



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
CURSO DE CIÊNCIAS SOCIAIS**

ANA LUÍSA LISBOA NOBRE PEREIRA

**PEIXE BOM, SANGUE BOM:
UMA ETNOGRAFIA DAS RELAÇÕES DE PARENTESCO NO CONTEXTO
DA ESPECULAÇÃO DA TERRA NA VILA DO ESTEVAM**

**FORTALEZA, CE
2013**

ANA LUISA LISBOA NOBRE PEREIRA

**PEIXE BOM, SANGUE BOM:
UMA ETNOGRAFIA DAS RELAÇÕES DE PARENTESCO NO CONTEXTO
DA ESPECULAÇÃO DA TERRA NA VILA DO ESTEVAM**

Monografia apresentada ao Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do grau de Bacharel em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Leonardo Damasceno de Sá

FORTALEZA, CE
2013

ANA LUISA LISBOA NOBRE PEREIRA

**PEIXE BOM, SANGUE BOM:
UMA ETNOGRAFIA DAS RELAÇÕES DE PARENTESCO NO CONTEXTO
DA ESPECULAÇÃO DA TERRA NA VILA DO ESTEVAM**

Monografia apresentada ao Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do grau de Bacharel em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Leonardo Damasceno de Sá

Aprovada em ___/___/_____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Leonardo Damasceno de Sá (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Profa. Dra. Lea Rodrigues
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dra. Susana Abrantes
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB)

Oscar Antonio Della Santa
Pesquisador colaborador da Vila do Estevam

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca de Ciências Humanas

P489pPereira, Ana Luisa Lisboa Nobre

Peixe bom, sangue bom: uma etnografia das relações de parentesco no contexto da especulação da terra na vila do Estevam / Ana Luisa Lisboa Nobre Pereira. – 2013.
XXX f. : il. color., enc. ; 31 cm.

Monografia (graduação) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades,
Departamento de Filosofia e Ciências Sociais, Curso de Ciências Sociais, Fortaleza, 2013.
Orientação: Prof. Dr. Leonardo Damasceno de Sá

1. Parentesco. 2. Comunidade pesqueira – Canoa Quebrada (Aracati, CE) 3. Etnografia. I. Título.

CDD 306.83

Ao Mestre Seu Aluísio, ao Nego Vêi e à pequena Anália;

Ao Vovô Evandro. Quando tinha dois ou três anos, em conversa com minha mãe, te classifiquei assim:

“-Filha, aonde estamos? Na casa de vovó Lour...

...dinha

-E vovô Evan...

-piro.”

Por esse toque de criatura mágica que cai muito bem em um avô, pelas músicas cantaroladas, pela paixão pelas plantas, pelo conhecimento prático das “gambiarras”, pela biblioteca fantástica, por gostar mais de Lévi-Strauss do que eu, pela careca, pelos passeios na mala do carro e os picolés do Chapinha, por ser o mais-velho da família e por eu te amar imensamente.

AGRADECIMENTOS

Queria deixar aqui um espaço de quase-silêncio. Fiz tentativas em vão de registrar uma maneira suficiente de agradecer. Desconsegui. Fui um fracasso completo. Comecei agradecendo à família, de um por um, depois aos amigos mais antigos, seguidos dos mais novos, passando pelos colegas, professores e interlocutores que contribuíram com o meu trabalho e com minha formação, chegando aos elementos cósmicos, forças da natureza, deuses bailarinos, pertencimentos como a dança, a capoeira Angola e finalizando com as práticas cotidianas que foram uma grande força nesse percurso, como andar na minha bicicleta BiciFlecha. Tenho muito a agradecer. Não iria mesmo conseguir, como é possível perceber. Um dos principais encantamentos que tive nesta monografia foi aprender que existem princípios como a *mutualidade do ser*, a *conexão substancial* e o *tempo estendido*, que quando vividos entre duas pessoas constrói uma relação de parentesco. É quando o que acontece na minha vida impacta a vida de outrem, é quando criamos um vínculo partilhando substâncias, alimentos, fluidos, bactérias, cheiros, esteiras, ancestrais, caças e caçadas e é, também, quando não importa em que estação, ano ou geração estivermos, o nosso tempo será outro: o tempo da implicação recíproca de nossas existências. A todos os meus parentes, sanguíneos e de querer, de ontem, de agora e de amanhã, é a eles que agradeço.

"Eu o chamava de vovô, porque, conforme ele dizia, não precisa ser do mesmo sangue nem da mesma tribo para ser da família, mas, na realidade, eu devia chamá-lo mesmo é de *maman*. Foi a única mãe que conheci." (Isabel Allende)

RESUMO

A presente pesquisa, através da utilização do método etnográfico, investiga a relação entre a organização social de parentesco e a questão fundiária, que surge a partir da especulação imobiliária gerada pelo turismo, na Vila do Estevam, uma comunidade de pescadores localizada na famosa praia de Canoa Quebrada, município de Aracati, litoral leste do estado do Ceará. A Vila do Estevam se constituiu a partir de um processo distinto da população que reside mais ao centro do bairro. O ponto marcante dessa diferença está no fato dos estevenses terem conseguido, após um processo exaustivo de lutas e negociações, a posse da terra no nome da Associação dos Moradores do Estevão de Canoa Quebrada (AMECQ), que regulamenta seus usos e ocupações. Na relação entre os discursos hegemônicos, institucionais e não-hegemônicos destacam-se dois movimentos opostos, marcantes e em conflito: um que enaltece e legitima a associação por ser a instituição que agrega atributos simbólicos muito significativos e tem legitimidade jurídica por ser proprietária da terra; e, outro que a deslegitima e declara sua falência. No tocante à questão da terra, tão transversal quanto a do parentesco, no contexto da chegada da indústria do turismo nas faixas litorâneas do Nordeste do país, constata-se a disputa entre grupos que têm interesse no turismo como importante força econômica e as *comunidades tradicionais*, que há anos ocupam a terra, sem interesse de registrá-la, pois a posse dela é compreendida como direito comum, destituída de valor de mercadoria. Destaca-se, além do interesse de cunho privado, o interesse do Estado em criar políticas públicas de desenvolvimento do turismo, a exemplo das etapas em nível estadual e nacional do PRODETUR, para o fortalecimento da economia nacional, por meio da criação de fluxos de turistas no âmbito local e internacional. Inclusive, conta com financiamento do Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) e cria uma complexa rede de articulação institucional que também inclui o campo político. É nesse contexto de dominação que o cotidiano na vila se inventa. Pelo processo de produção do *outro*, que pode ser melhor compreendido nos conceitos locais de “vagabundos” e “nativos”, *nós* e *eles*, se identificam diversos fluxos e movimentos criativos e inventivos na vila, motivados por desejos múltiplos, sejam eles de resistência ou não. Apesar das várias mobilizações, na vila do Estevam existem práticas de resistência que tornam possível a manutenção de características tradicionais tão quistas como a vivência de *maritimidade*, a pesca artesanal, os valores praianos dos jangadeiros como o silêncio, o mistério, a constituição física do território, que só são possíveis devido ao enfrentamento que se faz ao legado do turismo deixado na comunidade. O sistema de atitudes previsto nas relações de parentesco relacionadas ao uso da terra, representados pelo termo “AME a terra”, que, inclusive, transcendem a obrigatoriedade mais imediata do valor familiar que é o de não entrar em conflito com os parentes, é a maior prática de resistência que faz com que, hoje, apesar de todas as dificuldades e luta diária, seja possível falar da Vila do Estevam como vila *do* pescador.

Palavras-chave: Parentesco. Terra. Turismo. Comunidades pesqueiras.

