprio movimento de auto-organização dos conselhos indígenas pitaguaries tanto de Santo Antônio, Horto e Olho D’água, ligados ao município de Maracanaú, e da Munguba, vinculada à Pacatuba, é coalescente à circunscrição de suas respectivas municipalidades, mostrando-se crucial na configuração das alianças e disputas face aos contatos inter-pessoais com grupos políticos e agentes transacionais envolvidos na obtenção de recursos e no posicionamento estratégico para a repercussão e reconhecimento da emergente “comunidade política”.

Com efeito, fato relevante no desdobramento processual de construção do grupo e que desencadeia tensões e conflitos a respeito da legitimidade de “ser índio” foi/é o “cadastramento” dos pitaguaries. Em verdade, a conversa que tive com *o casal da história* foi marcada pela inconformidade em face da atual característica da organização política do grupo e pela vazão crítica ao julgar a pertinência étnica Pitaguary refletida nos termos classificatórios de *posseiro*, referente aos que não seriam “índio”, e d’*os índio que não quer assumir a sua responsabilidade, ele também não pode ser índio... porque não assume a sua responsabilidade*.

Eloi: O senhor conhece o ...?

Antônio Quintura: Ele é índio. Dizem que ele é índio, mas não é.

Maria Pitaguary: Porque eles são cadastrado. Quando o Daniel entrou aqui, que conhecia ninguém, aí cadastraram todo mundo sem ser índio, aí...

¹⁰⁸ De acordo com Mayer, “(...) ao invés de serem mantidas por um tipo de organização formal, as facções são unidades de conflito acionadas em ocasiões específicas. As facções são ‘vagamente ordenadas’, suas bases de arregimentação são ‘estruturalmente diversas’, e tornam-se manifestas por meio de uma interconexão de autoridade pessoal entre líder e seguidor. Baseiam-se também muito mais em transações do que em questões de princípio, e podem ter, como núcleo, grupos ou cliques” (1987, p. 149).

A transformação das relações comunitárias causada pela instituição de um modelo organizativo da indianidade Pitaguary implicou numa reconfiguração da atribuição de poder nas localidades de Santo Antônio do Pitaguary, Olho D'Água e Horto, e na Munguba. Integrando os próprios processos que produzem o grupo Pitaguary, alianças motivadas por anseios e pressões, conflitos, disputas, acusações, enfim, situações de “drama social¹⁰⁹” e acontecimentos caracterizados por clivagens pessoais, e, também, retratando a própria “política das representações¹¹⁰” manifestada no contraste “ser índio” e “querer ser índio”, a atividade política de representatividade no controle de recursos da “aldeia” do Santo Antônio, ou seja, a posição de presidente do Conselho Indígena local, chega à manutenção de uma pessoa, Cláudia, que era assumidamente *contra o movimento, todo mundo sabe disso*, como assim mesmo ela expressou.

Na “situação étnica” do Santo Antônio do Pitaguary uma “reviravolta” política inflamava as ações discursivas investidas na afirmação contestatória *dos índio mermo face àqueles que não queria ser índio*, como aos que *não são índio*. Em verdade, como é possível uma pessoa que se posicionou de maneira declarada contra o movimento dos índios tornar-se mais tarde presidente do Conselho Indígena Pitaguary?

Gudu: Lá dentro, hoje, todo mundo quer ser índio, mas na época não queria ser índio não... lá pra eles não existia índio não. Aqueles pessoal que não querem ser índio é de dentro. Em comparação... a Cláudia era contra, não era índio. E não é. E tá sendo mais poderosa lá dentro do que nós tudinho. A Cláudia ela é uma posseira, não tem nada a ver com a gente. Acabar com aquela sem vergonhise que tem lá dentro do Santo Antônio, falar a verdade do que ta acontecendo. O Daniel é um...

A questionada posição política ocupada por Cláudia conjugava-se a algumas denúncias contra ela de superfaturamento e de desvio de dinheiro oriundo da indenização da CHESF, fazendo com que se multiplicassem as acusações de “não ser índia” e que os

¹⁰⁹ Em seu estudo sobre os Ndembu da Rodésia do Norte, Turner (1957) dirige-se à investigação do desenvolvimento das relações pessoais e sociais entre as aldeias, particularmente, dentro de uma aldeia, mostrando uma série de casos, isto é, uma série de “dramas sociais” envolvendo freqüentes acusações de feitiçaria e disputas por posição política, apresentando, assim, uma análise que entende o conflito como inerente aos princípios estruturais dos nexos de interação que enredam a formação de pessoas vivendo juntas.

¹¹⁰ Seguindo Valle, “a idéia de uma ‘política das representações’ se aproxima muito do que Bourdieu chama de ‘luta das classificações’ ou das ‘representações’, tratando da definição da identidade regional ou étnica, (...) (VALLE, 2004, p. 314)”.

“grupos de pressão” acionassem dispositivos de retaliação e de auto-organização, como também de coalizão e aliança temporária.

Ademais, as relações pessoais entre os pitaguaries integrantes da “comunidade política” geratriz dos “efeitos comunizantes” “de fazer ver e fazer crer, de dar a conhecer e de fazer reconhecer”¹¹¹ o grupo – que formava no *começo da luta* a “comitiva” Pitaguary nas viagens pelas “aldeias” dos *parentes*, às sedes regionais e aos núcleos estaduais da FUNAI ou à Brasília, e, ainda, mostrando-se como índios para a sociedade cearense – conturbaram-se no desenvolvimento da atividade política que perpassa o processo da constituição e da (re)organização da vida daquelas pessoas vivendo juntas num campo social.

Eloi: Como é a lembrança dessa época?

Elisângela: A lembrança da época que a gente começou com esse negócio aí, era boa que a gente era um povo mais unido, agora você não vê união dos índio, você vê desunião. Era bom, que a gente viajava, se reunia com os Tapeba, era muito bom, mas agora...

Maria Pitaguary: Veio uma carrada de mercadoria pra ali... aí disse que o índio que é aposentado não tem direito... não tem essa lei não. Se vir pro índio é pro índio, aqui já é tudo diferente. Que eu sou pensionista, ele é aposentado pelo trabalho dele, se nos não tivesse esse nosso ganho nos já tinha morrido de fome, que aqui não tem quem dê ajuda em ninguém, em nada, em nada, em nada, em nada. Tá aqui Quintura um quilo de feijão, ta aqui quintura um quilo de arroz, não... como eu digo, não era pra fazer isso com nós não. Se num fosse eu e ele e o cacique Daniel nem aqui tinha índio... aqui dentro... tinha índio não... de jeito nenhum. Comecemo essa aldeia.

Antonio Quintura: De lá do Maracanaú.

Maria Pitaguary: Depois que veio a história pra cá. Nós trouxemo a história.

Gudu: Agora não que ele (cacique Daniel) tá só do lado da mulher lá né.

Zé Filismino: Qual mulher?

Gudu: A mulher... mais a Claudia, ele não se associou a ela. Senhor não sabia não??

Zé Filismino: Sabia não...

Gudu: Ele (cacique Daniel) tá lá dentro por causa gente. Se nos não quiser, a gente, os Ferreira, bota ele pra fora. Ele tá só do lado da mulher (Cláudia) lá. Ele num se associou a mulher...

A mulher num juntou foi a comunidade pra quebrar tudo lá dentro da casa dele. 2 hora da madrugada nós fomo buscar ele lá. Que nós somo é ruuim! Se tu visse o magote que disseram que iam quebrar tudo que era nosso Zé, lá no Cambeba, nós ficamo tudo foi esperando. Eu chamei foi ela e disse, disse a ela e disse a D. Madalena, olha v..., a primeira de vocês, que entrar pra quebrar o que é meu, pode ter a certeza uma das duas fica! Eu tava com uma faca desse tamanho na cintura. Eu digo eu sou pacífica, mas se você entrar pra quebrar o que é meu pode ter certeza eu agarro nesses seus cabelo nega véia... Juntou foi um magote.

Zé: (balbucia: coragem...). Aí tem o sangue meu! Tem o sangue meu!

Eloi: Você não é amiga da madalena não?

Gudu: Hoje ela é minha amiga.

Eloi: Você não é amiga da Madalena não?

¹¹¹ Ver Bourdieu, 1989, p. 113.

Gudu: Hoje ela é minha amiga.

Eloi: Por que queria botar vocês pra fora?

Gudu: Por causa da Tonha do Zé Maria. Elas não queriam que entrasse mais ninguém. pois a Tonha entrou. Aí foi, Zé, ninguém num ia deixar eles quebrar o que era dela, aí foi eles mandaram avisar que ia quebrar tudo que era nosso, de todo mundo, que morava dentro do Cambeba.

Eloi: você morou no Cambeba?

Gudu: Morei no Cambeba... Aí foi no ânimo que eu chamei ela e disse, disse a Cláudia, ela ficou branca, que ela já num é branca. Ela disse assim: não Gudu, que isso nêga vêia isso jamais ia acontecer. Porque a chefe era vocês, quem tava fazendo a cabeça dos índio era vocês. Vai fazer um ano que eu saí do Cambeba agora em dezembro.

(...)

Eloi: A casa que vocês têm hoje, aquele lugar ali, como é que vocês chegaram ali?

Gudu: Aquele lugar ali foi o seguinte: quando o Daniel tava dando os terreno, eu saí do Maracanaú aqui e fui pegar meu terreno lá, aí foi na época que mataram meu irmão... Aí a Fátima foi e conseguiu o Cambeba pra mim morar mais a mãe, aí foi dividido um quarto, um quarto bem grandão, a mãe ficou num. Todo dia ele chegava na minha porta e dizia: Gudu, fazê sua casinha, tu já tem seu terrenozinho. Tenha paciência, Daniel, eu não vou roubar, eu não vou assaltar, eu vou fazer minha casa.

O caráter organizacional do grupo ante as lutas por posição política e na base de conexões transacionais entre grupos e indivíduos – especialmente significativos nas relações de força investidas na gestão de recursos e de atividades socioculturais – revelava uma certa limitação de poder e acantonamento numa posição denegada nas atividades políticas defrontadas pelos *Ferreira da Silva*: a família da *história verdadeira*, que *começaram o toré*.

E quanto ao professor Alencar?

Eloi: Daniel, no começo o Alencar andava muito com vocês, e assim, hoje, eu já to aqui alguns dias e eu não conheço esse Alencar, ele... ele não anda mais com vocês?

Daniel: Não. O Alencar ele tava sofrendo até ameaça por algumas pessoas, por parte de fazendeiros, e ele tava achando que tava ficando perigoso pra ele, porque nos tava avançando a luta, já tava sendo bem divulgado, muito gente por parte de fazendo tavam vendo que podiam serem prejudicado, e por essas maneira eles viram a ameaça de pessoa que era muito dedicada, se dedicava muito a visita, e convidava a gente pra fazer apresentação nos colégio. Isso era muito demais, porque a gente tanto... sempre faziaa o ritual, sempre tava fazendo o ritual...

E depois começaram a visitar a aldeia e ficou em vez da gente fazer o ritual lá... eles vinha pra cá... mas também não via ritual porque os índio não tava programado pra fazer ritual na aldeia pra quem viesse se fora... num se programou, isso.

Eloi: Faz tempo Daniel que o Alencar não anda mais com vocês?

Daniel: Faz. Faz muito tempo. Ele fez curso pra diretor, hoje é diretor de escola. ele era professor, na época ele só ensinava um expediente, de manha até meio dia, enquanto a tarde ele ia visitar a casa dos índio. Vinha aqui no Santo Antonio, ia ali na D. Maria, ele sempre tava na D. Maria, sempre tava na D. Maria. De meio dia pra tarde, era difícil o Alencar num tava na casa da D. Maria, comendo cuscus com café e conversando, era bom dia demais, a gen te tinha uma amizade muito grande a ele. Mas começou se afastando devagarzinho, porque ele tinha que cuidar da vida dele, ele não ia

conviver com os índio. Primeiro que futuro ele ter trabalhando com os índio, voluntário, sem ganhar nada, como é que ele ia sobreviver? Ele queria a liberdade dele também, então ele ia ficar preso, numa área voluntariamente. Como é que ele ia viver? Então ele como professor ele tinha que continuar a carreira dele, a vida dele. Tem toda liberdade pra viver a vida dele. Nos jamais podemos prender ninguém, porque você é ruim porque você não ta com nós. Não. Então o Alencar pegou o caminho dele. Nos temo capacidade de nos ter a... já como eu fui a liderança nomeado na época, em 92 em 93, e daí pra cá, ele ficou como já diz assim, já tem uma liderança que pode tomar de conta do povo, e pode representar o povo em Brasília em todo canto e buscar seus direito, ele via que eu tinha capacidade pra isso, já antes de ser cacique e depois de ser cacique eu tinha um poder, um poder de representar os índio e buscar os direito e cobrar o direito dos índio. A partir da aí ele foi saindo devagarzinho... porque ele não era assim dedicado em reunião não, a reunião é de vocês pessoal, agora o que eu to aqui é pra levar a historia de vocês pr'um colégio, vocês se apresentar, fazer apresentação, era essa forma que ele trabalhava com a gente, era esse jeito. Não era participando da nossa reunião, das nossa coisa não, as nossa coisa tudo era nossa mermo.

Eloi: E o Carlos Alencar, o Alencar que andava com...

João Venâncio (cacique Tremembé): os Pitaguary. Porque quem começou a luta dos Pitaguary foi o Alencar. E depois ele desapareceu. E que a gente acha que Alencar ele foi pressionado por alguém. Porque o Alencar desapareceu mesmo da história.

Madalena: Quando ele viu as pessoa mais envolvida, crescendo, ele se afastou, tudo bem, é um direito dele, porque ninguém vi viver toda vida segurando na mão dos outros pra que ele caminhe, então a gente aprendeu a caminhar com os nossos próprio pés, e o Alencar se afastou, ele se afastou porque a realidade dele é outra, não é a aldeia indígena, mas ele fez com que as pessoas também se acordasse... pra sua própria realidade.

Visto assim, é importante, no estudo das formas de organização social atentar para o dinamismo das relações sociopolíticas investidas e canalizadas frente à definição de posicionamentos relativos no campo social, arrolados nos cursos de ação dos pitaguarys ao longo de períodos anteriores ao início do meu trabalho de campo, relevando suas escolhas de aliança e as estratégias¹¹² de grupos e indivíduos.

Veios da etnicidade Pitaguary

O processo de reorganização social dos Pitaguary propiciou replicantes exercícios de reminiscências pessoais e trabalhos da memória social do grupo, no sentido de estabelecer uma mudança de relação com passado e promover a explicitação de fatores

¹¹² A idéia de “estratégia” assinalada aqui não se inclina a uma “sociologia espontânea” que induz a um investimento plenamente racional e finalista ou mesmo desinteressado definido pelas ações sociais. Com efeito, procura explicitar vontades e “habitus” convertidos mediante os horizontes práticos que delineiam o sentido e o fundamento das atitudes individuais (BOURDIEU, 1989, p. 82).

simbólicos acionados em conjunção com a assunção étnica e um universo novo de relações comunitárias.

Em meu percurso etnográfico de diálogo com os pitaguaries busquei amiúde considerar as percepções que os atores empregavam em suas atividades e motivações (Barth, 2000), intuindo a relevância da construção da etnicidade Pitaguary conjugada à própria configuração de uma “experiência da etnicidade”, precha de fontes e canais variados de construções culturais.

E é a história de um “campo social” mediada pelo conhecimento tradicional de “um lugar de serras”, ao permitir relacionar pessoa e grupo no trabalho de “comunhão étnica” (WEBER, 2004), instituído em atos políticos, que canaliza a expressão de uma etnicidade singular no espaço regional. Já mostrei em capítulos anteriores aspectos dos vincos memoriais que caracterizam as reflexões feitas pelos pitaguaries para representar o seu devir.

Dito assim, é bem verdade que o foco agora recairá basicamente sobre um importante eixo da construção da etnicidade Pitaguary, ou melhor, tentarei lançar luzes, através de serras e sítios que abrigaram quadros interativos particulares que se inscrevem na discursividade étnica local – feita no presente – que reflete, molda, e (re)formula a *escravidão*, procurando mostrar as orientações valorativas do *tempo da escravidão* como elaboração narrativa e representação social organizacionalmente relevante na manifestação da etnicidade do grupo.

Contudo, antes, vale salientar aqui um tópico peculiar da construção da etnicidade Pitaguary que aponte em algumas partes deste estudo. Refiro-me ao parentesco estipulado envolvendo laços de ancestralidade comum envolvendo o reconhecimento dos Pitaguary como índios Potiguara que viviam e foram aldeados ali na região “imaginada” daquelas serras.

Recentemente estive com o cacique Potiguara, Caboquinho, nos festejos de outubro do Povo Tapeba (Feira Cultural e Festa da Carnaúba), acontecimento exemplar do fenômeno de atração de *lideranças* em “encuentros y reuniones realizados a escalas diversas, cubriendo desde las aldeas hasta polos regionales y de la capital” (OLIVEIRA, 2006). O evento contou ainda com a presença de Uilton Tuxá (BA), coordenador geral da

APOINME (Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas e Espírito Santo) e de uma comitiva de adolescentes e jovens Potiguara liderada pelo cacique e professor Caboquinho, atentando que a rapaziada indígena estava “em campo” realizando atividades extra-classe.

Num “barzinho” improvisado pela parentela da Nonata (tapeba da Lagoa II), ao redor de uma mesa, potiguaras, tapebas e eu, Eloi, o antropólogo, distendíamos noturnamente o primeiro dia da Feira Cultural Tapeba. Em certa hora, quando as conversas giravam em torno da temática das ações e acontecimentos do “movimento indígena” e de suas “organizações”¹¹³, procurei participar da conversação (que tinha como atores destacados o cacique Caboquinho e Dourado, *liderança tradicional* Tapeba) tentando estimular a discursividade sobre os “índios”, o cacique Potiguara (que eu já conhecia por ter trabalhado com os Potiguara em 2004) com um tom de “autoridade nativa” questionou o quanto eu realmente “sabia” da “história Potiguara”. Será que eu “saberia”, por ser um antropólogo, da “história Potiguara” mais do que ele, o cacique? Caboquinho foi taxativo explicando-me facetas da “história Potiguara” que eu não “sabia”.

Para me deter no foco de minha pesquisa, considero que num ponto do debate passamos a discutir acerca dos conjuntos de pessoas que buscam reconhecimento étnico nos encontros e assembléias indígenas. Perguntei, então, ao cacique Potiguara se ele(s) “reconhecia(m)” “aquelas pessoas do Catu”, os Eleotérios. Caboquinho replicou afirmando que tem parentes na localidade de Vila Flor que não se mobilizam na constituição de um grupo étnico, como ele poderia reconhecer como indígenas (até, “talvez”, como “descendentes” dos Potiguara) um grupo de pessoas que ele “nunca soube da existência” nem têm *história pra contar*?! E “costurou” o assunto ressaltando a legitimidade indígena dos Pitaguary e dos Tapeba¹¹⁴, “reconhecidamente” “descendentes” dos Potiguara

¹¹³ Chamo de “organização indígena” a alternativa política que “busca criar mecanismos modernos y colectivos de gestión territorial y desarrollo” (OLIVEIRA, 2006, p. 137). As mobilizações políticas dos povos indígenas do Nordeste são fundamentalmente mediadas a partir da comunicação e da atividade da APOINME. Veremos o detalhamento e a repercussão desse trabalho de “coordenação étnica” entre os índios do Ceará em desdobramentos etnográficos vindouros pertinentes ao intuito da investigação proposta.

¹¹⁴ Os Tapeba e os Potiguara mantêm relações de amizade e apoio político persistentes, construindo também um forte laço subjetivo baseado no sentimento de uma “comunidade de procedência” (WEBER, 1991, p. 275).

paraibanos. Dourado ainda lembrou com Caboquinho de um caso de um *peçoal* do Piauí que também *não tinha história pra contar*. A liderança Tapeba comentou também o caso dos Anacé¹¹⁵, um grupo de pessoas que tem buscado seu reconhecimento étnico, habitando na região do município São Gonçalo do Amarante (região metropolitana de Fortaleza contígua ao município de Caucaia).

Retomo agora, de modo a abrir os canais para uma análise reluzente da construção da etnicidade Pitaguary, o problema das autodenominações. Para isso, transcrevo, então, um trecho da conversa que mantive com *os Jorge*:

Maurício: Aí conta aí mamãe que o nosso vovô que morreu ainda era cangaceiro, bora sente aí.

Meire: Começa da infância, diz o nome, a idade, anda mãe, que a fita tá rodando.

Elisângela: É coisa séria, mãe!

Eloi: A senhora pode contar das história daqui...

Mirian: O que eu tenho pra falar é que eu ouvia meu avô falar né, meu avô por parte da minha mãe, ele falava que ele era cangaceiro, a vó dele..., a mãe dele era índia pura né, ela foi *pegado a dente de cachorro*. O meu avô ele era índio e ainda era cangaceiro. Ele contava também dos escravo, tempo da escravidão aqui no Estado.

Eloi: Escravo... índio...?!

Mirian: Aqui... no Santo Antônio do Pitaguary.

Meire: Ele quer saber assim onde foi que a mãe nasceu.

Meire: Eu nasci aqui em Maranguape, Coité.

Eloi: Falava em índio ou em caboclo?

Mirian: Não. O meu avô falava muito era em cangaceiro e nos escravos.

Eloi: Mas que esse cangaceiro era índio?

Meire: Eles moravam aqui no no... era misturado na época né, porque o meu avô ele nasceu aqui também no Santo Antonio do Pitaguary. Ele contava também, as veze ele sentava assim numa sombra de casa e ia conversar com a gente os passado né.

Meire: Diz o nome do avô.

Mirian: Antônio de Sousa.

Eloi: O nome Pitaguary já dizia, dizia índio Pitaguary?

Mirian: Já. Não. Só falava mermo que era o Santo Antônio do Pitaguary, eu conhecia só por isso.

¹¹⁵ Na Assembléia Indígena de 2005 ocorreram algumas relações conflituosas entre os Tapeba e o grupo autodenominado Anacé, visto que durante a assembléia teria havido insinuações da parte do “cacique” Anacé de que os Tapeba estariam dentro da “Terra” Anacé. As lideranças Tapeba foram enfáticas em absterem-se de *dar a mão* para o reconhecimento étnico dos Anacé. Isso foi dissolvido, segundo Biel tapeba e o próprio Dourado, com o discurso pronunciado por um anacé na última assembléia, realizada em Crateús, o qual retificou o pronunciamento feito por aquela pessoa em 2005, salientando, inclusive que o citado “cacique” Anacé está (ou foi) afastado da *luta*.

Como foi analisado anteriormente, explicito acima uma “situação etnográfica” marcada por minha inclinação em desejar um relato acerca dos “indígenas” do lugar “fixados” num “passado”. Entretanto, é mais adequado, mediante uma “etnografia da situação de pesquisa¹¹⁶”, registrar as categorias utilizadas pelos atores sociais e conduzir a investigação criando um “espaço de escuta” nos contatos com as pessoas. E, então, apreender a complexidade do uso das categorias identitárias conformadas em “situações históricas específicas”, ao invés de encarcerar as respostas das pessoas sob uma abordagem de investigação antropológica calcada numa relação “inquisitorial¹¹⁷”, vazante de modelos analíticos que estabelecem oposição entre história e memória, com a razão de encontrar a veracidade dos fatos. Com efeito, seguindo Thomson,

As imagens e linguagens disponíveis usadas pelo público nunca se encaixam perfeitamente às experiências pessoais e há sempre uma tensão que pode ser manifestada através de um desconforto latente, da comparação ou da avaliação. Portanto, os relatos coletivos que usamos para narrar e relembrar experiências não necessariamente apagam experiências que não fazem sentido para a coletividade. Incoerente, desestruturadas e, na verdade, “não-relembadas”, essas experiências podem permanecer na memória e se manifestar em outras épocas e lugares – sustentadas talvez por relatos alternativos – ou através de imagens menos conscientes. Experiências novas ampliam constantemente as imagens antigas e no final exigem e geram novas formas de compreensão. A memória ‘gira em torno da relação passado-presente, e envolve um processo contínuo de reconstrução e transformação das experiências lembradas’, em função das mudanças nos relatos públicos sobre o passado. Que memórias escolhemos para recordar e relatar (e, portanto, relembrar), e como damos sentido a elas são coisas que mudam com o passar do tempo (1997, p. 56-57).

Nos relatos acionados pela *família de Jorge* identifica-se o conhecimento oral sobre *os escravos, tempo da escravidão*. A presença de “negros” e as interações entre *os cabôco* e *os escravos* emergem amiúde na tradição oral dos Pitaguary. E, de fato, o fio condutor da construção da etnicidade Pitaguary é a memória (“socialmente efetiva”) da experiência primária do *tempo da escravidão sofrida pelos antepassados*.

Eloi: Tinha alguma coisa aqui que falava em caboclo, caboclo do Pitaguary?

Valdeci (48): Minha mãe, meu pai, meus avós, tudo são daqui. Eu sabia que existia mais escravo...

¹¹⁶ Ver Oliveira, 2003.

¹¹⁷ Ver Ginzburg, 1989.

A produção antropológica vem apresentando muitos exemplos da “plasticidade das categorias” (ARRUTI, 1997) movimentadas por grupos diversos quanto aos “agenciamentos discursivos de semelhanças e identidades” (ARRUTI, 2001), que ressemantizam crivos étnicos entre o “negro” e o “índio”. Em sua etnografia acerca da “etnogênese Atikum”, na Serra do Uma (PE), Grünewald (1993) mostrou que “eles sabiam ser descendentes de índios, mas também de negros e brancos” (2004, p. 169), descrevendo serem “negros na aparência”, sendo conhecidos pela sociedade regional circundante como os “negros da Serra do Umã”. Arruti (1997, s/p) indica que

um dentre outros exemplos possíveis dessa plasticidade é vivido pelo grupo Pankararu, localizado no Brejo dos Padres, sertão pernambucano do São Francisco, para os quais a distinção entre índios e negros antes de ser puramente descritiva de uma realidade evidente é de natureza política e simbólica, servindo de termo acusatório e faccional. Na memória recuperada e na dinâmica vivida pelo grupo é impossível e inútil a tentativa de separar aqueles que podem ser perfeitamente reconhecidos como indígenas em oposição àqueles que sejam claramente negros.

Vale enunciar que o grupo indígena Pitaguary do Ceará (assim como os outros grupos do Nordeste) ascende de

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. Logo, para as etnias que sobreviveram só restaram dois caminhos: ou buscaram temporariamente áreas de refúgio, algumas vezes coexistindo com quilombolas e sertanejos, até que viessem a ser incomodadas por novas pretensões territoriais das fazendas e dos pequenos agregados urbanos, ou foram logo incorporadas pelo processo civilizatório – insuladas (isto é, reunidas, reterritorializadas e disciplinadas pelas missões religiosas) ou colhidas na sua capilaridade (isto é, fragmentadas em famílias e coletividades acabocladadas ou detribalizadas) (OLIVEIRA, 1999, p. 110-111).

Atento, pois, para a resposta de D. Mirian, motivada pelo meu questionamento que procurava em seu discurso a assunção indígena de seu avô, que era *cangaceiro*. D. Mirian “resolveu” a questão dizendo que *era misturado na época né, porque o meu avô ele nasceu aqui também no Santo Antônio do Pitaguary*. É importante perceber, assim, a ambivalência latente da situação de “mistura” coalescente à associação com sua terra de vivência. Trata-se, portanto, nos termos deste estudo, de analisar as formas de tradução e recriação

pautadas nos “agenciamentos classificatórios da ‘mistura’” (ARRUTI, 2001), que, no presente, frente à afirmação da identidade de índio Pitaguary, conecta-se à narrativa histórica do *tempo da escravidão*, evocação singular que imprime a expressão da etnicidade do grupo. Distante de tentar ratificar a discursividade local sobre os processos históricos, delinearei certos vincos históricos que contextualizam e inscrevem os conteúdos memoriais, movimento que persegue as interpretações concebidas pelos atores sociais na produção e projeção de emblemas de identificação, ou seja, lutando pela imposição de percepções e categorias de percepção, pela imposição da “definição legítima das divisões do mundo social e, por este meio, de fazer e de desfazer grupos” (BOURDIEU, 1989, p. 113).

De maneira ampla na sociedade brasileira o “senso comum da escravidão” representa como mão-de-obra escrava o personagem do “negro”, arrancado da “África”, enquanto que “o índio”, população arredia e aguerrida, ou não se inclinava à escravatura¹¹⁸ ou se mostrava inapto ao trabalho por ser “preguiçoso”. Todavia, estudos históricos realizados nos últimos anos vêm apontando que as populações nativas designadas como “indígenas” foram exploradas sistematicamente sob o jugo da escravidão¹¹⁹.

Tenho que destacar que em minhas laboriosas tardes de pesquisa em artigos e documentos das revistas do *Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará* encontrei inúmeras referências à utilização de “índios” como mão-de-obra escrava, situação que muitas vezes era mascarada pelo trabalho “alugado”. Transcrevo, afinal, a partir da empolgante e louvável disponibilização de um documento “digitalizado” na publicação inaugural da *Revista do Arquivo Público do Ceará* (2005, p.40-42), um fértil e emblemático trecho da *Carta do Ouvidor do Ceará, Manuel de M. Pinto Avelar, sobre a situação dos índios das suas vilas, em 03 de março de 1786*:

¹¹⁸ Lembro da música de Martinho da Vila, do álbum *Canta Canta, Minha Gente*, intitulada *Tribo do Carajás (Aruanã Açu)*, gravada em 1974: “E o índio cantou/ O seu canto de guerra/ Não se escravizou/ Mas está sumindo da face/ Da terra/ Aruanã! Aruanã Açu/ É a grande festa/ De um povo do Alto-Xingu”.

¹¹⁹ Ver Santos (2003). E vale também mencionar que “no caso dos aldeamentos, também o domínio que o missionário ou o capitão-mor exerciam sobre os aldeados não estava muito distante do controle senhorial sobre a senzala” (MONTEIRO apud ARRUTI, 1997, s/p).

(...) Porem não posso deixar, pellos deveres de homem, e ainda mesmo de magistrado de pedir a V. Ex^a licença de na primeira ocazio lhe dar conta do estado infeliz e digno da comizeração de V. Ex^a e de toda humanidade em que vivem estas pobres Villas e aldeias dos miseravens Índio, que ainda hoje, apesar dos santos, e pissimas leys de senhor D. Joze, são tiranizados pelos Diretores das ditas villas, pellos Ouvidores, pellos Governadores e ainda mesmo particulares Europeus: mais escravos no tratamento que se lhes dá do que Escravos africanos mto principalmente a respeito dos Diretores, que sendo eleitos sem as qualidades que o sábio diretório requer, em nada observão, e tratão esta sempre desgraçada nação como bárbaros que são os ditos Diretores: donde resultam que elles vão fugindo para os matos, as Villas se vão dezertando, e abominando a sociedade elles suspirão pello tempo em que elles erão escravos dos Jesuítas: a poucos dias se me veio hum queixar com esta simplicidade, proguntoume “A Senhora rainha não nos fez a nós livres como os brancos? Sim vois sois livres e igualmte vassallos que os Portugueses da mesma soberana. Pois então, replicou elle para com os brancos praticasse dipois// Que hua mulher he cazada tiraã se lhes de casa para se alugar para trabalhar, e não se poder vella a mais de hum mês? Eu quero que ella fassa todos os servissos que se lhe pedem, mas porque os não há de fazer ella em ma caza?” Eu fiquei confuzo, e não pode responder lhe senão que Eu não podia por ora fazer uma reforma, porem fazia por lhes ser útil. Outro se me veio igualmte queixar e era da Messejana, tinha fugido da Villa porque se tinha queixado do Diretor porque este lhe tinha tirado 3 filhos que tinha, e 2 filhas, e os havia alugado para diferentes pares: diziam elle “eu se vou outra vez para a Villa elle matame no tronco, e não torno mais a sahir para fora: e não sou eu disculpavel de me queixar de me tirarem os meus queridos folhos, quando as aves e os animais o fazem se lhe tirão?” outro veio a ma prezença á dous dias, que era do Arronches, com a cabeça aberta de meio a meio, tinto em sangue, e quase mortal, vinha o Pay com elle, e elle teria ate de 17 annos, queixavasse que tendo seo filho sido dado em alugar para huã rossa, como já não lhe davão de comer, e elle morria de fome, viera ter com seu pay para lhe dar alguma couza: Veio o Diretor, e com um pão grosso que eu vi se foi a elle ao por daquella forma: pediome chorando q’ o não desamparace senão que estava perdido: mandei com efeito chamar o dito Diretor: respondeume que se agora (...), e que fizera aquilo, porem que para outra vez o mandaria somente meter no tronco: cazo outros semelhantes a este cazo. V. Ex^a talvez perguntara porque não dou Eu providencia a isto fazendo observar as ditas Leys de S. Magestade: respondo a V. Ex^a que os Diretores são ... dos Governadores, e que aqui a discordia cauza maiores vexames e ruinas que a mesma dezordem. Deos Gde a V. Ex^a

Ilmo e ExmoSr

Com o mais profunco respeito e sumissão

Mel de Mages Pinto e Avellar

A leitura desse documento revela uma inspiradora fonte de pesquisa, o que me tenta a vislumbrar um “leque” de investigações, como, por exemplo, as fugas e circulação dos “índios” entre as “vilas” da “Província”, o que seria de crucial valor para os objetivos da discussão que se desenrola. Entretanto, como recurso de investigação do agenciamento identitário da “escravidão dos antepassados” na construção da etnicidade Pitaguary, detenho-me e procuro concentrar-me, por ora, em mostrar um contexto histórico mais geral que permita, iluminando a “matéria-prima” das fontes orais e escritas (na contramão, obviamente, de uma postura comprobatória de estudo da construção da história), exercitar a análise da experiência de reprodução social no “campo” de interação do Pitaguary.

Um campo social bastante complexo, caracterizado por uma multiplicidade de atores sociais¹²⁰, já podia ser descrito numa publicação datada de 1816 (2003), escrita pelo viajante Henry Koster – *Viagens ao Nordeste do Brasil*. Registrada inicialmente no tempo de 1810, em sua “Jornada ao Ceará” (tendo como guia Júlio, “um indígena”¹²¹) Koster transitou por certas “aldeia indígenas”:

Tive a oportunidade de visitar as aldeias de Arronches e Massagana¹²² e uma terceira outra, nas vizinhanças, da qual esqueci o nome. Ficam todas entre duas e três léguas do Ceará, em direção diversa, construídas em forma de quadrado e contêm aproximadamente uns 300 moradores (p. 175-176).

Daí, percebeu que

Quando um proprietário tem falta de homens para o trabalho. Apela par o diretor e se discute o perco pelo qual o serviço deverá ser realizado, e manda um dos chefes indígenas ir com seus companheiros até a fazenda para onde foram alugados. Os trabalhadores recebem o salário eles mesmos e o podem gastar livremente, mas o contrato é feito usualmente com preços abaixo do comum nesse gênero de tarefa. (...).

Os indígenas são geralmente um povo inofensivo e tranqüilo, mas não tendo fidelidade aos seus amos. Quando desertam, não deixam prejuízo a quem serviram. Ávida não é passada certamente de maneira agradável sob o olhar de um diretor e tratado imperiosamente. Não é surpresa, logicamente, que esteja em sua vontade abandonar as aldeias, tornar-se livre, mas mesmo assim, tendo fugido do férreo domínio do diretor, jamais se fixam num lugar. (...).