ABSTRACT

This research, through the use of the ethnographic method, investigates the relationship between the social organization of kinship and the land issue, which arises from the speculation generated by tourism in Vila do Estevam, a fishing community located on the famous beach of Canoa Quebrada, Aracati county, east coast of the Ceará state. Vila do Estevam was formed in a distinct process of the population that lives closer to the center of the district. The remarkable point of this difference lies on the fact that the estevenses (local residents) got, after an exhaustive process of struggles and negotiations, the land ownership in name of the Associação de Moradores do Estevão de Canoa Quebrada (AMECQ), which regulates its uses and occupation. In the relationship between hegemonic discourses, institutional and non-hegemonic two opposing, striking and conflicting movements are highlighted: one that enhances and legitimizes the association for being an institution of very significant symbolic attributes and that has legal legitimacy by owning the land; and, other that delegitimizes the association and declares its crash. On the issue of land, as transverse as kinship, in the context of the tourism industry arrival along the coasts of the Northeast, there is a dispute between groups that have an interest in tourism as an important economic strength and *traditional communities* that have occupied the land for years, without the interest of registering it, once its possession is understood as a common law, as a valueless commodity. It's stand out, besides the interest of private nature, the State's interest in creating public policies for the development of tourism, exemplified by the steps at the state and national level of PRODETUR, for the strengthened of the national economy through the creation of tourists' flows locally and internationally. Actually, it has funding from the Inter-American Development Bank (IDB) and creates a complex network of institutional articulation which also includes the political field. It is in this domination context that the everyday in the village is invented. Through the production process of the *other*, which can be better understood in local concepts of "bums" and "natives", *we* and *they*, are identified several flows and creative and inventive movements in the village, motivated by multiple desires, whether or not them of resistance. Despite the several mobilizations, in Vila do Estevam there are practices of resistance that make it possible the maintenance of traditional features such as the experience of *maritimity*, artisanal fishing, the values of *jangadeiros* like silence, the mystery, the territorial physical constitution, which are only possible due to the confrontation made to the tourism legacy left in the community. The attitudes system foreseen in the relations of kinship related to land use, represented by the term "AME a Terra", which even transcend the most immediate requirement of familiar value that is not to get into conflict with relatives, it is the greatest practice of resistance made to what, currently, despite all the difficulties and daily struggle, it is possible to talk of the Vila do Estevam as village *of the* fisherman.

Keywords: Kinship. Land. Tourism. Fishing communities.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AMECQ	Associação dos Moradores da Vila do Estevam de Canoa Quebrada
ARIE	Área de Relevante Interesse Ecológico
APA	Área de Proteção Ambiental
BID	Banco Interamericano de Desenvolvimento
CAGECE	Companhia de Água e Esgoto do Ceará
CCCQ	Conselho Comunitário de Canoa Quebrada
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IDACE	Instituto do Desenvolvimento Agrário do Ceará
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
LESC-PSI	Laboratório de Estudos sobre a Consciência
PNPCT	Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais
PRODETUR/NE	Programa de Desenvolvimento do Turismo do Nordeste
SESC	Serviço Social do Comércio
UFC	Universidade Federal do Ceará
USEC	União Social e Esportiva Canoense

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	1
2	CONDIÇÕES E LIMITES DO CAMPO – A HISTÓRIA DE UMA EXPERIÊNCIA	4
	2.1 Construindo referenciais	6
	2.2 “Acesso permitido só para moradores. Obg”	9
	2.3 A atuação e a investigação antropológica	14
	2.4 Referenciais metodológicos	18
3	CONHECENDO OS “ESTEVES”	22
	3.1. Revisitando os estudos de comunidade	26
	3.2. A invenção da praia como local de turismo	29
	3.3. “Esse é o lema daqui de Canoa Quebrada: amanhã eu volto. E acabas vivendo aqui quarenta anos. Não voltas nunca mais!”	34
	3.4. Entre o Centro e a Vila	41
4	AS PESSOAS: OS NATIVOS, OS OUTROS E AS RELAÇÕES DE PARENTESCO	45
	4.1 “Vila do pescador, aqui tem peixe bom. Vila do Estevam, aqui tem sangue bom.”	47
	4.2 "Pescadores e labirinteiras. Eles no mar, elas na terra."	53
	4.3 Lobisomens, buggeiros e vagabundos	57
5	AME A TERRA.....	64
	5.1 As moedas de Judas	70
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	75

1 INTRODUÇÃO

O ponto central desta etnografia é investigar a importância das relações de parentesco para a organização social local da Vila do Estevam - uma comunidade de pescadores localizada na turística praia de Canoa Quebrada, no município de Aracati, na costa leste do estado do Ceará - inclusive no processo de conquista da posse da terra em 1986 e sua regulamentação através da Associação de Moradores do Estevão (AME), e também, como o cumprimento ou descumprimento do estatuto de parentesco opera no sentido de assegurar ou comprometer a continuidade da instituição que gerencia esse direito.

É de fundamental importância para os estudos antropológicos pensar quais elementos associados ao modo de vida local e às práticas culturais influenciam na constituição das relações parentais e como elas podem contribuir para compreender os modos de viver locais. Perceber isso é perceber também que geralmente quando há um processo de grande mudança socioeconômica ou política, como a descoberta da agricultura e fixação de moradia por mais tempo, se transforma também a forma de organização social e conseqüentemente as relações de parentesco. Não seria diferente com a chegada do turismo em uma região. A relevância do estudo vem no sentido de investigar como lugares onde moram as chamadas *populações tradicionais* relacionam essa tradição com a transformação que ocorre através de um processo que vem se repetindo em todo o mundo, que é a chegada do turismo através de grandes empreendimentos e com apoio estatal.

No caso da Vila do Estevam, o parentesco por filiação é o princípio fundamental para a determinação da participação ou não da vida do grupo, incluindo o direito à posse da terra. Em tempo de especulação imobiliária, a única forma do não parente ter acesso fundiário é através da aliança matrimonial.

Apresento, a seguir, o campo de questões que nortearam o trabalho. Primeiro, busquei entender qual foi o processo histórico e/ou identitário pelo qual surge a necessidade de uma diferenciação do modo de viver entre os moradores do Estevam e os moradores de outras localidades de Canoa Quebrada, que, ao contrário, não têm um discurso organizado produzido no lugar de moradia que oriente seu modo de viver. Em segundo lugar, investiguei de que modo opera o parentesco como organização social na regulamentação da questão fundiária através da Associação de Moradores do Estevam de Canoa Quebrada (AMECQ). No

desenrolar da pesquisa, construí uma leitura sobre como se relacionam os moradores que defendem uma práxis hegemônica da recusa e os que vão no sentido do contra-fluxo marcado pela adesão e atualização e sobre como têm sido os processos de chegada do turismo em locais em que vivem populações tradicionais no Brasil nos últimos anos.

Compreender a relação entre a organização social de parentesco e a questão fundiária na Vila do Estevam, especialmente através da instituição central, a Associação de Moradores do Estevam de Canoa Quebrada (AMECQ), responsável pela regulamentação da terra que se torna objeto de disputa com o aparecimento do turismo na região foi o objetivo maior dessa pesquisa. Alguns outros objetivos secundários, explora a seguir. O primeiro consiste em fazer uma releitura dos *estudos de comunidade* na Antropologia, muito comuns na década de 1940, especialmente na Escola de Chicago, através de uma etnografia na Vila do Estevam. O segundo busca registrar a história do lugar, das pessoas e das práticas culturais contadas pelos próprios moradores e identificar os elementos simbólicos presentes no imaginário estevense e sobre o estevense. A partir daí, mapeio as relações de parentesco dos grupos familiares locais especialmente os envolvidos na sustentação da Associação dos Moradores do Estevam de Canoa Quebrada (AMECQ) e discuto as práticas do turismo que ocorrem em lugares em que moram populações tradicionais, identificando as articulações institucionais principalmente entre Estado e empreendimentos privados para implantar grandes roteiros e programas de turismo enquanto estratégias de desenvolvimento local.

Gostaria de ressaltar, para finalizar esta introdução, a construção da interlocução com os autores que aparecem neste trabalho. Essa interlocução foi sendo construída pela da necessidade de revisitar dois temas clássicos na Antropologia: os *estudos de parentesco* e os *estudos de comunidade*. Os primeiros são tão antigos quanto os primeiros antropólogos e contam com diversas releituras e construções diferenciadas ao longo do tempo. Atualmente, existe uma discussão interessante dentro da Antropologia sobre a questão do parentesco de que lanço mão, embora não aprofunde exhaustivamente o tema. Procuro as contribuições dos *estudos de comunidade* - que nascem na Escola de Chicago na década de 1920 e ganham força no Brasil entre as 1940 e 1950 - para o *fazer etnográfico* atual, compreendendo as condições históricas dos autores e os limites de sua produção.