Um indígena nunca está disposto a chamar o patrão, que o haja alugado, por senhor, embora de uso comum dos brancos entre si quando falam, e por todos os homens livres da região. O que os negros usam falando com seus senhores, os indígenas não o fazem. Dirigem-se ao seu senhor temporário

¹²⁰ “(...), pretos, brancos, mamelucos, cafusos, curibocas, quilombolas, comerciantes, mulatos, escravos robustos ou senis, padres, donos de engenhos, vaqueiros, palhaços, dançarinos de corda, festas de igreja, Semana Santa, viagens, devaneio, cismas, anedotas, comentários, estatísticas, comercio, política, diplomacia, religião, profecia, tudo apareceu como indispensável aos olhos de Koster” (CASCUDO, 2003, p. 26).

¹²¹ “Tenho empregado muitos indígenas, como carregadores e guias, e depois trabalhadores, e jamais tive razoes de arrepende-me. Não recebi danos causados por eles, mas também não conheço um bom serviço espontâneo feito por um deles, excetuando Júlio. Para guias e carregadores são excelentemente adaptados, pelos seus hábitos de vida errante que essas ocupações exigem” (KOSTER, 2003 [1816], p. 180).

¹²² “Arronches e Massagana, aldeias indígenas tornadas vilas, sedes de municípios e que são atualmente distritos de Fortaleza. A povoação de Porangaba, em 1759 assumiu foros de Vila Nova do Arronches, instalada a 25-outubro-1759. Extinto em 6-maio-1833, ressuscitou a 12-dezembro-1833, morto a 13-maio-1835 e restaurado a 25-novembro-1885. a lei 1913, de 31-outubro-1921 abateu-o novamente. Messejana foi a denominação oficial do aldeamento de São Sebastião do Paupina, em 1760. A Vila Nova de Messejana, instalada a 1º-janeiro-1760, foi anulada a 6-maio-1833, reavivada a 13-dezembro-1833, posta abaixo a 22-dezembro-1839, voltou à tona a 13-dezembro-1878 e mergulhou a 31-outubro-1921, definitivamente. Ver O Ceará, de Raimundo Girão e Antonio Martins Filho. Fortaleza, 1939, p. 183. Arronches e Messejana são topônimos portugueses do Alentejo”. N. do tradutor, Câmara Cascudo (2003, p. 175-6).

pelos termos de amo ou patrão. A repugnância do uso do vocábulo senhor pode ter começado nos imediatos descendentes dos indígenas escravos e se haja perpetuado essa repulsa na tradição. Recusam-se dar por cortesia o que outrora lhe seria exigido pela lei. Sendo esta a origem do hábito, ele não continua pela mesma razão, porque os indígenas com quem tenho conversado, e tenho visto muitos, parecem saber que seus ancestrais trabalharam como escravos.

(...). São muito amigos de bebidas e danças de roda, cantando canções monótonas em seu idioma, bebendo, dia e noite, sem pausa. Suas danças não são obscenas como as da África. Os mulatos se consideram superiores aos indígenas e mesmo os negro-crioulos os olham de alto a baixo, *Mofino como caboclo* é um provérbio comum entre as pessoas da classe baixa no Brasil (p. 176, 177 & 178).

A partir dessa descrição podemos observar caracterizações esclarecedoras das relações sociais presenciadas por Koster nas “aldeias” visitadas, ou seja, é possível visualizarmos determinados quadros interativos que refletem a vida social dessa gama de agentes e o teor relacional das interações nas “vilas pombalinas¹²³”.

As terras que abrigavam indígenas, “administradas” por “Diretores imperiais”, a partir da Lei de Terras de 1850, tornaram-se o filão da apropriação e espoliação fundiária promovida pelo Estado, eclodindo

por todo o Império um movimento de regularização das propriedades rurais. As antigas vilas, progressivamente, expandem o seu núcleo urbano e famílias vindas das grandes propriedades do litoral ou das fazendas de gado buscam estabelecer-se nas cercanias como produtoras agrícolas. Os governos provinciais vão, sucessivamente, declarando extintos os antigos aldeamentos indígenas e incorporando os seus terrenos a comarcas e municípios em formação. Paralelamente, pequenos agricultores e fazendeiros não-indígenas consolidam as suas glebas ou, por arrendamento, estabelecem controle sobre parcelas importantes das terras que, na ausência de outros postulantes, ainda subsistiam na posse dos antigos moradores (OLIVEIRA, 2004, p. 25-26).

Em muitos casos o destino das populações que viviam nesses lugares foi ficar no local, seguindo no aproveitamento das plantações desenvolvidas e da “vida” na terra. Outros seguiam em dispersão escapando do domínio da férrea “administração” e de personagens locais responsáveis pela espoliação de seus “terrenos” e por desmandos e

¹²³ Na recente obra publicada (2005) pela orientadora desta dissertação, pode-se ler: “em meados do século 18, por força do Marquês de Pombal, as aldeias indígenas foram transformadas em vilas. A nova política indigenista pombalina estava fundamentada juridicamente nas determinações legais de 6 e 7 de junho de 1755, as quais formularam novas regras para a ação oficial em relação aos índios. Seu objetivo era a supressão do poder temporal dos jesuítas e demais religiosos sobre a vidas dos índios e a emancipação e a integração destes à sociedade colonial” (p. 80).

ameaças terríveis. Face ao conjunto de mudanças sociais e processos históricos que enquadram o devir das populações indígenas no Nordeste, é fundamental destacar

a simultaneidade entre os trabalhos de discriminação das terras públicas, as políticas de implantação de imigração estrangeira, de libertação dos escravos através do fundo de emancipação do Império e a criação de diferentes tipos de “colônias” (agrícolas, militares, de indigentes, de órfãos etc.). Políticas que, combinadas, refletem uma conjuntura em que se tentava remodelar o padrão de controle de mão-de-obra rural pobre, em uma intensa busca da medida exata entre a tutela daquela população, que a ordem demandava, e a liberação de homens e terras que o progresso pedia. Isso faz com que a extinção dos aldeamentos indígenas no Nordeste seja menos o desdobramento de uma política indigenista com lógica própria, do que um elemento de um quadro mais amplo que compõe a reordenação dos padrões de intervenção e controle sobre a população rural pobre nordestina num momento de transição das relações de trabalho para o capitalismo (ARRUTI, 2001, s/p).

Permito-me dizer que desde meus primeiros percursos em Santo Antônio do Pitaguary “estranhei” etnograficamente o índice de perfil étnico evocativo das narrativas sobre *o tempo dos escravo, como é que era escravizado, como é que passavam fome e se alimentava*. Suspeitava, portanto, que me defrontaria na pesquisa com a abordagem desse fenômeno que me parecia ser um catalisador étnico, isto é, um importante veio da etnicidade Pitaguary. Devo deixar claro que para o foco de investigação antropológica da *escravidão* acontecida no contexto das relações sociais marcantes da experiência histórica do grupo Pitaguary, é forçoso que se desenvolvam pesquisas históricas e etnográficas mais consistentes acerca das relações de reprodução socioeconômica da região. Dessa maneira, a idéia no momento é tão somente enfatizar que a discursividade local alicerçada na noção de *escravidão* articula-se com coerência à formação histórica da região do Maranguape¹²⁴, mais precisamente ao lugar tradicionalmente conhecido e habitado pelos Pitaguary, existindo crucialmente a expressão e impressão de uma via interpretativa no desdobramento

¹²⁴ Lembrar que, como ponderou o Irmão Paulino, *quando os índio tava tudo bêbado, aí eles pegava e negociava com as terra e eles registrava... no Maranguape, as escritura era tudo no Maranguape ali*. Permito-me acrescentar que numa de minhas investidas etnográficas entre os Tremembé, enquanto examinava a biblioteca da escola indígena diferenciada Maria Venância, Almofala, encontrei num livro, *Uma Nova História do Ceará* (2002), o artigo *Negros no Ceará*, de Eurípedes Antônio Funes que traz interessantes dados relativos a *Configuração Representativa da População em áreas produtivas da Província em 1860, 1872, 1873*. Na coluna designativa dos números de escravos em Maranguape vê-se: 1860, 2.443 escravos; 1872, 645 escravos; 1873, 939 escravos.

da memória social e dos caminhos particulares que acionam a etnicidade Pitaguary ligada ao *tempo da escravidão*.

A região de serras que abriga a grande parte do povo Pitaguary aparece, como já enfatizado, de maneira corrente nas narrativas como um lugar propício à produção agrícola, haja vista a fertilidade de uma terra irrigada por *olhos d'água*.

Eloi: Onde é esse Sobrado?

Maurício: É lá na serra onde vamo te levar, tem lá o canto lá onde pisavam o cacau, pisava na semente de cacau.

Meire: Café!¹²⁵, Maurício!...

Maurício: Café e o cacau!!, que lá não tem o plantio de cacau que foi deixado por eles... (*os índio mais velho*).

Certa vez quando perguntei a Tia M'Carma: "Quem são as famílias dos índios?". A senhora enunciou: *a raça dos Bengala, da parte do Neném Maria, família de Paulino, os Jorge, que era os negro*. D. Maria do Carmo pôde relatar algumas situações e fatos relativos a essa associação diferencial: *os negro*. Quando indaguei sobre *a era* dos fatos envolvendo os negros, a senhora falou: *Meu avô Targino já conhecia os escravo e meu pai já era nascido*. Parece que "negros" e "caboclos" habitavam territórios diferentes no cenário de sociabilidade daquela região do Pitaguary: *Eles* ("os negros") *não trabalhavam pra cima* (serra) *não, só nessas bandas daqui* (nos terrenos *no pé da serra*). D. Maria do Carmo relatou também que seu avô e seu pai contavam sobre "o dia em que os escravos saíram cantando com alegria pela estrada de Santo Antônio quando decretou-se o fim daquela lei da escravidão. Foi a partir de um mote narrativo, seu relato acerca de um evento, a tentativa de rapto de uma "mocinha", no qual *os escravos foram lá e pegaram a sobrinha do meu avô*, e impedido por esse *caboclo alto do cabelo preto*, que pude

¹²⁵ "Em 1824 entrou o café em Baturité por mão de Antonio Pereira de Queiroz, que o plantou no sítio 'Mucahipe' ou 'Munguaipe'. (...) De Baturité foram conduzidas as primeiras sementes para as serras de Aratanha e Pacatuba, cabendo a Domingos da Costa sua introdução ali" (STUDART, 1928, p. 2 e 3). IN ligeiras notas sobre o café no estado do Ceará. E também: "Entre 1851-1852, a produção de café em Maranguape supria as necessidades locais e as da Província e ainda sobrava para a exportação" (MATOS, 1963, p. 8) in Maranguape (Ceará): aspectos histórico-geográficos.

considerar melhor minhas incursões etnográficas sobre a “semântica da escravidão” entre os Pitaguary.

Então, nesse *tempo* creio que *os cabôco* buscavam morar nas quebradas das serras da região na tentativa de estarem mais distantes de uma vida sob a direção de “senhores”, enquanto que *os negro da África* trabalhavam como “escravos” nas lavouras dos *fazendeiros que apossavam da terra dos índio* nos “pés das serras”. Mas, como bem mostrou D. Maria do Carmo, *os cabôco* e *os escravos* compunham um mesmo “campo social”, enfim, interagindo, vivendo acontecimentos comuns, e, como sugere o caso da tentativa de rapto de uma “cabôquinha”, casavam uns com os outros¹²⁶.

Cabe agora perceber nos relatos abaixo a transação semântica do uso “Pitaguary” da noção de escravidão, eixo narrativo da memória social do grupo insuflada como estratégia simbólica fundamental na construção e na evocação pública de sua etnicidade.

Valdeci: Os donos da terra era aquele pessoal que vieram de fora e chegaram aqui e se apossaram das terra dos índio, então esse pessoal eles tinham vamos dizer assim o poder próprio de chegar e se apossar das terra. E aí quem houvesse ali por perto, quem morasse na serra, e não se obrigasse a eles, não ficava cativos a ele, e aí que eu digo pra você onde tinha o escravo, aonde a gente pode dizer: quem era o escravo? Era o próprio índio, ele era escravizado por aquele povo que tinha condição melhor, o pessoal rico, que tomava as terra, se apossava das terra, botava os índio pra trabalhar obrigado, e aí eu considero assim, que o próprio escravo era o índio, não tinha escravo, existia o índio.

Maurício: Como antigamente, os índio que eram nosso antepassados morria trabalhando pro outros, só... talvez não era nem por uma comida boa, só por uma comida *réia*...

Irmão Paulino: Os escravos uma parte chegaram do... da África, os negros da África, mas quando eles chegaram aqui, tá vendo, existia os índio aqui também, muitos já como escravo. Que era assim, quando aqueles fazendeiro chegavam que eles de apossavam da terra dos índios, chamava caboclo né, que de índio, que de índio eles botaram o nome caboclo, por isso que tem a Capoeira dos Caboclo, até acolá no toré o pessoal chama os caboclo, porque foi o nome que foi dado aos índio. Era assim tipo como ficasse escravizado, ficava trabalhando pra ele ali. Agora... a diferença já no tempo do meu pai pra cá, não tinha mais aquela lei da escravidão, que tinha sido liberto né, os escravo, era assim, eles trabalhava uma semana e no fim da semana ele recebia o dinheiro de fazer a feira. Que antes os escravo não recebia dinheiro, era só pela comida, antes no tempo da escravidão mesmo. A maioria iam descendo da serra devido o emprego, ta vendo, porque o Estado, o Estado apossou-se aqui de uma parte, que essa terra onde nós tamo habitando, os fazendeiro também se apossaram de outras partes dos sítios, e aí foram ficando... tomando de conta das terras e os índios foram ficando sem... só trabalhador deles. Muitas vezes como morador deles. E os que descia pra cá ficavam trabalhando aqui no Estado, pelo Estado. (...). Aqui (onde nós estávamos, local da entrevista, casa do alto) que era parte do Estado, tá vendo, que é assim como a gente falou, o Estado se apossou-se de

¹²⁶ Em nossas divertidas conversas D. Maria do Carmo amiúde enfatizava o “vigor” dos relacionamentos sexuais entre as pessoas na serra, naquele lugar.

um lado, uma boa parte da terra e cercou, o Doutor Araripe era o chefe aqui, tomava de conta disso aqui, ele tinha aqui um bom número de trabalhador aqui, que era tipo como escravo. Eu fui um que trabalhava aqui, que eu comecei a trabalhar em 58, eu tinha 15 anos nessa época, trabalhei cinco anos aqui. O Doutor Araripe era assim tipo como um ditador aqui dentro sabe. Todos nos que morasse aqui quando tava com a idade de 15 anos vinha trabalhar... pra ajudar os pais da gente. Quando ele chegou pra tomar de conta disso aqui eu inda não era nascido. A época que ele entrou aqui... não dá pra eu lembrar não. Então, com 15 anos a gente começava a trabalhar. Que que ele fazia? Ele pegava aqui um salário, nesse tempo ninguém tinha emprego assim de documentos assinado não. Ele pagava do jeito que ele queria aqui. Um salário ele dividia pra duas, três pessoas, tá vendo. Um salário de um ele pagava duas, três, que era pra aumentar muita gente né, de pessoas trabalhando. Aqui menino que tinha 15 anos abaixo ganhava, nesse tempo, 20 mil réis. Rapaz de 18 anos em diante ganhava... 25. Os casado ganhava 30, 30 mil réis, naquele tempo era o réis, né. Aquelas pessoas que tinha assim profissão, no caso de pedreiro e motorista, ganhava 35, 40, os vigia ganhavam 40. e era assim. Nessa época aí, quando eu tava assim... O dinheiro ninguém via não, o dinheiro quando chegava ele passava era para o fornecimento, o povo trabalhava e comprava lá... no fornecimento, o que tivesse lá. E isso aí, quando a gente vai ficando... reconhecendo das coisa... quando eu cheguei na idade dos 18 anos, eu queria um dinheirinho, eu gostava d'um forró, e não tinha dinheiro, eu trabalhava sob as ordens dos meus pais, e o dinheiro a gente não via , que passava lá pro fornecimento, algum saldo que tinha o nosso pai recebia, e pronto, lá ele ficava né, tinha jeito de dinheiro não, era como escravo mesmo, trabalhava não via dinheiro. Quando foi... com 5 ano que trabalhava aqui, aí eu me aborreci e saí, não trabalhei mais aqui, fui embora, fui trabalhar em firma, dessa de fora. Tem outro que ficaram aqui, hoje são aposentado, nunca saíram daqui de dentro. (...).

Cacique Daniel: Então nós ia (nos colégios), e fazia a nossa apresentação, contava as história, as historia do tempo dos escravo, como é que era escravizado, como é que passavam fome e se alimentava. E essas historia foram aumentando e os colégio começaram a ter curiosidade de convidar a gente pra saber dessas historia que não sabiam... que não sabiam que nem existia índio aqui.

Observando os relatos orais acima transcritos, é importante realçar os usos e efeitos da história para a compreensão da situação étnica dos Pitaguary no contexto da *luta* dos índios cearenses na contemporaneidade¹²⁷. Trata-se, portanto, de caracterizar e mostrar como se dá a produção e a difusão semântica na discursividade local do *tempo da escravidão sofrida pelos antepassados* como sinal e emblema de diferença étnica, ação que faz insurgir uma experiência de um passado histórico sentido como imagem e construção cultural peculiar.

127

Tomou como aporte de elucidação as considerações feitas por Valle em sua dissertação (1993), e num artigo dedicado à análise da perícia e do laudo antropológico realizados entre os índios Tapeba (2003). Digo, ainda, que são valiosas para esta discussão da etnicidade Pitaguary as elucidações de Santos e Oliveira trabalhadas no livro *Reconhecimento Étnico em Exame: dois estudos sobre os Caxixó* (2003), sem esquecer notadamente do *background* teórico orientado pelo meu “iniciador” nos estudos da etnicidade dos povos indígenas do Nordeste, o professor Rodrigo Grünewald (2001).

Como exprimem os pitaguaries, *os índio* serviam de mão-de-obra numa condição de trabalho “obrigado” *pro pessoal rico que se apossavam das terra dos índio*, vivendo, enfim, “escravizado”. Dito no início da discussão, precisamos atentar inevitavelmente para a reprodução histórica do “senso comum da escravidão”, que imagina e representa como “escravo” o personagem do “negro”, naturalizando socialmente “a escravidão” como forma de trabalho usurpada e explorada *dos negros da África*. Numa contracorrente da “escrita da história”¹²⁸, os Pitaguary afirmam sua etnicidade assinalando um redimensionamento do panorama histórico dos atores sociais que enfrentaram a condição de serem “escravos”.

Percebi entre os Pitaguary que a ênfase valorativa relacionada à narrativa do *tempo da escravidão* não se reduz a um alistamento convergente de atores sociais, no sentido de um denominador comum, sob a categorização de “escravos”. Interessante notar, assim, a reflexão feita, respectivamente por Valdeci e pelo Irmão Paulino, nos termos de que: *botava os índio pra trabalhar obrigado, e aí eu considero assim, que o próprio escravo era o índio, não tinha escravo, existia o índio; Os escravos uma parte chegaram do... da África, os negros da África, mas quando eles chegaram aqui, tá vendo, existia os índio aqui também, muitos já como escravo*. Quero apontar nessas enunciações a particularidade e plasticidade classificatória da noção de “escravidão” imbricada num agenciamento identitário construído no presente, mas não como furtiva invenção etimológica, e sim como posicionamento sobre a realidade.

Creio que Irmão Paulino e o Sr. Valdeci procuram selecionar, recriar, ou mesmo, moldar um arranjo histórico do perfil étnico do grupo a partir da construtividade de elementos da memória social, com destaque dado a categoria “trabalho”. Daí que, em determinados momentos d’*aquela lei da escravidão, no tempo da escravidão mesmo*, “os índio” constituiriam *uma parte* dos atores sociais sob as intempéries da “escravidão”, sendo a outra *parte* de “africanos”, como também “os índio”, como população “nativa” receptora da exploração européia, enfrentavam já uma condição de “vida de escravo” anterior à utilização de mão-de-obra escrava dos “negros”, que alcançou hegemonia como imagem histórica institucionalizada das forças produtivas engrenadas em tal regime.

¹²⁸ Aproprio-me aqui do título da obra de Peter Burke (1992), “A escrita da história: novas perspectivas”.

Não se trata de imputar uma plausibilidade histórica como atestado de verdade nem de “estabelecer a dimensão e duração da escravidão indígena” no Ceará e nem de “avaliar a persistência do escravismo baseado na mão-de-obra indígena” (SANTOS, 2003, p. 79). O fenômeno étnico insurgido durante meus investimentos etnográficos entre os índios Pitaguary do Santo Antônio orientava-se efetivamente como uma forma de “tradução¹²⁹” da condição de “escravo” que é insuflada na construção da etnicidade, ou seja, como operação simbólica e expressiva de redefinição das lutas de identidade no “espaço social”.

Em que pese retomar uma discussão precedente, a relativa concomitância ocorrida que inventaria o esbulhamento de terras habitadas por populações indígenas e a “libertação” dos “negros” do regime escravista promoveu a liberação homens e terras que a estrutura econômica demandava, alimentando mercados de mão-de-obra locais, e porque não dizer regionais. Ou seja, disponibilizaria “exércitos de reserva” no modelamento de “trabalhadores nacionais” (ARRUTI, 2001). Dessa maneira, a caracterização (como também sua representação) da história do “campo social” do Pitaguary mostra a inserção desses “trabalhadores nacionais” no contexto local de formação econômica do Ceará.

Em relação ao complexo geográfico que ganha significados na constituição histórica do grupo, a experiência étnica da “escravidão” é associada a um lugar específico. Foi assim que percebi no relato de D. Mirian, que mora no Olho D’Água, essa identificação espacial e simbólica ao ser estimulada por mim, e animadamente por seus filhos. A senhora afirmou que *as histórias* que poderia contar seriam basicamente àquelas que “ouvira o seu avô falar”,

¹²⁹ Conforme escreveu Nietzsche em “A Gaia Ciência” (2005, p. 110-111): “Traduções. – o grau do senso histórico de uma época pode ser avaliado pela maneira como ela faz *traduções* e procura absorver épocas e livros do passado. No tempo de Corneille, e ainda no da Revolução, os franceses se apropriaram da Antiguidade romana de uma forma de que já não teríamos coragem – graças ao nosso elevado senso histórico. (...) de que modo intencional e desenvolto tiraram o pó das asas da borboleta que é o instante! Assim Horácio traduziu, de vez em quando, Alceu e Arquíloco, assim fez Propércio com Calímaco e Filetas (poetas da mesma categoria de Teócrito, se nos é *permitido* julgar): que lhes importava se o verdadeiro criador experimentara isso e aquilo e inscrevera no poema os sinais do que vivera! – como poetas eram avessos aos espírito antiquário inquisidor, que precede o senso histórico; (...). Eles parecem nos perguntar: ‘Não devemos tornar o antigo novo para nós e nos arrumarmos e imaginarmos nele? Não devemos poder insuflar nossa alma nesse corpo sem vida? Pois ele está morto, afinal; e como é feito tudo o que está morto!’” (2005, p. 110-111; *grifos meus*).

enfazizando – no conjunto da evidência oral¹³⁰ – que *ele contava também dos escravo, tempo da escravidão aqui no Estado.*

Imaginando-se como aquele que vai visitar o grupo, ao longo da banda esquerda da estrada do Santo do Pitaguary, nos arrabaldes do *Estado*, encontra-se a “arena simbólica” que é representada na evocação da etnicidade Pitaguary como o lugar primordial do *tempo da escravidão*. Um complexo geográfico de mangueiras (formado, inevitavelmente, por demais tipos de flora) demarca na memória social do grupo o referencial espacial das adversidades existenciais vividas pelos “antepassados escravizados”, ou seja, dos “castigos”, da “tortura”, do “aprisionamento”. E nessa “arena simbólica” a força da construção da etnicidade inscreve-se, fundamentalmente, em dois símbolos concretos canalizadores dos “enunciados performativos¹³¹” dos Pitaguary: a *mangueira bicentenária* e a *cafua*.

Irmão Paulino: Ali é onde prendia os escravo, aonde muitos índios foram preso ali no tempo aí... da... no tempo da... da escravidão mesmo. Na mangueira lá, eles lá torturava o povo na mangueira, quando eles achava desobediência nos índio né, aí eles castigavam lá e prendiam ali na cafua, que nós chamava senzala né.

Madalena: E realmente constou que a área era uma área indígena devido a muitos pontos históricos que tem dentro da área. Como tem a mangueira bicentenária, tem a pedra do letreiro, tem a pedra do urubu, tem a pedra do Frade, tem a pedra da Galinha choca. Tem muitos pontos históricos. Aqui dentro tem o antigo cemitério...

A mangueira “de mais de duzentos anos” e a *cafua* são *pontos históricos* que sinalizam a particularidade étnica dos Pitaguary como povo indígena que *ali* foi “escravizado”. A *mangueira bicentenária* é uma árvore que se singulariza em sua grandeza impressionante, com um tronco de largo diâmetro e uma copa que avança seu arco em ampla dimensão, parecendo, também, situar-se na “cabeceira” da “arena”, haja vista a área oval formada pelos contornos do lugar. Em decorrência dos desmandos do *peçoal que tomava as terras dos índio, os escravo*, “presos” à essa mangueira, eram “castigados” e

¹³⁰ Ver Prins, 1991.

¹³¹ Como pensou Connerton: “Os enunciados performativos são, por assim dizer, o lugar onde a comunidade é constituída e recorda a si própria o facto da sua constituição” (1999, p. 68).

“torturados”, atrocidades que culminariam amiúde no confinamento na *cafua*, um cubículo escuro, úmido e abafado.

Sobre a *cafua*, é interessante dizer que este nome chamou-me a atenção desde que o escutei pela primeira vez no Santo Antônio do Pitaguary. Afinal, estimulava meus pensamentos a existência daquele lugar de aprisionamento *dos índio* também chamado pelos pitaguarys de “senzala”. Gostava de ficar ressoando *cafua* em meus arremedos e pronunciamentos imaginativos. Enfim, a palavra era pra mim muito peculiar. Creio que não seja novidade para a antropologia a surpresa e o desvendamento cultural sugerido pela “escuta” de novas palavras e termos nos eventos da vida social em qualquer lugar do mundo, nas experiências de viagens e de múltiplas caminhadas etnográficas. Enfim, a palavra era pra mim especial: “cafuuaa!!”. Pois bem, curiosamente procurei “cafua” no *Dicionário Aurélio* e, assim, como inúmeros e belos e surpreendentes nomes que podemos escutar pelo nosso país, lá está sua acepção: “**cafua** *sf.* **1.** Antro, esconderijo. **2.** Habitação miserável”. Enfatizo que esse movimento não pretendeu estabelecer uma compatibilidade semântica entre a acepção da língua portuguesa “padronizada” e o significado conferido pela discursividade dos pitaguarys. Mas, de fato, há consonância de significado com a realidade objetiva e com o sentido cultural das interpretações e intenções comunicativas da assunção étnica do grupo. Em minhas pesquisas, aprendi que *cafua* é palavra originada do dialeto banto, e que significa cova, caverna, lugar escuro e isolado. Revelo também que “Cafua das Mercês” é um belo ponto histórico maranhense que segundo a história oral foi o mercado de escravos negros de São Luís, construído no século XVIII para recebê-los da África. *Cafua* também era o nome dado a um temido lugar de castigos da penitenciária João Chaves, na cidade do Natal.

Enfim, conheci a *cafua* dos Pitaguary, e também a *mangueira sagrada*, assim como a grande parte das muitas pessoas que procuram “visitar” os índios Pitaguary. Guiados pelas animadas crianças do Pitaguary ou por uma *liderança*, muitas pessoas procuram visitar os *pontos históricos que tem dentro da área*, especialmente a *mangueira de mais de duzentos anos* e a *cafua*. Dessa maneira, com a companhia de Madalena, “liderança” Pitaguary, conheci esses símbolos da etnicidade Pitaguary.

Embora não se trate aqui de reconhecer “verdades e provas históricas”, a tônica dos relatos orais e dos “indícios” da “arquitetura” da “arena simbólica” apontam para uma experiência histórica particular vivida ao longo do “tempo do século XIX”, acenando para as marcas do esbulhamento fundiário experienciado pela coletividade ante a movimentação dos governos provinciais pelo controle e distribuição de lotes de terra e ao apossamento “a ferro e fogo” de “terras de índios” pelo *peçoal rico*. Para os Pitaguary, a *mangueira bicentenária* e a *cafua* balizam na memória social do grupo uma “arena simbólica” do *tempo da escravidão sofrida pelos antepassados*, constituindo-se como espaço tradicional e *sagrado* que evoca a narrativa histórica dos *troncos velhos* escravizados pelos *fazendeiros que tomavam de conta das terras dos índio*, afinal, como “sinais do trabalho na terra”, “verdadeiros sinais dos tempos”¹³².

A observância do processamento da trajetória étnica coadunada à experiência do “trabalho” é crucial para a compreensão do universo discursivo da etnicidade Pitaguary, que se traduz em narrativas e performances de uma “escravização” experienciada ao longo dos tempos de constituição de um “campo social” específico. Vejamos que o eixo narrativo fundamentado no trabalho “obrigado” sugere o marcador ambivalente de tempos seqüenciados de uma experiência simbolizada pela condição de estar vivendo qual um “escravo”. Com efeito, até chegar aqui, tratei de modo extenso e ampliado o enfoque da narrativa sobre o *tempo da escravidão*. Mas é mister reconhecer índices diferenciais no sentido histórico convertido nas formações narrativas na acepção entoada sobre o *tempo da escravidão mesmo, aquela lei da escravidão*, ou sobre o *tempo da escravidão sofrida pelos antepassados*, que parecem alçar um posicionamento reflexivo diante da própria representação social que enquadra a “escravidão do ‘negro’” no Brasil, traduzindo a condição de “escravo” em face dos abusos da exploração do “trabalho” no Pitaguary em outra situação histórica, movimento discursivo que se ergue como “tomada de posição” frente ao conhecimento existencial e mnemônico de um “trabalho” *como escravo mesmo*.

Irmão Paulino: O Doutor Araripe era o chefe aqui, tomava de conta disso aqui, ele tinha aqui um bom número de trabalhador aqui, que era tipo como escravo, era como escravo mesmo, trabalhava não via dinheiro.

¹³²

Ver Santos, 2003.

Zé Filismino: O Doutor Araripe chamava nós de escravo dele, escravo dele, escravo dele...

Mas, se é possível diferenciar estruturas de significado que fundamentam a formação simbólica da “escravidão” entre os Pitaguary, creio que a compreensão da geração das *histórias* e narrativas que representam “quem eram os ‘escravos’ no Santo Antônio do Pitaguary” exige a percepção analítica da envergadura e da amplitude dos processos sociais passados e contemporâneos traduzidos na manifestação simbólica e performática da narrativa sobre os *escravo, tempo da escravidão aqui no Estado*. Como, então, é que a memória social da *escravidão* é transmitida e explicitada pelos Pitaguary?

O enunciado performativo das narrativas sobre o *tempo da escravidão sofrida pelos antepassados* consubstanciou uma “formação social da memória” (Connerton, 1999) de inflexão étnica, construída no processamento da etnicidade Pitaguary numa situação histórica específica. Daí, o sentimento de referência aos *antepassados*, que parece freqüentemente na discursividade Pitaguary remeter aos “índios velhos de antigamente”, é revigorado e traduzido, formando seqüências narrativas de assunção étnica na composição da memória social característica da etnicidade do grupo. Desse modo, as *história do tempo dos escravo* instigaram o viço do processo da emergência étnica do Pitaguary, sendo “contadas” no trabalho de *levantar a aldeia* Pitaguary junto aos *parentes* do “movimento indígena” e nas manifestações públicas de enunciação da performatividade étnica do grupo, investidas politicamente no agenciamento dos “direitos” garantidos aos “povos indígenas”.

Seguindo Connerton, “a produção de histórias narrativas, contadas mais ou menos informalmente, revela-se como uma actividade básica para a caracterização das acções humanas, é um traço comum a toda a memória comunal” (1999, p. 19). Nesse sentido, o grupo Pitaguary converteu as *histórias* contadas sobre o *tempo da escravidão* em “luta coletiva pela subversão das relações de forças simbólicas¹³³”, como um “ato de conhecimento” que arruma e imagina as imagens do passado, orientado no presente pelas conferências de significado e sentido investidos nos cursos de ação e escolhas que anunciam uma existência enquanto grupo e, portanto, instilam a elaboração de aspirações

¹³³

Ver Bourdieu, 1989, p. 124.

futuras e projetos comuns, e por que não, de utopias. Posto assim, não se pode atribuir uma perspectiva exclusivamente pragmática à construção da etnicidade Pitaguary, pois a insurgência de uma “tomada de posição” que objetiva a existência real do grupo sobrevém mediante auto-interpretações de suas imagens, num processo de atualização, seletividade e recriação de saberes tradicionais.

Capítulo III

Toré: O *balanço* da aldeia Pitaguary no giro do maracá

A gente ia, puxava o boi, você já ouviu falar? Os menino puxava, meu tio Zé Maria puxava o boi mais o outro meu tio.

Gudu Pitaguary

A “força” das redes sociais

As duas últimas décadas do século XX impressionam quanto ao vigor de projetos políticos e mobilizações culturais no cenário do “movimento indígena” do Ceará. A instituição de viagens em busca de direitos e apoios para “entrar como índios, dotados de um patrimônio específico, no conjunto da sociedade, uma vez que lhes é garantido um espaço para isso” (GRÜNEWALD, 2004, p. 172) é um tópico central para o entendimento situacional da tecedura da rede das emergências indígenas no Nordeste¹³⁴, e, consecutivamente, no Ceará. Posto assim, acredito que a observação das ações e efeitos mediadores da rede das emergências no Ceará é um caminho profícuo para o entendimento da *luta* de formação do grupo indígena Pitaguary, e, conseqüentemente, pelo seu reconhecimento étnico oficial.

Vê-se que os deslocamentos das viagens são “importantes meios para a construção de uma unidade sociocultural entre pessoas com interesses e padrões comportamentais variados” (OLIVEIRA, 2004, p. 34), sendo fatores constitutivos da própria construção do grupo. As “lideranças”, então, partem a peregrinar pelas “aldeias” do Nordeste e pelos “centros de autoridade”, desenhando um fluxo de divulgação e anunciação da “realidade” dos índios Pitaguary. Logo, suas “viagens pra fora”

¹³⁴ Quanto a esses aspectos do fenômeno étnico, vale sempre indicar a dissertação de mestrado produzida por Arruti, 1996.

instituíram mecanismos de representação, constituíram alianças externas, elaboraram e divulgaram projetos de futuro, cristalizaram internamente os interesses dispersos e fizeram nascer uma unidade política antes inexistente (OLIVEIRA, 2004, p. 34).

No âmbito da articulação do “movimento indígena”, o trabalho de conhecimento e de “levantar” as “histórias” de um grupo indígena que se dispõe num processo de emergência étnica constitui um regime fundamental na sua legitimação e reconhecimento pelos *parentes*. Instituído como “rito de passagem” mesmo, inaugura uma “consangüinidade imaginada” (WEBER, 2004, p. 273) valorizada na comunhão entre “parentes índios” que interagem no “movimento indígena”, como também impulsiona o “levantamento da aldeia”, isto é, “puxa” os fios organizacionais preconizados para a composição de um projeto comum assumido na construção da etnicidade do grupo.

Daniel: E nós buscamos, pra iniciar nosso ritual, pra nós conquistar, pra nós começar uma luta mesmo e divulgar nossa história, pelas histórias que já são dos Pitaguary, nós precisamos de uma parceria dos Tapeba, buscamos a parceria dos Tapeba, divulgamos a história para os Tapeba, pra Tremembé de Almofala, como no caso João Venâncio, que era vice-cacique na época e depois na continuação ele passou a ser o cacique da aldeia. Esses eram os primeiros parceiros que nós tínhamos, pra contar, pra participar junto da gente, a gente junto com eles, pra gente formar esses três povos. E o Jenipapo-Canindé, logo em seguida, também, chegou logo junto com a gente aqui na Diocese de Fortaleza, o padre apoiou, nós tínhamos o apoio da Arquidiocese e lá muitas vezes nós fazíamos reuniões, que era a pastoral indigenista na época. Então, a pastoral indigenista começou a trabalhar com os índios do Ceará, e graças a Deus com este apoio a gente começou a lutar. A missão Tremembé com a Maria Amélia, ela trabalhando com os Tremembé, ela também ela apoiou e apoiava também a luta dos outros povos, muitas vezes ajudou os outros povos, como uma parceira, ela participou junto com nós, nós estava sempre junto, o grupo junto discutindo os problemas de demarcação de terra.