A interlocução com os autores se fez, ainda, pela necessidade de buscar uma literatura que me ajudasse a compreender a invenção das praias como locais de turismo, especialmente no Nordeste brasileiro. Fiz um levantamento dos autores que haviam trabalhado com campos

parecidos e surgiram trabalhos importantes, que contribuíram para a construção de uma leitura mais embasada. Reconsiderei o lugar metodológico dos afetos e retrabalhei minha leitura sobre a relação entre cultura e indivíduo, com a preocupação de não construir com esta etnografia uma visão de totalidade e totalizante, excluindo por completo a diversidade de percepções, práticas e narrativas que encontrei em campo. O esforço dessa nova construção surgiu da necessidade de enxergar a cultura, ou melhor, as práticas culturais, como campo de invenção e criatividade. Essas interlocuções aparecerem como parte da minha narrativa, em que o encontro com a alteridade fez com que, ao pensar o *outro*, pudesse reconceitualizar a forma como penso a mim mesma (CASTRO, 2001), é uma prática de sentido (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

2 CONDIÇÕES E LIMITES DO CAMPO – A HISTÓRIA DE UMA EXPERIÊNCIA

“Observar muito com os ouvidos e com os olhos bem abertos”.
(Seu Amadeu, mestre de pescaria, neto de Estevam)

Relatar a experiência de aproximação com o campo é como contar uma história. Mas não qualquer história. Refazer esse percurso é contar uma história minha. Porém, não é uma história comum, é uma história antropológica, tem um efeito de conhecimento. Sempre gostei muito de histórias: história de criança, lendas misteriosas, causos de meu avô, histórias registradas em fotos, histórias de família, histórias lidas e inventadas pelo sono da minha mãe no pé da cama debaixo do riso de três crianças, histórias “cabeludas”, histórias de meu pai menino, as ouvidas na radiola de vovó e as encenadas no palco. Ouvi e li muitas, muitas histórias. Sigo lendo e sigo ouvindo, com paixão crescente. O exercício do sentido da audição (“observar muito com os ouvidos”), que aprendi na infância e vivi em campo, foi uma condição para que, agora, possa construir minha própria narrativa, encarnando o papel do narrador benjaminiano, a fim de criar uma *experiência comunicável* (BENJAMIN, 1980).

Vou encarar este capítulo como uma história. Nessa perspectiva, o narrador que constrói uma narrativa escrita deve se aproximar da figura do contador de histórias, que, através do seu *dom narrativo*, tem como objetivo maior o intercâmbio de experiências. A diferença entre um narrador e um romancista é a valorização da sua afecção e das de outras pessoas na vivência das experiências de que trata a narrativa. É possível fazer uma alusão da minha narrativa antropológica àquela do estilo do marinheiro comerciante (pessoa que viaja e escuta muitas histórias), fazendo referência à minha condição em campo enquanto pesquisadora que vem de longe, que muitas vezes está em trânsito e que busca construir vínculos com diversas pessoas. Porém, a existência dessa narrativa só é possível devido ao exercício de uma sedentarização - que é a busca de todo antropólogo que faz seu trabalho longe de casa - no sentido de estar em campo por tempo suficiente e não apenas como viajante para se apropriar das narrativas locais¹ e construir as próprias interpretações – ou seja, construir uma leitura de outras construções, no sentido do *esforço interpretativo*². Ou ainda melhor, no sentido do esforço criativo (WAGNER, 2012) para superação da relação de poder entre os discursos do nativo e do antropólogo (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

¹ O que Walter Benjamin (1980) chamaria de *narrativa dos camponeses sedentários*.

² A pesquisa antropológica enquanto atividade interpretativa. Ver GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

Essa sedentarização de que falo em nada se equipara à busca pela manutenção da arborescente *ciência régia*. Ao contrário, o esforço do pesquisador de estar em campo, inserindo-se na ética e na estética, na imanência da existência consiste na busca do antropólogo que pretende orientar seu *devoir* no sentido de uma ciência nômade e itinerante (DELEUZE; GUATARRI *apud* LINS, 2005). Sedentarização aqui está de acordo com a assertiva de que “trabalho de campo é trabalho no campo” (WAGNER, 2012, p. 69).

Construir uma narrativa é uma artesanaria e floresceu por muito tempo no meio artesão (BENJAMIN, 1980). Minha artesanaria foi, em um primeiro momento, o fazer manual dos diários de campo que contiveram muitas narrativas dos meus interlocutores, no esforço de situar-me e interiorizar o(s) outro(s) e, nesse segundo momento, a narrativa escrita que aqui apresento.

Contarei a história de uma grande experiência e compreendo que refazer esse percurso será elaborá-la e requer uma disposição existencial, já que o campo, desde o início, foi marcado de afetos. A vivência em campo foi a mais significativa (trans)formação na graduação. O processo de afecção do pesquisador pelo campo só acontece com o tempo. O tempo é uma relação. Ser atravessado pelas mesmas forças que afetam os demais pode agenciar afetos de várias dimensões da vida do pesquisador em torno da pesquisa (GOLDMAN, 2005). Ser afetado é uma dimensão central do trabalho de campo (FAVRET-SAADA, 2005) e que por tanto tempo foi negada ou ignorada nos trabalhos antropológicos.

Para Favret-Saada, experimentar o lugar e as intensidades (também chamadas de afetos) do nativo, ou seja, aceitar ser afetado, resulta em uma comunicação específica, um tipo de acesso diferenciado com as pessoas do lugar e, portanto, é um dispositivo metodológico importante para o pesquisador. A participação é um instrumento de conhecimento. A observação nem tanto. Isso não implica que o pesquisador encontrará uma similaridade excessiva com a comunidade pesquisada, nem necessariamente implica em uma identificação ou empatia com o nativo, mas que ele vai permitir ser atravessado pela experiência. A importância dos momentos da pesquisa pode ser percebida de acordo com sua intensidade afetiva não representada, quando não conseguimos narrar ou compreender o que se passou.

Para compreender qualquer trabalho em sua totalidade, o leitor precisa saber das condições em que ele foi feito, bem como dos limites da inserção e do acesso etnográfico do pesquisador. Neste primeiro capítulo, busquei construir uma narrativa dos primeiros contatos que tive com o campo, de que forma foi essa aproximação e em que momento comecei a pensar Canoa Quebrada como campo antropológico. Também, como quando percebi que as questões do lugar - que passei a conhecer através dos moradores - poderiam ser temas

interessantes de investigação e quando estudar a questão da terra e do parentesco na Vila do Estevam se tornou inevitável, já que, de início, esse não era meu interesse de investigação até perceber sua importância. Busquei, ainda, fazer uma retrospectiva das intensidades dos afetos que me atravessaram em campo.

A fotografia tece uma história sempre em relação àquele que fotografa e àquele que a interpreta. Existe uma discussão recente sobre o uso das produções imagéticas no campo da Antropologia e, mais recentemente, na Sociologia. Discute-se muito como se pode utilizar esses elementos não como fragmentos soltos dentro da construção textual, mas como eles podem ser dispositivos metodológicos de investigação. Este trabalho não irá tão adiante em relação ao tema, porém, a narrativa escrita será acompanhada de um conjunto narrativo de histórias através dos registros imagéticos (MARTINS, 2008) que, por escolha, não trarão legendas ou títulos, com a intenção de deixar o leitor mais livre para produção de sentido para aquilo que vê.

2.1 Construindo referenciais

Os primeiros contatos que tive com a praia de Canoa Quebrada foram através de amigos e amigas do colégio que lá haviam passado férias ou feriados. Entre 2003 e 2004, com treze ou catorze anos, recém-chegada na cidade de Fortaleza, nunca tinha ouvido falar na praia. Mas, através dos relatos de viagem e fotos que vi, especialmente as tiradas nas falésias laranja-avermelhadas com o mar ao fundo (a foto clássica de Canoa), comecei a criar uma imagem do que eu achava que era a praia, entendi que era um lugar muito conhecido, que tinha um fluxo de turistas muito intenso.

Os primeiros referenciais que construí de lá, apesar de nunca ter ido, foram: maconha, *reggae*, mar, falésias, *hippies*, alternatividade, “gringo”. Recordo perceber como esses termos eram recorrentes nas falas e experiências. Sem maior interesse, terminei o ensino médio ouvindo dos amigos sobre as viagens de Natal, *reveillon*, férias, feriados passados na famosa praia de Canoa Quebrada, no lual da *Freedom*, nos *reggaes* do Bar do *Reggae*, nas cervejinhas à beira-mar.