É fundamental reunir esforços analíticos voltados para uma etnografia das “transações de conhecimento” que ensejam a atividade do “movimento indígena” contemporâneo, visto que emergem e são moldadas “estratégias e idiomas políticos atualizados pelos indígenas” (OLIVEIRA, 2006) nas redes de uma “economia informacional” do “campo de ação indigenista”¹³⁵, relacionando grupos indígenas já

¹³⁵ Chamo “campo de ação indigenista” a rede das relações de interação social conjugadas entre os povos indígenas e a atuação indigenista, envolvendo, é claro, uma multiplicidade de atores e agências que se interconectam na moldagem dessa rede social. Segundo o professor João Pacheco de Oliveira, a atuação indigenista diz respeito à postura de trabalhar “no espaço criado pela distância entre a sociedade indígena em sua plenitude originária e tal como ela se apresenta hoje na sociedade nacional. Opera nos limites de definições e afirmações alheias, reconhecendo tanto a reconstrução idealizada procedida pelos ‘indianistas’

reconhecidos que fornecem apoio e transmitem legitimidade àqueles em busca do reconhecimento oficial, e demais redes indigenistas de conexões específicas conforme o contexto social de mediação e “dispersão de agentes, interesses e formas de atuação” (ARRUTI, 2002).

De maneiras diferenciadas segmentos específicos da Igreja católica atuaram junto à “causa indígena”. Uma etnografia exaustiva do campo de ação indigenista que envolve os grupos indígenas do Ceará, ou seja, dos seus agentes, interesses e formas de atuação em torno das demandas políticas, sociais, culturais e econômicas dessas populações, está além dos objetivos de minha pesquisa. Todavia, uma vez que a “transmissão de conhecimentos” jurídicos, políticos e culturais, é a força propulsora para a construção da etnicidade Pitaguary, e, conseqüentemente, da criatividade cultural do *toré do pé da serra*, é fundamental compreender as redes sociais articuladas e mantidas entre os índios do Ceará no quadro do “movimento indígena”.

Se num primeiro momento a ação indigenista favorece a antevisão de horizontes políticos e o acesso de informação – inclusive, distribuindo bens e repertórios culturais¹³⁶ –, mais tarde, também, ainda que alguns desses agentes indigenistas continuem seus trabalhos de apoio, sendo a missionária Maria Amélia o exemplo maior da atividade indigenista no Ceará¹³⁷, são os próprios grupos já reconhecidos oficialmente que transmitem os caminhos da luta por “direitos”, enfim, da emergência étnica:

Assim como os registros oficiais sobre a presença indígena nos anos 1920-1930 no Nordeste se pontuavam basicamente aos Fulni-ô, Potiguara e Pankararu e atualmente encontramos mais de quatro dezenas de povos indígenas nos Estados da Federação correspondentes a esta região, também a presença do *toré* como item de cultura tem crescido proporcionalmente ao aumento do número de comunidades indígenas reconhecidas (GRUNEWALD, 2005, 17).

quanto às caracterizações utilitárias e pragmáticas feitas no momento atual pelos agentes não-indígenas (sejam estes oponentes dos índios ou, ao contrário, de índole assistencialista e protetora) (1999, p. 183).

¹³⁶ Como foi o caso da distribuição feita por Maria Amélia do “Livro do torém” entre os Tremembé. Explorarei mais esse tópico em outras partes do texto.

¹³⁷ Maria Amélia é secretária geral da Missão Tremembé, entidade de missionários indigenistas católicos que há anos vem desenvolvendo um trabalho de apoio à luta do grupo Tremembé, estendendo durante esse tempo (desde meados da década de 1980) suas ações aos outros grupos indígenas.

O fato é que um exame geral da multiplicidade dos processos étnicos envolvendo coletividades do Nordeste que se reivindicam como indígenas revela uma ampla distribuição e recorrência de variações rituais denominadas de toré em diferentes grupos. Com efeito, ao tratar da organização do toré entre os Pitaguary, caracterizando sua afluência regional e a persistência da performatividade do ritual entre o grupo, procuro evidenciar a dimensão histórica das “correntes culturais” (BARTH, 2000).

Em diversos processos étnicos a realização do toré é acionada crucialmente como um momento expressivo da mobilização política do grupo na luta pelo reconhecimento, sendo incrementado como um dos elementos das “transações de conhecimento” que fomentam a construção da etnicidade Pitaguary. A *parceria* com os Tapeba e com os Tremembé canalizou a mobilização étnica do grupo Pitaguary para o âmbito do “movimento indígena”, o que deflagrou (e deflagra) estímulos determinados de incorporação da identidade de “indígena” ao proporcionar trocas de (in)formação política e instigar reflexividades projetadas diante de diferentes “correntes de tradições culturais” (BARTH, 2000). Nesse sentido, ao investigar e caracterizar a prática do toré Pitaguary é forçoso considerar as “posições transacionais” dos Tapeba e dos Tremembé no investimento de instauração e desenvolvimento da emblemática prática ritual.

As primeiras *pisadas* de toré dos Pitaguary

Como caso semelhante aos Kiriri de Mirandela (BA), descritos por Tromboni (1994)¹³⁸, e aos Kapinawá da Mina Grande (PE), por Albuquerque (2005)¹³⁹, o grupo de pessoas auto-identificadas como Pitaguary não realizavam o toré no período de tempo anterior ao seu processo de emergência étnica.

¹³⁸ “Era o caso, precisamente, dos Kiriri. Seu atual Toré não era praticado por eles antes da década de setenta, coincidindo o início de sua incorporação com o início da luta pela reorganização grupal, como já foi dito, em uma convergência impossível de ser desprezada” (s/p).

¹³⁹ “Enquanto um grupo de camponeses, os Kapinawá da Mina Grande não praticavam o toré” (2005b, p. 261).

Eloi: E o toré?

Maria Pitaguary: O toré é quando o cacique vem com nós, aí nos dança o toré mesmo.

Eloi: Em que tempo dos primeiro toré?

Maria Pitaguary: Da mesma data...

Eloi: Antes da luta tinha toré?

Maria Pitaguary: Tinha toré não. Veio dançar o toré só quando nós ia pra fora. Nós fomo em 12 triba. Quando nós ia pra fora, que os carro ia muito cheio, os ônibu, lá o Daniel puxava o toré mais o cacique da Caucaia, o Alberto, puxava o toré mais o Daniel e nós ia... todo mundo ficava dançando o toré.

Eloi: E o toré? O toré veio a partir da luta?

Elisângela: Foi. O toré veio a partir da luta...

Eloi: Antes vocês conhecia o toré?

Gudu: Não sabia nem o que era.

Ora, tendo em vista que a *luta* dos índios Pitaguary foi articulada fora do seu território atual, as primeiras *pisadas* de toré ocorreram concomitantemente às primeiras “pisadas” de sua emergência étnica em lugares estratégicos para a “viagem da volta” como “os índios do pé da serra”. A eclosão do toré praticado pelos Pitaguary se deu em ações rituais realizadas em conjunto, tanto com os Tapeba quanto com os Tremembé, e ainda com os Jenipapo-Canindé, sendo muitas vezes em parceria somente com os Tapeba de Caucaia, haja vista a conjunção entre a força de legitimidade, a instrução nos caminhos da indianidade, e a proximidade entre as respectivas municipalidades.

Em eventos particulares os Pitaguary dançaram o toré juntamente com os outros *parentes*. Dentre as primeiras *pisadas* de toré, os Pitaguary organizaram investimentos políticos em pelo menos cinco situações especiais de prática do ritual: na praça José de Alencar, no centro de Fortaleza, ao participarem da “Campanha pela Demarcação das Terras Indígenas do Ceará” (1993); na praça e em escolas *do Maracanaú*; no Santo Antônio do Pitaguary; e “arrochando” uns torés nas aldeias dos outros parentes pelo Nordeste afora.

Gudu: No começo, nós andamo muito junto, eu o Zé mais a mãe pra ser reconhecido nos lugar. Pergunte aí as humilhação que a gente passava, não era Zé? O pessoal humilhava demais a gente, bichinho. O pessoal quando via a gente vestido, dizia “lá vem os capote”. E hoje tamo aí, né... (...).

Eloi: Como é que começou o pessoal a dançar o toré?

Zé Filismino: O Alencar ensinou a nós. Primeiramente ele se ajuntou-se mais vocês né (falando com Gudu, mais vocês...

Gudu: Foi. (...). Me respondo! Ele arrumou um tambor, você canta e a gente dança, na praça do Maracanaú, no dia 19, no dia do índio parece, que o dia 19 não é o dia do índio!? Nesse dia eu vivia como o meu primeiro marido, que antes de eu ir pra esse toré foi uma briga, porque ele não queria que eu andasse, que na época eu era bem novinha, eu tinha 15 anos na época. Ele disse: você não vai pra essa p... eu digo: vou! Ele disse: quando você chegar suas coisa tão tudo arrumada pra você ir s'imbora. Eu digo: não tem pobrema, mas eu vou. É a festa grande que tinha no Maracanaú eu ia perder... a apresentação dos índio né, que eles ia dizer que nós era índio né. Veio os Tapeba, veio... que eu num sei os outro nome dos outros índio, veio muito índio, sabe. Aí Pronto! Aí se juntou os índio tudinho, esses índio tudinho...

Elisângela: A primeira dança do toré (Maurício: deixa eu... deixa eu...) foi na praça José de Alencar (Mirian: ela tava no meio) que foi nós dá apoio à tia Ilza e à tia... aquela que morreu... como é o nome dela...? A tia Leuda. Que foi a primeira dança que foi feita (Mauricio: pois é...) ali na praça José de Alencar (Meire: a tia Maria Cambeba) foi nós que fizemo lá o toré, nós começamo lá, o Daniel tava também, era os pessoal dos Pitaguary com os Tapeba. Os tapeba vieram, se encontraram com a gente, a gente ficamo numa choupana que fizeram lá na praça José de Alencar, ficamo os Tapeba e os Pitaguary lá.

Eloi: Isso foi mais ou menos quando?

Elisângela: Eu tinha uns treze anos.

Meire: 90 Eloi. Foi nessa época que começou a ser descoberto o povo Pitaguary aqui.

Elisângela: Foi, Eloi. Era a minha idade, 13 anos.

Eloi: Com o Alencar no meio?

Elisângela: Com o Alencar no meio (em uníssonos Elisângela e sua irmã, Meire).

Daniel: Os Tapeba ajudou muito a gente no ritual sagrado né, nós agradece hoje os tapeba de ter dado a mão a gente, de ter participado com a gente, de ter gosto de ir pra D. Maria lá e de fazer o ritual mais nós. Nós tava junto sempre, sempre em reunião, a gente sempre puxando o ritual, sempre fazendo nosso ritual. Tinha treinamento lá em Maracanaú. Então foi assim que nós começemo lá em Maracanaú. E começemo a divulgar, a ser convidado pelos colégio, os colégio sempre querendo saber através do Alencar, o Alencar levava a divulgação que tinha os Povo Pitaguary que tinha história pra contar do tempo dos mais velho, umas história muito importante, e nos começemo a receber convite dos colégio pra gente passar essas historia dos índios Pitaguary em Maracanaú, aqueles colégio tudo. Então nós ia, e fazia a nossa apresentação, contava as história, as história do tempo dos escravo, como é que era escravizado, como é que passavam fome e se alimentava. E essas história foram aumentando e os colégio começaram a ter curiosidade de convidar a gente pra saber dessas historia que não sabiam... que não sabiam que nem existia índio aqui, muitos colégio dentro de Maracanaú num sabia nem que tinha índio. E começou essas história acontecerem, o pessoal muito interessado, os professores dos colégio... era uma divulgação muito boa. A gente participou de quase todos os colégio de Maracanaú, que era muito, no Timbó né, e a gente participou e divulgou e essa divulgação foi aumentando.

(...).

Eloi: E como é que chega, Daniel, o toré?

Daniel: O toré? Ele chega numa forma da gente juntar-se.

(...).

Eloi: Daniel, parece que um dos primeiros toré que os Pitaguary participou foi num evento que teve lá na praça José de Alencar... aquilo dali foi uma das primeiras vezes do toré Pitaguary?

Daniel: O toré do Pitaguary foi várias vezes, foram umas três vezes na praça.

Eloi: Ali era um monte de índio...

Daniel: Era... um monte de índio. Os primeiro pessoal: Tapeba, Tremembé e Pitaguary, Jenipapo-Canindé, depois fez Os 4 povos. Aí então a gente somou os quatro povos lutando pela demarcação da terra. E então, nós fazia o quê? Nós divulgava esse toré na praça, isso pra divulgar na praça, pra que todo mundo conhecesse já os índio, pra saber que tinha índio no Ceará, e saber também quem era o povo, mas aí começou aparecer demagogia, aparecer preconceito com a gente, começou a aparecer essas coisa com a gente, e a gente começou a notar que não era bom pra gente a gente tá exposto na

praça fazendo ritual lá, pra que as pessoas ficasse dizendo as coisa da gente, a gente podia ficar magoado, podia até a gente se estranhar assim com alguém e de complicar a nós mesmo né, pra nós ser prejudicado. Se é da gente ser prejudicado pelas pessoas que vinha visitar e olhar a gente, outros pra discriminar né. Até teve até um que perguntou pra mim se tudo era índio que tinha ali? Se nós tava tudo trajado, pintado fazendo nosso ritual, então, que que eles podiam comparar se não fosse índio!? Aí onde eu fui e respondi: não, nós num somo índio não. Aqui nós somo padre, sacristão, irmã de caridade, entendeu. Eu fui grosso, porque eles não tava vendo que era índio, como é que a gente ia se pintar, se trajar, fazer o ritual se a gente fosse fazer palhaçada, fosse imitar índio. Então eu respondi dessa maneira. Então eu já fui grosseiro. Então não era bom a gente ser exposto na praça pra fazer apresentação de ritual pra receber esse tipo de coisa. E muita gente saía dizendo coisinha que a gente ouvia e quando a gente não ouvia a gente sentia, a gente sente pela presença da pessoa, pelo olhar da pessoa, pelo gesto da pessoa a gente sente a maldade contra a gente. Então, não precisa a pessoa abrir a boca e falar não. E aí a gente decidiu, depois junto, discutindo, é pra gente fazer, na própria aldeia, fazer nosso ritual no dia do índio, que esse dia é exatamente o dia do índio, no mês de abril né, então dia 19 de abril a gente fazia o ritual na praça. Quando a gente depois começou a discutir que não era bom a gente ficar exposto na praça, aí a gente foi e começou a fazer na própria aldeia, o ritual da gente. Aí ficou, em vez da gente se juntar todo mundo, aí ficou cada qual nas suas aldeia no 19 de abril a gente fazer o ritual da gente, a festa da gente na sua própria aldeia. Então foi mudado. Nós primeiro teve umas três ou mais vezes na praça, ali mermo naquela parte ali defrente o teatro, debaixo de um pé de pau, a gente fazia alguma coisa de palha, alguma coisa por ali, e nos ficava tudo debaixo daquele pau, tudo junto né, e fazia o ritual, se alimentava de alguma coisa por ali, mas nós passava o dia todinho na praça.

Eloi: No toré Pitaguary quando começou a luta, os Tapeba ajudaram?

Madalena: Com certeza. Os Tapeba tá em toda historia do povo do Ceará, ta aí no alevantamento de toda história do povo do Ceará. Eles como foram os primeiros a se levantarem então eles deram a mão, e até hoje a gente respeita o povo Tapeba como os primeiros que alevantaram a luta indígena no Ceará.

Gudu: Ó, a gente veio foi pra cá, pra aquele dito colégio ali, fazer uma representação, os índio daqui ficou foi mangando de nós, chamava nós era de peru, peru num é que fica rodando, “ó os peru, isso não vão conseguir nada”. Aí taí... hoje o pessoal aqui dentro briga por poder, briga pelo dinheiro, a revolta que eu tenho só é essa, porque a gente fez tanto e hoje a gente aqui somos desprezado por eles. Como eu disse pro Daniel... O Daniel quando ele começou aqui mais nós, só tinha nós, porque os outro aqui não queriam não, não queria ir pra toré, dizia que isso era frescura, que isso ninguém ia conseguir nada.

Nas mobilizações em praças públicas os Pitaguary, com o apoio e mediação do professor Alencar, procuraram maximizar seu reconhecimento étnico a partir da performatividade do toré¹⁴⁰.

¹⁴⁰ Como ressaltou Bourdieu, “a procura dos critérios ‘objectivos’ de identidade ‘regional’ ou ‘étnica’ não deve fazer esquecer que, na prática social, estes critérios (...) são objecto de representações mentais, quer dizer, de actos de percepção e de apreciação, de conhecimento e de reconhecimento em que os agentes investem os seus interesses e os seus pressupostos, e de representações objectais, em coisas (emblemas, bandeiras, insígnias, etc.) ou em actos, estratégias interessadas de manipulação simbólica que têm em vista determinar a representação mental que os outros podem ter destas propriedades e dos seus portadores” (1989, p. 112).

Os eventos realizados na praça José de Alencar durante a “Campanha pela Demarcação das Terras Indígenas” constituíram “situações sociais” marcantes no processo de construção da etnicidade Pitaguary:

durante quatro dias, os índios tremembé, tapeba, pitaguari e genipapo-canindé venderam artesanato, distribuíram panfletos, dançaram e reivindicaram suas terras, conversando com os transeuntes dessa movimentada e tradicional praça pública, uma das principais da cidade (OLIVEIRA JR., 1998, p. 95).

Numa *choupana* de palha edificada num ponto central da praça José de Alencar, os Pitaguary puderam estar reunidos com seus *parentes* num evento significativamente instrutivo para a “experiência da etnicidade” do grupo, uma vez que participaram de uma pluralidade de debates envolvendo questões da política indigenista e discussões múltiplas de perfil étnico, trocando experiências de artesanatos emblemáticos da indianidade (por exemplo, o *traje indígena*) e distendendo surpreendentes hábitos e práticas corporais na *pisada* da dança, no canto, e no “giro da maraca¹⁴¹” dos “índios”.

Na linha de frente do evento (solenidade de abertura da Campanha, 14 de abril de 1993), ambos (tapebas e tremembés), revezando o microfone, cantaram alternadamente, controlando a performance que foi anunciada como sendo a “dança dos índios” (ibid., p. 97, *grifos meus*).

Algumas vezes, durante a “etnografia multi-situada” que realizei, ouvi do cacique Daniel, e também do Cacique João Venâncio Tremembé, a expressão de aliança étnica: *os quatro povos*. Acredito que essa enunciação performativa de uma “comunidade imaginada¹⁴²” releva seu sentido da efetiva participação dos Tapeba, Tremembé, Pitaguary,

¹⁴¹ Maracá ou maraca (sendo este termo, até, muitas vezes mais utilizado entre os índios Pitaguary, Tapeba e Tremembé) é o instrumento musical básico para a realização de um toré ou torém. Trata-se de uma cabaça de “coité” na qual são introduzidas algumas sementes ou balinhas de chumbo e perfurada na parte central com a fixação de curto cabo de madeira, semelhante ao que seria um “chocalho” no imaginário mais geral.

¹⁴² “Essas afirmações de parentesco estipulado, a serviço do que Benedict Anderson chamou de ‘comunidades imaginadas’, fundam-se na ideologia de uma substância comum que supostamente conecta todos os que reivindicam uma identidade étnica ou nacional” (ANDERSON *apud* WOLF, 2003, p. 244).

e Jenipapo-Canindé na Campanha de 1993 e, mais tarde, dos próprios reconhecimentos oficiais dos *quatro povos*. Desse modo, estimulando um suporte nodal de mobilização étnica e o (des)fiar da historicidade Pitaguary.

Uma forma de investimento político singular caracterizou-se pela publicização – orientada pelo professor Carlos Alencar – nas escolas e na *praça* de Maracanaú de que “existia”, bem perto dali, “índios” nesse município. Estratégia investida em conseguir a disseminação de um redimensionamento histórico da realidade de um lugar, do conhecimento das *histórias dos índios Pitaguary*¹⁴³. Notemos que o cacique Daniel indica que *essas história foram aumentando*. Nesse sentido, a “experiência da etnicidade” promovida na luta indígena impulsionou o fluxo e a elaboração de narrativas acerca da vida dos índios Pitaguary, de sua historicidade.

Com a “força” política e ritual dos *parentes*, especialmente dos Tapeba, e com o agenciamento indigenista do professor Alencar, os pitaguarys “apresentaram” o toré por vezes na *praça do Maracanaú*, sendo o dia 19 de abril – o paradoxal “Dia do Índio” – uma data estratégica para a *apresentação dos índio* em espaços públicos. Tratava-se fundamentalmente na “luta dos índios” de mostrar à sociedade regional a realidade sociocultural de povos indígenas vivendo em localidades diversas do Ceará e, necessariamente, reivindicar a garantia de usufruto de um território determinado.

As “viagens” – impulsionadas pelo conjunto de formas associativas do movimento indígena – estabeleceram dimensões decisivas para a constituição da unidade sociocultural dos índios Pitaguary. As “viagens pra fora” possibilitaram variados tipos de “transações de conhecimento” no enredo social da assunção da indianidade: transmissão de conhecimentos jurídicos e referentes à política indigenista, enfim, aos “direitos dos índios”; troca de experiências políticas na organização e liderança das aldeias; a circularidade de saberes de produção cultural e de performance ritual; além, é claro, de uma série de conhecimentos dinamizados na interação com os *parentes* e refletidos na construção da sua etnicidade.

Então, pelas “aldeias” que visitavam no Nordeste, era habitual que os Pitaguary “dançassem” o toré com o grupo indígena anfitrião. Caso *sui generis*, relatado pelo Sr.

¹⁴³ D. Maria do Carmo (a pitaguary com quem conversei primeiro com dedicação etnográfica detida) aparecia como contadora de histórias destacada em tal prática de manifestação da etnicidade.

Antônio Quintura, foi o toré ao qual participou a comitiva de pitaguarys em razão da “memória” do cacique Chicão Xucuru¹⁴⁴.

Antônio Quintura: Lá em Pernambuco, cheguei em Pedra D’água, lá em Pernambuco... lá a coisa é tão realista que pra entrar lá dentro nós saltamo a buléa, ó o tamanho do revólver, “pra onde cê vai?”. Quando chegemo na Bahia de lá tiremo pra Pedra D’água, é terra indígena, que lá eles toma na (...). E quando foi no dia das tradições, que nós fomo pra Pernambuco, dançamo um grande toré quando mataram o Chicão (Xucuru), um grande mestre, uma grande... realidade. Isso foi uma vida tão grande, uma tradição muito (...). Ele foi enterrado dentro da aldeia dele.

A “viagem da volta” Pitaguary ante o seu processo de territorialização implicou no investimento étnico da performatividade do toré praticado dentro da “terra indígena” reivindicada. A ação ritual projetava-se como enunciado performativo orientado à expressividade e explicitação da relação entre a etnicidade dos índios Pitaguary e o território dimensionado a partir do Santo Antônio do Pitaguary. Muitas pessoas que não se assumiam como “indígena” na localidade ridicularizavam a performance dos “torezeiros” *mangando* da vestimenta étnica (“*lá vem os capote*”) e do movimento circular do ritual (*chamava nós era de peru, peru num é que fica rodando*). Associado a esses posicionamentos de percepção étnica os atores sociais ao mesmo tempo desvalorizavam o propósito social da *luta* dos índios Pitaguary. A enunciação “*ó os peru, isso não vão conseguir nada*” arremedada por Gudu no relato supracitado caracteriza bem o ambiente social dessas *apresentações*, isto é, reúne os critérios e os sentidos socioculturais das visões daqueles atores que (ainda) “não acreditavam” na realidade indígena que emergia na região. Cabe apontar que essas circunstâncias de realização do toré – marcadas pelo descrédito e pelo tom de zombaria (pelo *preconceito* como disseram muitos indígenas) expressos por algumas pessoas presentes numa determinada situação social – ocorreram (e ocorrem) tanto no interior da “terra indígena” Pitaguary quanto em eventos públicos de mobilização étnica, como podemos ler no relato transcrito acima do cacique Daniel¹⁴⁵.

¹⁴⁴ “Liderança indígena” referência entre os seus *parentes* do Nordeste, foi assassinado em maio de 1998 numa tocaia armada por seus antagonistas nas “guerras” fundiárias envolvidas na territorialização Xucuru de Ororubá.

¹⁴⁵ Foi o que aconteceu – na ocasião da “XI Assembléia dos Povos Indígenas do Ceará (2005)” – ao longo da “apresentação dos índios” na praça do município de Aratuba.

Visto assim, no cenário da *luta* dos índios do Ceará, a ação ritual do toré passou a ser formalizada como um momento especial e constitutivo da afirmação da etnicidade Pitaguary, instituindo uma tradição cultural relevante de diferenciação étnica. Ou melhor, o toré Pitaguary vem se constituindo como “tradição de conhecimento” que foi transmitida e aprendida na rede social do “movimento indígena” do Ceará, inevitavelmente, inter-relacionado à mobilização étnica mais geral dos povos indígenas do Nordeste. Desse modo, o toré Pitaguary reuniu certos cursos dos processos políticos da emergência deste grupo indígena ao mesmo tempo em que se erguia como criativa e persistente ação ritual, formada pela “mistura” de correntes culturais” (BARTH, 1989) que afluem juntas para a composição de sua performatividade.

Os Pitaguary nas Assembléias Indígenas

Como já explicitiei, a APOINME é a “organização indígena” de maior representatividade e influência entre os grupos indígenas do Nordeste. Por conseguinte, sendo o estado do Ceará uma das micro-regiões que integram o conjunto de tal organização, diversas “lideranças” assumem funções de coordenadores na representação da *luta* indígena no Ceará¹⁴⁶. Visto assim, eminentemente, as assembléias realizadas pelos “povos indígenas do Ceará” são eventos que fazem parte do *corpus* organizacional da APOINME na estruturação de projetos políticos.

As “Assembléias Indígenas”, “inspiradas en las ‘comunidades eclesiales de base’ (forma de actuación defendida por los sectores progressistas de la Iglesia Católica para recuperar sus cimientos populares), funcionaban como foros políticos abiertos, sin estructura burocrática ni forma de acción continuada” (OLIVEIRA, 2006, p. 141). Ou seja, têm o objetivo de reunir os grupos indígenas para a exposição em debates sobre o conjunto de problemas similares e específicos e daí originarem posições políticas.

¹⁴⁶ Atualmente, dispostos assim: Coordenador Geral Ceará: cacique Tremembé João Venâncio; Vice-coordenador Geral Ceará: Dourado Tapeba; Coordenadores da micro-região do Ceará: Cacique Daniel Pitaguary, Eraldo Alves Jenipapo-Kanindé, Madalena Pitaguary, Francisco Alves Teixeira Tapeba, Cícero Batata Tabajara, Cacique Sotero Kanindé.

É interessante indicar que a realização da “I Assembléia Indígena do Ceará”, organizada no ano de 1994, aconteceu no ano seguinte à “Campanha pela Demarcação das Terras Indígenas do Ceará”, evento distintivo no processo da constituição histórica do toré Pitaguary. Com efeito, acredito que as assembléias indígenas constituíram um contexto fundamental de valorização da prática do toré entre os índios Pitaguary. Ou seja, ao longo das assembléias indígenas realizadas a prática do toré Pitaguary foi incrementada nas execuções coletivas com os *parentes*, ressaltando que, no âmbito do movimento indígena do Nordeste, muitas “assembléias indígenas acabam com os torés pluriétnicos, mas multiculturais, que marcam a indianidade nordestina” (GRUNEWALD, 2005, p. 29). Recordo que foi justamente numa Assembléia Indígena (na “Terra Potiguara”) que encontrei pela primeira vez os pitaguarys, assim apresentados pelo cacique Potiguara quando convidados a mostrarem o seu toré, contando também, é importante salientar, com a participação de uma jovem Jenipapo-Canindé.

Durante o período efetivo de meu trabalho de campo entre os Pitaguary surgiu a oportunidade de estar presente na “XI Assembléia dos Povos Indígenas do Ceará”, realizada na aldeia Fernandes, dos índios Kanindé de Aratuba (município do estado do Ceará), no espaço de tempo dos dias 25 a 30 de novembro¹⁴⁷ de 2005.

No quadro das aldeias a serem escolhidas para sediarem uma Assembléia, um critério especial é a edificação da legitimidade de um grupo em seu processo de reconhecimento étnico e de *retomada* territorial. Dessa maneira, os Kanindé de Aratuba se inscreveram no ciclo das realizações das “Assembléias Indígenas do Ceará”¹⁴⁸.

Ao longo dos dias aconteceram variadas performances do *ritual sagrado dos índios*, que podiam tanto ser circunstanciais quanto realizadas em momentos determinados. Assim, muitas vezes “puxava-se” uma *música de toré* ou uma *cantiga* de torém sem que implicasse em formação circular para os movimentos coreográficos da dança, o que poderia ocorrer conforme a disposição aglutinadora e motivadora dos *parentes* no fervor da circunstância. Nos momentos definidos de expressão do *ritual sagrado dos índios*, segundo a

¹⁴⁷ Ao longo das assembléias organizadas ficou convencionado este período derradeiro do mês de novembro como a data de sua realização.

¹⁴⁸ Consideradas vezes o cacique João Venâncio Tremembé debulhou comigo esse ciclo.

“programação da Assembléia”, com a relevante participação do cacique João Venâncio Tremembé e de seu *Povo*, eu percebia outras dimensões de variação que caracterizavam a forma ritual apresentada.

Com efeito, os eventos que possibilitam múltiplos encontros entre os *parentes* do Ceará são caracterizados por uma ação ritual singular: o “toré-torém”. Como já salientei, vimos que tapebas, tremembés, pitaguarys e jenipapo-kanindés realizaram juntos “a dança dos índios” na ocasião das mobilizações da “Campanha pela Demarcação das Terras Indígenas do Ceará”.

Quanto a tal forma de performance ritual, Oliveira Jr. (1998) e Pinheiro (2002) afirmaram, respectivamente, assim:

Nessa ocasião (da ‘Campanha’), nada lembrava o torém apresentado pelos Tremembé para a Funai, além do posicionamento circular dos seus dançadores e de algumas cantigas entoadas, como a do Guaxinin. Esse fato se explica pelo próprio momento, que se caracterizou pela união de quatro grupos. Alias, isso difere totalmente da singularidade da dança para os Tremembé, até então realizada somente entre eles (*grifos meus*, p. 97).

Os Tremembé tem 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, assembléias 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” (p. 50).

Uma discussão sobre a expressão diacrítica caracterizada pela convergência intercultural entre toré e torém vale um trabalho exclusivo¹⁴⁹. A idéia aqui é tão somente tecer considerações significativas acerca da interconexão histórica entre o toré Pitaguary e o “toré-torém” dançado e cantado nas mobilizações políticas dos povos indígenas do Ceará, contando necessariamente com a participação dos Tremembé, uma vez que o torém é sua tradição particular, isto é, somente os Tremembé realizam o torém. Mas, vale enunciar que um dos fatos que me chamavam muito a atenção era que se havia uma ação ritual específica (o torém) praticada por um grupo do Ceará (os Tremembé), na “tecedura das emergências”

¹⁴⁹ De fato, o artigo de Valle (2005), *Torém/toré: tradições e invenção no quadro de multiplicidade étnica do Ceará contemporâneo*, já nos fornece pistas importantes e apontamentos vicinais sobre “as correlações culturais e políticas do torém com o toré”.

indígenas no estado o que se observa é a multiplicação das estratégias de mobilização cultural objetivadas na organização de “seus torés”.

Em resumo, no decorrer do período de dias da “Assembléia de Aratuba” pude conversar com diferentes pessoas de grupos variados acerca das mobilizações étnicas constituídas em situações históricas particulares em contextos locais. Em verdade, eu me interessava basicamente por suas estratégias de mobilizações culturais, e tal estratégia de pesquisa propiciou intuições e investigações sobre a dinâmica da adoção e distributividade do toré entre os povos indígenas do Ceará, dimensionando, então, para o entendimento da performatividade do toré Pitaguary.

Assim sendo, o próprio percurso e as relações estabelecidas entre mim e participantes da “XI Assembléia dos Povos Indígenas do Ceará” – indígenas e agentes indigenistas – explicam e canalizam minhas movimentações entre os grupos Pitaguary, Tapeba e Tremembé, uma vez que nesse evento pude conhecer *puxadores* e pessoas engajadas nas suas respectivas ações rituais, como ainda agentes particulares do “campo indigenista” estadual.

“Arte e Cultura”: fazendo música no Magistério Indígena

De forma resumida, entre os anos de 2002-2005 as organizações indígenas do Ceará conseguiram a viabilização de um curso de formação de professores indígenas, o Magistério Indígena, tendo a parceria da FUNAI, MEC, e SEDUC. Em entrevista realizada na Lagoa II (ou Lagoa dos Tapeba), Weibe (atualmente, uma das principais *lideranças* Tapeba, professor e diretor da Escola diferenciada Índios Tapeba) contou-me que vigoraram

três propostas de curso de formação: uma com o povo Tremembé, especificamente, com a proponente da Universidade Federal do Ceará através da Pró-Reitoria de Extensão. E outro pela secretaria de educação contemplando os povos da região, que eles chamam lá semi-árido, Potiguara, Tabajara, Kariri e os Kanindé. E esse curso aqui com a proponente do, a própria APROINT, Associação dos Professores Indígenas Tapeba, pra formação do Tapeba, Pitaguary e Jenipapo-Kanindé.

No currículo pedagógico constavam cursos de *Arquitetura Indígena*, *Legislação Indígena*, *Antropologia*, *Arte e Cultura*. Particularmente, no curso de Arte e Cultura (2002), ministrado pela professora Ângela Linhares, os alunos tiveram a experiência de construir músicas indígenas, que se inspiravam basicamente nos significativos contornos geográficos das aldeias e nos seus singulares cotidianos.

Weibe Tapeba: Aí nessa disciplina a gente teve construindo as músicas né. Era umas músicas pé no chão, que a maioria do professores indígenas não tem a experiência de tá compondo né, fazendo músicas indígenas. Então a gente pegou fatos do dia a dia mermo, do cotidiano de cada professor, de cada comunidade a gente foi juntando né. Muitas vezes as músicas falavam do povo, falava da aldeia, ou então falava da vida de uma família, a gente foi juntando peças e construindo músicas né. Alguns pontos que são importantes pras comunidades, por exemplo que tem aqui no nosso povo, a gente fez um musica, com a Lagoa dos Tapeba, com a Lagoa do Capuan, já o povo Pitaguary fez com a serra, com a pedra do letreiro. Então tudo isso foi contemplado nessas canções. Nós tivemos produzindo aproximadamente umas 12 músicas, e dessas músicas que estão sendo cantadas mesmo assim com bastante vigor na roda do toré é a pesca do uruá, que fala justamente da Lagoa dos Tapeba. É... tava lá no rio que fala dos quatro povos: Tapeba, Pitaguary, Jenipapo-Kanindé e Tremembé, que são, seriam os quatro povos reconhecidos na época né. Tem músicas que foram feitas, mas elas não entram no ritmo do toré, teve muita canção idealizada a partir da vivência dentro da comunidade indígena não voltada especificamente pro toré.

Dentre as canções que foram produzidas em “*Arte e Cultura*”, algumas se tornaram música de todos os povos, e hoje é cantada por todos os povos indígenas do Ceará também em seus “rituais indígenas”. É possível escutar esses cantos de toré num “CD-piloto¹⁵⁰” que foi gravado na ocasião do curso, acompanhadas ao violão do educador Babi Fonteles. Escutei pela primeira vez o citado CD na casa da família da Ceíça, “liderança” Pitaguary, e, mais tarde, com o próprio Weibe.

Por outro lado, foram produzidas outras canções que não são cantadas no toré: ou porque não foram criadas para o toré ou porque elas não “entraram” *no ritmo do toré*. Entretanto, Weibe lembra que

tem uma música que não é cantada que é o cheiro do pau d’arco, que eu acho que ela entraria no ritmo do toré, mas como ela tem uma letra difícil, pro toré, aí eu acredito que é por isso que ela não é cantada. E... na maioria das nossas músicas elas são fáceis da pessoa aprender e tá cantando.

¹⁵⁰ O projeto inicial era poder gerar a edição de um CD. Entretanto, somente circularam algumas cópias improvisadas, que recebeu o apoio do NAL-CE.

O exemplo mais destacado de canção executada com *bastante vigor na roda do toré* é *tava lá no rio*:

Eu tava lá no rio
Tava pegando pitu
Foi quando de repente eu ouvi
O cantar do uirapuru

Subi a serra a procura de caçar
Aonde ele está
Pra dizer se a mata está viva
Pro meu povo desfrutar

Tem tejo, preá e mocó
Tem viado, raposa e tatu
Sou guerreiro e vivo da caça
E não temo a nenhum

Sou Tapeba, sou Pitaguary
Jenipapo e Tremembé
Quem quiser conhecer nossa força
Venha dançar o toré.

A composição ressalta as dádivas da natureza no oferecimento de caça necessária à subsistência dos “guerreiros indígenas”, para, na última quadra, evidenciar as afirmações identitárias dos *quatro povos reconhecidos na época*. Ou melhor, somos convidados para *dançar o toré* como meio de conhecer a *força* dos povos indígenas do Ceará na contemporaneidade.

Lembro que fui “puxado” para a “pisada” do toré Pitaguary escutando os cantos que aparecem em seu ritual. Ao propor estudos etnográficos dedicados à dança, à música e ao canto, Mauss (1972, p. 115) compreende que “estas artes estão ligadas entre si e ligadas a diversas instituições”. Procuro mostrar aqui que a pesquisa etnográfica da constituição histórica do toré Pitaguary é inerente ao processo de emergência do grupo, e, que, daí o caminho de investigação acerca da formação do repertório de *músicas de toré* é revelador das redes sociais construídas entre os indígenas do Ceará, órgãos governamentais, e agentes indigenistas específicos.

Torés: conjunto de cantos e conflitos na “aldeia” do Santo Antônio do Pitaguary

O principal toré Pitaguary é realizado na manhã do dia 12 de junho (referido no âmbito nacional no calendário católico à véspera das comemorações dedicadas a Santo Antônio, no dia 13) no entorno da *mangueira sagrada*. A ocorrência de um toré no Santo Antônio do Pitaguary não obedece a uma regularidade periódica previamente instituída. Como destaquei, ante este fato, não tendo idéia de quando eu veria um toré Pitaguary, era a partir da escuta das *músicas de toré* que eu procurava obter algum conhecimento acerca do fenômeno étnico, e claro, construir os caminhos da focalização da pesquisa.

A realização de um toré pode acontecer por razões e motivações variadas, caracterizando, desse modo, a valorização de ocasiões e eventos marcantes nas relações sociais do grupo, ou melhor, no “campo de interdependências¹⁵¹” que modelam suas ações num mundo mais amplo. É comum acontecer que os pais de uma criança aniversariante convidem o cacique Daniel para animar a “festinha” com um *torezinho*, ou na ausência do cacique, ocorre que as próprias crianças e adolescentes fazem o seu toré. Outra situação que estimula amiúde a apresentação do toré é a presença agendada de “visitantes” (geralmente caravanas de estudantes) desejosos em conhecer “os índios Pitaguary”. Como demonstração de sua historicidade e afirmação étnica o toré é praticado nos eventos que cumprem a recepção de “autoridades governamentais” (freqüentemente prefeitos e procuradores gerais da república, entre outras).

Pois bem, diversas são as circunstâncias e situações históricas em que a organização, a expressividade, e os significados sociais de realizações de torés adquirem dimensões simbólicas específicas. Apresentarei nesta seção o detalhamento inter-relacionado de dados envolvendo três eventos particulares de performance do ritual, vistos por mim durante o período prolongado de trabalho de campo no Santo Antônio do Pitaguary.

¹⁵¹ Ver Gluckman, 1963 apud Oliveira, 1988, p. 40.

Ao conferirem significado e sentido ao toré, foi comum que os pitaguaries com os quais conversei dissessem que se trata do *ritual sagrado*, de uma *dança, um divertimento, que é uma espiritualidade também*, a *tradição* do Povo Pitaguary. Para as performances rituais muitos pitaguaries empenham-se em estarem *trajados*. A “indumentária indígena” usada basicamente pelos Pitaguary consiste numa *saia*, feita com palha de carnaubeira ou com a fibra retirada também dessa palmácea (*o tucum*), e no *cocar*, ornato que rodeia a cabeça, produzido com os mesmos materiais da saia e geralmente utilizando também penas de galinha, pato ou *capote*, além de materiais diversos utilizados na confecção de acordo com a criatividade de cada um. Como incremento do traje indígena feminino, as mulheres têm usado a *pitchula*: um tipo de “sutiã” feito com *quenga de coco*.

Os torés no Santo Antonio do Pitaguary aqui indicados foram realizados à noite, horário em que as pessoas se encontravam mais liberadas das obrigações do labor e dos afazeres diários. A estrutura formal do toré Pitaguary caracteriza-se, preliminarmente, por uma roda formada pelos índios de mãos dadas e de joelhos ou agachados que juntos rezam “o Pai Nosso” e, em seguida, “*as Mata Virgem*”. Após esses “ritos de entrada” (MAUSS, 2003, p.85), o(s) *puxadore(s)*, posicionados no centro do círculo, começam a ritmar o chacoalhar dos maracás até que um *puxador* entoe um canto. No centro do círculo encontra-se também a pessoa que *arrocha o nó no tambor*. Os participantes seguem, então, na *pisada* do toré num movimento coletivo circular no sentido anti-horário. Os diferentes cantos vão sendo puxados conforme o tempo de animação de cada *música de toré* percebido pelo(s) *puxadore(s)*.

Os eventos acima indicados de ação ritual do toré foram todos organizados por um grupo faccional que se articulou na formação da APIPY – Associação dos Produtores Indígenas Pitaguary – como meio de estabelecer as bases para tomadas de posição política e arregimentação de parcerias de apoio ao desenvolvimento de projetos para os Pitaguary. Assim, o *grupo rebelde* (como foi referido pela liderança do Horto e Olho D’Água no primeiro capítulo) incentivou a realização de torés no intento da afirmação do valor do ritual tradicional dos índios Pitaguary. Com isso, Ceíça, Madalena, e outros, tentavam também reunir os pitaguaries, evocando a “união” do grupo indígena, mas também servia para delinear e mobilizar os aliados na *luta dos índios mermo*.

O primeiro toré que presenciei contou com a prática de pouco mais de dez pessoas, sendo a maior parte de crianças. O cacique Daniel não esteve presente nesta ocasião, apesar de ser o principal *puxador* do toré Pitaguary. Havia uma tensão entre os membros da APIPY e o cacique Daniel pelo fato de seu posicionamento político ambíguo em relação à Cláudia, presidente do “Conselho de Santo Antônio”. O toré, então foi “puxado” por um adolescente, Rafael, filho de Madalena. Nessa época não portava comigo um gravador portátil, sendo assim não registrei os cantos. O que mais me chamou a atenção na execução do ritual foi a utilização de um balde como tambor – já que ninguém tinha se disposto a pegá-lo (o único existente no Santo Antônio do Pitaguary) na casa do Daniel – e o divertimento das crianças e de Fátima Bengala ao brincarem de mudarem o curso das *rodadas* de toré em algumas *músicas*.

A promoção de mais outros três torés¹⁵² pelo “grupo da APIPY” teve como motivação a valorização dos *troncos velhos* da “aldeia”, isto é, de *lideranças tradicionais* que foram ativas no *começo da luta* e que naquele momento estavam relativamente “esquecidas”, como ainda de promover “uma retórica da reencenação” (CONNERTON, 1999, p. 75) realizando um toré comemorativo da expulsão de um *posseiro*.

Mostrei em partes anteriores desta pesquisa processos sociais imbricados na transformação de relações associativas fundamentadas numa “comunhão étnica”, isto é, no “processo de territorialização” do grupo indígena Pitaguary. Não cabe aqui um enfoque detido sobre os diagnósticos de pertencimento no grupo étnico, sendo esse um exercício reflexivo com o qual poderei contribuir como o fizeram outros estudiosos¹⁵³. Porém, importa ressaltar para a compreensão estratégica da prática do toré no Santo Antônio do Pitaguary, que a atribuição social de alguém como *posseiro* habitando a “aldeia” deve-se muito aos conflitos e abusos cometidos pela pessoa em questão.

Era dessa maneira que ocorria em relação ao *posseiro* Cícero Nobre, um comerciante proprietário de uma *churrascaria* às margens do “Açude de Santo Antônio”. A atração de lazer num bar à beira de um açude no pé da serra, conjugada ao espontâneo

¹⁵² Devido a compromissos acadêmicos que me forçaram a estar em Fortaleza não pude estar presente no toré dançado em frente à casa de D. Maria do Carmo. Por isso elenco somente “três torés” na relevância dos percursos etnográficos.

¹⁵³ Ver, por exemplo, Valle, 1993; Grünewald, 1993.

afluxo de pessoas para gozarem sua “descontração” de fim de semana, resultava em falta de sossego para os moradores de Santo Antônio em decorrência desse trânsito de pessoas desconhecidas e pelo volume ensurdecido dos equipamentos sonoros dos carros, além de outros inúmeros problemas e incômodos, como, por exemplo, a poluição do açude.

Diversas movimentações dos índios Pitaguary constituíram a sua *luta* pelo reconhecimento territorial ante as intempéries judiciais e aquelas erguidas pela própria FUNAI. A aurora dos anos de 2000 foram marcadas pela exacerbação dos conflitos envolvendo o *posseiro* Cícero Nobre. A instalação de um “portão” na entrada do *Estado* foi uma das destacadas ações tomadas na tentativa de configurar o controle sobre o território de reprodução sociocultural do grupo, buscando, explicitamente, conter o acesso irrestrito da grande maioria de desconhecidos desejosos pela diversão na *churrascaria* do *Ciço*. Essa ação – constitutiva do “processo de territorialização” Pitaguary – gerou uma série de embates, agressões e ameaças por parte dos *posseiros* contra aquelas pessoas engajadas nas mobilizações políticas *dos índio*. As peijas pela ocupação de terras necessárias à vida dos grupos indígenas no Ceará (como em geral no âmbito do “movimento indígena”) são conhecidas como *as retomadas*, que são efetivadas *arrochando o nó* com apresentações do *ritual sagrado*.

Com efeito, demonstrando seu apoio e a articulação dos povos indígenas no fortalecimento do “movimento indígena” no estado do Ceará, um contingente de *guerreiros* Tapeba instalaram-se nessa época no Santo Antônio do(s) Pitaguary de modo a garantir o estabelecimento das medidas adotadas para a reprodução da organização social dos *parentes*.

Em resumo, não admitindo mais os abusos cometidos pelo *posseiro* em destaque, “os índios” determinaram que Cícero Nobre teria um prazo de 48 horas para aprontar a sua saída definitiva do lugar. Findo o prazo dado ao *posseiro*, tapebas e pitaguaries partiram – embalados pelas *músicas de toré* – em direção à sua casa. O fato é que a casa foi derrubada com tudo que havia em seu interior, determinando, finalmente, a expulsão do *Ciço*.

Pois bem, a segunda situação de realização de um toré vista ao longo de minha experiência etnográfica entre os Pitaguary foi justamente a prática do *ritual sagrado* no local onde se fixava a casa do *Ciço*. No afimco e excitação da experiência de campo na

apreciação do toré às margens do açude, eu circulava entre as pessoas presentes equipado com caneta, diário de campo, fitas cassetes e gravador. Nisso, há tempo eu já constatava que se formava uma “criançada” que seguia comigo. A curiosidade maior era o mecanismo de gravação. Então, eu era abordado por múltiplas vozes dizendo: *Eloi, deixar eu gravar?! Eloi, deixar eu entrevistar?! Eloi deixa eu gravar as música?!*

Um tanto atordoado pelos constantes pedidos de uns três meninos de aproximadamente 12 anos, escolhi um deles, João, e fiz algumas orientações quanto a ter atenção no manuseio do gravador e ao seu posicionamento favorável na *roda de toré* para a captação dos cantos. Reconheço que foram inesperadas as contribuições etnográficas da gravação e entrevistas feitas pelos meninos em conjunto. Apresentarei, desse modo, a textualização dos cantos executados no evento de ação ritual, e evidenciarei, a partir da própria transcrição da fita, as vozes, os fatos e as questões tratadas nas “entrevistas” realizadas pelas crianças como parte constituinte da investigação.

1

É deus no céu 2X
E os índio na terra

Vamo ver quem pode mais 2X
É deus no céu

2

Oi pisa
Oi pisa
Vamo pisar 2X
Pisa na jurema¹⁵⁴
Do rei de Orubá

Na jurema tem
Na jurema dá 2X
Cabôco bom pra trabalhar

Uuuu!

¹⁵⁴ “Se é certo que as espécies de jurema são muitas, e possivelmente em número maior do que aquelas até agora identificadas pelos botânicos, a ‘Jurema’, enquanto símbolo sagrado para esses povos indígenas, transcende tal diversidade botânica, integrando-se , como signo lingüístico, em um discurso étnico regional que é indiscutivelmente pan-indígena atualmente, senão desde o século XVII” (NASCIMENTO, 1997, p. 10).

Uuuu!

João: Ei, macho, num tá perto não de acabar (o lado da fita).

Eloi: Não. Pode ir...

pitaguary: negrada, essa bebida aí é...

Fernando: o mocororó é...

Outro menino: Quê isso?

João: Tô gravando

Outro menino: cadê? Cadê?

João: Fala não...

Eloi: Tá rolando...

3

Na mata dá cipó branco 2X
Na aldeia dá cipó fogo

É os índio reunido
E os branco levando couro

Uuuu!

Uuuu!

4

Água de maninha 2X
Ô maninha ô cerecê

Oi já mivê
Oi já mivê

Água de maninha 2X
Ô maninha ô cerecê

5

Ô jandêi
Ô coquirá
Guraripi napurana
Ai ô manguê

Ai! Ô manguerá
Ô manguerá

Ai! Ô manguerá
Ô manguerá
Ô manguerá
Ô manguerá

UUUU!
Aldeia!!!

João: tá gravando, macho!

UUUU!
Aldeia, aldeia!!!
Aldeia!!!

Os meninos: Do coco Daniel! do coco Daniel! A do coco Daniel!

Daniel: Vão querer tomar logo não?

Meninos: A do coco!

João: Vou ficar gravando.

Outro menino: A do cabôco... comida de cabôco!

Daniel: Mocororó! Vamo logo torcendo a goela aí pra depois continuar de novo. Tomar o mocororó, o cuiambá, vamo tomar o cuiambá. É o cuiambá.

Outro menino: cacique, o que você tem a falar?

Daniel: é aqui onde era o local do finado Ciço. Então, a gente vai tomar o cuiambá aqui.

Outro menino: o que você tem a falar a respeito do cuiambá?

Senhora: inda vou provar pra ver como é que tá.

Fernando: começa aqui, começa aqui.

Aldeia!

João: Fala aí Daniel?

Daniel: (balançando a maracá) Aqui nós estamos aqui no local onde era a palhoça, onde foi queimada, que os índios queimaram aqui, aqui na localidade onde morava o Ciço da churrascaria, aquele que aterrou uma parte do nosso açude, e hoje nos estamos aqui fazendo o nosso toré, para que nós possa se alegrar e a fortalecer a nossa espiritualidade indígena Pitaguary.

João: Obrigado.

Outro menino: Fernando, o que você tem a falar sobre a aldeia Pitaguary.

Fernando: É a aldeia mais bonita que tem no Ceará.

José Santos da Silva: A aldeia mais bonita que nós temo é a nossa aldeia dos Pitaguary, nós tudo unido. A união faz a força, viu. Muito obrigado, viu.

Outro menino: como é seu nome completo: é José santos da silva viu!

José Santos da Silva: A união faz a força. agora nós tamos aqui um pouco desunido, num sabe, por que só numa aldeia só não precisa Ter 3 aldeia, num sabe.

Outro menino: beleza, garoto, muito obrigado.

José santos da silva: Se nós fosse todos unido aqui o negócio mudava.

Fernando: é... tem três com... tem dois conselho, porque tem um que não presta.

Os meninos: bora, Daniel

Daniel: bora!

Na tapera, 2X
 Oi na tapera
 Onde eu fui governador

Mas ai eu lá 2X
 Na tapera

7

Na nossa mata ainda tem
 Peneruê
 Jurema preta e sabiá
 peneruê
 Só não tem pena de arara
 Peneruê
 Pra enfeitar nosso cocar
 peneruê

8

Tem tem tem 2X
 oi lá na nossa aldeia tem

Eloi: João, tá rolando ainda?

João: Tá.

Eloi: Tá... quando ele fizer assim: tac! Tu traz pra mim.

tem índio na aldeia 2X
 que não teme a ninguém

9

Seu Liro Verde
 Quando vem nas mata
 Ele traz na cinta
 É uma cobra coral

É uma cobra coral
 E ele traz na cinta 2X
 É uma cobra coral

10

Para muxará ô manguê
 Pê Pê Pê tem boiguê
 Vamo Para muxará
 Pois aqui tem boiguê
 Pe pe pe tem boiguê

(Troca de fita)

11

O vento balança o mar 2X
O mar balança a areia

É no tronco da jurema 2X
Que os índio balança a aldeia

12

Pai Xangô, Pai xangô, pai xangô
Xangô xangô xangô

Eu vem na mata caçar
Pitaguary
E nas mata tem pra curar
Pitaguary

Pai Xangô, Pai xangô, pai xangô
Xangô xangô xangô

13

Mais ô pêpê
cerê guaxuré
guaxuré (...)

14

Canunga djá indé cunhã
(...)

Daniel: (...) dos Tremembé!

canunga djá indé cunhã
(...)

15

Eu subi lá no alto do tempo 2X
Só pra ver a fundura no mar

Oi canta homi
Canta mulher 2X
A sereia canta no mar

16

Eu sou sultão da mata 2X
Sou pajé de toda aldeia

Os índios reunido 2X
bambêia mas não arreia

José Santos da Silva: rapaz, o toré pra mim é um bucado de alegria, é a cultura do índio mermo, do valor mermo.

João: você é índio?

José Santos da Silva: graças a deus. Eu me orgulho mermo de ser índio. Sou José santos da silva, nascido e criado aqui, pode procurar...

João: obrigado.

Uuuu!!! (acompanhado dos maracás)

José Santos da Silva: Ô triba! Ô triba!
(risos geral)

17

Comida de cabôco é samambaia 2X
É samambaia é samambaia

Pisa cabôco
Não atrapalha 2X
Salva os seus filho na samambaia

18

Eu Tava lá no rio
Tava pegando pitu
Foi quando de repente eu ouvi
O cantar do uirapuru

Subi a serra a procura de caçar
Aonde ele está
Pra dizer se a mata está viva
Pro meu povo desfrutar

Tem tejo, preá e mocó
Tem viado, raposa e tatu
Sou guerreiro e vivo da caça
E não temo a nenhum

Sou Tapeba, sou Pitaguary
Jenipapo e Tremembé
Quem quiser conhecer nossa força
Venha dançar o toré.

O toré em destaque foi *puxado* pelo cacique Daniel, e um jovem de aproximadamente 15 anos de idade, filho caçula de Fátima Bengala, foi quem *arrochou o nó no tambor*. Para a ação ritual, Fernando (irmão de Ceixa e professor indígena) produziu uns dois litros de *mocororó*, sendo também chamado de *cuiambá*. O *mocororó* foi ofertado aos participantes, cerca de vinte pessoas, depois de cinco “rodadas” de toré, *torcendo a goela aí pra depois continuar de novo*. Durante a distribuição do *mocororó*, os meninos aproveitaram para “entrevistar” os participantes do toré.

Bebi *mocororó* pela primeira vez na “Assembléia de Aratuba” com Luzinário Potyguara e seus *parentes* de Crateús. Em verdade, o *mocororó* tem sido produzido por outros indígenas além de tremembés, e, assim, vem se tornando uma bebida comum aos *parentes* do Ceará. Caso singular é o da produção do *mocororó* pelos Tapeba e sua manifestação diacrítica no Centro de Produção Cultural, na Feira Cultural e na Festa da Carnaúba.

O *mocororó* é uma bebida obtida a partir da fermentação do caju, estando associada historicamente ao torém Tremembé¹⁵⁵. A participação dos Tremembé nas “Assembléias” e em eventos diversos proporcionou aos *parentes* do Ceará experimentarem o *mocororó* quando juntos dançavam o “toré-torém”. O momento especial de oferecimento do *mocororó* na performance do ritual é informado aos *parentes* pela entoação do canto que convida: *vamu pru cuiambá*.

Ao ser indagado pelos meninos, o cacique Daniel ressaltou que eles estavam tomando o *cuiambá* no local que outrora era a casa de um *posseiro*, do *Ciço da churrascaria*. No esteio inspirador de Marcel Mauss quando escreveu sobre “as condições dos ritos” (1904), é crucial observar os “lugares qualificados” para as ocorrências rituais. Nesse sentido, considerando que “o mínimo de qualificação que se pode exigir é que o lugar tenha uma correlação suficiente com o rito” (ibid., 2003[1904], p. 83), fazer o toré no local que outrora era “dominado” por um *posseiro* marcava simbolicamente a “força” de organização política engendrada no “processo de territorialização” do grupo, que ao mesmo tempo propiciava um “divertimento” e fortalecia a *espiritualidade indígena Pitaguary*.

¹⁵⁵ Em 1955, assim escreveu Seraine: “Ao iniciar o torém, haviam ele (José Miguel) e a irmã (Chiquinha da Lagoa Seca) ingerido boa dose de *mocororó*, pra adquirir animação” (p. 75, grifos meus).

Nas “entrevistas” que foram surgindo ao longo da ação ritual, um menino quis saber qual era a visão da aldeia Pitaguary assumida por seus moradores? A questão suscitou avaliações ambivalentes. Por um lado, o Santo Antônio do Pitaguary é um lugar *bonito* para se viver, por outro, *só numa aldeia só não precisa ter 3 aldeia*. As diferentes experiências vividas por mim na situação etnográfica do Santo Antônio do Pitaguary foram amiúde marcadas pelos conflitos e alianças temporárias entre certos pitaguarys e “lideranças”, muitas vezes engendrando a articulação e dissensão de grupos faccionais. De fato, a reunião de pessoas para a realização do toré no Santo Antônio do Pitaguary relevava as tensões políticas existentes no grupo.

Finalmente, o toré na Aldeia Nova, defronte à residência do *casal da história* (Maria Pitaguary e Antônio Quintura), enunciava um resgate da memória recente do grupo quanto aos *troncos velhos* que “levantaram” a “aldeia” Pitaguary. Vimos em outra parte deste trabalho as transformações na organização do grupo Pitaguary, decorrentes do reordenamento das atividades e alianças políticas articuladas na instituição de novos dinamismos das relações sociais no lugar. Desse modo, como ressaltai, os membros da APIPY estimularam a realização de um toré em homenagem, principalmente, à D. Maria Pitaguary – “a ‘primeira’ *Ferreira da Silva*” – buscando chamar a atenção para o relativo esquecimento desses *troncos velhos* nos sucedâneos das posições políticas que estavam exercendo mais influência nos processos sociais locais.

Mostrarei em seguida a enumeração das circunstâncias rituais, isto é, a formalização ritual referida a abertura e seqüência de cantos puxados nesse toré. Como temos algumas letras já textualizadas no corpo deste trabalho, é pertinente apresentar a textualização dos cantos aqui “inéditos”, ou ainda quando for relevante para o realce da singularidade de sua expressão.

(Batidas no tambor e o balanço de um maracá)

Madalena: Fecha aí ó, fecha aí, fecha aí...Pronto. Fátima vamo, vamo... Vamo dá o início, vamo rezá o Pai nosso.

Fátima Bengala: Bora !

Madalena: Bora... Pai nosso...

(Todos)

que estás no céu
 Santificado seja o vosso nome
 Venha nós o reino
 Seja a feita a vossa vontade
 Assim na terra como no céu
 O pão nosso de cada dia
 Nos daí hoje
 Perdoai a nossas ofensas
 Assim como nós perdoamo a que nos tenha ofendido
 Não nos deixei em tentação
 Mais livrai do mal

(uma senhora quis iniciar uma: *Ave Maria cheia de graça...*)

As mata virgem estava escura 2X
 Quando o luar clareou

Mas quando eu vi
 A voz do meu povo
 Pitaguary aqui chegou 2X
 Mas quando eu vi
 A voz do meu povo
 Todos os índio aqui chegou
 Graças a Deus...

1

Oi pisa oi pisa
 Vamo pisar
 Pisa na jurema
 Do rei Orubá

2

É deus no céu
 E os índio na terra

3

Eu tava lá no rio
 Tava pegando pitu
 Quando de repente eu ouvi
 O cantar do uirapuru

4

Eu tava lá na mata
 Arquejando 2X
 Índio guerreiro passou me chamando

Oi pisa oi pisa
 Oi pisa devagar 2X
 Oi pisa devagarinho
 Na folha do juremá.

5

Tremembé terra de coco
 De azeite de dendê
 A água de coco é doce
 Eu também quero beber

Vamos dançar e arrochar o catimbó
 E amarrar os inimigo
 Na pontinha do cipó

6

O vento balança o mar

7

Seu Liro Verde

8

Na mata dá cipó branco
 Na aldeia dá cipó fogo

9

Na tapera
 Oi na tapera
 Onde eu fui governador

10

Quem deu esse nó 2X
 Não soube dá

E esse nó ta dado 2X
 E eu desato já

Oi desenrola essa corrente 2X
 Deixa os índio trabalhá

11

Na entrada da mata Eu vi uma visão	2X
E o cabôco me chama Eu não	2X
Ai que pisada boa é de cabôco Quando entra na roda É um atrás do outro	2X

O início do ritual – a formação da roda com as pessoas agachadas – foi organizado por Madalena com o auxílio de Fátima Bengala. Rafael, filho de Madalena, encarregou-se de *puxar* o ritual. No caminho em direção ao lugar onde seria realizado o toré, aproveitou-se para pegar emprestado o *tambor* na casa do cacique. Os mesmos meninos que “entrevistaram” alguns participantes no toré apresentado anteriormente revezaram-se na execução percussiva do tambor. Em verdade, as performances dos torés organizados pelos membros da APIPY refletiram a animação vocal e corporal das crianças¹⁵⁶.

O cacique Daniel não participou do toré dedicado ao *casal da história*. Se em tantas ocasiões e viagens esses pitaguaries dançaram o toré juntos, unidos na direção de um propósito comum, as escolhas e direções políticas conjugadas no estabelecimento da organização social do grupo Pitaguary refletiram no relacionamento pessoal entre eles.

Eloi: Daniel, aí, hoje, assim, teve esse pessoal, o senhor, junto com os Bengala, que começou a luta toda aí, aí hoje eu conversei com a D. Maria Pitaguary, Seu Antônio Quintura, ela teve doente né, tava meio ruim, e assim, ela parecia que tava meio triste, porque assim, né, o movimento começou junto com vocês tudo, teve essa coisa do Alencar, e depois vocês continuaram, mas hoje assim essas coisa da desunião que ta havendo né...

Daniel: Tá gravando isso aqui, não?

Eloi: Se o senhor quiser pode parar isso daqui (a gravação da conversa).

¹⁵⁶ Atualmente existe a organização de um “toré mirim” Pitaguary. Vejamos, então, a seguinte “mensagem eletrônica”: “O grupo de Toré Mirim agora está virando Pop, iremos nos apresentar na aldeia dos índios Tapeba Lagoa 2 à convite do coordenador da APOINME Dourado dia 27 de maio e em junho a turnê estará na aldeia dos índios Jenipapo Kanindé, é estamos ficando famosos, sempre divulgando o que há de melhor dos Pitaguary. Quem quiser essa apresentação em sua aldeia ou escola é só ligar para o número 33845360 ou 88058256 e agendar uma apresentação. Ceíça”.

Daniel: Não é bom gravar essa parte não.

Eloi: Pronto (stop!).

Creio que seja importante compreender que qualquer abordagem histórica da prática do toré pelos Pitaguary deve considerar quais grupos de pessoas que se associam para organizarem *o ritual sagrado*. Visto assim, a prática de pesquisa etnográfica entre os Pitaguary mostrava que a organização do toré refletia a situação histórica da organização social do grupo indígena Pitaguary. Os três eventos apresentados de prática do toré no Santo Antônio do Pitaguary propiciaram um material etnográfico da coleção dos cantos que vicejam a construção do ritual. Já podia, então, tecer certa familiaridade com uma variedade de cantos, aí percebendo aqueles que pareciam constituir a enunciação performativa do grupo, como ainda, reconhecia um panorama superficial de “correntes de tradições culturais”.

Venha dançar o toré: variação e conhecimento

Ainda que no início da pesquisa não soubesse muito bem sobre quais seriam os nortes de minha investigação, intuía como atitude etnográfica investir primeiramente nos *experts* da memória, que poderiam, de algum modo, me contar e narrar acontecimentos e eventos a respeito de expressões significativas daquele contexto de sociabilidade, além, é claro, de mostrar seu posicionamento e suas atividades na *luta dos índio*. Então, tratei de informar-me com Joceny Pinheiro¹⁵⁷ acerca de possíveis interlocutores.

¹⁵⁷ Os Pitaguary aparecem como objeto de estudo nos trabalhos de Joceny Pinheiro. Em monografia de conclusão de curso de graduação em ciências sociais (UFC, 1999), Pinheiro reúne esforços na tentativa de apresentar um estudo sobre a identidade indígena Pitaguary, apresentando dados relativos a “trajetória do grupo” e sua inserção no cenário indígena cearense no tocante “a importância de elementos culturais – como a dança do Toré – que atuam como diferenciadores do grupo em relação à sociedade circundante” (1999, p. 20). Retornando ao seu campo etnográfico, a dissertação de Pinheiro, *Arte de Contar, Exercício de Rememorar: as narrativas dos índios Pitaguary*, busca analisar “a utilização de memórias e narrativas desse grupo, por ele mesmo, na afirmação de uma ‘condição indígena’ e do seu reconhecimento, como tal, pela sociedade circundante. Baseando-se nas entrevistas, situa as narrativas e memórias em dois tempos: o passado, de negação da identidade indígena, referido como ‘cativo’ e também tempo de conflitos com fazendeiros; e o presente, visto como ‘tempo de luta’, de afirmação dessa identidade, através, por exemplo, do saber do pajé e de práticas da ‘medicina da mata’” (VIEIRA, 2002, p. 74).

A pesquisadora acompanhou-me na manhã do dia 9 de outubro de 2005 até a casa de D. Maria do Carmo, *tia Ma'Carma* para aqueles de sua parentela e os mais próximos, conhecida contadora “das história” e pessoa de inevitável encontro com aquele que realiza uma etnografia em Santo Antônio¹⁵⁸. A primeira conversa que mantive com essa senhora recebeu a audiência de Joceny Pinheiro¹⁵⁹. É mister o leitor apreender a tonalidade, a amplitude, a envergadura, e a inflexão heurística da conversa entre a D. Maria do Carmo e eu para a projeção e composição do tema de pesquisa.

Tia Ma'Carma, 72, falou-me da abundância de frutos e água na Serra, relato enfatizado sempre com boas gargalhadas e muita saudade de andar por aquelas quebradas. Essa senhora revelou um íntimo conhecimento territorial referido à relação das serras e serrotes (*Serra do Pitaguary, Serra dos Cabôco, Serra do Vidéu*), descrição e identificação rememorada a partir de sua vivência pelas veredas de Serra, contada segundo o eixo narrativo construído em torno de *quando era menina*. O cenário das muitas conversas que tivemos era agradavelmente montado assim: *vamo pegando essas cadeiras, vamo aqui pra debaixo desse cajueiro, pra essa sombra*. E daí passávamos a conversar.

Da *raça*¹⁶⁰ dos Targino, D. Maria do Carmo, ao compor sua história de vida a simpática *tia Ma'Carma* mostrou-se uma “amante” de *música*, isto é, digo que é uma senhora que gosta de cantar¹⁶¹. Desse modo, dentre os “signos de identidade” (GATTAZ,

¹⁵⁸ Não é à toa que D. Maria do Carmo figura como uma das principais narradoras do texto da dissertação de mestrado de Pinheiro.

¹⁵⁹ Outra situação similar foi a esclarecedora entrevista com o cacique Daniel Pitaguary.

¹⁶⁰ Entre os pitaguarys colaboradores desta pesquisa, o termo *raça* muitas vezes foi usado anteposto ao “nome” da família no sentido de identificar um conjunto de parentes. Em seu trabalho entre os Tremembé Valle (1993) faz também importantes considerações acerca de semelhante material etnográfico.

¹⁶¹ Amiúde adentrando o terreiro de sua casa eu procurava onde estava aquela voz que estava cantando. Brincamos muito de entoar clássicos da música popular brasileira, repetidas vezes alternamos cantos de versos de *Súplica* (José Marçílio/ Ferjala Riscala/ Otávio Barbosa):

Aço frio de um punhal foi teu adeus pra mim/ Não crendo na verdade implorei... pedi/ As súplicas morreram sem eco... em vão/ Batendo nas paredes frias do apartamento/ Torpor tomou-me todo e eu fiquei sem ser... mais nada/ Adormecido tinha talvez... quem sabe?/ Pela janela aberta a fria madrugada amortidou-me a dor com o manto da garoa/ Esperança morreste muito cedo/ Saudade cedo de mais chegaste/ Uma quando parte a outra sempre chega/ Chorar se lágrimas não tenho/

1998) que caracterizam essa colaboradora do estudo, destaco que ela “brinca” de cantar. A base e os “ingredientes” de suas lembranças debulharam *músicas de bater macumba*, perfilando também *músicas do toré* e “músicas populares”.

Tia Ma’Carma fez muitas viagens, *andou muito com os índio* na companhia do professor Carlos Alencar no tempo da *descoberta da história verdadeira*, de *fazer as coisa reviver*. Com efeito, é precioso notar que me apresentei diante de D. Maria do Carmo como pesquisador interessado no *começo da luta* e no toré praticado pelo seu *povo*, ritual do qual eu comecei a conhecer querendo escutar seus cantos.

Eloi: Vou gravar...

D. Maria do Carmo (M. C.): É porque se a gente não treiná, né, que eu...

Joceny: Mas a voz da senhora tá boa demais!...

M. C.: Só tive umas gripe tão forte, umas tosse tão horrível, tipo que nem tosse de cachorro, sabe? Aquela tosse véia esfolada.

Eloi: Quando a senhora quiser cantar pode cantar.

M. C.: Eu cantava muita coisa boa... como é?

Eloi: Essa aí do xangô.

M. C.: Iluminando...

Eloi: Pode cantar!...

M. C.:

É de mina mina mina

É de mim só só

Capangueiro da jurema

É de mim só só

Estrela D’Alva luz do dia

Meio mundo do Pará

Iluminando a mata virgem

Cidade do Juremá

Com três dias de nascido

Tua mãe te abandonou

Teu pai jogor-te nas montanha

E foi xangô

Quem te criou.