Em janeiro de 2009, com dezoito anos e indo para o terceiro semestre da faculdade, eu cheguei pela primeira vez em Canoa, levada pela mão de um “rasta”, de quem ouvi suas experiências no lugar que, para mim, soavam muito parecidas com aquelas que já conhecia: percebi referenciais comuns. Foi nessa ocasião que conheci um dos principais interlocutores desta pesquisa: um argentino chamado Oscar Della Santa, mais conhecido como Índio. No dia

seguinte, seguimos para o centro de Canoa, pegamos uma topic na pista e descemos no miolo da praia, numa rua conhecida como Rua Principal ou Rua Dragão do Mar e, mais recentemente, como *Broadway*.

No sábado, caminhei pelas falésias, descí para o mar, vi o fim do dia na Duna-do-Pôr-do-Sol e à noite fui para um lual numa barraca de praia chamada *Freedom*, perto da qual estava um dos símbolos de Canoa Quebrada: a meia lua e a estrela no centro³, grafada na falésia. Esse foi um circuito em que estavam presentes meus referenciais construídos através das falas de outras pessoas. A falésia era muito bonita, de uma cor que não tinha visto ainda e tirei a foto clássica com o mar ao fundo. O mar era calmo e se formavam piscinas com a maré baixa. Havia muitos turistas, brasileiros e estrangeiros. Reconheci as pessoas que levavam o nome de *hippies* – geralmente homens e mulheres de *dreadlocks*, carregando em suas cabeças o símbolo de toda alternatividade -, ouvi muito *reggae*, *buggys* passavam a todo momento nas dunas. Porém, alguma coisa não se encaixava: onde estavam as pessoas daquele lugar, além de oferecendo serviços em bares, restaurantes, passeios de *buggys*? Foi uma pergunta que ficou sem resposta. Em um momento bem mais adiante, comecei a buscar a resposta dessa pergunta e de outras. E foi exatamente quando o interesse por Canoa Quebrada, que então era puramente afetivo, passou a ser também de investigação antropológica.

Voltei uma vez mais em 2009, no segundo semestre, e outra em 2010. Até então, nesse mesmo circuito descrito acima, cheguei a reencontrar Índio e conheci outras duas pessoas que moravam em um lugar chamado Vila do Estevam⁴, “ali, depois da igreja, seguindo à direita” tendo o mar como referência.

³ Contam, na vila, que certa vez, na década de 1980, houve a passagem de um cometa, exatamente num dia de lua nova. Em um determinado momento, puderam-se ver os dois astros juntos – a estrela no centro da meia lua – imagem que impressionou as pessoas, que fizeram dela símbolo de Canoa Quebrada, sendo esculpido pela primeira vez no casco de uma tartaruga e posteriormente na falésia. Outras duas versões circulam na internet. A primeira faz alusão ao Cometa Halley, que apareceu em 1986. O símbolo teria se originado no momento da visita de um casal paquistanês a Canoa. O marido pediu a um artesão local para esculpir no casco de uma tartaruga o desenho de uma lua com uma estrela no centro, para presentear a esposa, como lembrança da praia. Após a realização do trabalho, o artesão teria se sensibilizado e achado que aquele seria o símbolo apropriado para Canoa Quebrada, passando a reproduzi-lo em outras peças. A imagem se consolidou em desenhos, colares, bordados, brincos, entre outros produtos. Disponível em: <http://www.canoabrasil.com/simbolo.html>. Acesso em: jul. 2013. A segunda versão faz referência à presença da equipe de filmagem nos anos 1970, que teria esculpido o símbolo da estrela no centro da lua na falésia como representação da experiência vivida nas noitadas em Canoa, após as filmagens. Disponível em: http://www.vilacanoa.com/Canoa_Quebrada.html. Acesso em: jul. 2013. A versão que encontrei entre os estevenses é a de que Francisco Fernandes Pinto, conhecido como Chico Eliziário, figura popular na praia, e seu filho Cidinho, observavam muito o céu. É quando, em 1978, chega um personagem que teve uma atuação importante durante o segundo conflito fundiário no Estevam: Carlos Limaverde, o Caco, um arquiteto recém-formado. Eles dois e Niciano, um morador local, resolvem esculpir na falésia as insígnias astrais que Chico Eliziário tanto admirava. A partir daí, o símbolo se popularizou.

⁴ Quando eu cheguei em campo, a grafia era Estevão e não Estevam. Em 2011, os membros da Associação de Moradores do Estevam (AMECQ) descobriram o atestado de óbito de Estevam, com essa nova grafia. Nas placas e na maioria da documentação do lugar, permanece a grafia antiga.

Foi em janeiro de 2011, dois anos depois de ter chegado em Canoa pela primeira vez, que eu conheci a Vila do Estevam em uma passagem de cinco dias, durante as férias. Perto da Igreja de Canoa Quebrada, os moradores e turistas estavam surpresos com uma cena inusitada: um buraco enorme tinha rompido a falésia na época de chuvas dividindo a praia em duas – a Vila do Estevam mais à direita e o restante de Canoa Quebrada à esquerda. Depois de certo tempo, entendi como aquela visão era irônica, posto que guardava uma crônica. Os carros não conseguiam mais passar. Na época, me deparei com a seguinte fala espontânea: “Só fez separar o que já era separado”⁵. Favret-Saada (2005) fala sobre a importância das falas espontâneas não representadas no processo de interlocução em campo. Eu continuei meu trajeto, dessa vez pela areia. É um percurso não muito longo, porém, para mim, era eterno.

No começo, essa foi das maiores dificuldades em campo: andar na areia com bagagem, mal conseguindo manter os olhos abertos por causa da luminosidade, debaixo de sol, com a sensação constante de enfado, respiração sempre ofegante. Tive que ter essa vivência da natureza do campo que era uma vivência totalmente distinta para meu corpo. Aprendi a me movimentar, a andar melhor nas falésias sem cair e nas dunas sem atolar ou queimar os pés, a nadar, a respirar melhor, a carregar menos bagagem, a me alimentar de forma mais energética, descobri os melhores calçados e roupas e os melhores caminhos. Foi um aprendizado corporal e fisiológico, inclusive, do que é morar na Vila do Estevam em que pude ter uma vivência de *maritimidade* (DANTAS, 2011). Esse processo foi de uma afetação de grande intensidade. Referencie-me em Lóic Wacquant (2002) para compreender que a vivência em campo passa pelo corpo, especialmente quando se descobre a “necessidade de uma sociologia não somente do corpo, no sentido de objeto (o inglês fala *of the body*), mas também a partir do próprio corpo como instrumento de investigação e vetor de conhecimento (*from the body*).”

Maritimidade, segundo Dantas (2011), é a invenção da relação do lugar e da gente com o mar e os valores praianos. Fortaleza, apesar de ser uma cidade litorânea, nem sempre foi enxergada pelo Estado do ponto de vista de sua *maritimidade*. Ao contrário, buscava se inserir no circuito das cidades sertanejas, que tinham domínio econômico e político até o momento em que percebeu-se que havia possibilidade de explorar a cidade como praia e, conseqüentemente, como possibilidade turística. É quando a cidade é batizada de Cidade do Sol e o olhar das elites se voltam para um território antes ignorado: as aldeias e vilas de

⁵ Trato da questão da dicotomia entre Canoa Quebrada e Vila do Estevam no segundo capítulo, quando falo sobre o lugar.

pescadores, as suas jangadas, seu modo de viver. É aí onde hoje se localiza uma das paradas certas do turista que vem a Fortaleza: a Avenida Beira Mar, conhecida antes como Rua da Frente. Junto a esse processo, os pescadores começam a ser expulsos de suas casas e a morar mais longe do mar, quer dizer, se por um lado o Estado busca explorar a face praiana da cidade através da criação de sua *maritimidade*, por outro, afasta do mar os povos marítimos. É o que Sá (2010) chama de "diáspora mucuripense e juremista", a expulsão dos moradores da aldeia do Mucuripe e da Volta da Jurema que são obrigados a buscar outros locais para viver, como é o caso do Serviluz, que começa a ser constituído por esses aldeões expulsos e, posteriormente, recebe pessoas vindas pelo fluxo migratório do sertão. Assim, nascem as chamadas favelas no entorno dos bairros nobres próximos ao mar na cidade de Fortaleza.

2.2 “Acesso permitido só para moradores. Obg”

Chegando à entrada da vila, antes de ver a placa que dizia “Vila do Estevão”, vi uma placa dizendo “Acesso permitido só para moradores. Obg.”⁶. Aquilo me chamou atenção. Fiquei indecisa se deveria prosseguir ou que atitude tomar. Índio e sua família já me aguardavam em sua casa, que é a última da vila à beira-mar. Sendo assim, considerei que poderia seguir, apesar de receosa. No trajeto entre a placa e a casa de Índio, fiquei lembrando que durante as idas anteriores a Canoa tive rápidas conversas com pessoas do centro, quando entrei em contato com alguns estigmas dos estevenses. Ouvei dizer que eles eram “índios”, “primitivos”, podiam ser “perigosos” e “violentos”. Para mim, naquele momento, a placa veio a contribuir momentaneamente com a construção de uma imagem estereotipada. Apesar disso, lembro de ficar surpresa por ter uma impressão incompatível. Achei as pessoas simpáticas, abertas e despreocupadas com meu trânsito na comunidade⁷.

Apesar do receio, resolvi continuar o trajeto. Chegando na casa de Fianga e Índio, quando repousei minha bagagem e consegui recuperar a respiração, pensei: “Que lugar lindo!”. Era mesmo, eu não podia imaginar como seria viver ali. Índio e Fianga fizeram uma expressão corporal de que essa era uma fala que eles já conheciam, era realmente um lugar

⁶ “Obg” significa “Obrigado”, numa grafia que se usa muito na internet. É interessante perceber como esse elemento contemporâneo que faz parte do universo tecnológico e jovem coabita o mesmo espaço com a mensagem que quer ser transmitida, que é a restrição ao território, referenciando uma tentativa de proteção do espaço físico, mas também social. A placa caiu em 2011 e depois disso não foi mais colocada. Atualmente, existe uma discussão sobre a colocação de uma placa que sinalize o impedimento do tráfego de carros na vila. Questiona-se a ilegalidade da existência da placa, porque aliena o direito das pessoas de trafegarem livremente.

⁷ No terceiro capítulo, analiso os múltiplos agenciamentos em torno da presença do *outro* na vila.

fantástico. Índio eu já conhecia, com sua tranquilidade, firmeza e concentração, mas não Francisca, ou melhor, Fianga, como é conhecida.



Figura 1 - Foto: Fábio Porto

Oscar Della Santa nasceu na cidade de Mar Del Plata, Argentina, e chegou em Canoa Quebrada em 1982. Depois de servir ao exército argentino e considerar a vida inviável em seu país, veio trazido pela busca por uma nova forma de viver e construir modos diferentes de se relacionar com as pessoas e com a natureza. Das suas andanças por vários países latino-americanos, motivadas pela mesma busca, surgiu o “nome mágico” Índio. É dessa forma que ele define sua própria situação:

[...] e, quando perguntavam pelo meu nome, senti que Oscar tinha ficado para trás, na Argentina. E comecei a me identificar com toda aquela simplicidade de vida, não mais a antiga obsessão de primeiro sofrer para ser feliz trezentos anos mais tarde, primeiro ficar rico para oitenta anos depois poder viajar para Roma, e então um dia quando perguntaram outra vez pelo meu nome disse que era Índio. Foi quando, assumindo um novo nome, a ideia de Europa se desvaneceu no ar. Evaporou. E continuei viajando. Fui para Lima, depois Equador, para Colômbia, experimentei inclusive substâncias de algumas plantas que me conectaram muito mais com a terra e comigo mesmo, reafirmando a minha escolha, o Índio. (CARUSO, 2004, p. 286).

Motivações como a de Índio, fizeram com que vários “mochileiros, remanescentes dos *hippies*, estudantes, artesãos, viajantes e malucos de toda parte”, segundo ele mesmo, chegassem na praia de Canoa Quebrada. Muitos ficaram para morar, casaram-se, construíram suas famílias e sua vida na praia. O turismo alternativo (PAIVA, 1997 *apud* KNOX, 2009) foi um movimento que começou em Canoa Quebrada em 1976 e se acentua no Nordeste a partir

da década de 1980. É nesse contexto que se dá a invenção da praia (KNOX, 2009) como local de lazer, veraneio e turismo, processo comum em muitas praias nordestinas como Pipa, Ponta Negra e Pitangui no Rio Grande do Norte.



Figura 2 – Foto: Alana Alencar

Índio casou-se com Fianga em 1998, nativa da Vila do Estevam e pelo matrimônio intensificou sua participação no cotidiano do lugar. O nome “fianga” significa “rede velha” e dificilmente haveria melhor definição para essa mulher: “Rede velha, porém forte, que não rasga”. Fianga é uma mulher forte, com espírito guerreiro, que não se incomoda em fazer barulho quando precisa, língua afiada, fala alto (eu podia escutar sua fala de longe), gestos expansivos, não se inibe, ou disfarça muito bem, não parece ter medo, de nada. Depois de algum tempo de inserção, quando chegava no Estevam e perguntava como iam as coisas, ela respondia: “Aninha, tu não sabe do bafo que foi aqui esses dias! O bafo foi quente!” e contava alguma história nas quais havia conflitos e disputas onde ela tinha que se posicionar de forma mais enérgica ainda do que seu natural. “A confusão foi grande”. Depois, dava uma gargalhada imensa de satisfação. Quando eu queria saber mais especificamente dessas narrativas, não perdia tempo e perguntava: “Fianga, e o bafo?” e ela narrava uma história em

que se remetia à “quentura” presente nos conflitos, da vivência corporal e psicológica deles. Os estevenses têm a característica de tonalizar a atmosfera das cenas com temperaturas no lugar de sombras (CRAPANZANO, 2005). E ela é sempre quente, escaldante, nessas situações. Fianga é neta de Estevam e eu não desconfiava àquela altura que ela seria uma interlocutora crucial para a pesquisa.

Foi por intermédio desse casal e dos seus dois filhos, Oscar Índio e Gabriel, que comecei a construir acessos e interlocuções. Já que, como dizia Viveiros de Castro (2002), todo conhecimento antropológico é imediatamente uma relação social, inicialmente, eles foram sempre meus anfitriões – em alguns momentos posteriores, também me hospedei no espaço do Centro Comunitário do Estevão. Por meio deles, acessei os primeiros elementos que possibilitaram o exercício de situar-me na vila. Primeiro, na interlocução espontânea com eles. Fianga, como neta da figura de referência que será tomada como *ego* no estudo de parentesco, me falou muito sobre a história da sua família: a chegada, a fixação, o modo de vida dos antigos.

Por ser muito respeitada, a partir dela também tive possibilidade de entrada no mundo exclusivamente feminino: a arte de partejar, de fazer labirinto e crochê, de preparar receitas tradicionais, de remédios naturais e plantas e seus diversos usos, a responsabilidade do cuidado com as crianças e da família de um modo geral, que as mulheres assumem na organização social local, devido à ausência dos homens pescadores na execução de seu ofício. Com Índio, compreendi as disputas fundiárias, movimentos políticos e institucionais, a criação da Associação de Moradores do Estevam (AMECQ) e percebi pela sua história de vida, como alguém considerado como *outro* começou a fazer parte da vila através de uma



Figura 3 – Foto: Jorge Luan Teixeira



Figura 4 – Foto: Jorge Luan Teixeira

relação de parentesco. Eles participaram da criação da associação e ocupam, há vários anos, cargos institucionais diversos na gestão, na busca por defender e assegurar os direitos e

fiscalizar o cumprimento dos deveres dos moradores. Depois, passei a ter contato com as pessoas que frequentavam a casa, geralmente, os parentes: filhos e filhas, netas, nora. Passei, logo de início, a frequentar as reuniões da associação e conhecer novas pessoas.

Passei cinco dias na mais perfeita paz durante essa primeira ida à vila, tomando banho de mar, ouvindo algumas histórias, subindo dunas, andando nas falésias, dormindo e acordando com o som das ondas, comendo moqueca de arraia, brincando com as crianças. Surpreendi-me com a escuridão e silêncio de lugar, o dia terminava e começava cedo. Não saí para Canoa, exceto para comprar alguns mantimentos de dia e para ir embora. Eu não queria ir embora, claro.