(D. Maria do Carmo: Sou doida por essa bicha. Se... eu passo o dia todinho aqui debaixo com essas... as macumba...)

Iluminando a mata virgem

Cidade do jurema

(M. C.: *Mas a parte mas melhor que eu acho*):

Com três dias de nascido

Tua mãe te abandonou

Coração porque que tu não paras?/ A taça do meu sofrer findaste/ É inútil prosseguir se forças já não tenho/ Tu sabes bem que ela era minha vida/ meu doce grande amor.

Teu pai jogor-te nas montanha
E foi xangô
Quem te criou.

(M. C.: Isso é a cara de um primo meu, Valdimiro, viu! Que ele gostava muito de ir ali pra serra, pro Antônio Tibúrcio, aí ele aprendia as música véia lá, essas cantiga lá e trazia pra nós, e num instante eu aprendia, né, que a minha cabeça nessa época era bôôa).

Joceny: Qual a do toré que a senhora gosta mais? Menina, depois que eu deixei da andar mais o Alencar por essas coisa, eu me esqueci das música do Alen... do bicho...

Joceny: Do toré?

M. C.: Do toré.

M. C.:

Oi pisa oi pisa
Vamo pisar
Pisa na jurema
Do rei Orubá

Na jurema tem
Na jurema (isso é direitinho a menina da..., neta da Zuleide)

Na jurema tem
Na jurema dá 2X
Cabôco bom pra trabalhar.
(...)

M. C.:

Seu Liro Verde
Quando vem nas mata
Ele traz na cinta
Uma cobra coral

É uma cobra coral
Ele traz na cinta
Uma cobra coral.

M. C.: Tà bom?

Eloi: Tá bom. **Eu eM. C.:** (risos)

(...)
Alazão
Japi japi japi
O cabôco japi e da mesma nação.

Eloi: Veio da Inglaterra é?

M. C.: Da Inglaterra que ele veio.

Joceny: Do começo agora, pra gravar do começo.

M. C.:

Eu vim da Inglaterra
 Vim num alazão
 Japi japi japi
 O cabôco japi e da mesma nação

Só é isso mermo

Eloi: E ele veio,... ele veio, esse cabôco veio da Inglaterra?!

M. C.: Ele veio da Inglaterra num cavalo alazão!

Eloi: Hum...

M. C.: Andava voando né.

Eloi: Andava voando...

M. C.: Veio da Inglaterra... pra vim aqui pra serra voando... só sendo num cavalo de asa (risos).

Eloi: É...

Interessante ressaltar que *as macumba*, ou melhor, os cantos que embalam essa forma de religiosidade, surgiram na conversa a partir do seu conhecimento musical insuflado pela demanda do(s) etnógrafo(s) (pesquisadores) interessado(s) em escutar(em) os cantos do toré Pitaguary. E digo que essa fascinante conversa com D. Maria do Carmo denota minha entrada através das “portas da percepção” do contexto das relações sociais na região de serras “enterrada no umbigo” dos Pitaguary. A narradora orientou certos fios da meada de processos sociais constitutivos da especificidade histórica daquele “campo social”. Identifico, portanto, certos eixos narrativos cruciais para a apreensão da etnicidade Pitaguary, e operacionais tanto como meio de compreensão¹⁶² do que é ser Pitaguary quanto de minha instrução etnográfica para a relevância e clareza do que, enfim, investigar.

Eloi: Pode começar, D. Maria.

M. C.:

Guarapirá
 Ei Guarapirá

Pisa em cima do bambu 2X
 Ei Guarapirá

(...)

Cabôco Beira D’água
 Meu pai mandou me chamar

Sou dono de três reinado 2X
 Meu pai é o rei do lugar

¹⁶² Sigo a idéia weberiana de compreensão como atribuição de significado, esplendidamente articulada em Velho (1995, p. 45-76).

M. C.: Aí continuava, os cabôco no meio e o tambor batendo pú!!!

Sabiá cantou
 Vaqueiro são horas
 Pega o meu cavalo
 E vamos embora
M. C.: (E o tambor batendo)

Pega o meu cavalo
 E vamos embora.

Eloi: A senhora chegou a ver alguma vez?

M. C.: Vi, mais foi de um cabra velho que chegou por aí, um tal de Antônio Tibúrcio que morava num sei aonde, aí então ele andou... eu num fui nunca uma macumba véia dele, nesse tempo, eu era, que ele brincava macumba lá em cima eu era muito pequena não podia subir serra de noite não, mas adepois que eu fiquei grande aí eu conheci ele. Ele vinha bater macumba, fazer uma macumba véia, na rua do fogo na casa de uma pobe de uma véia, coitada, que era doente das perna. Aí ele fazia era judiar com a pobe, bêbo que só o cão, nós achava todo uma graça, ele deu uma carreira em nós. Nós ia lá, eu e o Luís, aí ficou o pé da parede completo de gente, era Luís de lado de cá que era sem-vergonha que só o diabo, o Luís que ficou aleijadinho, na Munguba viu, nunca mais fui no bichinho, porque não tem com que, eu não vou de pé pr'acolé nem morta mais.

Eloi: A rua do fogo fica aonde?

M. C.: Aí, nessa etapazinha daqui... aí quando chega lá na Maria, tu sabe?

Eloi: Sei...

M. C.: É por ali.

(...)

Chama Rua do Fogo, porque chegou um rapaz velho, andava com vara na mão, ele trabalhava muito, era um negão que era um pai d'égua, mas, onde ele passava arrasava o que tinha, se ele chegava nessas bananeira, as banana madura que tinha ele comia tudo, e trazia, era mesmo que um lobo pra comer, um lobisomi, aí o pessoal, os trabalhador que trabalhava mais ele, aí o pessoal começou a chamar ele, que o apelido dele era primo, aí os amigo do pai botaram o apelido nele de primo fogo. Aí ele morava na ruazinha junto de nós, lá nessas casinha de taipa que tinha ali, aí quando ele foi embora botaram Rua do Fogo, porque o primo foi-se embora aí disse que a rua era dele, a Rua do Fogo. Só é isso.

Eloi: só é isso mermo, né.

(...)

M. C.: Eu num me lembrei ainda não.

Eloi: Lembrou ainda não...?

M. C.: Lembrei não, eu me lembrei essa noite, digo vá-la... nunca mais eu tinha cantado essas música, (...) bem dez ano. Mas eu sabia de tanta música, por que foi que eu... mas eu sei porque foi que eu me esqueci.

Sou reis, sou reis
 Sou rei Roberto Coralino
 Nós mangava tanto

Veio entrando saudando a todos
 Lá de vem os seus desejados
 Lá se vem ... não sei o quê... ai meu deus!... Verdes mares
 Venho atender o seu chamado.

M. C.: É dos cabôco.

Eloi: Tua mãe ia pro terreiro

M. C.: A mãe ia às vez só, difícil, mãe não gostava muito não, (...) quando tava com dor de cabeça ia lá.

Visto assim, é operativo atentar para alguns pontos e questões referentes ao espaço geográfico das relações sociais e, assim, observar a explicitação dos processos socioculturais de vínculo com aquele território. Outro tópico de investigação é a participação de D. Maria na articulação e formação de uma “comunidade política”, isto é, de uma *comunhão étnica* Pitaguary¹⁶³.

Então, a disposição ao canto, conjugado às modalidades das *músicas*, apareceu “energizando” o trabalho da memória acionado por D. Maria do Carmo nas nossas conversas, expressão pessoal inextricavelmente fecunda para a composição da sua trajetória de vida, assim como para a valorização do referente espacial da narrativa e sua participação reflexiva como narradora *das histórias* na construção da etnicidade Pitaguary. Dessa maneira, tendo sempre como suporte da memória o canto de músicas, interagíamos a fim de compor relatos orais acerca das histórias de vida das pessoas na região de serras do Santo Antônio do Pitaguary. Afirmando que o fomento antropológico de meus *insights* recebeu a fecunda pujança com as pistas – cantadas e comentadas – das *músicas de bater macumba* semeadas com as *músicas do toré*, sem esquecer das músicas populares.

Ou seja, é importante salientar que para maturação da construção desta pesquisa foi crucial a disposição musical da senhora da *raça* dos Targino. Eu começava, assim, a compor progressivamente meu investimento etnográfico interessado na constituição histórica do toré feito pelos Pitaguary. Adotei como estratégia inicial de pesquisa procurar as pessoas engajadas na manutenção e prática do toré. Buscava, portanto, conhecer o toré de um grupo indígena do Ceará.

Não posso deixar de reconhecer para minha dedicação de pesquisa sobre a constituição histórica do toré Pitaguary os fecundos laços heurísticos possibilitados pelas situações etnográficas que inscreveram os cursos de ação e os quadros interativos

¹⁶³ Não poderia deixar de ter em mente os ensinamentos de Weber expostos em *Relações Comunitárias Étnicas* (1991 [1921], p. 267-77).

experimentados por mim em trabalho de campo entre os Potiguara da Paraíba. Em verdade, e, principalmente, desde minha monografia a participação do “umbandista” Sandro como “zabumbeiro”¹⁶⁴, no toré Potiguara despertara uma inquietação de pesquisa quanto à destreza ritual de atores sociais que se identificam com a “umbanda” ou com a “macumba” mediante práticas efetivas de anuência, ou ainda como participantes no *divertimento* da religiosidade, ou como pessoas que buscam curas e soluções para problemas surgidos ao longo das existências pessoais. Entendia que as experiências musicais e corporais na participação em “trabalhos de umbanda”¹⁶⁵, ou “macumba”, engendravam performances diferenciais na maneira de se apresentar em realizações do toré. Posto assim, o que chamava bastante minha atenção era o engajamento destacado no toré de adeptos da “umbanda”, ou seja, o comportamento ritual dessas pessoas na prática do toré.

Com efeito, além disso, ou por conta disso, eu era animado pela “força” dos cantos e das performances corporais. Importante é que nos encontros com uma pluralidade de pessoas nas localidades indígenas por onde andei, eu logo me dedicava a conhecer a musicalidade de “suas tradições”. Foi assim que se consubstanciou minha experiência etnográfica entre os Pitaguary.

Nas conversas que tive com o cacique Daniel tratei de alicerçar veios interpretativos acerca da construção cultural do toré do seu *Povo*.

Eloi: Aí Daniel, teve uma vez que a gente tava subindo conversando e aí você falou, você falando dos canto das música, aí você falou que começou assim também a... matutar e pensar assim de criar as música...

Daniel: Criar as música. Isso! As música ela tinha que ser criada. Por que a gente tem as música que a gente viu dos índios, que cada índio tinham umas música muito bonita. Mas eu pensei também na minha música que eu fiz para o nosso povo, para o nosso ritual, a primeira música que eu fiz foi a

¹⁶⁴ “Zabumbeiro” é aquela pessoa que toca zabumba. “Zabumba: tambor de sonoridade grave com membranas nas duas extremidades; gaita: flauta de bambu ou metal, tocada na vertical” (PEREIRA, 2005, p. 320). Basicamente os instrumentos usados no toré dos Potiguara são: a *gaita*, a *zabumba* e o *bombo*, tipo de zabumba de tamanho menor.

¹⁶⁵ Em suas pesquisas, o professor Ismael Pordeus escolheu como “paradigma da Umbanda no Ceará” a Tenda Espírita da Umbanda Pai Tobias. Segundo Babá Didi, pai de santo desse terreiro, “trabalho é tudo aquilo que se executa, se faz. Então, na Umbanda, não faz diferença, se você abre um ritual, é um trabalho, se é um desenvolvimento, é trabalho, caridade, se executa um malefício, se vai a uma encruzilhada, se o médium está recebendo, incorporou, batismo, obrigação, tudo é trabalho, de modo geral, tudo que se faz é trabalho” (PORDEUS, 2002, p. 27).

que diz assim: Eu venho do pó. Por que que eu fiz essa música eu venho do pó? É porque nós viemos do pó, o nosso Deus criou nós, que fez nós através do pó, que é aonde nós vamos se transformar também. Então, nós somos vivos, a terra nos dá alimentação, e a própria terra nos consome. Então por isso que eu fiz a música. Que vem de todo ser humano, e não só indígena. Que a música diz assim, não vou cantar a música, mas vou dizer as palavras:

Venho do pó, venho da terra
Sou filho da Natureza
Quando a terra é desmatada
Nós índio sente a tristeza
Pisando na terra Santa
É nossa terra sagrada
Aqui tem nossas raízes em toda terra estirada
As raízes se levanta
Chamando o povo dali
É o sinal da natureza
Nós índios Pitaguary.

Daniel: Então eu fiz essa música. Eu estudei, pensei, pensei, pensei... Então, eu fiz essa música que tem tudo a ver com o nosso povo, com as nossas raízes, que significa os troncos velhos. Aí eu fiz a letra, que é esta a letra, e aí eu fiz música, que a música é muito simples, aí fui cantei, fiz a música do toré. “A terra é santa, a terra é nossa, a terra é do índio, a terra é de Deus”, outra música curtinha para as crianças cantarem.

Eloi: E Daniel, aí você tava falando dos cantos, e os cantos assim, o senhor falou que, buscar a referência dos cantos, das matas, dos índio velho, e na criação das músicas, uma vez a gente tava conversando também, a gente conversando sobre o Barbosa, e você falando assim, que você também sabe desse conhecimento das matas, e dos caboclos...

Daniel: É... os cabôcos são os nativos antigos, os curandeiros antigos, que são os cabôcos, são encantados, entendeu?. E a gente pede que aqueles espíritos iluminados, aqueles cabôcos iluminados também eles participe com nós, fortaleça a nossa luta, fortaleça o nosso toré, ajude na demarcação da terra. Pede os espíritos de guerreiro, desses caciques, que fique sempre junto de nós.

Eloi: E esses espíritos, Daniel, esses índios guerreiros que lutaram, esse caboclo, é... por exemplo, o Seu Liro Verde ele... ele é um ponto de caboclo...

Daniel: É. Ele é um ponto de cabôco.

Eloi: E assim, buscase essas referências, de outras coisas que falam da mata, de coisas que falam da força dos índios velhos... pro toré, pra cantar no toré?

Daniel: É... Pra cantar no toré. Essas músicas aí, a gente canta porque... ele é o seguinte, ele representa... O Liro Verde é um cabôco das matas, das serras!. Que o canto diz assim:

O Seu Liro Verde	
Quando vem nas matas	2X
Ele traz na cinta	
É uma cobra coral	
É uma cobra coral	2X
Ele traz na cinta é uma cobra coral	

Daniel: Entendeu? Então, é um índio que representa a natureza, representa a mata, representa uma força da espiritualidade. Que não é um cabôco (sobre o Seu Liro Verde) que a gente... que nem um cabôco ele é mau, nem um cabôco é mau, nem um cabôco que tá lá na mata, que tá junto mais nós, caminhando junto mais nós, ele faz maldade com ninguém. Nenhum! muita gente se confunde que esses caboclos eles fazem o mal. Eles não fazem o mal. Quem faz o mal é as próprias pessoas que tem a maldade, que usa esse poder maligno, que usa o próprio espírito deste caboclo pra fortalecer a maldade contra os seus parentes. Então, é isso! Não é eles que sejam mal, mas sim a própria pessoa que

leva a sua maldade pra eles ajudar a fortalecer contra um outro parente... que é vivo. Então, é esse é a forma de seu usado como o pessoal chama de macumba. E a pessoa vai, faz aqueles trabalho, faz aquelas coisa, que vai ferir uns aos outro. Eu não gosto, eu gosto do meu toré, respeito muito os espírito, peço que sejam uns espírito de luz, um espírito iluminado, que venham ajudar e fortalecer a gente. Eu não vou jamais usar os espírito, os cabôco da mata, os cabôco dos astro, os cabôco da água, que vai buscar eles pra ofender o parente, não sou a favor de quem vai até eles pra pedir maldade contra os seus próprio os parentes. (...). A umbanda ela é usada para os dois lados. É como eu disse, a maldade ta na pessoa, e lá na umbanda tem a parte branca e a parte negra, a parte das doze e o horário depois das doze. Então, o umbandista ele próprio cria o terreiro, faz um quarto, faz o altar, coloca vários santos, que na igreja católica tem gente que não discrimina não..., não discrimina, os santos que ta lá. Eu não sou contra nenhuma forma de religião. Não é porque hoje a pessoa seja uma liderança que pode fazer uma coisa que é uma grande maldade contra seu parente.

Será que você é isso, você é umbandista, que você é, como eles chamam de macumbeiro. Mas não tem nada a ver uma coisa com a outra, a pessoa apenas tem uma força na espiritualidade que ele usa lá na umbanda. Ele tem a força da espiritualidade que pode usar nas mata, ele tem uma força na espiritualidade que ele pode usar nas água, em toda parte tem o encanto, como eu falei, nos astro, na mata, nas água. Mas no momento que você ta concentrado você sempre tem um, cada uma pessoa sempre tem um chefe, pra que ele se concentre, domine, pra que ele fique governado por ele. Na umbanda tem, na umbanda sempre tem um chefe, tem um no encanto, um deles no encanto que é o pai dele. Se ele fizer uma coisa errado ele é castigado. Na umbanda tem uma norma de cumprir, de respeitar aquele pai de coroa.

Eloi: E... Seu Daniel, onde é que senhor aprendeu essas músicas dos caboclos?

Daniel: Eu aprendi na própria umbanda.

Eloi: Em que lugar foi essa umbanda Daniel?

Daniel: Que eu já participei? Eu participei essa umbanda foi na Piedade.

Eloi: E qual era o nome do terreiro?

Daniel: O nome do pai de santo do terreiro era Francisco. Ele era até sargento da guarda municipal.

Eloi: Mas o senhor trabalhava ou só...

Daniel: Não. Nunca trabalhei.

Eloi: Mas o senhor já foi combone?

Daniel: Já.

Eloi: Então quando o senhor conheceu os Bengala o senhor já tinha esse conhecimento?

Daniel: Já tinha esse conhecimento já.

Eloi: E os Bengala também tem esse conhecimento...

Este diálogo propiciou uma plataforma etnográfica que fez sobressair uma visão geral dos processos de reprodução e criatividade culturais, e permitiu-me relacionar as principais conexões de sentido e cursos de ação dos atores sociais segundo suas experiências e conhecimentos acumulados. Foi mesmo a partir desse material etnográfico que eu pude testar melhor minhas hipóteses e elaborar planos de trabalhos de campo.

Recordo-me que avaliei, experimentei, e fortaleci a concretude de minhas conjecturas e interpretações acerca do caráter da “corrente de tradição cultural”, bastante expressiva na constituição histórica do toré criado pelos Pitaguary, quando perguntei ao cacique Daniel a origem do seu aprendizado das “músicas de cabôco” apropriadas no ato da enunciação performativa do *ritual sagrado dos índios*.

Assim, eu percebia que as tradições culturais relacionadas à *umbanda* forneciam um quadro de referência significativo para a composição musical do toré Pitaguary através do conhecimento – prático ou difuso – reunido e ressignificado por pessoas diversas. Nesse sentido, seguindo Barth (2000, p. 129), “precisamos incorporar ao nosso modelo de produção de cultura uma visão dinâmica da experiência como resultado da interpretação de eventos por indivíduos, bem como uma visão dinâmica da criatividade como resultado da luta dos atores para vencer a resistência do mundo”.

Mostrei que a conversa com D. Maria do Carmo marcou o “abre-alas” do meu conhecimento etnográfico da experiência histórica do grupo. A idiossincrasia de gostar de cantar dessa senhora afixou minha vontade de escutar os cantos do toré Pitaguary. E, dessa maneira, por meio dos cantos eu fui tecendo uma investigação sobre o toré Pitaguary, ou melhor, o contato concreto que eu tinha com o toré do grupo era evidenciado a partir da escuta dos seus cantos. Compreendia, assim, a constituição histórica do ritual Pitaguary no esteio etnográfico das *músicas de toré*. Contudo, o ato de investir numa pesquisa que incidia sobre o incremento do repertório de *músicas de toré* – investigando os processos de tradução cultural que distinguem os *pontos de cabôco* como fontes referenciais de criatividade – implicava, inevitavelmente, em conhecer e instigar enunciações valorativas e tomadas de posição inter-relacionadas a fenômenos sociais diversos.

Desse modo, é imperativo mostrar as diferentes definições, posicionamentos, e modos de conceber a identificação cultural entre o toré e a “umbanda” surgidas no convívio com os Pitaguary. Sendo assim, o leitor poderá reconhecer alguns pontos de estudo que vão além dos objetivos propostos aqui, o que não implica afirmar que sejam totalmente irrelevantes para a consistência elucidativa do fenômeno étnico.

Não cabe neste estudo mostrar todo o material etnográfico referente à prática da “umbanda” entre os grupos pesquisados e às histórias dos relacionamentos particulares dos participantes com *terreiros* e *trabalhos*, nem desenvolver elucidações consistentes sobre a “umbanda” como forma de religiosidade¹⁶⁶. Proponho apresentar e apreender essas

¹⁶⁶ Seguindo Pordeus (2002), saliento tão somente que: “Aparentemente, é fácil definir uma doutrina comum a todas as classificações umbandistas, porém, à medida em que a religião foi se difundindo pelo país, ao mesmo tempo, foi absorvendo, em suas práticas, as tradições existentes. Em decorrência disso, existem as especificidades regionais e mesmo locais. Exemplo disso são as diferenças que existem entre as práticas nos

diferenças e diversidade de valores investigando os posicionamentos particulares evidenciados nos relatos das pessoas especialmente significativas no que se refere à prática da “umbanda”, e daquelas que expressaram sua interpretação acerca da performance do toré relacionada às tradições culturais da “umbanda”.

O trecho transcrito de parte de uma conversa que tive com o cacique Daniel é iniciado por mim com a recordação de uma conversa anterior. Naquela ocasião um dos focos de nosso diálogo era a participação do professor Alencar no *começo da luta*. O cacique Pitaguary contou-me que na época recebera do Alencar um gravador portátil para poder registrar as *músicas de toré* que potencialmente seriam compostas.

Vimos que os pitaguary passaram a dançar o toré em conjunto com tapebas e tremembés, como também com outros povos indígenas do Nordeste. Nessas ocasiões de ação ritual fomentava-se o aprendizado de cantos diversos, distribuídos em tal afluência de variadas “correntes culturais”. Entretanto, uma vez que “ensinar o Toré, (...), não implica a simples disseminação de uma semelhança, mas também a possibilidade de produzir diferenças” (ARRUTI, 2004a, p. 275), a atividade de composição de músicas foi despertada para a constituição particular do toré Pitaguary.

Foi singular e especial a indicação feita pelo cacique ao se referir a uma *música curtinha para as crianças cantarem: A terra é santa, a terra é nossa, a terra é do índio, a terra é de Deus*. Curiosamente, escutei esta mesma *música* no período de meu trabalho de campo entre os Potiguara do litoral paraibano.

O grupo infanto-juvenil de "resgate de cultura", *Fala Curumim*, de Marcação, no decurso da 4ª assembléia geral Potiguara (2004), realizou uma apresentação que deixou emocionadas as pessoas presentes ao traçar a trajetória histórica dos Potiguara, encenando o contato sagrado com a natureza que caracterizava o modo de vida original de seus antepassados, e depois, a imposição forçada do catolicismo com a "tutela" missionária. A montagem teatral contou com performances corporais acompanhadas de composições musicais que dramatizavam a evangelização e o controle dos índios velhos na situação colonial de aldeamento (MAGALHÃES, 2004, p.56).

terreiros de uma mesma cidade como Fortaleza. A Umbanda, tal como é praticada no Sudeste, difere do Nordeste” (p. 63).

Como já ressaltai, avistei pela primeira vez o cacique Daniel Pitaguary na Assembléia Potiguara citada (sem, no entanto, o cacique guardar qualquer lembrança de mim, visto que também não nos conhecemos pessoalmente naquele evento). Creio que o canto *A terra é santa, a terra é nossa, a terra é do índio, a terra é de Deus* foi aprendida pelo cacique Pitaguary justamente naquela apresentação das crianças Potiguara, marcando e refletindo bem o processo situacional de circularidade e assunção dos cantos no incremento do repertório tradicional do toré Pitaguary.

O canto *Seu Liro Verde* é um dos mais recorrentes (como o leitor mesmo pôde notar já em duas referências apresentadas nos relatos orais de D. Maria do Carmo e do cacique Daniel) e especialmente diacrítica da performatividade do ritual dos Pitaguary. *Seu Liro Verde* é um *ponto de cabôco* que passou a ser cantado no toré e reconhecido como *música de toré e força da espiritualidade* “indígena” por representar *um cabôco das mata, das serra*, qualificativo da identificação de “índio”, um “ser da natureza”. Nesse ponto, Abner Cohen (1978) ressaltou que “é fundamental distinguir entre formas simbólicas e funções simbólicas” (p. 40). Nesse sentido, por exemplo, uma dada forma simbólica pode cumprir novas funções simbólicas em contextos históricos particulares da vida social de um grupo. Logo, podemos pensar assim sobre a mudança de função simbólica adquirida dos *pontos de cabôco*, ou seja, a da performatividade étnica na prática do toré.

O cacique Daniel após conferir tal representação simbólica, buscou também explicar os “mal-entendidos” existentes quanto à natureza da atividade espiritual dos múltiplos *cabôcos* que trabalham na *umbanda*. Ora, há uma representação negativa bastante difundida no cotidiano das pessoas no âmbito da sociedade cearense (e em outras regiões do país) sobre as formas de religiosidade (de forma genérica e inconsistente chamadas de “religiões afro-brasileiras”) caracterizadas pela “incorporação” de entidades, tidas como “macumba”: percepção depreciativa que a defini como “coisa do cão, do diabo, do mal”, enfim, uma “macumba braba”.

Tal consideração é instrutiva para a própria desenvoltura do etnógrafo em campo, uma vez que ao procurar as pessoas que praticam tais formas de religiosidade de “incorporação” deparei-me freqüentemente com uma atitude desconfiada e dissimulada quanto a uma identificação imediata como adepto. Foi dessa maneira que aconteceu muitas

vezes ao longo da pesquisa de campo quando eu procurava manter as primeiras conversas com alguns adeptos da “umbanda”. É com a confiança projetada sobre o pesquisador como um aliado e “admirador” de sua religiosidade que há a possibilidade de se embrenhar no conhecimento do “umbandista” e quiçá observá-lo *trabalhando*.

No sentido de expor esclarecimentos sobre uma presumida carga “malévola” das “forças espirituais” dos *cabôcos*, o cacique Daniel explicou que *eles não faz o mal*, e que a *macumba* é justamente a utilização que as pessoas fazem da força do cabôco para *ferir, pra fortalecer a maldade contra os seus parente*. Creio que tais comentários tiveram motivação em razão de uma modalidade singular de conflito que eu percebia no Santo Antônio do Pitaguary desde meus primeiros percursos etnográficos no lugar, uma tensão misteriosa e um embate iminente entre, de um lado, *a Ana do padeiro* e sua mãe, e Cláudia, e do outro, D. Ilza e sua filha, Liliana, mais conhecida como Gudu, acusadas de terem *feito macumba*.

Notemos que o cacique Daniel detêm um particular conhecimento acerca das práticas rituais da *umbanda*. O quadro de referência de símbolos étnicos acionados *pra cantar no toré* deriva em grande parte de sua experiência ritual na umbanda, vivida (dentre outras) no bairro de Piedade, em Fortaleza. Ressalto que na época que tive um encontro agendado com o cacique Daniel para uma conversa detida, eu já compreendia certas categorias rituais da “umbanda” (*combone*¹⁶⁷, por exemplo) e, conseqüentemente, identificava as variações de conhecimento e os especialistas que “trabalhavam na umbanda”.

Tomava conhecimento no desenrolar da etnografia no Santo Antônio do Pitaguary que o atual pajé, Barbosa, identificava-se como *macumbeiro assumido*, e que essa afirmação causava alguns desconfortos entre “os índios”. Então, procurando dar atenção ao

¹⁶⁷ Gudu explicou-me que – no “trabalho de umbanda” – *combone* é aquela pessoa que *participa, anota tudo, explica tudo, auxilia, dá tudo escrito*. Em “O prestígio religioso na umbanda”, Victoriano (2005) apresentou um quadro de categorias predominantes no tocante a “papéis e conhecimento” do sagrado nos “terreiros de umbanda” por ele pesquisados. Encontramos “cambonos”, referido àqueles freqüentadores ativos que “dão suporte aos médiuns na consulta e decifram a mensagem para os consulentes” (p. 35). De forma mais extensa, “**Cambonos: intérpretes e auxiliares das entidades:** Assessorando os médiuns que incorporam entidades, esta categoria olha, vigia e presta atenção em tudo para que nos rituais e na consulta tudo corra segundo as determinações e orientações recebidas dos ‘pais/ mãe de santo’ e das iaôs. São eles uma espécie de sombra da entidade incorporada, que no transe mais violento (o do ‘caboclo’) ou mais sutil (o do ‘preto velho’) estão atentos para qualquer ajuda ou incidente” (ibid., p. 76).

diálogo entre os próprios atores sociais e, assim, dispersando uma concentração excessivamente egocêntrica sobre o diálogo dos pitaguárys comigo (BARTH, 2000, p. 129), arrolei – no andamento do mesmo bate-papo que antecedeu a entrevista gravada com o cacique Daniel – comentários referenciados ao pajé Barbosa. Conforme relatou o cacique Daniel, o problema era que o comportamento ritual do pajé Barbosa no toré expressava explicitamente o seu “trabalho da umbanda”. Voltaremos a essa questão em outro momento adiante. Agora, importa chamar a atenção para o compartilhamento diferencial de conhecimentos rituais da *umbanda* relacionando o cacique Daniel e o pajé Barbosa na extensão criativa do toré Pitaguáry, isto é, na ressemantização e no dimensionamento de *pontos de cabôco* para a performatividade do toré.

Certa vez, quando estava em Fortaleza, recebi um telefonema de Joceny Pinheiro informando-me sobre seu encontro com “a mulher que tocava o tambor” no toré Pitaguáry na época de suas pesquisas anteriores, afirmando ainda a ligação da pitaguáry, Gudu, e de sua mãe, D. Ilza, com a “umbanda¹⁶⁸”. Chegando à casa de D. Ilza, enquanto eu chamava pelo seu nome, notei um antigo quadro de Iemanjá na parede da sala. Ao nos cumprimentarmos tratei de elogiar a bela representação da “Rainha das Águas”. Após nossas observações e comentários sobre a gravura sagrada, D. Ilza sussurrou que: *eu trabalho com cabôco, mas não fala pra ninguém não*.

Daí, inevitavelmente, conheci Gudu (“a mulher do tambor”), que reside em casa vizinha à de sua mãe:

Eloi: Vamo fazer aqui a entrevista, dia 5 de novembro de 2005, aniversário da Sabrina...

Gudu: é uma índia também, né...

Eloi: ... da indiazinha Sabrina... que vamo conversar aqui com a Gudu e ela vai se apresentar...

Gudu: Certo. Meu nome é Gudu, certo, sou umbandista, desde a idade de 7 ano que eu trabalho, tenho orgulho do que eu sou, nunca neguei o que eu sou. Sempre as pessoa, as minhas amiga ficavam dizendo as coisa comigo... o que eu sou hoje, não tenho vergonha do que eu sou. Aonde eu chego a pessoa pergunta... eu digo: Sou! Trabalho pra curar, gosto de fazer caridade a todo mundo, chegar alguém na minha casa eu faço. Não tenho preconceito comigo não.

¹⁶⁸ As explicações e considerações pertinentes à “prática da umbanda” e aos atores sociais conectados mais diretamente a tal forma de religiosidade serão caracterizadas ao longo do desdobramento dos casos desta etnografia. Vale ressaltar que ao privilegiar a construtividade do toré Pitaguáry fornecerei por vezes maiores detalhamentos do modo de apresentação e abordagem do fenômeno, sem que implique em caracterizações preocupadas em compreender detidamente a “umbanda”. O leitor notará que os termos *umbanda* e *macumba* estarão em *itálico* quando forem oriundos das vozes dos atores sociais.

(...)

Eloi: Qual era o nome lá do terreiro da sua mãe?

Gudu: O terreiro da mãe era do seu Nêgo Gerso, que não tem nome não, era o terreiro do Seu Nêgo Gerso. Vou pro terreiro da Ilza. Era em Piratininga. O terreiro da Iza, só que o dono do terreiro é o Seu Nêgo Gerson. Toda vez que a mãe botar o terreiro dela, o terreiro é do Seu Nêgo Gerso. A minha mãe sempre trabalhou ela começou a trabalhar com 16 anos...

Experimentei como recurso heurístico nas conversas com Gudu mostrar fotografias contidas no livro *Encantaria Brasileira: o livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*. Meu intuito era buscar uma empatia na situação etnográfica e estimular suas concepções e prováveis correlações culturais acerca de formas rituais de se “trabalhar” com *cabôco*.

Gudu: A macumba vem dos antigo, não vem de hoje, vem do tempo dos índio. Vê o livro. Ela vai na frente, e os índio vão atrás. Puxa igual a um toré, mas não é um toré, é uma macumba. O toré ele é igual a macumba, porque o índio vai na frente, vai cantando, vai puxando, e eles vão rodando e o tambor batendo. Eu não sou macumbeira, sou umbandista. Todo índio é macumbeiro. Em toda aldeia os índio gosta. Porque se fosse o mal, jamais ele baixaria e falaria o nome de Deus. Porque você já viu o cão falar em nome de Deus. Todo cabôco quando ele chega primeiramente ele vai e pede me dê permissão em nome de deus. Quem faz o mal e quem tá pedindo.

Eloi: Quem te mostrou o toré a 1ª vez?

Gudu: O Alencar.

Eloi: Você foi pra toré a 1ª vez aonde?

Gudu: Foi na praça aqui do Maracanaú. Quando chegou lá ele (Alencar) mandou fazer uma roda, aí vocês vão tudo um atrás do outro. Aí eu disse: como é que vai ser isso meu deus, um atrás do outro?

Eloi: E as música quem cantava?

Gudu: Aí assim, eu não fui dançar um atrás do outro não. Eu fui pro tambor, minha profissão é essa! Fui pro tambor e os outros abarcaram na roda.

Eloi: Mas ele trouxe algumas músicas?

Gudu: Trouxe. Ele trouxe umas música de fora, que tinha índio lá. Ele trouxe gravado pra gente escutar pra gente aprender pra cantar nos toré.

(...).

Eloi: E aí no toré você começou a cantar...

Gudu: Ponto de cabôco... Eu não cantei toré, que eu não sabia nem o que diabo era toré.

Eloi: Então puxava as música que você sabia dos caboclo da mata?

Gudu: Isso.

Eloi: Sentia alguma coisa?

Gudu: Sentia corrente, porque eu tava ali fazendo... bater o tambor e cantar... o toré ele é o seguinte... o toré é uma dança e a macumba é outra coisa. Só que o toré ele mexe muito com qualquer pai de santo, mãe de santo, porque é o seguinte, ele puxa os mesmo ponto dos cabôco, qualquer pessoa que trabalha ele mexe, ele canta musica de cabôco, ele puxa, e com a força do tambor o cabôco fica circulando ali ó, tá entendendo?

(...)

Gudu: Eu disse até pra ele, Daniel eu acho errado porque você inventa a música de um cabôco, não tem condição, só que ele canta no mesmo tom só que ele vai mudando.

Flávia¹⁶⁹: A letra ou o ritmo?

¹⁶⁹ Outra pesquisadora que se encontrava entre os Pitaguary para realizar um estudo acerca da “Educação Indígena”.

Gudu: A letra. Porque era pra ele levar a letra todinha do cabôco, porque eu conheço o cabôco, assim né...

Eloi: A pessoa sente a corrente um do outro?