Minha próxima ida para o Estevam foi um mês depois, em fevereiro de 2011. A partir daí, eu não fiquei mais em Canoa, ia direto para o Estevam e só saía quando julgava necessário. A condição da ida em fevereiro já não era a mesma. Eu não fui como pesquisadora, mas também não fui como visitante. Fui com a intenção de iniciar um campo de extensão universitária no Estevam e essa nova situação foi a minha maior dificuldade metodológica, porém foi também um elemento facilitador.

A ideia de criar esse novo campo não surgiu de mim, mas de pronto me interessei. A ideia surgiu nas conversas entre Índio e a pessoa através de quem cheguei em Canoa e também na vila, que estava ocupando um cargo de professor substituto e compondo a coordenação geral do Laboratório de Estudos sobre a Consciência (LESC-Psi) do Departamento de Psicologia da Universidade Federal do Ceará (UFC).

2.3 A atuação e a investigação antropológica

Queria fazer parte desse projeto de extensão, mas não sabia como. A equipe era interdisciplinar: Psicologia, Economia Doméstica, Biologia, Pedagogia. Eu era a única estudante de Ciências Sociais e parecia a mais perdida e em constante conflito com a palavra “atuação”, sem ter muito como conversar com alguém que tivesse a mesma formação e que pudesse compreender as condições e limites dela. Colocando isso para a equipe, sempre surgia uma fala no sentido da necessidade de uma formação à parte para que eu conseguisse acompanhar a atuação. A ideia era que a pesquisa fosse uma constante durante o trabalho, mas nos deparamos com uma dificuldade: a urgência da atuação *versus* a temporalidade própria da pesquisa. Muitas vezes, em campo, eu tinha que cumprir atividades que precisavam ser feitas para que a atuação ganhasse força: facilitar um grupo, visitar um provável parceiro, participar das atividades comunitárias, levantar demandas. Muitas questões surgiram.

A maior delas foi a percepção de que – e compreendo o porquê – buscávamos interlocutores de acordo com a necessidade de ganhar parceiros para contribuir com o projeto. Penso, hoje, que não é qualquer pesquisa que possa servir de forma satisfatória dentro de uma extensão universitária. Precisava ser uma pesquisa que se fizesse durante a atuação, de modo a não criar competição entre as atividades (em que a atuação tende a se sobrepor à pesquisa pela sua urgência), de maneira que elas se complementem e que todos os integrantes do trabalho se ocupem de ambas as tarefas para não criar uma divisão tão discrepante do trabalho. Não sabia, contudo, como fazer esse tipo de pesquisa e como, enquanto pesquisadora pudesse ter autonomia de buscar os interlocutores, o que, naquele momento, não seria prioridade para o projeto. Gostaria de poder me aproximar mais de certos grupos e pessoas, mesmo que eles não fossem trazer nenhum retorno para a atuação.

Busquei contribuir como pude, acredito que dei boas contribuições com a leitura que oferecia, aproveitei para conhecer tudo que pude sobre a política local e movimentos institucionais, já que estava mais perto desse campo naquele momento. Percebo que consegui ter um acesso maior aos interlocutores que estavam dentro das instituições formais do que àqueles que não estavam. Essa foi uma etapa fundamental para minha compreensão do campo e a partir desse processo eu fui construindo minha inserção.

O conflito se acentuou quando resolvi fazer trabalho de campo para a monografia no Estevam no ano seguinte. Comecei tentando me alternar entre as atividades de pesquisa e atuação no projeto de extensão. Compreendi que precisava colocar essa questão para a equipe. Daí surgiu a resolução de que daquele momento em diante fôssemos para campo juntos, embora eu cumprisse as atividades da minha pesquisa livremente, enquanto eles continuavam focando nas atividades anteriores, até que dei por encerrado o trabalho de campo e comecei a trabalhar o material da pesquisa que tinha conseguido e a sistematizá-lo. Para mim, foi quando a pesquisa ganhou a proporção que estava esperando.

Até agora foi ressaltado como o conflito entre a expectativa da atuação e a feitura da pesquisa em si foi uma grande dificuldade metodológica encontrada na trajetória da pesquisa. É igualmente importante ressaltar como a atuação, ao mesmo tempo, foi um elemento facilitador nesse percurso.

O fato de ser parte integrante da equipe de extensão foi um elemento facilitador especialmente no que diz respeito ao acesso ao campo, às pessoas e às instituições. A associação da minha imagem pessoal com o trabalho do projeto possibilitou a abertura de muitas portas e muitos acessos, que dificilmente seriam possíveis em outro contexto. Um bom exemplo desse acesso é o de quando pude receber por e-mail a contraproposta que foi

formulada pelos moradores da Vila do Estevam em resposta a mais recente proposta do Programa de Desenvolvimento do Turismo no Nordeste (PRODETUR/NE) que sugeria várias obras no lugar, antes mesmo de ter sido apresentada em reunião. Outro exemplo importante é de quando pude tirar fotocópia do estatuto da Associação de Moradores da Vila do Estevão de Canoa Quebrada (AMECQ) e de outros documentos importantes. Acessos esses que foram construídos menos por um esforço pessoal do que por uma relação que foi criada entre projeto e comunidade. Existia um clima de compromisso e confiança nessa relação que foi indispensável para que a pesquisa acontecesse, bem como as atividades do projeto de uma forma geral.

Construí uma relação afetiva com os moradores que estavam participando do trabalho de extensão na vila. Acompanhei algumas mortes e muitos nascimentos, presenciei muitas alegrias e vitórias, perdas e tristezas, vi brigas e reconciliações. Senti o calor do “bafo” na pele, ri com as piadas das mulheres, queimei o Judas, cantei o coco, caí da falésia, tive medo de andar no escuro da vila por ter internalizado algumas histórias “bizarras” de lobisomem. Escutei histórias dos monstros perigosos do mar, dormi de rede, comi muita tapioca com café, peguei bicho-de-pé na época do caju, abri lagosta, tentei aprender a fazer crochê, celebrei muitos aniversários, ouvi histórias de ciúmes e conflitos de família. Com as pessoas que construí uma relação mais íntima, de maior convivência e afeto, tive abertura e acesso total para a pesquisa. Tive maior dificuldade de acesso ao universo estritamente masculino da pesca e do pescador, do qual as mulheres mantêm certa distância.

Depois de um tempo em campo, apesar de que com dificuldade, comecei a ter acesso a algumas pessoas que eram *outsiders* (BECKER, 2008) da movimentação em torno da associação, em geral, os estigmatizados: “o doido”, “o drogado”, “o vagabundo”, o que vende a casa para o estrangeiro. A interlocução com essas figuras “desviantes” me ofereceu um salto qualitativo na compreensão do campo, dos jogos políticos por traz dos discursos, de outra forma possível – e condenável – de viver no Estevam.

Também foi importante o contato com pessoas de Canoa Quebrada, sem ser do Estevam, que estavam organizadas em outras instituições formais ou não, fosse no circo ou no cinema, ou na filosofia *hippie*, ou ainda na procura pelo uso da *ayahuasca*. Nessa interlocução, pude desmanchar uma visão dicotômica, que aparentava ser óbvia, que me foi pintada entre Estevam e o restante de Canoa Quebrada. Pude perceber que existem outros espaços em Canoa Quebrada, coletivos ou solitários, em que existe a reflexão e crítica à adesão ao modelo da indústria turística, que orienta as formas de viver dessas pessoas. A diferença é que no Estevam, essa crítica é feita e nasce na comunidade, é um discurso

hegemônico, coletivo e coercitivo, enquanto no restante de Canoa Quebrada é contra-hegemônico e resulta de uma busca mais pessoal do que comunitária.

A Vila do Estevam se constituiu a partir de um processo distinto da população que reside mais ao centro do bairro, onde está localizada a Avenida Principal. O ponto marcante dessa diferença está no fato dos estevenses terem conseguido, após um processo exaustivo de lutas e negociações, a posse da terra no nome da AMECQ, que regulamenta seus usos e ocupações.

Na relação entre os discursos hegemônicos, institucionais e não-hegemônicos que já foi comentada anteriormente destacam-se dois movimentos opostos, marcantes e em conflito: um que enaltece e legitima a associação, por ser a instituição que agrega atributos simbólicos muito significativos e, além disso, tem legitimidade jurídica por ser proprietária da terra; e, outro movimento que deslegitima a instituição e declara sua falência.

Nesse segundo discurso se denuncia a inabilidade da instituição em fiscalizar, impedir e punir seus usos irregulares, conforme o próprio estatuto. Dessa forma, se cria uma incoerência entre a norma e a prática, uma contradição que desacredita a associação. O maior motivo está diretamente relacionado a uma questão de parentesco: a partir da normatização do uso da terra, se cria uma obrigatoriedade entre os parentes que é chamada de “troça” na literatura de parentesco (AUGÉ, 2003), ou seja, a obrigatoriedade de entrar em conflito aberto com determinado parente ou grupo parental em situações específicas. A maioria dos moradores do Estevam descende de um tronco familiar comum, quase todos são parentes de alguma forma, caso contrário, não teriam o direito de morar na vila, com exceções. Aqui, a intenção não é chegar ao consenso, mas ao conceito (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Quando algumas dessas pessoas ocupam os cargos institucionais, precisam fiscalizar e fazer cumprir a lei entre seus próprios parentes. Esse dever para com a instituição se choca com outra obrigação de parentesco que é a de ser “bom” e solidário com seus parentes, como demonstra uma fala de uma jovem do Estevam, Diva, em conversa sobre o estatuto da instituição: “Para levar isso [o estatuto] a sério, tem que ser ruim, se for bom, não segue o estatuto não, minha mãe mesmo não conseguiu”.

O esforço de construir contatos e acessos com os moradores que não apoiavam e não participavam da movimentação em torno da associação e suas atividades foi exitoso, em parte. Julgo que foi um movimento que aconteceu tardiamente, mais para o fim do trabalho de campo, quando comecei a ter autonomia de pensamento diante do que me foi apresentado pelos moradores com quem tive contato primeiramente. Portanto, apesar de perceber a importância de buscar outras pessoas, a maior interlocução ficou por conta dos primeiros

acessos. Esse é um limite da pesquisa. Por mais que o contato com os “estigmatizados” tenha sido curto ou pontual, fez toda a diferença para a percepção com a qual pude construir uma leitura mais ampla da vila, com seus diferentes movimentos.

2.4 Referenciais metodológicos

A principal característica dessa pesquisa é o uso do método etnográfico em um trabalho de campo de mais de um ano, com idas quinzenais durante o período letivo e inserções maiores (de quinze a vinte dias) durante as férias. Tive oportunidade de fazer uma boa pesquisa exploratória, dando ênfase à observação, às conversas informais com moradores da vila e de diversos grupos de Canoa, andando pela comunidade, na tentativa de construir uma relação com as pessoas e com o lugar, compreendendo a inserção como um processo que precisava de cuidado para estabelecer um vínculo de confiança que viesse a contribuir com a pesquisa. O primeiro passo de pesquisa foi a prática e experimentação através dos cinco sentidos (SERRES, 2011).

Em uma ocasião, depois de um dia exaustivo em campo, com a pele ardida, com os pés atolados na areia, na escuridão da noite da vila, passei pela casa de um pescador que voltara do mar não fazia muito tempo. Era noite fechada e a família "almoçava" no alpendre da casa. Era época de lagosta e a pesca havia sido farta. Quando cumprimentei a família, que se alimentava satisfeita e sorridente com as mãos, ganhei duas lagostas inteiras. Aquilo foi muito significativo para mim por vários motivos. Primeiro porque o pescador havia chegado a pouco do mar, de onde foi tirar o alimento para sua família e o partilhou comigo. Esse alimento era como uma dádiva carregada de valor. Segundo, porque, muitas vezes, os pescadores vendem o corpo da lagosta para as barracas de praia e ficam apenas com a cabeça para o consumo próprio. Depois, porque eu iria ter uma experiência totalmente nova: almoçar de noite e no escuro duas lagostas inteiras recém-pescadas, que não fazia ideia de como abrir nem como comer nem sabia se estava cozida ou era preciso cozinhar, depois de um dia de sol e na letargia de um tempo elástico. Em outras tantas ocasiões vivenciei os cinco sentidos em campo como instrumento de pesquisa: nos novos sabores, na água salgada e morna do mar, nas músicas e danças, nas texturas, na leitura do meio-ambiente, no sono e no despertar, na lida do dia, enfim, nas atividades cotidianas.



Figura 5 - Foto: Fábio Porto

Esse percurso metodológico está baseado no exercício de permitir-me ser afetada, como trato no início do capítulo. O sentido da visão e a super valorização dele no fazer antropológico por meio da palavra “observação”⁸ – que geralmente vem acompanhada do termo “participante” – demonstra uma prática ainda muito recorrente e, para além disso, uma compreensão do lugar da afecção do pesquisador. É a prerrogativa de que ele se deve manter distante, em um lugar de onde possa se esquivar da intensidade dos afetos.

Depois, comecei a identificar as pessoas com as quais eu desejava ter uma interlocução mais próxima e a mapear as instituições e moradores que tinham uma participação mais ativa na vida delas. Como já dito, o acesso a esses moradores foi amplo. Consegui boas entrevistas, conversas, relatos. Passei a frequentar constantemente reuniões das seguintes instituições e espaços:

i. Associação dos Moradores da Vila do Estevão de Canoa Quebrada (AMECQ) – única associação de moradores da vila;

ii. Conselho Comunitário de Canoa Quebrada (CCCQ) – instituição que reúne associações e grupos formais de diversos locais de Canoa Quebrada, inclusive a AMECQ.

iii. Fórum Aracati Novos Caminhos – espaço que foi criado no período anterior às últimas eleições municipais para discutir temas de interesse da população do município de Aracati. Em alguns momentos, o Fórum aconteceu em Canoa Quebrada. Esse espaço está desativado. Ainda acontece, embora timidamente, virtualmente. Era composto por figuras

⁸ “Olfato, paladar e tato são os sentidos que implicam proximidade e por essa razão visto como sentidos mais impregnados de subjetividade e os mais presentes em nossas relações afetivas. No Ocidente, visão e audição são percebidos como sentidos mais abstratos e distantes e, por isso, mais ligados ao intelecto.” (NOVAES, 2009, p.40.)

importantes no cenário político local de vários partidos (inclusive com participação do atual prefeito de Aracati, Ivan Silvério) e alguns moradores apartidários. Muitas discussões são feitas através de uma lista de e-mails, a qual tenho acesso desde aquela época.

iv. Reuniões do Programa de Desenvolvimento do Turismo no Nordeste (PRODETUR/NE) do qual Canoa Quebrada faz parte, que surgiu na década de 1990 e que está dentro de uma política pública criada pelo Ministério do Turismo para desenvolver e promover o turismo no litoral leste do estado do Ceará. Quando estava em campo, surgiu uma nova proposta do PRODETUR para Canoa Quebrada, que previa várias construções e alterações na Vila do Estevam, como por exemplo, a construção de uma rua pavimentada passando por dentro da comunidade, nas dunas. Aconteceram algumas reuniões para discutir o assunto e a AMECQ se organizou para criar uma contraproposta para a equipe do PRODETUR. Não participei das reuniões em que estavam moradores e equipe do Programa, mas acompanhei a movimentação que foi gerada na comunidade nesse sentido e tive acesso à proposta da vila.

v. Aproximação com ReciCriança, Crianças de Luz e Canoa Criança – instituições que trabalham com crianças e jovens, sendo as duas primeiras no Estevam e a última em Canoa Quebrada.

Para compreender melhor a relação entre a questão fundiária e o parentesco, resolvi mapear o grupo familiar principal da vila, a partir de Estevam e seus descendentes, tendo em vista que o ponto central da proposta de pesquisa é investigar a importância das relações de parentesco para a organização social local e também, como o cumprimento ou descumprimento do estatuto de parentesco opera no sentido de assegurar ou comprometer a continuidade da instituição que gerencia o direito à terra.

O mapeamento foi um instrumento metodológico importante, porém não foi o único, tendo em vista que ele é capaz de abarcar apenas as relações parentais que estão inscritas dentro dos laços sanguíneos. No decorrer do mapeamento das relações parentais, é possível ir formulando certas hipóteses especialmente a partir de um indicativo importante que é a regra de residência ou domicílio conjugal, que determina quem sai ou entra no cotidiano de determinado grupo. Essas regras se constituem como indicativo pelo fato do sistema de parentesco existir em termos de *filiação* e de *aliança matrimonial*. Porém, não só. A perspectiva de que as relações de parentesco acontecem apenas por laços consanguíneos foi superada na Antropologia. É o que os novos estudos sobre o tema nos mostram, nos quais os nomes de Janet Carsten (1997), Marshall Sahlins (2012), Viveiros de Castro (2007) e Elen Woortmann (2005) são bastante expressivos, como explorarei com mais afinco adiante.