Gudu: Sente. Aquele que trabalha sente a corrente do outro, sente que você trabalha.

Eloi: Já puxou toré com o Barbosa?

Gudu: O Barbosa ele puxa mais toré como que se tivesse trabalhando, parece que ele se incorpora. Eu não. Eu bato tambor, eu puxo toré, mas eu sei me controlar ali, porque o toré pra macumba é muito diferente, e gente não vai entender. Olha o toré foi inventado, certo. O toré não existia, sempre existiu a macumba... do índio. O índio sempre curava, não existia toré, o índio não dançava toré, o índio dançava a macumba. Ele baiava. A macumba é uma ciência que vem de muito... que veio do próprio índio.

Eloi: Baiava? O que é baiar?

Gudu: Baiar é quando o cabôco baixa ni mim, ou seja, ele faz cantar e rodar, ele canta e roda, ele canta e roda, roda, roda. Então, o toré foi inventado.

Flávia: a partir do “baiava”?

Gudu: Sim. Porque a corrente todinha... forma uma corrente, certo? (gudu gesticula a formação da roda). Aí o caboclo fica no meio, aquele na corrente que pertencer àquele cabôco ele também sai baiando no salão com a corrente. A umbanda é assim pra formar corrente, aquele que tiver corrente ele báia também junto com o caboclo. Ele roda, ele roda, ele roda. Aí o toré ele foi inventado. Daniel já assistiu báia nossa. Alencar assistiu nós num terreiro lá no Piratininga. Alencar ele freqüentou. Daniel já viu nós trabalhando, eu, minha mãe, e o Barbosa, lá na Nete. O Barbosa ele veio fazer uma cura na Nete, aí ele mandou chamar nós, tava o Daniel lá, o Barbosa já tava atuando. Hoje é raramente eu ir. Logo no começo eu andei muito.

Segundo Gudu, a “história” da *macumba* remonta ao tempo da existência dos “índios antigos”. As fotografias do “livro” mostrando pessoas “incorporadas” e “vestidas de índio” funcionaram como modelos representativos de comparação com a ação ritual do toré. Sobretudo, em relação às “técnicas do corpo” (MAUSS, 1935) investidas nas ações coreográficas da *baia*¹⁷⁰ na *macumba*, que configuram uma “memória social corporal”

¹⁷⁰ Lembrando de Mário de Andrade em seu estudo sobre a “música de feitiçaria no Brasil”: “as músicas da feitiçaria afro-brasileira não são apenas fortemente ritmadas, como possuem um decisivo caráter coreográfico. Isso já é uma das suas qualidades distintivas. (1963, p. 41). Sobre a *báia*, em seu estudo “Influência Ameríndia na Música Folclórica do Nordeste” (1951), Baptista Siqueira traz uma curiosa informação: “**Baião** no nordeste, veio da corruptela de **bailão**. O caboclo é vezo em suprimir **ll, rr, ss.** (...). No Brasil pela tendência supressora do **l**, deu o verbo **baiar** que já se integrou no vernáculo, estando até registrado no ‘**Dicionário Enciclopédico Ilustrado**’. Ora quando os caboclos estavam a dançar ou **baiando** alegremente entrava um companheiro já **enfesado** pela **teimosa** e gritava: que **baião!** **Baião** é **baile grande** dos caboclos e do vaqueiro seu avô” (p. 72). Encontrei uma referência etnográfica acerca do ato de *baiar* numa *doutrina de légua* cantada por Chaga Tabajara na ocasião de uma conversa entre nós num dos dias da “Assembléia de Aratuba”:

Eu queria ser vaqueiro
Pra botar boi no curral
Com uma vara de ...ão
E uma corda de laçar
Para mim tirar de sonso
De légua bugi-buá

(CONNERTON, 1999, p. 81) privilegiada para *dançar* o toré, considerando que “ao cultivarmos o hábito, é o nosso corpo que ‘compreende’” (ibid., p. 109).

O relato de Gudu, por um lado, remete à época das primeiras produções criativas no engajamento de *puxar* o toré, *inventado* e formalizado como enunciação performativa da etnicidade Pitaguary. Essa formalização – em um contexto social e político particular – implicou em constituir uma ação ritual nova como estratégia de afirmação étnica, onde canto, dança e destreza nos instrumentos são combinados num conjunto ritual. Assim, na constituição do toré Gudu aponta a determinação da formação em *roda* na execução do movimento circular coreográfico e, também, temos a sua relevância pessoal na *profissão* de *bater o tambor* embalado pela cadência dos cantos.

Temos, observando o relato de Gudu transcrito acima, que os cantos informam “transações de conhecimento” particulares para a realização do toré praticado pelos Pitaguary. As *músicas de fora*, “trazidas” pelo professor Alencar, foram muitas vezes transmitidas aos pitaguarys engajados na prática do toré a partir de gravações feitas por ele, provavelmente, em suas viagens e visitas às “aldeias” de grupos já “levantados” e com seus “rituais indígenas” organizados.

De outro lado, Gudu ressaltou que desconhecia o fenômeno do toré, passando, então, a cantar *ponto de cabôco*, que era, de fato, seu domínio especial de conhecimento musical. Ora, Gudu evocou para a performance no toré sua experiência musical como *umbandista* aproveitando como elementos simbólicos diacríticos os *pontos de cabôco*. Cabe aqui nos reportarmos ao meu encontro com D. Maria do Carmo, uma vez que a senhora pareceu também, ao emparelhar *músicas de toré* e de *macumba*, estabelecer uma correlação cultural entre as referidas formas musicais e seus conteúdos simbólicos refletidos nas letras dos cantos. Creio que esse tipo de associação também está presente na atitude de Gudu em sua ação ritual e conferência de sentido na assunção da identidade de índia Pitaguary.

Ei légua
Eu vim beber
Ei légua
Eu vim baiar

A *umbanda*, assim, distinguia-se como “tradição de conhecimento” que tinha profusão no incremento de elementos culturais formadores do toré Pitaguary e na configuração de “experiências da etnicidade”, tanto no tocante ao conjunto dos cantos quanto às posturas corporais e manejo de instrumentos musicais.

Na performance do ritual do toré Pitaguary acontecem tradicionalmente os gritos de *Aldeia! Aldeia!*. O leitor pôde notar ao longo do texto etnográfico a silhueta do uso do termo *aldeia*, que creio ter sido gerado no processo de territorialização Pitaguary como discurso performativo e manifestação simbólica de coletividade étnica. A partir de sua pesquisa entre os Atikum, Grünewald compreendeu que a idéia de *aldeia* foi incutida “na cabeça dos Atikum” pelo SPI, “levada depois à frente pela FUNAI que, arbitrariamente, parece estabelecer, através dos estudos de seus técnicos, a quantidade de aldeias e seus limites” (2004, p. 152). O uso da idéia de *aldeia*, então, parece já ter se constituído como idioma político entre os povos indígenas do Nordeste em autodefinições dos seus lugares e das respectivas coletividades organizadas.

O aprendizado da “gramática” e dos conceitos da *umbanda* encontrada entre os Pitaguary propiciava-me uma performance etnográfica bastante participativa nas conversas com “umbandistas”, que alicerçava, assim, nossa relação de empatia. Logo, muitas vezes em conversas e encontros cotidianos, eu tinha a oportunidade de ir compondo um panorama de conhecimento sobre determinadas questões e temas em discussão, para depois desenvolvê-los em conversas mais longas e captadas pelo gravador.

Eloi: Quando os caboclo vem, aí tem um negócio que fala: Aldeia!?

D. Ilza: Não. Só fala aldeia os índio, o índio. Saravá aldeia, ele grita, o índio, fogo na aldeia. Os outros cabôco não faz isso não.

Eloi: O Seu Liro Verde fala Aldeia!?

D. Ilza: Fala. Você me chama tanto e não dá uma luz (acender uma vela num gesto de respeito e agradecimento). Quando ele um dia chegar e passar dentro de um terreiro por aqui ele vai cobrar seu Daniel, vai cobrar D. Madalena, porque toda rodada que eles tão, chamam ele, que a gente só chama ele quando é pra uma precisão, quando tem que firmar nele (sobre as “obrigações” ao se *puxar* um *ponto de cabôco* num toré).

Gudu: Aldeia!!! Eles num são índio! Então eles grita: aldeia!!! O cacique Daniel grita Aldeia! no toré. O toré veio da macumba. Aldeia de índio, tudo em fila. A corrente onde ficam assistindo. Aldeia quando chega os índio. Como o toré é a mesma coisa que um terreiro de macumba, quando baixa os índio, vão um atrás do outro. Índio também com a maraca. Pra você ver como o toré já vem da macumba. (olhando as fotos).

Aprendi que quando um “cabôco índio” baixa num “trabalho de umbanda” ele é saudado pelas pessoas presentes com vivas assim exclamados: *Aldeia! Aldeia!* Observemos que Gudu ressalta que o cacique Daniel anima também o toré entoando *Aldeia!* Assim como os *pontos de cabôco*, provavelmente, a entoação exclamativa *Aldeia!*¹⁷¹ pode ter surgido a partir da experiência prévia de certas pessoas enquanto frequentadoras de “terreiros de umbanda”, sendo traduzida, ressemantizada, ou seja lá que nome se prefira, na excitação da prática do toré no sentido de exaltar e reforçar de modo concomitante a identidade de “indígena” e a comunhão étnica Pitaguary¹⁷².

Com efeito, tenho observado nas pesquisas etnográficas produzidas nos últimos quinze anos sobre o toré – ou sobre outros rituais que manifestam as tradições de diferenciação étnica dos grupos indígenas do Nordeste – a indicação de relações de conflito e anuência envolvendo formas de religiosidade e comportamento ritual que interferem na performatividade do “ritual indígena”¹⁷³. Nesse sentido, aponta Barbosa (2005), “entre os povos em processo de reinvenção de suas tradições, o que é negativizado entre uns pode ser tratado como componente legítimo da cultura por outros” (p. 165). Logo, no contexto de “reconstrução das tradições”¹⁷⁴ dos povos indígenas do Nordeste, existem variados

¹⁷¹ “Dando campo ao Catimbó em Natal”, Câmara Cascudo (1978[1951]) assim escreveu: “O Mundo do Além é dividido em Reinados ou Reinos. A unidade é a aldeia. Cada aldeia tem três ‘mestres’. Doze aldeias fazem um Reino, com trinta e seis ‘mestres’” (p. 54). Em seu estudo intitulado “Medicina Rústica”, sobre o “toré de Piaçabuçu” (Alagoas), Alceu Maynard (2004[1961]) indicou que: “Esclareceu mestre Chico que em seu terreiro eles trabalham com caboclos de 27 aldeias” (p. 117).

¹⁷² Observei os chamados de *Aldeia!* também entre os Tapeba de Caucaia, e percebi um sentido análogo à prática Pitaguary.

173 Ver, por exemplo, Grünwald (1993) e Nascimento (1994). Sobre essa questão, uma pesquisa mais específica foi realizada por Wallace de Deus Barbosa ao enfocar performances e disputas culturais que culminaram em projetos étnicos distintos dos grupos indígenas Kambiwá e Pipipã (ambos, de Pernambuco). É bem verdade que minha monografia de conclusão de curso de graduação surgiu assim: “Foi num bate-papo com o professor Rodrigo Grünwald, no tempo do cafezinho no quiosque da Sayonara, no intervalo entre uma aula e outra, que o dileto docente lança uma informação comunicada por um de seus orientandos sobre o desaconselhamento de líderes evangélicos à prática do Toré, (...)” (MAGALHÃES, 2004, p. 7-8).

¹⁷⁴ A perspectiva da “reconstrução das tradições” (BURKE, 2001) é analiticamente importante para o estudo dos processos de reprodução e criatividade do toré Pitaguary. Segundo Peter Burke, “ninguém, mesmo no meio de uma revolução cultural, existe em um vácuo cultural. Gostem disso ou não, as pessoas estão sempre cercadas de tradições e, mesmo quando decidem abolir uma, têm de aceitar outras, pelo menos provisoriamente. A liberdade, a criatividade e a invenção têm limites. Elas são moldadas por contingências

movimentos de crítica cultural que admitem concepções conflitantes sobre “a cultura e a tradição do índio”, vinculados “a afirmações ou negações de automodelação de tradições que permitem ou impedem a enunciação de projetos de reforma desses elementos tradicionais” (GRUNEWALD, 2001, p. 156).

O processo de tradução simbólica dos *pontos de cabôco* ou *de umbanda* em *músicas de toré* acarretou uma série intrincada de mediações valorativas e de significados em consonância com as visões dos atores sociais acerca de características culturais e comportamento ritual. Gudu demonstrou que não aprova totalmente as “invenções”, as “inversões”, as simplificações e as versões da *música de um cabôco* que são “puxadas” no toré Pitaguary. Trago, então, para realçar tal posicionamento, a transcrição de parte de uma conversa entre eu, Zé Filismino e Gudu:

Gudu: O Seu Liro Verde no tempo que eu fui gente no mundo que conheço a macumba, o Seu Liro verde sempre foi da macumba. Porque o ponto dele mesmo, dele, do seu Liro Verde, é esse, o ponto dele né. Porque o Daniel canta ele assim:

O Seu Liro Verde
Quando vem nas mata
Ele traz na cinta
É uma cobra coral

É uma cobra coral
Ele traz na cinta
É a cobra coral

Só que o ponto dele é esse, esse aqui já é o final do ponto dele... é assim ó, aquela que diz assim ó, que baixa e aí canta:

Eu sou o moço do palmeiral
Sou encantada na cobra coral
Eu trago essa sina
Foi deus quem me deu
Mas com o meu gênio
Só quem pode é deus

culturais, assim como sociais e materiais. Por isso talvez fosse melhor falar em ‘reconstrução’ das tradições, em vez de invenção, já que o que ocorre não é tanto a criação a partir do nada quanto uma tentativa de bricolagem, de dar novos usos a materiais antigos ou fazer novas declarações com palavras antigas. Alguns cosmólogos falam na ‘criação contínua’ do Universo. O mundo cultural também pode ser considerado um processo de criação contínua, ou recriação, como uma espécie de canteiro de obras onde os andaimes nunca são desmontados porque a reconstrução cultural nunca termina” (s/p).

Aí ele vai, inverte e canta o ponto dele:

O Seu Liro Verde
Quando vem da mata...

Zé Filismino: Mas ele não canta assim não

Gudu: Ele não canta assim. Ele não canta do começo. Um dia o Daniel ele parou... eu fui pra um toré com ele, ele parou.... porque Ele disse a gente vai rezar, certo que a gente reza pra poder puxar o toré né, e eu vou puxar o ponto do Liro Verde, Daniel, leva mal não mas deixa eu puxar o ponto do Liro Verde pra você, e aí eu cantei, ele ficou parado olhando pra mim, ele disse, não, aí não é seu liro Verde, eu digo, vou chegar onde você quer. Isso nos fomo até pra assembléia, todo mundo bateu palma quando eu cantei esse ponto. Porque ele canta ele já no fim. Tem que puxar ele do começo, que é pro povo entender.

No “trabalho da umbanda” os “pontos” cantados resultam em *chamar os cabôco*, uma vez que tais “encantações” (MAUSS, 1904) transmitem (ou fazem presente) a própria força espiritual da entidade, dependendo das relações mediúnicas mantidas ou a serem despertadas por aquelas pessoas que têm *corrente*. Ou seja, invoca-se a força espiritual das entidades mediante o “encontro mediúnico” com a pessoa que tem *corrente*. Desse modo, a entoação (aliada à *força do tambor*) de “pontos de umbanda” (das *cuibas*) na prática do toré incorre em certas pessoas ficarem *sombreadas* ou até *atuadas* algumas vezes. O que nos leva à controvérsia do tipo de anúncio e comportamento ritual condizente com a performatividade do toré.

Eloi: Tem gente, cacique Daniel que durante o toré que fica sombreado?

Daniel: Tem! E recebe. Já participei de toré que índio recebeu até a tapuia, no toré. Bastasse começar o toré, conheci índia mulher, principalmente mulher, que recebia. Só que ele recebia ele ficava lá. O nosso toré era o nosso toré. Umbanda com cabôco... ele podia até soltar... a música, e nos podia até cantar aquela música, ate terminar, quando terminava ele subia e nós continuava no nosso toré, nós num ia deixar o toré pra ir atender ele porque ele baixou, e a gente ia atender ele não. Ele chegou fora de hora, ele chegou pra governar uma parenta, uma irmã, que num era no caso de um terreiro pra chamar cabôco. A gente tava num ritual de toré. Então o toré é os índio vivo, os índio na prática, os índio ali, na terra, o próprio índio de corpo e alma, e não ele. É diferente. Toré é uma coisa, umbanda é outra. As música pode ser, mas... pode até ser... as música... na espiritualidade é a mesma, a espiritualidade é a mesma, só que o toré é um ritual totalmente diferente, dos índio, dos antepassado.

Eloi: A Mocinha Tapeba parece que fica bem...

Daniel: Mocinha fica sombreada no toré, mas tá em terra. Ela se fortalece com a força do encanto, mas ela tá em terra. E espírito dela não saiu, o espírito dela tá ali presenciando o espírito do cabôco, entendeu? Num tá assim num trabalho como na umbanda... Que ele vai, e sai um chega um outro, sai um chega outro, seu espírito só vem pro seu corpo quando chega o final daqueles trabalho. Quando aqueles cabôco desocupa a sua matéria, que é o momento que eles querem vim e deixar... quando a pessoa também muitas vezes pede que deixe a matéria que a gente chama e canta a doutrina que é pro espírito dele chegar e tomar de conta do seu corpo.

Zé Filismino: Esse negócio de toré é uma coisa, e a reza é outra, tá entendendo? Toré é toré, dança aonde quiser, sapateia onde quiser, e a reza é outra, é diferente, é diferente. Reza é reza, rapaz... e o toré é outro. Toré é pra ajuntar os índio tudinho, né.

Maurício: Eu vejo coisas assim no meio de índio, eu fico assim olhando, por eu ver assim as história daquelas pessoa mais velha, eu vejo assim que o conviver dos índio não é assim como índio não porque do que jeito que eu vejo esses índio aqui eles não se comporta como índio não.

Meire: Até eu vi eles conversando lá na Aratuba, diz que eles mistura muito o ritmo do toré, na hora que eles tão cantando o toré.

Eloi: Toré com ponto de umbanda... essas coisa?

Meire e Elisângela: Ééé.

Maurício: Porque no meio dos índios... de onde saiu a macumba foi dos africano... aqui no meio do índio aqui da gente tem as reza, tem as cura, das erva do pajé...

Valdeci: Muita gente já chamou ele (Barbosa) de macumbeiro. Apenas ele tem que conhecer a verdade, e acabar com aquele tipo de música que muitas vezes não agrada a todo mundo, porque dançar o toré, cantar alguma música que foi feita pelos próprio índio, agora, misturar uma coisa com a outra...

Notemos que se a constituição histórica do toré Pitaguary está intimamente ligada ao aproveitamento simbólico de *pontos de cabôco* (*umbanda/ macumba/ reza*) traduzidos como *músicas de toré*, a formalização do *ritual sagrado da espiritualidade indígena* (o toré) não comporta um espaço reconhecido para *receber cabôco* e *encanto*, isto é, para *trabalho*.

Desse modo, visto que está em jogo nas lutas pela identidade étnica – pelo seu reconhecimento – a relevância de manifestações simbólicas e categorias de percepção associadas a representações e constrangimentos declarados no espaço social, o comportamento ritual está sujeito a debates acalorados acerca da performance compatível com a identidade étnica. Na prática do toré entre os Pitaguary de Santo Antônio a ocorrência de alguém *receber cabôco* durante um evento é tida como um “descontrole” espiritual e comportamento ritual que ultrapassa os limites dos padrões valorativos e sinais diacríticos adequados ao ato da enunciação performativa do ritual em face de seu “capital simbólico”¹⁷⁵.

¹⁷⁵ Seguindo Bourdieu, “o capital simbólico – outro nome da distinção – não é outra coisa senão o capital, qualquer que seja a sua espécie, quando percebido por um agente dotado de categorias de percepção resultantes da incorporação da estrutura da sua distribuição, quer dizer, quando conhecido e reconhecido como algo de óbvio. As distinções, enquanto transfigurações simbólicas das diferenças das diferenças de facto, e mais geralmente, os níveis, ordens, graus ou quaisquer outras hierarquias simbólicas, são produto da aplicação de esquemas de construção que, como por exemplo os pares de adjectivos empregados para enunciar a maior parte dos juízos sociais, são produto da incorporação das estruturas a que eles se aplicam; e

Outro ponto de discussão étnica entre os Pitaguary diz respeito à especificidade das características culturais do toré. No caso de Maurício, ele procurou separar as práticas indígenas originais da *macumba*, oriunda dos africanos, e identificada com a *umbanda* ante as considerações de sua irmã (Meire) sobre a “mistura do ritmo do toré” comentada nas conversas acontecidas na “Assembléia de Aratuba”. Valdeci, marido de Meire, expõe seu posicionamento distinguindo no toré aquelas músicas que são indígenas daquelas que são cantadas no toré pelo pajé Barbosa, o que causa a “mistura” de *uma coisa com a outra*. É valioso salientar que os *Jorge* compõem uma parentela evangélica que participa ativamente da *luta dos índios*, como suscita a menção ao contexto de “Assembléia”. Numa rápida passagem pelo “campo”, lembro-me bem que fui ao Olho D’Água para cumprimentar os *Jorge* quando Maurício falou que eu iria “perder” um toré que eles iam fazer ali para comemorar o aniversário de um de seus filhos, e também como ato político frente à outra liderança do Olho D’Água.

Com efeito, uma vez que eu observava uma significativa presença de “pontos de umbanda” que afluíram – num processo de tradução cultural – para a composição do repertório dos cantos do toré Pitaguary, dediquei-me ao longo do trabalho de campo a conhecer as pessoas que poderiam entoá-los, ou seja, os “especialistas autorizados” do “trabalho de umbanda”. Acreditava nessa estratégia como forma de delinear a dinâmica de reprodução e criatividade das *músicas de toré*.

Nesse ponto, é bastante representativo que o pajé Pitaguary declara-se publicamente como *macumbeiro assumido* – pois, assim escutei como espectador de sua palestra na ocasião da “Assembléia de Aratuba”. Optei desenvolver somente aqui a discussão acerca da influência e do papel do pajé Barbosa, 40, na performatividade do toré Pitaguary, tendo em vista que meus percursos etnográficos na “aldeia” da Munguba tiveram como foco o *terreiro do Barbosa*. Em verdade, acredito que o toré praticado na Munguba caracteriza-se por uma dinâmica de performance e elaboração cultural própria devido à sua formação histórica. Desse modo, exploro um ponto de vista gerativo (BARTH, 1969), procurando

o reconhecimento da legitimidade mais absoluta não é outra coisa senão a apreensão do mundo comum como coisa evidente, natural, que resulta da coincidência quase perfeita das estruturas objectivas e das estruturas incorporadas” (1989, p. 145).

abordar os diversos processos possivelmente relacionados na constituição do toré Pitaguary.

É importante destacar que Barbosa assumiu o cargo de pajé por conta que o pajé Filismino *zangou-se e foi embora da aldeia, bateu os chinelo dizendo que num queria levar nem a areia.*

Eloi: Madalena, e a escolha dele, como é que foi, do Barbosa?

Madalena: Foi repassado em reunião. Porque o Barbosa ele era uma pessoa... ele não era do movimento indígena, no estudo antropológico da FUNAI, mesmo ele morando dentro da reserva indígena ele ficou como posseiro, ele não era conhecido como índio, ele era conhecido como posseiro, e daí a gente foi atrás de se informar disso daí, ele disse que foi divergência de liderança de Munguba e deixaram eles fora, mas só que eles lutaram, a família dele foi reconhecida, a gente fazendo bem um alevantamento disso aí, as família tudo são uma só, tanto de Munguba como daqui, Santo Antonio, são uma família só. E foi feito esse alevantamento e ele pediu para as lideranças, e falou que ele era um índio, e não sabe porque que família dele ficou fora, mas ele queria entrar no movimento indígena pra ajudar. Então ele já era conhecido como macumbeiro... dentro do grupo do estudo ele era reconhecido como macumbeiro, que ele sempre gostou dessa parte aí, que ninguém pode tirar, é um direito igual de qualquer um. Então as lideranças do Horto, de Olho D'água, conversando com ele, e vendo o trabalho que ele tinha dentro na espiritualidade, trouxe a proposta pra gente, lançou a proposta pra ele, por que? Porque ele já trabalhava com curas, com medicinas. Ele foi aceito tanto pela comunidade do Horto, do Olho D'água como da Munguba.

Eloi: E... mas assim o Venâncio sendo liderança lá, mesmo o Venâncio ele sendo evangélico...

Madalena: Foi ele que foi atrás, foi ele que trouxe a proposta. Mesmo ele sendo o crente, foi ele que trouxe a proposta pra gente, já que o Zé Filismino tinha saído de dentro da aldeia.

Eloi: aí tinha que ter o pajé?

Madalena: Tinha que ter o pajé.

Não tenho dados processuais acerca da mobilização étnica em Munguba, mas somente que o Sr. Zé Adriano foi a “liderança” que “puxou” o projeto de organização étnica na localidade alguns anos depois do *começo da luta* Pitaguary. No relatório do estudo de identificação antropológica (1997), o qual examinei rapidamente na residência de uma família de pitaguarys, além de “posseiro”, Barbosa recebe a qualificação “religiosa” de “macumbeiro”. Segundo o pajé Barbosa, entre os anos de 1998-1999, um conflito envolvendo a construção da uma casa de Luís, primo de Barbosa, gerou a movimentação de seus familiares em busca do direito de moradia na Munguba, *que tava dentro da área da delimitação*, haja vista a sua história de ascendência genealógica na região.

A escolha do Barbosa como pajé Pitaguary engendrou o pré-requisito de já ter um *trabalho dentro da espiritualidade*. Na Munguba e nos seus arredores existem cerca de

quatro (ou mais, visto os “trabalhos domésticos”) “terreiros de umbanda”. O pajé e *pai-de-santo* Barbosa é *filho de Omulu* e *filho-de-santo* do Déo (não-índio), que residia na Munguba e depois se mudou para a localidade conhecida como Pavuna, e aí abriu novamente seu *terreiro*. Certa vez, integrei um grupo de pessoas do Santo Antônio do Pitaguary para participar de uma *festa de pomba-gira no terreiro do Déo*. Para minha surpresa reconheci um dos “ogans¹⁷⁶ da casa”. Tratava-se de Robério, pitaguary da Munguba que na “Assembléia de Aratuba” eu várias vezes via demonstrar sua destreza no tambor tocado tanto no *ritual sagrado* quanto nas “rodas de pagode e forró”. Mais tarde, também, reconheci nas minhas caminhadas pela Munguba e numa *gira no terreiro do Barbosa*, mais pessoas que estavam presentes naquele evento, e que no dia 12 de junho de 2006 encontrei no *ritual da espiritualidade indígena na mangueira sagrada*.

Como vimos, o distinto comportamento ritual do pajé Barbosa aparece em vários relatos dos pitaguaries sobre o toré, apontando basicamente que ele “mistura o toré com a umbanda”. O que isso, em verdade, significa?

Eloi: Aí Barbosa essa ligação da macumba pro toré... ta fazendo um toré, muitas vezes você tá trabalhando?

Pajé Barbosa: Se eu corro uma gira de toré, a minha meditação ela é tão forte que chega passar entidade, e é preciso a pessoa ser muito sábio pra perceber que o pajé dou o corpo pr'um antepassado né, pra um espírito. Eu não lembro, mas a minha menina conta, que eu... nós dançava um toré lá no Jenipapo-Canindé e naquele ocasião uma senhora caiu, uma senhora de idade dos seus 50 ano, e na minha dança eu peguei aquela senhora e fiquei dançando com ela nas costas, só que não ficou na minha mente, ficou na dela que ela tava vendo (eu!) e aquela senhora ficou boa né, não sentiu mais balanço de corrente, que até hoje ela dança um toré mais num cai mais. Então houve um tipo assim d'um ritual só que nem eu percebi. Mas ela percebeu, porque ela já tem assim um entendimento, então ao chegar em casa ela perguntou: ó papai, aquela pessoa que papai tava dançando com ela nas costas... eu digo: quem? Que na minha mentalidade não ficou nada. E eu tenho puxado muitos toré em vários canto, em várias aldeia onde acontece esse tipo de coisa, as pessoas cair mesmo. Como eu sei, eu vou lá, alevanto, tento afastar um pouco, respeitando aquela coisa daquele momento, e aí consigo acordar aquela pessoa com facilidade. Mas já tem acontecido d'eu tá aqui e a negada me chamar pra cuidar dos índio das outra aldeia. Que nem os Tremembé. Os Tremembé houve uma situação aí que eles tavam numa pousada (parece que era na Casa José de Alencar) né, tavam fazendo um curso de magistério indígena, e naquele momento lá, eles foram recebido por umas entidade, e vieram me buscar aqui porque era o único pajé que eles se alembrava na hora, eu tive que ir, só que eu achava que era uma coisa simples. Quando eu cheguei lá eram 6 pessoa no chão. Aí eu tive que correr uma pajelança lá, quando eu saí de lá era uma equivalência quase uma dez hora da noite. Mas o resultado é que eles fizeram o curso lá e não deu mais problema.

¹⁷⁶ Segundo Victoriano, “estão os Ogãs cuja incumbência é cuidar e ditar o ritmo dos ‘pontos cantados’ das entidades, fazendo descer e subir os orixás nos médiuns e mudando de ritmo quando se trata de baixar o santo nos ‘pais/mães de santo’ e por estes coordenarem o culto” (2005, p. 78).

Na performance do toré Pitaguary predomina a orientação valorativa de se conter e minimizar o relevo de comportamentos rituais associados à “incorporação de entidades”, além da deliberação do formalismo da ação ritual. No entanto, a realização de um toré com a participação do pajé Barbosa exhibe particularidades de tradução cultural do toré que abrange a expressividade de sua experiência ritual como *macumbeiro*. Inclusive, nas ocorrências possíveis de *balanço de corrente* que vem a acometer determinado *parente* na prática do “ritual indígena” ou em outras situações do cotidiano, o pajé Barbosa é o especialista competente para *suspender a corrente e deixar a pessoa em terra*. Quanto ao deslizamento e “continuum mediúnico” entre práticas rituais, assisti a um vídeo na casa do Barbosa – feito por um *outro pesquisador* em 2003 – que mostrava bem uma apresentação “multi-ritual” realizada na *barraca do pajé*. O complexo ritual consistia num imbricamento seqüenciado que reunia: *pajelança, gira de umbanda, toré e torém*.

Em conversas com o professor Luís Fernando Dias Duarte (PPGS/ MN/UFRJ), recordo que lhe contava sobre as formas familiares de organização religiosa que eu observei ao longo de pesquisas em “trabalhos de umbanda”. Participei de duas *giras* no *terreiro* do Barbosa e encontrei sua esposa (Maria Liduina) e seus três filhos (Nádia, Francilene e José Alex) comprometidos de maneiras distintas com a organização da *báia*. Observei D. Liduina atuando como *combone*, as duas filhas “sustentando” a *corrente* cantando os *pontos* das entidades que *baixavam*, e o garoto, de aproximadamente 10 anos de idade, na *profissão* do *tambor*.

A realização de uma *gira no terreiro do Barbosa* ou de uma *feira do Boiadeiro*, por exemplo, mobilizava uma rede de relações que relacionava os prováveis freqüentadores, adeptos e visitantes¹⁷⁷. O objetivo dessas considerações é evidenciar que tanto a família do Barbosa (o filho caçula do pajé assume amiúde o papel de tocar o tambor e Francilene costuma emitir um grito agudo nas *rezas* de abertura do toré) quanto os jovens (Márcio,

¹⁷⁷ É importante notar que “o candomblé, o batuque e a macumba não são somente cerimônias religiosas, são também espetáculos; a população miserável encontra nessas religiões uma forma gratuita de divertimento. Todo pai de santo tem seu prestígio no meio da comunidade local, dependendo da beleza das festas que ele oferece” (BASTIDE, 1973, apud. PORDEUS, 2002, p. 27).

seu irmão que não me recordo do nome, e Lucas) que participaram das *giras* tocando triângulo e maracá, destacam-se na performance do toré. Vale ainda evidenciar que Cleiton (namorado de Nádia), *filho-de-santo* de Déo e com oito anos de experiência como *ogan*, é quem geralmente assume a função instrumental do *tambor* nos torés na Munguba e nas apresentações públicas, exceto quando o seu compromisso empregatício como vigia da “escola indígena” da Munguba o impede de estar presente.

Certa vez, no percurso da *Casa de Apoio* da Munguba até a casa do pajé Barbosa, Márcio me disse que tinha um *ponto* que eles estavam avaliando para ser cantado no toré. Lembro, enfim, que meu propósito motivador de início era o de investigar a transmissão de “pontos de umbanda” cantados no toré.

Eloi: Como é aquela música que você falou dos Tabajara¹⁷⁸, que é um ponto, mais aí eles canta Tabajara mas também é João da Mata?

Barbosa:

Os Tabajara quando nasceu, meu Pai
Relampeou, e as mata estremeceu
Os tabajara é cabôco bom, Meu Pai
Nunca temeu cabôco nenhum

Então é a versão, a paródia, da reza do João da Mata:

João da mata quando nasceu, meu pai
Relampeou, e as mata estremeceu
O João da mata é cabôco bom, meu pai
Nunca temeu inimigo nenhum

... e os Tapeba eles canta muita reza da Tapuia.

Eloi: Tem aquela: na tapera, na tapera...

Barbosa: É. É a reza da Tapuia. Ela diz isso né:

Na tapera, na tapera
Onde eu fui Governador
Oi, lá na tapera
Oi, é lá na tapera

178

Esta entrevista foi feita num período anterior à “Assembléia de Aratuba”. Faço tal ressalva para situar a temporalidade dos fenômenos e das informações. Certa vez, conversando com Barbosa, comentei com ele que “o pessoal de Crateús” parecia ter muita influência de “ponto de umbanda” no repertório de cantos entoados no *ritual sagrado* ao longo da assembléia, e que notei, por vezes, ele dançando de olhos cerrados com um sorriso no rosto e tocando um tamborzinho. **Barbosa:** *O pessoal de Crateús me deu força de umbanda muito forte.*

O meu peito está ferido
 O meu sangue derramado
 Mas meus inimigo
 (Hoje?) para mim não vale nada

Na tapera, na tapera
 Onde eu fui Governador...

Aí... isso não é aceito. Eles acham que a macumba é uma coisa e o toré é outra. Mas dá ligação, pode observar que o toré e a macumba ela vai dando ligação, sempre, sempre...
 Outra reza que eu vi... dos Tapeba:

Chama os Tapeba da lagoa
 Chama ele que ele vem
 Pra dá força no toré
 Chama ele que ele vem

Versão!:

Chama Joãozinho do pé do morro
 Chama ele que ele vem
 Pra dá força na coroa
 Chama ele que ele vem

Então alguém que faz essa versão também viu a outra. Então, eu tô otimista, que eu sei do que eu tô fazendo, eu sei do que eu tô falando, não tô ofendendo ninguém, assim espero...

Como aponta o pajé Barbosa, no processo de ressignificação simbólica de “pontos de umbanda” transformados em *músicas de toré* (ex: *a reza da tapuia*) são feitas “versões” específicas da *reza do João da Mata* de acordo com a sinalização diacrítica da etnicidade do povo indígena do Ceará. No decurso de minhas pesquisas de campo pelas aldeias dispus-me a conhecer o universo da musicalidade da *macumba* – ou melhor, dos *trabalhos de umbanda*, dos *terreiros de cabôco*, dos *rezadores*, ou ainda daqueles frequentadores que “acham as músicas bonitas” –, daí pude reconhecer e reunir uma vasta coleção de “pontos” que aparecem com vigor nas execuções dos “rituais sagrados” do toré e do torém no Ceará.

A questão é que no ato de criatividade em compor “versões” de “pontos de umbanda” entoadas no toré, a estrutura da letra da *reza do João da Mata* se universalizou nas adequações particulares criadas por cada povo indígena do Ceará como canto expressivo de seu ritual. Sendo assim, caracteriza-se como símbolo da geração social e da criatividade dos rituais indígenas entre os povos indígenas do Ceará, visto sua representatividade nas covariações dos cantos nas diferentes execuções rituais:

“Versão” Pitaguary

Pitaguary do pé da serra
 Chama ele que ele vem
 Pra dá força no toré
 Chama ele que ele vem

Bem que eu não queria vim (ou ir)
 Pra que mandaram me chamar
 Pitaguary do pé da serra
 Dança até o sol raiar
 (Tá botando pra quebrar)

“Versão” Tremembé:

Tremembé do igarapé
 Chama ele que ele vem
 Vem na pancada do mar
 Pra dar força no torém

Bem que eu não queria vim (ou ir)
 Pra que mandaram me chamar
 Balançou galho da jurema
 Até o dia cularear (clarear)

“Versão” Tapeba:

Chama os Tapeba da lagoa
 Chama ele que ele vem
 Pra dá força no toré
 Chama ele que ele vem

Bem que eu não queria vim (ou ir)
 Pra que mandaram me chamar
 Os Tapeba da lagoa
 Dança até o sol raiar
 (Quer beber a cuiambá)
 (Quer ver a barra quebrar)
 (É quem manda no lugar)
 (Dança aqui dança acolá)
 (Balançando o maracá)

Vê-se nesses exemplos de adequações particulares do canto (ou seria do “ponto”) a enunciação performativa do etnônimo, do local de origem, e de sua ação ritual, acionados na definição da singularidade étnica da coletividade. Ora, é um processo constitutivo da

tradição oral dos cantos as variações textuais, e, desse modo, considero esclarecedor perceber o contexto sociopolítico de tradução cultural das (re)criações musicais¹⁷⁹.

As “ligações” entre toré e *a macumba* expressadas pelo pajé Barbosa, e já afirmadas anteriormente em outros relatos, além do significado especial do ponto de vista da confluência de tradições culturais moldadas na produção das *músicas de toré*, têm implicações mediúnicas que orientam a composição das *versões*. Trata-se do problema de *balançar as corrente*, de *chamar* as entidades ao se *puxar* certos cantos no toré, o que pode ser minimizado com as “versões” dos “pontos”, mudando-se certos termos para o uso estratégico de signos étnicos.

Recuperando, pois, o relato do pajé Barbosa, será que, *então alguém que faz essa versão também viu a outra?* Quero dizer que não cabe determinar a exatidão inexorável do conhecimento pleno e dominante pelas aldeias do Ceará da *versão da reza do João da Mata* traduzida como *música de toré*. O exercício antropológico fundamental é reconhecer as correntes culturais identificáveis e possíveis de serem mapeadas na investigação etnográfica do incremento histórico dos cantos de toré, no caso, no ritual dos Pitaguary, como ainda, relacionar o fenômeno no quadro das mobilizações indígenas do Ceará contemporâneo.

Pois bem, venho tentando neste estudo fazer emergir a multiplicidade de atos e vozes com respeito ao próprio significado do toré para seus praticantes Pitaguary, o que coloca em pauta “o problema da representatividade” e o “exercício, infelizmente muito comum, de criar nomes para fenômenos que permanecem inexplicados” (BARTH, 2000, p. 148).

Se o toré Pitaguary é definido de forma emblemática como *o ritual sagrado dos índios* ou como *o ritual da espiritualidade indígena*, o que isso quer dizer em termos de interação social? E quanto à interconexão entre os valores diferenciadores e os contornos das redes de relações sociais mantidas?

Sobre a realidade do toré, parece que um padrão cultural de expressão ampla é o sentido de *sagrado* relativo a (ou que transporta) uma *espiritualidade indígena*. A aplicação

179

Sobre um caso semelhante, Pereira (comunicação pessoal, 2007) informou-me que entre os povos indígenas habitantes da região etnográfica do rio São Francisco, o canto “Eu sou cabôco brasileiro da tribo ...” aparece amiúde nos seus respectivos rituais, assim como, também percebo, “Lá no pé do cruzeiro, ô jurema”, na mesma região.

da noção de “sagrado” ocupa um espaço clássico no fundamento dos esforços das Ciências Sociais, aquela cuja análise conduziu Marcel Mauss “a uma teoria do rito em geral”, encaminhando-o “ao mesmo tempo para uma teoria da noção de sagrado” (2003[1904], p. 179). Mesmo partindo de fenômenos considerados religiosos em seu labor de análise de “coisas sagradas”, Mauss já mostrava que a fixação da noção de “sagrado” aos ritos religiosos prejudicava uma explicação “completamente diferente de seu alcance, de sua generalidade e também de sua origem” (ibid.).

Nesse sentido, o descolamento do “sagrado” de uma proeminência religiosa sugere a atenção para outras dimensões acionadas pelos pitaguarys ao interpretarem o toré. Pensando, assim, Grünewald (2005) escreveu que:

Até porque, a partir da perspectiva de muitos indígenas, a religião deles não passa pelo toré, espaço que, embora adquira sentido sagrado, nem por isso se vincula às práticas religiosas tais como eles entendem o termo, pelo menos no seu sentido oficial. (...). E a participação individual no toré diversifica-se em força espiritual conforme a situação de sua prática, a presença dos atores individuais é também discrepante (p. 23).

Para o cacique Daniel, *umbanda e toré na espiritualidade é a mesma*. Ora, mas

para descobrir significados no mundo dos outros, (...), precisamos ligar um fragmento de cultura e um determinado ator (a) à constelação particular de experiências, conhecimentos e orientações desse/dessa ator (a) (Barth, 2000, p. 128).

Enfocar as diferenças em relação ao conhecimento que os pitaguarys empregavam ao conferirem sentidos ao toré, era pra mim uma estratégia de pesquisa ao mesmo tempo em que me deparava com os usos e atos das pessoas em seus posicionamentos identitários. E mais,

o estudo de conflitos, disputas, acusações, momentos de descontinuidade em geral, é particularmente útil, pois, ao se focalizarem situações de drama social, pode-se registrar os contornos de diferentes grupos, ideologias, interesses, subculturas, etc., permitindo remapeamentos da sociedade (VELHO, 1978, 45).

Então, de modo a perscrutar aspectos esclarecedores dos significados do toré Pitaguary, faço alusão a dois relatos bastante singulares.

Eloi: Madalena, tem música que tem tanto na umbanda quanto no toré...

Madalena: É ligado as duas coisa, é por isso que eu digo que você entra na dança do toré depende do seu pensamento, é a mesma coisa quando você vai pra um terreiro de umbanda, se você vai pra buscar o bem... se você vai pra buscar o mal pra alguém... depende de cada um. Então, tem muitas música da umbanda que ela é cantada nos rituais, ela é rezada nos rituais.

Eloi: Você tem uma ligação com a umbanda...

Madalena: Eu canso de dizer que eu não sou católica, eu não sou evangélica, e eu não sou umbandista, entendeu? Eu sou tradicional, participo, gosto da umbanda, acredito, entendeu?... acredito na umbanda, eu gosto, mas eu não sou fanática, só tem um Deus. Gosto muito da umbanda, já consegui muitas coisas através da umbanda, sou pra umbanda, freqüento a umbanda, porque eu ainda não vi índio que ele não seja macumbeiro. Os índio tão tudo dividido em religião, mas o certo mesmo é a nossa tradição, é a nossa dança do toré, porque muitas religião aí impede o índio dançar o toré.

Eloi: Segunda vai ter um toré aí, né?

Irmão Paulino: Sim... outra coisa do toré que... é uma coisa que tem trazido uma polêmica aqui sabe... porque eu sou evangélico, no ano de... foi em 71 eu passei a ser evangélico, aí eu comecei assim a estudar a Bíblia, e sendo instruído pelos pastores, inclusive até que os pastores, eles são rejeitado assim em terras indígena, os índio diz que eles vem querendo assim tirar a maneira dos índios, a cultura, o povo fica se envergonhando de apresentar seus rituais, mas eu passei a ver, sabe, pela bíblia, os rituais é uma coisa que é sagrado. Aí eu comecei a ver pela saída do povo de Israel lá do Egito, aí o povo tinha os seus rituais naquela época. Agora, só que hoje o povo confunde uma coisa. Quando eu passei a ser evangélico eu entendi, assim, que o pessoal confunde uma coisa com outra. Quando eu aceitei o Evangelho foi pra Salvação... da alma da gente. Aí vem a maneira da gente se dirigir a deus pelo espírito, a gente vê que, não é querendo assim reprovar os rituais, e sim confirmar como ele é. E quando hoje numa roda de toré que o pessoal começa a chamar os cabôcos o pessoal entende uma coisa, entende que ali vem uma força espiritual pra luta né, eles entende esse lado. Agora só que quando chama cabôco, o pessoal muitos hoje disso aí, porque diz que é macumba e tal, que cabôco é nós que somos índios, só que o pessoal procuraram, eles se devota a pessoas que já morreram, os antigo né, que é pra poder dar força a eles nas lutas. Eu pude entender pela bíblia que aquelas pessoas que já morreram, na hora que desligou da terra eles fica num lugar preparado para o dia do Juízo Final, ele não vem atender ninguém na terra não. Agora no lugar quando as pessoa chama vem aqueles espíritos, anjos caídos, que nunca tiveram corpo e eles tem uma maneira, por isso que traz essa desunião dentro das aldeia. Eu vejo muitos nas Assembléia, quando a gente faz nossos trabalhos de grupo, eu vejo muito aquilo ali como o pessoal entende totalmente errado. Nós tivemos aí numa assembléia aí, que nos trabalhamo num trabalho de grupo, perguntava, era duas pergunta: Como é que você tá agindo dentro da sua aldeia com modo religioso? E as pessoa apresenta...: toré, é... tá fazendo o toré, dançando o toré, que eles vê como religião por isso, por que eles chama os cabôcos fulano de tal, que já morreu, pra dá força. Inclusive exatamente os cabôco era os índio, foi mudado o nome pra cabôco. Quando a pessoa chama aqui uma pessoa que já morreu pra dá uma força na luta, não é mais aquela pessoa, já é aqueles espíritos imundo que tiveram vontade de possuir corpo aqui e nunca puderam né, aí eles se incorporam, é assim, eles entram na pessoa mesmo sabe, entra ali no coração da pessoa pra agir mal dentro das aldeia, ele age assim. Quando eu passei a conhecer as escritura eu vi isso aí, o nosso coração ele é uma casa espiritual, até que Deus falou: o nosso coração é um templo de Deus, morada do Espírito Santo. Quando nós não temos o espírito santo no nosso coração, aí ele tá desocupado pra qualquer tipo de cabôco que vier, eles querem um corpo pra poder danificar a terra. No começo os índio não tinha assim... O Deus que eles conheciam era o sol e a lua. Aí quando os português chegaram, chegaram pra invadir o Brasil, como, né, na

história aí, quando eu era menino eu estudava assim, era ensinado que o Pedro Álvares Cabral tinha descoberto o Brasil né, agora só que quando... porque os índios eles adoravam o sol e a lua como deuses, quando os jesuítas chegaram com Cabral, que eles viram os índios adorando o sol e a lua, eles vieram eles traziam a cruz, aí não, aí cês tão nisso aí, Deus não tá ali, ali, vocês tão adorando os astro, as estrela, vocês vão ter que se prostrar aqui à santa cruz, que é o símbolo aonde Jesus Cristo morreu. A estratégia deles foi essa, eles disseram, essa cruz aqui, aonde a gente colocou essa cruz ela ali é sagrada, é como o ritual né, sagrado. Ali já começaram a ganhar a terra dos índio dali. Eles não me aceita muito assim eu conversar assim não. Mas é assim mesmo, porque eu não posso fazer arroteio na Bíblia não. E eu como evangélico eu tenho procurado combater isso aí. Eu não tô distorcendo o ritual dos índios, agora explicando como a maneira da gente conservar o ritual e ganhar as pessoa pra salvação, pra mudança. Eu sofri muito como evangélico por causa disso aí, porque o povo entendia que eu tava tirando o povo dos rituais, mas não era não, isso aí, porque a gente tem nosso direitos dos nossos rituais, agora de uma maneira que a gente...

Relacionando o relato do Irmão Paulino ao de Madalena, percebemos a indicação de uma *polêmica* que envolveu a participação e o comportamento ritual dos pitaguarys no toré. A questão central aponta para o posicionamento de “crítica cultural” manifestada pelos “evangélicos” quanto à performance do toré.

Conheci Irmão Paulino na “Assembléia de Aratuba”. Chamava-me muito a atenção sua atitude, já bem cedo recolhido para dormir, de ler a Bíblia. Seguiu toda a programação da assembléia, sempre com o seu cocar. A percepção e interpretação de Irmão Paulino acerca do toré norteia-se a partir do preponderante acúmulo de conhecimentos da Bíblia, mediados pelas injunções religiosas da Assembléia de Deus. Em suma, ele adverte que existe uma “confusão” no entendimento da origem e da própria existência de uma “força” especial atribuída ao ritual do toré. E também, lembrando de eventos vividos na “Assembléia de Aratuba”, criticou as respostas, concentradas no toré (e na sua *força*), quando se perguntava de que maneira as pessoas estavam *agindo dentro da sua aldeia com modo religioso*.

De fato, um dos temas debatidos e que integram a programação das assembléias indígenas do Ceará é a *espiritualidade*¹⁸⁰, que também ocorre de ser reconhecida como “religiosidade indígena”. Ou ainda, referida ao toré, é entendida (“erroneamente”) como *religião*, segundo Irmão Paulino, devido à *força* que “os índios” ganham ao “chamarem” no toré *cabôcos fulano de tal, aqueles espíritos imundo* que “possuem” o corpo de uma pessoa,

¹⁸⁰ Em geral, para “abrir” uma assembléia indígena, os “índios do Ceará” realizam uma concentração espiritual e um toré-torém desejando que tudo transcorra bem ao longo desse importante evento anual.

aí eles se incorporam. Interessante observar que Irmão Paulino salienta que, na verdade, *cabôco* é nome que foi colocado para designar *os índio*. Explica, portanto, que o importante é *conservar o ritual* orientando as pessoas para *a salvação*. Não obstante, visto essas questões, vejamos que Irmão Paulino considera que *o ritual é sagrado*.

O posicionamento de Madalena é um exemplo da elasticidade, da pertença difusa ou *tradicional* (para utilizar a expressão empregada pela liderança Pitaguary) que caracteriza uma gama de experiências surpreendentes no campo da religiosidade no Brasil. Por diversas vezes, em bate-papos diferencialmente situados nos quais debatíamos sobre a *umbanda* e a *força* do toré, enfim, sobre a ligação entre os dois rituais, Madalena afirmava assim: *Todo índio é macumbeiro*. Em verdade, tal expressão amiúde foi enunciada pela generalidade dos pitaguarys que “gostam” da *umbanda*. Se o leitor percebeu, Gudu utilizou a mesma expressão buscando explicar a correlação entre a formalização do ritual do toré e determinada performance na *macumba*. Creio que a enunciação de que *todo índio é macumbeiro* enreda a declaração de um relacionamento histórico-cultural entre *macumba* e toré, isto é, a conformidade do legado e dos componentes culturais que assinalam a “reconstrução da tradição” do toré Pitaguary.

Intuí, a partir dos enredos que acabo de passar em revista, um caminho heurístico de penetração no significado relativamente compartilhado do toré entre os Pitaguary, visto como *ritual sagrado*. Vale, desse modo, retomar as pistas suscitadas pelo pensamento de Marcel Mauss. A perspectiva básica seguida é a de que a noção de sagrado é de “natureza social”. O importante, então, é descrevê-la segundo o meio das ações rituais, ou seja, as condições nas quais surge a noção de “sagrado” e que caracterizam o seu lugar “no conjunto dos hábitos sociais” (MAUSS, *ibid.*).

Dado que, segundo a argumentação histórica adotada nesta dissertação, “todos os rituais, não importa quão venerável seja a ancestralidade que lhes é atribuída, tem de ser inventados em alguma altura” (CONNERTON, 1999, p. 58), vimos no início deste capítulo que o *ritual sagrado* dos índios Pitaguary, o toré, constituiu-se consoante ao seu processo de emergência étnica.

Percebendo a “mutissemântica do toré”, Grunewald (2005) escreveu que

essa tradição é ainda de natureza sagrada (...). A comunhão que os indivíduos do grupo realizam no toré os unifica, além disso, tornando-os diferentes dos vizinhos e deixando claro para eles próprios que eles são os mesmos, dividindo uma mesma força mística, repleta de ancestrais (embora estes não sejam necessariamente nomeados) (p. 13).

Vejam os que no processo de emergência dos índios Pitaguary, a ação comunitária política conjugou-se necessariamente à comunidade de procedência fundada numa “consangüinidade imaginada”. Em seu artigo “O Segredo do Sagrado: o Toré entre os índios no Nordeste”, Reesink (2000) ressaltou bem que “o Toré pode religar o caboclo à sua origem indígena (gentio) e reconstituir o seu laço essencial e substantivo com a sua ancestralidade” (p. 387). Dessa forma, essa “comunidade imaginada” funda uma conexão entre os índios do presente e seus antepassados, celebrada na performance ritual do toré sob o status de uma metanarrativa que enseja a verve sagrada do rito.

Madalena: Muito antes a gente viu uma força maior dentro da tradição, dentro da cultura, que é a dança do toré, que é uma espiritualidade também, ela é uma tradição, ela é o modo que se vai buscar força, força da natureza, as coisas positivas pra luta, é na dança do toré.

Eloi: Toré se aprende com Tapeba?

Madalena: Não. Pitaguary ele já tinha o toré. Os índios tradicionais, as lideranças tradicionais, elas já tinham consigo guardado, só nunca fez foi apresentar pra ninguém, depois quando foi se alimentando, aumentando, se desenvolvendo, e eles foram repassando pra gente como era a dança, e hoje a maioria dos Pitaguary já sabe dançar o toré.

Daniel: É isso que a gente chama de espiritualidade, uma cultura que fortalece os índios...

Maurício: Nós vamos levá-lo lá no sobrado onde o índio dançava... que o povo não acredita, mas o povo, o pessoal foram aprendendo o toré assim Meire, eles dançavam o toré quando eles iam invocar o deus deles, ali eles botavam ele no meio daquela roda lá, e ali eles começavam a dançar aquele toré lá invocando o Deus deles. Hoje é que tá mudado, e era mais em tempo de lua.

Irmão Paulino: O quente da aldeia mesmo, que era a família dos Pirralho. Aquela do doutor Hugo ali era o centro mesmo, ali é onde tinha, eu acredito que era a reunião, esse negócio do toré que é o ritual.

Assim, dentre a complexidade dos múltiplos sentidos e dimensões que compõem o toré Pitaguary, como os rituais em si, podemos observar que na construção da etnicidade do grupo as noções de “tradição” e de (ritual) “sagrado” se interpenetram. E ainda, penso que

“ritual sagrado” é uma idéia constitutiva da “semântica da etnicidade¹⁸¹” que se consubstanciou no âmbito do “movimento indígena”, e converteu-se como “ideologia étnica¹⁸²” capaz de imbuir um norte interpretativo da realidade do toré Pitaguary. Assim sendo, os grupos engajados na reconstrução de suas tradições tentam “estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado” (HOBSBAWN, 1984, p. 9). O aprendizado cultural é encarado como valor legado por sua tradição, em verdade, uma tradição “imaginada”, e por isso mesmo, de amplo vigor semiótico.

O toré Pitaguary e a *mangueira sagrada*

Como assinala Connerton (1999), “é verdade que os rituais tendem a realizar-se em lugares especiais, em datas estabelecidas” (p. 51). É na manhã do dia 12 de junho, véspera do “Dia de Santo Antônio” (13 de junho) que se realiza o principal toré Pitaguary. O fato de ser realizado em tal data não significa inferir que Santo Antônio seja celebrado ou evocado no ritual. De fato, o santo católico não foi diretamente lembrado no evento que vivenciei no ano de 2006. Mas, então, Santo Antônio não está presente? Ora, a data especial assinala a singularidade territorial do Santo Antônio do Pitaguary. Ou seja, haja vista a história de formação social do lugar, consagrado e nomeado em decorrência de uma imagem de Santo Antônio achada *no buraco*, a escolha da véspera do “dia santo” para a realização do toré na *mangueira sagrada* sinaliza o vínculo emocional de pertencimento ao território dos índios Pitaguary¹⁸³.

O lugar de sua realização já fora descrito anteriormente neste estudo. Trata-se da arena evocada na memória social do grupo que simboliza o passado *da escravidão sofrida*

¹⁸¹ Para Valle (1993), a “semântica da etnicidade” diz respeito às formas discursivas de perfil étnico.

¹⁸² Apoiado em Geertz (1978), Valle utilizou a noção de ideologia étnica para se referir ao modo consciente e politizado da mobilização dos índios Tremembé.

¹⁸³ É forçoso destacar que no dia 13 de junho era promovida a Festa de Santo Antônio. Neste ano de 2007 não ocorreu a festividade, tendo em vista que no ano anterior foi assassinado com uma punhalada no peito um pitaguary de Santo Antônio, o jovem Carlos (*em memória*).

pelos antepassados, sofrimento vinculado à narrativa histórica dos castigos impostos àqueles que eram amarrados numa imensa mangueira. Daí, a mangueira é tida como *sagrada*.

Antes, porém, de apresentar uma descrição do evento do toré na *mangueira sagrada* acontecido no dia 12 de junho de 2006, mostrarei uma performance dos Pitaguary num outro evento onde a *mangueira sagrada* evidenciou seu significado para o grupo e compôs a representação pública do toré Pitaguary.

Nos dias 10, 11, 12 de março de 2006 foi realizado em Fortaleza, no Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura, o projeto “Rito de Passagem”, promovido pelo IDETI (Instituto de Tradições Indígenas¹⁸⁴) desde o ano de 2000 em diferentes cidades (rio de Janeiro, São Paulo, Goiânia e Brasília), que tem como idéia favorecer a visibilidade dos grupos indígenas organizando um espaço para a apresentação de seus rituais à sociedade brasileira. Foram convidados para apresentarem seus rituais no evento em Fortaleza os seguintes grupos indígenas: Tapeba, Pitaguary, Jenipapo-Kanindé, Tremembé (Ceará); Xavante (Mato Grosso); Krikati (Maranhão); e Karajá (Tocantins).

As apresentações rituais de pitaguarys, jenipapo-kanindés, e krikatis, marcaram o segundo dia (11, às 20:00h) do “Rito de Passagem”, sendo o “elenco” de pitaguarys formado por: José Robério, Antônio, Francisco Márcio, Lucas, Raimundo Carlos (pajé Barbosa), Irlieni, Francilene, Cleiton, Francisco Daniel (Cacique Daniel), Maria Luiza, Ricardo, Fátima, Rafael, Geralda, Maria Madalena e Antônia. Para as exibições dos rituais foi construído um *terreiro* circular de terra vermelha batida, compondo um tipo de anfiteatro com arquibancadas e as escadarias de um setor do Dragão do Mar.

Para o início da apresentação dos Pitaguary foi colocada no centro do *terreiro* uma muda de mangueira de pouco mais de um metro e meio de altura. Entraram no *terreiro* três pitaguarys. Um deles, representando um capataz, conduziu os outros dois pitaguarys até o pé da mangueira onde foram amarrados. Em seguida, encenaram o açoitamento dos “índios escravizados”. De repente, adentrou no cenário uma fila de pitaguarys liderados pelo cacique e pelo pajé para libertarem os dois “índios” e expulsarem o algoz de seu território.

¹⁸⁴ “Organização indígena criada em 1999 por pessoas de várias etnias e qualificada como Organização da Sociedade Civil de Interesse Público – OSCIP em 2003”

Assim, comemoraram com gritos a vitória e a liberdade do Povo Pitaguary, e, logo depois, dançaram o toré.

Vejamos, portanto, que a referência à escravidão indígena é crucial para a construção da etnicidade Pitaguary, uma vez que singulariza a formação social da memória do grupo, sendo a *mangueira sagrada* o signo concreto do *tempo da escravidão*. Nesse sentido, a atualização histórica da identidade Pitaguary é reivindicada mediante a

reencenação ritual de uma narrativa de acontecimentos que se julga terem decorrido num tempo passado, de modo suficientemente elaborado para incluírem a performance de seqüências mais ou menos invariáveis de actos e declarações formais (CONNERTON, 1999, p. 52).

Após aproximadamente três meses decorridos do evento “Rito de Passagem”, pude acompanhar o toré Pitaguary na *mangueira sagrada*. Cheguei a Santo Antônio do Pitaguary no dia 10 de junho. O fechamento do portão e o relativo controle das pessoas que transitavam por Santo Antônio do Pitaguary estava sendo realizado de forma mais efetiva em relação à época de meu intenso trabalho de campo, permanecendo geralmente alguma pessoa para avaliar aqueles que poderiam entrar na “aldeia” ou passar em direção à estrada da Ypioka.

Para minha surpresa, encontrei logo na minha chegada na “aldeia” com João Venâncio, cacique Tremembé, e com Chichico e Raul, jovens tapebas¹⁸⁵. Retornando de uma viagem relacionada às ações do “movimento indígena”, João Venâncio aproveitou para descansar um pouco no pé da serra. Enquanto que os tapebas foram rever algumas pitaguarys e se divertirem no parque. Desde o dia 1º de junho estava sendo feita a novena de Santo Antônio na igreja do lugar. Após as novenas os jovens, as crianças, e eu, íamos para um parquinho de diversões armado na localidade.

Na manhã do dia 12 de junho caminhei da *Rua do Fogo* até o *Estado*, tomando posição na região de acesso à vereda que leva para o espaço formado por várias mangueiras

¹⁸⁵ Importa salientar que os jovens tapebas não participaram do ritual do dia 12 de junho. Amiúde, nos últimos anos, alguns tapebas vinham participando do toré Pitaguary na *mangueira sagrada*. Contudo, os acontecimentos que resultaram em desentendimentos entre tapebas e pitaguarys em dezembro de 2005 determinaram a ausência dos “índios de Caucaia”.

e árvores diversas, uma “arena simbólica” que ganha relevo no vértice da *mangueira sagrada*.

O que me chamou logo a atenção, como ao mesmo tempo não me surpreendeu muito, foi o posicionamento dos grupos faccionais. Observava e pensava, conforme eu ia me aproximando do *Estado*, em que “região” eu iria me posicionar naquele “espaço”. Avistei logo o cacique Tremembé – em pé situado no alpendre de uma casa localizada ao lado da mencionada entrada, marcada por um portão de ferro –, que ali estava também observando as pessoas chegando para o ritual na *mangueira sagrada*. Escolhi, então, ir cumprimentar João Venâncio. Interessante foi que o mote da nossa primeira prosa convergiu justamente para a observação da disposição dos atores sociais e dos grupos na parte central do Estado diante do acesso ao lugar de realização do toré. Compareceram ao evento pitaguaries da Munguba, Olho D’água, Horto, e claro, do Santo Antônio do Pitaguary. Estavam presentes também o padre da paróquia acompanhado de duas freiras, agentes indigenistas diversos, estudantes universitários, e visitantes em geral.

O cacique Daniel e o pajé Barbosa encabeçaram a entrada da fileira de pitaguaries em direção à *mangueira sagrada*. Chegando ao lugar onde se encontra a *mangueira sagrada*, as pessoas formaram um círculo, tendo a imponente árvore como ponto culminante de referência no encadeamento delas. Dividindo o chão com as protuberantes raízes, algumas pessoas das “aldeias” Pitaguary seguravam faixas com declarações afirmativas relacionadas às conquistas do grupo na educação e saúde. Dentre as faixas, numa delas vinha escrito: *O RITUAL DA ESPIRITUALIDADE INDÍGENA NA MANGUEIRA SAGRADA*. À frente das faixas tomaram posição o cacique Daniel (Santo Antônio do Pitaguary), o pajé Barbosa (Munguba) e Alex (seu filho caçula) com o tambor¹⁸⁶, Jeová (filho de Venâncio, liderança do Olho D’água-Horto). Primeiramente, Jeová fez seu discurso, depois foi o cacique Pitaguary, que reclamou bastante devido a ter percebido que a maioria das pessoas não estavam *trajadas* para o ritual. Daí teve seqüência os “ritos de entrada”: “O Pai Nosso/As Mata Virgem”.

¹⁸⁶ Houve momentos durante *o ritual da espiritualidade indígena na mangueira sagrada* que outro pitaguary da Munguba (irmão de Márcio) assumia o tambor.

Na execução do toré, segundo o número de participantes que havia, foram se formando círculos concêntricos de dançadores. Após serem cantadas três *músicas de toré*, ou seja, três *rodadas* de toré, organizou-se o *momento de abraçar a mangueira*. Dessa maneira, os pitaguárys formaram o círculo no qual a *mangueira sagrada*, agora, ficou no seu interior, pois antes as pessoas dançaram no espaço de terra plano diante da grande árvore.

Naquele instante, o cacique Tremembé foi convidado pelo cacique Pitaguáry para contribuir com algumas palavras. O pajé Babosa passou a discursar logo em seguida. Ressaltou que já fazia oito anos que tinha sido nomeado pajé Pitaguáry, que *o pajé também é um macumbeiro*. E ainda destacou que *temos aqui uma babalorixá* (referindo-se à D. Ilza) *com a condição de botar um terreiro e o povo critica ela*.

Lembrando que a roda de toré está formada em volta da *mangueira sagrada*, novamente foram feitos os “ritos de entrada”. Com efeito, é comum nas participações do cacique João Venâncio num toré, num toré-torém, como também em realizações de um torém, ele entoar uma certa *oração*, que, na ocasião do *ritual da espiritualidade indígena na mangueira sagrada*, sucedeu “O Pai Nosso/As Mata Virgem”:

Na nossa aldeia tem
Beleza sem plantar
Ai! temos flecha
E temos raiz
Temo pajé para curar

Graças a Deus
Graças a Deus 2X
Meu Pai Tupã
Foi ele quem nos trôxe a luz.

O pajé Barbosa também entoou uma *reza*, que teve o acompanhamento dos toques do tambor de seu filho e a “força” do grito de sua filha, Francilene. Mas, infelizmente não consegui captá-la nem decorá-la.

Terminado esses ritos, as pessoas *abarcaram na roda* de toré feita ao redor da *mangueira sagrada*. Isso até o momento em que o cacique Daniel pediu a todos que ficassem de frente à mangueira com as mãos estiradas de modo a fazer uma *oração* de

encerramento do ritual. Muito curioso foi que o cacique Daniel iniciou assim a oração: *Em nome do pai, do filho, e do espírito Santo, nós pedimo a nosso Pai Tupã todo poderoso(...)*. Em suma, o conteúdo da *oração* improvisada pelo cacique Daniel consistiu em pedir ao *Pai Tupã* que todos os anos as pessoas estivessem novamente ali e que Ele fortalecesse a *luta* Pitaguary. *Assim, seja, Amém!*

Com a conclusão do conjunto circunspecto de ritos, as pessoas presentes foram convidadas ou “puxadas” para “abarcarem” no toré dançado diante da *mangueira sagrada*.

Considerações finais

Busquei mostrar, neste estudo, a formação histórica do grupo indígena Pitaguary e os processos de constituição do ritual do toré como performatividade de diferenciação étnica. Para tanto, segui um modelo clássico de exposição do texto etnográfico e anuência interativa do leitor “pelos campos e pelas páginas” (MALINOWSKI, 1922; NIETZSCHE, 1882), ao lado de uma perspectiva situacional de observação das ações dos atores através do tempo no fluxo social (VAN VELSEN, 1967).

Assim, forneci no primeiro capítulo um “croqui virtual” de Santo Antônio do Pitaguary, de maneira a chamar o leitor para pôr-se a “escrever com o pé” o cenário dos Pitaguary. Em seguida, no mesmo capítulo, salientei a correlação original entre topônimo e etnônimo, desdobrando daí a história de um “campo social” e sua representação.

Em verdade, o pano de fundo desta dissertação é a observação de que:

Assim como os registros oficiais sobre a presença indígena nos anos 1920-1930 no Nordeste se pontuavam basicamente aos Fulni-ô, Potiguara e Pankararu e atualmente encontramos mais de quatro dezenas de povos indígenas nos Estados da Federação correspondentes a esta região, também a presença do toré como item de cultura tem crescido proporcionalmente ao aumento do número de comunidades indígenas reconhecidas (GRUNEWALD, 2005, 17).

Até o início da década de 1980, o estado do Ceará era dado pelos registros da FUNAI e pelos levantamentos realizados por antropólogos e pesquisadores de áreas diversas como “terra sem índios”, como também os estados do Rio Grande do Norte e Piauí. Tapeba e Tremembé “afirmaram na folhinha da jurema” a rede de mobilizações indígenas no estado do Ceará.

O grupo indígena Pitaguary constitui um dos casos de “emergência étnica” no Ceará. Logo, dado que “os fenômenos étnicos surgem sob o impacto de estímulos muitos diferentes” (WOLF, 2003, p. 246), tentei fazer sobressair os conhecimentos e os discursos dos atores sociais nas situações e nos cenários característicos da experiência histórica de construção da etnicidade Pitaguary. Com tal motivação, acredito que a produção de pesquisas acerca da emergência de grupos indígenas no Nordeste tem descortinado

surpreendentes facetas de quadros interativos que particularizam atores sociais e evidenciam as relações estabelecidas (OLIVEIRA, 1999, p. 9).

A investigação do processo de emergência dos Pitaguary é reveladora de singulares questões. De maneira geral, os pitaguarys consideraram decisivo o envolvimento do “professor Alencar” na mobilização pelo reconhecimento étnico do grupo. O seu encontro com “os Ferreira da Silva” subscreve o *começo da luta* Pitaguary. Diante dessas elucidações, tentei mostrar também as transformações na organização social dos Pitaguary como forma de articular historicamente as alianças e as tensões atuais que movimentaram a época de meu trabalho de campo. E, crucialmente, destaquei que qualquer investigação da formação histórica dos índios Pitaguary deve relevar as redes de relações estabelecidas com os Tapeba e com os Tremembé, e, inevitavelmente, o “movimento indígena” e o “campo de ação indigenista” do Ceará contemporâneo.

Enfoquei também os veios da etnicidade Pitaguary. Nesse ponto, é interessante notar o reconhecimento e a articulação de um parentesco étnico entre os Potiguara da Paraíba e os Pitaguary do pé da serra. Em seguida, vimos que a narrativa histórica do *tempo da escravidão* aparece como enunciado performativo da memória social do grupo evocada na definição da etnicidade Pitaguary. Este “tempo” está associado ao lugar que chamei aqui de “arena simbólica”, distinguida significativamente pela *cafua* e pela *mangueira sagrada*.

Orientei a compreensão dos processos de reprodução e criatividade do toré Pitaguary partindo da idéia de “transações de conhecimento” e pensando em termos de “correntes de tradições culturais”, concepções de Fredrik Barth. Ou seja, o importante é atender para a geração histórica das formas culturais em consonância com os processos sociais presentes.

Seguindo na “pisada” do toré Pitaguary, mediante a investigação da multiplicidade de seus cantos, foi possível cartografar através do tempo: (a) os apoios políticos e, relativamente, as conseqüentes transmissões culturais entre os grupos indígenas; (b) as composições individuais; e, (c) as ressignificações criativas elaboradas a partir da dispersão em universos de discurso múltiplos de um relativo conhecimento de “pontos de umbanda”; (d) o cultivo de hábitos corporais e técnicas instrumentais também provenientes da “umbanda”. Elenco, ainda, numa quinta proposição, de certa forma vinculada à terceira, e

inexoravelmente à quarta, mas que exibe um grau destacado de referências no imaginário social como representação de relevo indígena. Pois bem, (e) a representatividade da “jurema” como referência simbólica de afinidade étnica acionada na construção do repertório dos cantos.

Com a participação em eventos diversos, sobretudo em assembléias indígenas organizadas pela APOINME, os pitiguarys conheceram o toré. Foi dançando com tapebas, tremembés, jenipapo-kanindés, e com seus parentes, marcando ritualizações interculturais, que os índios Pitiguary apreenderam a tradição de praticar o toré como ação ritual distintiva da etnicidade do grupo.

Acredito que o estudo da história do “toré” entre os grupos indígenas do Nordeste suscita a interdependência de múltiplas e variadas formas culturais existentes em tal contexto de formação social. Nesse sentido, Grünewald afirma assim:

Mas talvez não só os *bravios* estejam trabalhando nas reatulações dos rituais indígenas, afinal outros *seres* também têm contribuído neste sentido. Não podemos esquecer que, na luta com os colonizadores, muitos grupos indígenas acabaram aldeados em missões católicas que, ao contrário do que se ressalta periodicamente, eram espaços de convivência entre portugueses, índios e também negros (cf. Pompa, 2003:307). Por seu turno, os quilombos, inclusive os próximos ao litoral, como o de Catucá, liderado por Maluguinho, também abrigavam índios (Carvalho, 1998). E isso nos remete à presença do toré no litoral norte de Pernambuco e sul da Paraíba, como prática vinculada ao catimbó, e, por extensão, aos chamados “toré de caboclo” e “toré de mestre” (Vandezande, 1975). De fato, a difusão do termo toré para designar rituais sincréticos afro-ameríndios populares com possessão se estende ainda até ritos realizados com a designação de “torés misturados” (Nascimento, 1994) em Alagoas e Sergipe, além dos terreiros de umbanda/jurema que fazem seus torés como o do tatalorixá Pai Vicente Mariano em Campina Grande (PB). Todos rituais mediúnicos em que o toré é *recebido* em termos de sua codificação indígena (2005, p. 19-20).

Visto assim, importa notar que “como sinal diacrítico, o toré já manifesta, em sua existência, a oposição, e esta se revela não só para fora das áreas indígenas, como no próprio interior das comunidades” (ibid. p. 25).

Percebi que o processo de criação do toré Pitiguary constituiu-se em estreita ligação com experiências pessoais e referências simbólicas que incidem sobre a tradição cultural da “umbanda” ou “macumba cearense” (PORDEUS, 1993; 2002). As correlações e associações culturais entre o toré e a “umbanda” acionadas por vários pitiguarys apontaram – além do próprio processo de tradução cultural que engendra o incremento do repertório de

músicas de toré – importantes posicionamentos valorativos e fronteiras simbólicas. Surgiu o problema do “senso comum da macumba” amplamente reproduzido na sociedade brasileira, qualificando acontecimentos relacionados a expressões religiosas encaradas como “afro-brasileiras” e estigmatizando pessoas.

Tinha sempre em mente no decurso desta pesquisa os ensinamentos de Franz Boas (1896) quanto ao estudo dos processos dinâmicos das formas culturais, reflexão que nutria meu desejo de entender a história do desenvolvimento do toré Pitaguary. Cabe ressaltar, pensando de maneira semelhante à Pereira (2005) quando propôs “notas para uma antropologia da música entre toré Kapinawá de Mina Grande”, que o intento antropológico de apreender o toré Pitaguary não deve fixá-lo na mão-única da afluência de correntes culturais e aprendizados rituais “importados” de outros grupos indígenas do Nordeste, mas reconhecer, prestando atenção ao contexto sociocultural de sua instauração, como a prática do toré foi e é interpretada e incorporada entre os Pitaguary conjugando-se às singularidades das construções e experiências culturais coexistentes no lugar.

Se o toré Pitaguary ergue-se constituindo o emblema maior de diferenciação étnica do grupo, por outro lado, focalizações de fundamentação “étnica” são insuficientes, e mesmo inadequadas, para elucidar a historicidade inerente aos elementos culturais e para captar o quadro de comparações possíveis e sugestivas entre os aspectos músico-coreográficos do toré Pitaguary e outras manifestações sonoras e corporais (como a *báia* dos rituais de “umbanda” que presenciei nas áreas Pitaguary e Tremembé), isto é, a expressiva inter-relação histórica do toré Pitaguary no conjunto das tradições culturais do Ceará (assim como do Nordeste).

Com efeito, assinalou Connerton (199),

embora delimitados no tempo e no espaço, os ritos são também, por assim dizer, porosos. Considera-se que fazem sentido porque têm significado relativamente a um conjunto de outras ações não rituais, para toda a vida de uma comunidade. Os ritos têm a capacidade de conferir valor e sentido à vida daqueles que os executam” (p. 51).

Assim sendo, numa determinada situação histórica, os índios Pitaguary passaram a praticar o toré no intuito de definirem na interação social sua distintividade étnica. De fato, Barth (1969) muito bem observou a manifestação de emblemas culturais como

características diacríticas que os atores sociais exibem na valorização do seu *status* identitário.

Certa vez, buscando entender o sentido de um ato especial da performance do ritual, indaguei o pajé Barbosa sobre os gritos *Aldeia! Aldeia!* manifestados no toré. A resposta foi que: *é pra dar força... clareando as flecha...*

A autoria histórica do toré praticado pelos Pitaguary manifesta uma ação transformadora na construção da etnicidade do grupo, dinamizando, enfim, experiências diversas de interpretação e representação da etnicidade, o que resulta em efeitos emocionais variados de afirmação identitária. Em verdade, recordando das palavras do Sr. Zé Filismino, *toré é pra ajuntar os índio tudinho, né.*

Enfim, A *luta* do grupo indígena Pitaguary, ao cativar subjetividades e descobrir surpreendentes raízes da memória social, ilumina novas perspectivas da “escrita da história”, e vai *clareando as flecha* no cenário da afirmação étnica do Ceará contemporâneo com a *força* do toré.

Bibliografia

- AIRES, J. 2000. A Escola entre os índios Tapeba: o currículo num contexto de etnogênese. Fortaleza. Dissertação de Mestrado. PPG-Educação/UFC.
- ANDRADE, M. 1963. Música de Feitiçaria no Brasil. São Paulo, Livraria Martins Editora.
- ARAÚJO, A. 2004. Medicina Rústica. São Paulo, Martins Fontes.
- ARRUTI, J. 1995. “Morte e Vida do Nordeste Indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional”. In: www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/165.pdf.
- ARRUTI, J. 1996. O Reencantamento de Mundo: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, PPGAS/MN/UFRJ.
- ARRUTI, J. 1997. “A emergência dos ‘remanescentes’: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas”. In: www.scielo.br.
- ARRUTI, J. 2002. “De como a cultura se faz política e vice-versa: sobre religioes, festas, negritudes e indianidades no Nordeste contemporâneo”. In: .
- ARRUTI, J. “A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco”. In: OLIVEIRA, J. P. (org.). A Viagem da volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro, Contra Capa.
- ARRUTI, J. 2004b. “A Produção da Alteridade: o Toré como código das conversões missionárias e indígenas”. In: www.ces.uc.pt/lab2004/inscricao/pdfs/painel147/JoseArruti.
- AUGRAS, 1997. “História oral e subjetividade”. In: VON SIMSON, O. (Org.). Os desafios contemporâneos da História Oral. Ed. Unicamp.
- BACHELARD, G. 1970. O novo espírito científico. Rio de Janeiro, Jorge Zahar ed.
- BANTON, M. 1979. “Etnogênese”. In: A Idéia de Raça. Lisboa, Edições 70.
- BARRETO, H. T. 2004. “Invenção ou Renascimento? Gênese de uma Sociedade Indígena Contemporânea no Nordeste”. In: OLIVEIRA, J. P. (org.). A Viagem da volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro, Contra Capa.
- BARTH, F. 2000. "Os Grupos Étnicos e suas Fronteiras". In: O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas. Rio Janeiro, Contra Capa.

BARTH, F. 2000. "A Análise da Cultura nas Sociedades Complexas". In: O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas. Rio Janeiro, Contra Capa.

BARTH, F. 2000. O guru e o iniciador: transações de conhecimento e moldagem da cultura no sudeste da Ásia e na Melanésia. In: O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas. Rio Janeiro, Contra Capa.

BARTH, F. 2000. Por um maior naturalismo na conceptualização das sociedades. In: O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas. Rio Janeiro, Contra Capa.

BARTH, F. 2000. Metodologias comparativas na análise dos dados antropológicos. In: O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas. Rio Janeiro, Contra Capa.

BENJAMIM, W. 1985. "Sobre o conceito de História". In: Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas. Vol. 1. Brasiliense.

BERREMAN, G. 1975. "Etnografia e controle de impressões em uma aldeia do Himalaia". In: ZALUAR, A. (org.). Desvendando Máscaras Sociais. Rio de Janeiro, Francisco Alves Editora.

BURKE, Peter (Org.). 1992. A Escrita Da História. UNESP, São Paulo.

BURKE, P. 2001. "Bricolagem de tradições". Caderno Mais, Folha de São Paulo. 18 de março.

BOAS, F. 2005. "As limitações do método comparativo da antropologia". In: CASTRO C. (org.). Antropologia Cultural. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.

BOURDIEU, P. 1989. "A Identidade e a Representação: Elementos para uma Reflexão Crítica sobre a Idéia de Região". In: O Poder Simbólico. Lisboa/Rio de Janeiro, Difel/Bertrand Brasil.

BOURDIEU, P. 1989. "Espaço social e gênese das classes". In: O Poder Simbólico. Lisboa/Rio de Janeiro, Difel/Bertrand Brasil.

BRASILEIRO, S. 1999. "Povo Indígena Kiriri. Emergência étnica, Conquista Territorial e Faccionalismo". In: OLIVEIRA, J. P. (org.). A Viagem da volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro, Contra Capa.

BRUCKNER, P. 1997. A Tentação da Inocência. Rio de Janeiro, Rocco.

CASCUDO, L. 1956. Antologia do Folclore Brasileiro. Vol. 2. São Paulo, Livraria Martins Editora.

- CASCUDO, L. 1978. Meleagro: pesquisa do catimbó e notas da magia branca no Brasil. Rio de Janeiro, Livraria Agir Editora.
- CLIFFORD, J. 2002. A Experiência Etnográfica: Antropologia e Literatura no Século XX. Rio de Janeiro, UFRJ.
- COHEN A. 1978. "Relações de poder e comportamento simbólico. In: O Homem Bidimensional. Rio de Janeiro, Zahar.
- CONNERTON, P. 1999. Como as Sociedades Recordam. Oeiras, Celta Editora.
- EVANS-PRITCHARD, E. 2005. Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- FELDMAN-BIANCO, B. 1987. Antropologia das Sociedades Contemporâneas: Métodos. São Paulo, Global.
- GATTAZ, A. 1998. "A Busca da Identidade nas Histórias De Vida". In: Anais do X th Internacional Oral History Conference. Rio de Janeiro.
- GEERTZ, C. 1978. "A ideologia como sistema cultural". In: A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro, Zahar.
- GINZBURG, C. 1989. A microhistória e outros ensaios. São Paulo, Difel.
- GINZBURG, C. 2003. "Sinais: raízes de um paradigma indiciário". In: Mitos, Emblemas, Sinais: morfologia e história. São Paulo, Companhia das Letras.
- GLUCKMAN, M. 1975. "O material etnográfico na antropologia social inglesa". In: ZALUAR, A. (org.). Desvendando Máscaras Sociais. Rio de Janeiro, Francisco Alves Editora.
- GLUCKMAN, M. 1987. "Análise de uma Situação Social na Zululândia Moderna". In: FELDMAN-BIANCO, B. (Org.). Antropologia das Sociedades Contemporâneas. São Paulo, Global.
- GOFFMAN, E. 1985. A Representação do Eu na Vida Cotidiana. Petrópolis, Vozes. 3ª edição.
- GRÜNEWALD, R. 2004. "Etnogênese e 'Regime de Índio' na Serra do Umã". In: OLIVEIRA, J. P. (org.). A Viagem da volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro, Contra Capa.
- GRÜNEWALD, R. 2001. Os Índios do Descobrimento: Tradição e Turismo. Rio de Janeiro, Contra Capa.

- GRÜNEWALD, R. de A. 2005. "As Múltiplas Incertezas do Toré". In: Toré: regime encantado do índio do Nordeste. Recife, Fundaj, Editora Massangana.
- GUMUCIO, C. P. 1999. "Globalización, Diversidad Religiosa y Democracia. In: Religião e Sociedade. Vol. 20, nº 1. Rio de Janeiro.
- HANNERZ, U. 1997. "Fluxos, Fronteiras, Híbridos: Palavras-Chave da Antropologia Transnacional". In: Mana. Estudos de Antropologia Social. Vol. 3, n.º 1.
- HOBBSAWN, E. 1984. "Introdução". In: E. Hobsbawn e T. Ranger. A invenção das tradições. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- KOSTER, H. 2003. Viagens ao Nordeste do Brasil. Vol. 1. Rio - São Paulo - Fortaleza, ABC Editora.
- LIMA, A., 2002. "O indigenismo no Brasil: migração e reapropriação de um saber administrativo". In: L'ESTOILE, B.; NEIBURG, F.; SIGAUD, L. (ORGS.). Antropologia, Impérios e Estados Nacionais. Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- MAFRA, C. 2000. "Relatos Compartilhados: Experiências de Conversão ao Pentecostalismo entre Brasileiros e Portugueses". In: Mana. Estudos de Antropologia Social. Vol. 6, n.º 1.
- MAGALHÃES, E. 2004. Tupi or not Tupi: religiosidade e processos de atribuição étnica na comunidade indígena Potiguara. Monografia de Bacharelado em Ciências Sociais (área de concentração: Antropologia). Campina Grande, DSA/UFCEG.
- MALINOWSKI, B. 1978. Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento de da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. In: Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural.
- MARCUS, G. 1991. "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.
- MARTINS, S. A. C. 1999. "Os Caminhos das Aldeias Xucuru-Kariri". In: OLIVEIRA, J. P. (org.). A Viagem da volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro, Contra Capa.
- MATOS, 1963. "Maranguape: Ceará (aspectos histórico-geográficos)". In: Revista do Instituto do Ceará, t. LXXVII, Fortaleza.
- MAUSS, M. 2003. "Esboço de uma Teoria da Magia". In: Sociologia e Antropologia. São Paulo, Cosac Naify.

- MAUSS, M. 1972. Manual de Etnografia. Lisboa, Pórtico.
- NASCIMENTO, M. *s/d*. A jurema: das ramas até o tronco. Ensaio sobre algumas categorias de classificação religiosa. Digitado.
- OLIVEIRA, J. 1988. "Os Obstáculos ao Estudo do Contato". In: 'O Nosso Governo': Os Ticuna e o Regime Tutelar. São Paulo, Marco Zero; Brasília, NCT/CNPq.
- OLIVEIRA, J. 1993. "A viagem da volta: mobilização política e etnicidade entre os índios do Nordeste". In: Atlas das Terras Indígenas do Nordeste. Rio de Janeiro, PETI/MN/UFRJ.
- OLIVEIRA, J. 1999. Ensaio em Antropologia Histórica. Rio de Janeiro, Editora UFRJ.
- OLIVEIRA, J. 2003. "Os caxixós do Capão do Zezinho: uma comunidade indígena distante das imagens da primitividade e do índio genérico". In: OLIVEIRA, J. & SANTOS, A. Reconhecimento Étnico em Exame: dois estudos sobre os Caxixó.
- OLIVEIRA, J. 2004. "Uma Etnologia Dos 'Índios Misturados'? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais". In: A Viagem da Volta. Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena. Rio de Janeiro, Contra Capa.
- OLIVEIRA, J. 2006. "Políticas indígenas contemporâneas: régimen tutelar, juegos políticos y estrategias indígenas". In: OLIVEIRA, J. (comp.). Hacia una Antropología del Indigenismo. Rio de Janeiro, Contra Capa.
- OLIVEIRA JUNIOR, G. A. 1998. Torém: a brincadeira dos índios velhos. São Paulo: Annablume.
- PEREIRA, E. "Benditos, toantes e sambas de coco: nota para uma antropologia da música entre os Kapinawá de Mina Grande". 2005. In: GRUNEWALD, R. (org.). Toré: regime encantado do índio do Nordeste. Recife, Fundaj, Editora Massangana.
- PORDEUS, I. 2002. Umbanda: Ceará em transe. Fortaleza, Museu do Ceará. 204
- PORDEUS, I. 2003. "Os processos de reetnização da umbanda no Ceará". In: Revista de Ciências Sociais, vol. 34, n. 2.
- PORTO ALEGRE, Maria Sylvia; MARIZ, Marlene da Silva; DANTAS, Beatriz Gois, orgs. 1994. Documentos para a história indígena no Nordeste: Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe. São Paulo: USP-NHII/Fapesp.
- PORTO ALEGRE, M. 2006. Os Ziguezagues do Dr. Capanema. Fortaleza, Museu do Ceará.

- PRANDI, R. 2001. Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro, Pallas.
- PRINS, G. 1992. "História Oral". In: BURKE, P. (org.). A escrita da história: novas perspectivas. São Paulo, UNESP.
- RABINOW, P. 2002. "Representações são fatos sociais: modernidade e pós-modernidade na antropologia". In: Antropologia da Razão. Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- REESINK, E. 2000. "O Segredo do Sagrado: o Toré entre os Índios do Nordeste". In: ALMEIDA, L. S.; GALINDO, M. & ELIAS, J.L. (Orgs.). Índios no Nordeste: Temas e Problemas 2. Maceió, EDUFAL.
- SAINT-PIERRE, H. L., 1999. Entre a Paixão e a Razão. Campinas, Unicamp. 3ª edição.
- SANTOS, A. 2003. "'A história ta é ali': sítios arqueológicos e etnicidade". In: OLIVEIRA, J. & SANTOS, A. Reconhecimento Étnico em Exame: dois estudos sobre os Caxixó.
- SILVA, I. B. P. 2006. Vilas de índios no Ceará Grande: dinâmicas locais sob o Diretório Pombalino. Fortaleza, PPGS/UFC; Campinas, Pontes.
- SILVA, I. 1992. Síntese da História de Maracanaú. Secretaria da Educação e Desporto.
- SERAINÉ, F. 1987. "Sobre o Torém: dança de procedência indígena". In: Temas de Linguagem e de Folclore". Fortaleza, Stylus Comunicações.
- SOUSA, M. 1996. Maracanaú: história e vida. Fortaleza, Tropical Ed.
- STEIL, C. A. 2001. "Catolicismo e Cultura". In: VALLA, V. V. (Org.). Religião e Cultura Popular. Rio de Janeiro, DP&A.
- STEIL, C. A. 2001. "Pluralismo, Modernidade e Tradição. Transformações do Campo Religioso". In: Ciências Sociais e Religião. Porto Alegre, ano 3, n. 3.
- STUDART, C. 1963. "Os aborígenes do Ceará". In: Revista do Instituto do Ceará, t. LXXVII, Fortaleza.
- THOMSON, A. 1997. "Recompondo a Memória: questões sobre a relação entre a História Oral e as memórias". In: Projeto História 15 (Ética e História Oral). São Paulo.
- VALLE, C. 1993. Terra, Tradição e Etnicidade: os Tremembé do Ceará. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, PPGAS/MN/UFRJ.

- VALLE, C. 2004. "Experiência e Semântica entre os Tremembé do Ceará". In: OLIVEIRA, J. P. (org.). A Viagem da volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro, Contra Capa.
- VAN VELSEN, J. 1987. "A Análise Situacional e o Método de Estudo de Caso Detalhado". In: FELDMAN-BIANCO, B. (Org). Antropologia das Sociedades Contemporâneas. São Paulo, Global.
- VELHO, O. 1995a. "Religiosidade e Antropologia". In: Besta-Fera. Recriação do Mundo. Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- VELHO, O. 1995b. "Religião e Modernidade". In: Besta-Fera. Recriação do Mundo. Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- VELHO, O. 1997. "Globalização: Antropologia e Religião". In: Mana. Estudos de Antropologia Social. Vol. 3, n.º 1.
- VICTORIANO, B. 2005. O prestígio religioso na umbanda: dramatização e poder. São Paulo, Annablume.
- VIEIRA, S (org.). 2002. Catálogo de Dissertações e Teses. Fortaleza, PPGS/UFC.
- WACQUANT, L. 2002. Corpo e Alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe. Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- WEBER, M. 1991. "Relações comunitárias étnicas". In: Economia e Sociedade, vol. 1. Brasília: Editora da UnB.
- WHITE, W. 2005. Sociedade de Esquina. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.
- WOLF. E. 2003. Antropologia e Poder: contribuições de Eric R. Wolf. In: FELDMAN-BIANCO & RIBEIRO. Brasília, Editora Universidade de Brasília; São Paulo, Editora Unicamp.

Bibliografia

AIRES, J. 2000. A Escola entre os índios Tapeba: o currículo num contexto de etnogênese. Fortaleza. Dissertação de Mestrado. PPG-Educação/UFC.

ANDRADE, M. 1963. Música de Feitiçaria no Brasil. São Paulo, Livraria Martins Editora.

ARAÚJO, A. 2004. Medicina Rústica. São Paulo, Martins Fontes.

ARRUTI, J. 1995. “Morte e Vida do Nordeste Indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional”. In:

ARRUTI, J. 1996. O Reencantamento de Mundo: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, PPGAS/MN/UFRJ.

ARRUTI, J. 1997. “A emergência dos ‘remanescentes’”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas”. In:.

ARRUTI, J. 2002. “De como a cultura se faz política e vice-versa: sobre religioes, festas, negritudes e indianidades no Nordeste contemporâneo”. In:

ARRUTI, J. “A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco”. In: OLIVEIRA, J. P. (org.). A Viagem da volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro, Contra Capa.

ARRUTI, J. 2004b. “A Produção da Alteridade: o Toré como código das conversões missionárias e indígenas”. In: www.ces.uc.pt/lab2004/inscricao/pdfs/painel147/JoseArruti.

AUGRAS, 1997. “História oral e subjetividade”. In: VON SIMSON, O. (Org.). Os desafios contemporâneos da História Oral. Ed. Unicamp.

BACHELARD, G. 1970. O novo espírito científico. Rio de Janeiro, Jorge Zahar ed.

BANTON, M. 1979. “Etnogênese”. In: A Idéia de Raça. Lisboa, Edições 70.

BARRETO, H. T. 2004. “Invenção ou Renascimento? Gênese de uma Sociedade Indígena Contemporânea no Nordeste”. In: OLIVEIRA, J. P. (org.). A Viagem da volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro, Contra Capa.

BARTH, F. 2000. "Os Grupos Étnicos e suas Fronteiras". In: O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas. Rio Janeiro, Contra Capa.

BARTH, F. 2000. "A Análise da Cultura nas Sociedades Complexas". In: O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas. Rio Janeiro, Contra Capa.

BARTH, F. 2000. O guru e o iniciador: transações de conhecimento e moldagem da cultura no sudeste da Ásia e na Melanésia. In: O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas. Rio Janeiro, Contra Capa.

BARTH, F. 2000. Por um maior naturalismo na conceptualização das sociedades. In: O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas. Rio Janeiro, Contra Capa.

BARTH, F. 2000. Metodologias comparativas na análise dos dados antropológicos. In: O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas. Rio Janeiro, Contra Capa.

BENJAMIM, W. 1985. “Sobre o conceito de História”. In: Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas. Vol. 1. Brasiliense.

BERREMAN, G. 1975. “Etnografia e controle de impressões em uma aldeia do Himalaia”. In: ZALUAR, A. (org.). Desvendando Máscaras Sociais. Rio de Janeiro, Francisco Alves Editora.

BURKE, Peter (Org.). 1992. A Escrita Da História. UNESP, São Paulo.

- BURKE, P. 2001. "Bricolagem de tradições". Caderno Mais, Folha de São Paulo. 18 de março.
- BOAS, F. 2005. "As limitações do método comparativo da antropologia". In: CASTRO C. (org.). Antropologia Cultural. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.
- BOURDIEU, P. 1989. "A Identidade e a Representação: Elementos para uma Reflexão Crítica sobre a Idéia de Região". In: O Poder Simbólico. Lisboa/Rio de Janeiro, Difel/Bertrand Brasil.
- BOURDIEU, P. 1989. "Espaço social e gênese das classes". In: O Poder Simbólico. Lisboa/Rio de Janeiro, Difel/Bertrand Brasil.
- BRASILEIRO, S. 1999. "Povo Indígena Kiriri. Emergência étnica, Conquista Territorial e Faccionalismo". In: OLIVEIRA, J. P. (org.). A Viagem da volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro, Contra Capa.
- BRUCKNER, P. 1997. A Tentação da Inocência. Rio de Janeiro, Rocco.
- CASCUDO, L. 1956. Antologia do Folclore Brasileiro. Vol. 2. São Paulo, Livraria Martins Editora.
- CASCUDO, L. 1978. Meleagro: pesquisa do catimbó e notas da magia branca no Brasil. Rio de Janeiro, Livraria Agir Editora.
- CLIFFORD, J. 2002. A Experiência Etnográfica: Antropologia e Literatura no Século XX. Rio de Janeiro, UFRJ.
- COHEN A. 1978. "Relações de poder e comportamento simbólico. In: O Homem Bidimensional. Rio de Janeiro, Zahar.
- CONNERTON, P. 1999. Como as Sociedades Recordam. Oeiras, Celta Editora.
- EVANS-PRITCHARD, E. 2005. Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- FELDMAN-BIANCO, B. 1987. Antropologia das Sociedades Contemporâneas: Métodos. São Paulo, Global.
- GATTAZ, A. 1998. "A Busca da Identidade nas Histórias De Vida". In: Anais do X th Internacional Oral History Conference. Rio de Janeiro.
- GEERTZ, C. 1978. "A ideologia como sistema cultural". In: A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro, Zahar.

GINZBURG, C. 1989. A microhistória e outros ensaios. São Paulo, Difel.

GINZBURG, C. 2003. "Sinais: raízes de um paradigma indiciário". In: Mitos, Emblemas, Sinais: morfologia e história. São Paulo, Companhia das Letras.

GLUCKMAN, M. 1975. "O material etnográfico na antropologia social inglesa". In: ZALUAR, A. (org.). Desvendando Máscaras Sociais. Rio de Janeiro, Francisco Alves Editora.

GLUCKMAN, M. 1987. "Análise de uma Situação Social na Zululândia Moderna". In: FELDMAN-BIANCO, B. (Org.). Antropologia das Sociedades Contemporâneas. São Paulo, Global.

GOFFMAN, E. 1985. A Representação do Eu na Vida Cotidiana. Petrópolis, Vozes. 3ª edição.

GRÜNEWALD, R. 2004. "Etnogênese e 'Regime de Índio' na Serra do Umã". In: OLIVEIRA, J. P. (org.). A Viagem da volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro, Contra Capa.

GRÜNEWALD, R. 2001. Os Índios do Descobrimento: Tradição e Turismo. Rio de Janeiro, Contra Capa.

GRÜNEWALD, R. de A. 2005. "As Múltiplas Incertezas do Toré". In: Toré: regime encantado do índio do Nordeste. Recife, Fundaj, Editora Massangana.

GUMUCIO, C. P. 1999. "Globalización, Diversidad Religiosa y Democracia. In: Religião e Sociedade. Vol. 20, nº 1. Rio de Janeiro.

HANNERZ, U. 1997. "Fluxos, Fronteiras, Híbridos: Palavras-Chave da Antropologia Transnacional". In: Mana. Estudos de Antropologia Social. Vol. 3, nº 1.

HOBSBAWN, E. 1984. "Introdução". In: E. Hobsbawn e T. Ranger. A invenção das tradições. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

KOSTER, H. 2003. Viagens ao Nordeste do Brasil. Vol. 1. Rio - São Paulo - Fortaleza, ABC Editora.

LIMA, A., 2002. "O indigenismo no Brasil: migração e reapropriação de um saber administrativo". In: L'ESTOILE, B.; NEIBURG, F.; SIGAUD, L. (ORGS.). Antropologia, Impérios e Estados Nacionais. Rio de Janeiro, Relume Dumará.

MAFRA, C. 2000. "Relatos Compartilhados: Experiências de Conversão ao Pentecostalismo entre Brasileiros e Portugueses". In: *Mana. Estudos de Antropologia Social*. Vol. 6, n.º 1.

MAGALHÃES, E. 2004. *Tupi or not Tupi: religiosidade e processos de atribuição étnica na comunidade indígena Potiguara. Monografia de Bacharelado em Ciências Sociais (área de concentração: Antropologia)*. Campina Grande, DSA/UFCG.

MALINOWSKI, B. 1978. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento de da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. In: *Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural.

MARCUS, G. 1991. "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.

MARTINS, S. A. C. 1999. "Os Caminhos das Aldeias Xucuru-Kariri". In: OLIVEIRA, J. P. (org.). *A Viagem da volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro, Contra Capa.

MATOS, 1963. "Maranguape: Ceará (aspectos histórico-geográficos)". In: *Revista do Instituto do Ceará*, t. LXXVII, Fortaleza.

MAUSS, M. 2003. "Esboço de uma Teoria da Magia". In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac Naify.

MAUSS, M. 1972. *Manual de Etnografia*. Lisboa, Pórtico.

NASCIMENTO, M. *s/d*. *A jurema: das ramas até o tronco. Ensaio sobre algumas categorias de classificação religiosa*. Digitado.

OLIVEIRA, J. 1988. "Os Obstáculos ao Estudo do Contato". In: *'O Nosso Governo': Os Ticuna e o Regime Tutelar*. São Paulo, Marco Zero; Brasília, NCT/CNPq.

OLIVEIRA, J. 1993. "A viagem da volta: mobilização política e etnicidade entre os índios do Nordeste". In: *Atlas das Terras Indígenas do Nordeste*. Rio de Janeiro, PETI/MN/UFRJ.

OLIVEIRA, J. 1999. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ.

OLIVEIRA, J. 2003. "Os caxixós do Capão do Zezinho: uma comunidade indígena distante das imagens da primitividade e do índio genérico". In: OLIVEIRA, J. & SANTOS, A. *Reconhecimento Étnico em Exame: dois estudos sobre os Caxixó*.

OLIVEIRA, J. 2004. "Uma Etnologia Dos 'Índios Misturados'? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais". In: A Viagem da Volta. Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena. Rio de Janeiro, Contra Capa.

OLIVEIRA, J. 2006. "Políticas indígenas contemporâneas: régimen tutelar, juegos políticos y estrategias indígenas". In: OLIVEIRA, J. (comp.). Hacia una Antropología del Indigenismo. Rio de Janeiro, Contra Capa.

OLIVEIRA JUNIOR, G. A. 1998. Torém: a brincadeira dos índios velhos. São Paulo: Annablume.

PEREIRA, E. "Benditos, toantes e sambas de coco: nota para uma antropologia da música entre os Kapinawá de Mina Grande". 2005. In: GRUNEWALD, R. (org.). Toré: regime encantado do índio do Nordeste. Recife, Fundaj, Editora Massangana.

PORDEUS, I. 2002. Umbanda: Ceará em transe. Fortaleza, Museu do Ceará.

PORDEUS, I. 2003. "Os processos de reetnização da umbanda no Ceará". In: Revista de Ciências Sociais, vol. 34, n. 2.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia; MARIZ, Marlene da Silva; DANTAS, Beatriz Gois, orgs. 1994. Documentos para a história indígena no Nordeste: Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe. São Paulo: USP-NHII/Fapesp.

PORTO ALEGRE, M. 2006. Os Ziguezagues do Dr. Capanema. Fortaleza, Museu do Ceará.

PRANDI, R. 2001. Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro, Pallas.

PRINS, G. 1992. "História Oral". In: BURKE, P. (org.). A escrita da história: novas perspectivas. São Paulo, UNESP.

RABINOW, P. 2002. "Representações são fatos sociais: modernidade e pós-modernidade na antropologia". In: Antropologia da Razão. Rio de Janeiro, Relume Dumará.

REESINK, E. 2000. "O Segredo do Sagrado: o Toré entre os Índios do Nordeste". In: ALMEIDA, L. S.; GALINDO, M. & ELIAS, J.L. (Orgs.). Índios no Nordeste: Temas e Problemas 2. Maceió, EDUFAL.

SAINT-PIERRE, H. L., 1999. Entre a Paixão e a Razão. Campinas, Unicamp. 3ª edição.

SANTOS, A. 2003. “‘A história ta é ali’: sítios arqueológicos e etnicidade”. In: OLIVEIRA, J. & SANTOS, A. Reconhecimento Étnico em Exame: dois estudos sobre os Caxixó.

SILVA, I. B. P. 2006. Vilas de índios no Ceará Grande: dinâmicas locais sob o Diretório Pombalino. Fortaleza, PPGS/UFC; Campinas, Pontes.

SILVA, I. 1992. Síntese da História de Maracanaú. Secretaria da Educação e Desporto.

SERAINÉ, F. 1987. “Sobre o Torém: dança de procedência indígena”. In: Temas de Linguagem e de Folclore”. Fortaleza, Stylus Comunicações.

SOUSA, M. 1996. Maracanaú: história e vida. Fortaleza, Tropical Ed.

STEIL, C. A. 2001. “Catolicismo e Cultura”. In: In: VALLA, V. V. (Org.). Religião e Cultura Popular. Rio de Janeiro, DP&A.

STEIL, C. A. 2001. “Pluralismo, Modernidade e Tradição. Transformações do Campo Religioso”. In: Ciências Sociais e Religião. Porto Alegre, ano 3, n. 3.

STUDART, C. 1963. “Os aborígenes do Ceará”. In: Revista do Instituto do Ceará, t. LXXVII, Fortaleza.

THOMSON, A. 1997. “Recompondo a Memória: questões sobre a relação entre a História Oral e as memórias”. In: Projeto História 15 (Ética e História Oral). São Paulo.

VALLE, C. 1993. Terra, Tradição e Etnicidade: os Tremembé do Ceará. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, PPGAS/MN/UFRJ.

VALLE, C. 2004. “Experiência e Semântica entre os Tremembé do Ceará”. In: OLIVEIRA, J. P. (org.). A Viagem da volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro, Contra Capa.

VAN VELSEN, J. 1987. "A Análise Situacional e o Método de Estudo de Caso Detalhado". In: FELDMAN-BIANCO, B. (Org). Antropologia das Sociedades Contemporâneas. São Paulo, Global.

VELHO, O. 1995a. "Religiosidade e Antropologia". In: Besta-Fera. Recriação do Mundo. Rio de Janeiro, Relume Dumará.

VELHO, O. 1995b. "Religião e Modernidade". In: Besta-Fera. Recriação do Mundo. Rio de Janeiro, Relume Dumará.

VELHO, O. 1997. "Globalização: Antropologia e Religião". In: Mana. Estudos de Antropologia Social. Vol. 3, n.º 1.

VICTORIANO, B. 2005. O prestígio religioso na umbanda: dramatização e poder. São Paulo, Annablume.

VIEIRA, S (org.). 2002. Catálogo de Dissertações e Teses. Fortaleza, PPGS/UFC.

WACQUANT, L. 2002. Corpo e Alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe. Rio de Janeiro, Relume Dumará.

WEBER, M. 1991. “Relações comunitárias étnicas”. In: Economia e Sociedade, vol. 1. Brasília: Editora da UnB.

WHITE, W. 2005. Sociedade de Esquina. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.

WOLF, E. 2003. Antropologia e Poder: contribuições de Eric R. Wolf. In: FELDMAN-BIANCO & RIBEIRO. Brasília, Editora Universidade de Brasília; São Paulo, Editora Unicamp.