É preciso dar importância às relações parentais que não são estritamente biológicas, como fez Malinowski (1978) ao perceber nas Ilhas Trobriand a diferença entre o *pater* e o *genitor*, o pai que cria e o pai que concebe. O parentesco espiritual, por exemplo, extrapola totalmente a idéia da filiação contemplar apenas relações consanguíneas. Existem ainda, várias outras formas distintas de vínculos familiares das que são conhecidas no Ocidente e, ainda assim, esses vínculos podem extrapolar a relação humana, contemplando relações parentais entre homens e plantas, homens e animais, homens e coisas, homens e espíritos. Essas relações foram classificadas equivocadamente de três formas: as reais, mais ou menos fictícias e míticas (AUGÉ, 2003). Existem também os vínculos que se formam a partir de uma atividade produtiva coletiva, os chamados *grupos domésticos* (FORTES, 1969). Ou seja, estudar o sistema de parentesco é estudar as relações familiares, fazendo a crítica aos estudos de parentesco estritamente de filiação consanguínea, que marca o paradigma da Antropologia do Parentesco britânica instituída por Radcliffe-Brown (DUMONT, 2006).

É assim que essa história começa. E nessa meada, a narrativa continua...

3 CONHECENDO OS “ESTEVES”

“Atrás das obras, do lado de lá do nosso largo, ali onde a poeira não conseguia nunca aterrar, ficava essa coisa linda que todos os dias me ensinava a cor azul: o mar grande, mais conhecido por oceano.”

(Ondjaki)

Na parte leste do território cearense, em direção ao Rio Grande do Norte, nasce o Rio Jaguaribe, com o curso de 560 quilômetros de extensão, ocupando 72 mil quilômetros quadrados, atravessando quase metade da extensão territorial do estado (GIRÃO, 1986). Quase no fim do percurso do rio em direção ao oceano, a 15 quilômetros de sua foz, encontra-se a cidade de Aracati, numa área conhecida por Vale do Jaguaribe, Baixo Jaguaribe ou, ainda, Ribeira do Jaguaribe. É fazendo esse trajeto entre interior e litoral, através do Rio Tapuia – como os indígenas o chamavam -, especialmente a partir da obtenção da primeira sesmaria da orla marítima do estado em 1678, que o invasor português tem os primeiros contatos com os povos originários do Ceará: os Potiguares, no litoral, e, no sentido do sertão, os Paiacus ou Pacajus, Jandoins, Jenipapos, Canindés e os Cariris.

A partir da década de 80 do século XVII, a colonização começa a partir do estuário do rio, sendo construído o fortim de pau-a-pique São Lourenço, onde hoje está localizado o município de Fortim. No começo do mesmo século, o movimento invasor já ocorria no sentido oposto, por meio da exploração de rios menores por pernambucanos que vinham descendo em direção ao Ceará depois da expedição no Maranhão (POMPEU SOBRINHO, 1937) a fim de encontrar terra boa para o pasto do gado. Foi no arraial de São José do Porto dos Barcos – que depois virou Santa Cruz do Aracati e, por fim, Aracati – que o capitão-mor João Amaro Maciel Parente julgou ser o local mais apropriado para montar o quartel contra os índios mobilizados contra a invasão. Ali, a terra era mais habitada e sua localização era estratégica para a comunicação com o “Rio Grande”, não demorando a ser nomeada de vila em 1748, com direito a juízes, igrejas e vigários, milícias e senado da Câmara. A atividade de charqueamento e venda da carne de boi através do mar para outras localidades tornou-se a mais importante da capitania do Ceará e a vila teve um papel relevante no crescimento demográfico e econômico do estado. A cidade foi tombada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) por causa dos azulejos portugueses e construções arquitetônicas coloniais. Em 2010, segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a população de Aracati chegou a mais de 69 mil habitantes. Fazem parte

do município algumas praias próximas a esse importante centro urbano, como Canoa Quebrada, Majorlândia, Ponta Grossa, Fontainha, Quixaba, Retirinho, Retiro Grande e Lagoa do Mato.



Figura 6 - Foto: Ana Luísa Nobre

A conclusão que é possível tirar, sem receio, após a imaginação histórica aqui apresentada, é a ascendência afroameríndia dos estevenenses, presente nos traços físicos, nos costumes, nos modos de viver. Ora, os índios potiguares habitavam a faixa litorânea desde o Rio Grande do Norte até o Ceará, no litoral leste. Em uma praia muito próxima chamada Cumbe, existe um sítio arqueológico de *sambaquis*, que são cascas de moluscos e objetos colocados junto aos corpos nos rituais funerários indígenas, segundo os relatos que colhi nessa praia. Milhares dessas peças encontram-se em um instituto no Rio Grande do Norte e outras milhares soterradas pelas obras da usina eólica ou alagadas pelas piscinas de carcinicultura. Canoa Quebrada, antes de ser Canoa Quebrada, ou seja, antes de ser "descoberta" pelo naufrago português, já existia. Foi um canoense que disse a ele que próximo dali existia a vila de Aracati. Contam os moradores antigos que a praia era morada de temporada, não fixa, dos seus antepassados.

Dragão do Mar, um dos maiores heróis de ascendência africana negra do estado, nasceu na praia de Canoa Quebrada. Fazendo campo em uma comunidade chamada Córrego

de Ubaranas, na cidade de Aracati, que está em processo de reconhecimento enquanto quilombola, soube que existiam negros que foram escravizados para trabalhar na produção de farinha de mandioca durante gerações. Outros trabalhavam em Aracati com a carne de charque. Quando conseguiam fugir ou eram alforriados, buscavam lugares longínquos para viver. Muitos foram morar na praia, especialmente depois que, por motivo de falência dos donos, muitos escravos foram liberados ou vendidos, num evento que ficou conhecido como abolição da escravatura no estado do Ceará. É quando Dragão do Mar, que trabalhava como jangadeiro para transportar cargas e escravizados no porto de Fortaleza, tranca as pessoas que haviam sido vendidas para senhores em São Paulo, em um armazém e entra em conflito direto com a polícia.



Figura 7 - Foto: Ana Luísa Nobre

É o grande poeta, cantador, pescador e *narrador*, no sentido estrito do termo benjaminiano, José da Rocha Freire, o conhecido Zé Melancia (1909-1977) - que foi carregado pós-parto junto com a mãe em uma rede indígena, juntamente com um saco de

melancia do roçado onde nasceu, para a aldeia de Canoa Quebrada⁹ – que conta a história do lugar:

(...)
 Francisco Alves da Cunha
 Capitão de mar e guerra
 vindo ele de Portugal
 destinado a nossa terra
 para fundar os povoados
 da orla marítima a serra
 (...)
 Trazia ordem soberana
 e Manuel de Portugal
 no entanto o Capitão Aires
 procurava o litoral
 foi se entender com Gerônimo
 o fundador de Natal
 (...)
 Gerônimo de Albuquerque
 deu a Aires toda a nota
 Capitão Aires da Cunha
 prosseguiu com sua frota
 sem saber que esta viagem
 causava grande derrota
 (...)
 Vinha muito a beira da costa
 sem esperar foi chocado
 sua embarcação com uma pedra
 foi um caso inesperado
 na cabeça da Ponta Grossa
 o barco foi arrombado
 (...)
 Aires vendo que não dava
 procurava uma enseada
 então foi nessa velha praia
 que ficou denominado
 com este nome até hoje
 que tem Canoa Quebrada
 (...)
 Barco para aquela gente
 era uma palavra a toa
 aqueles só conheciam
 Batelão, balsa e canoa
 então este é o motivo
 do nome da terra boa
 (...)
 Vamos quebrar a canoa
 diziam os trabalhadores
 foi origem dessa terra
 que apresentou aos senhores
 leia nesta biografia

⁹ “De lá o apelido, que pegou e ficou. Eis o Zé Melancia, a criança alva nascida aos pés de uma planta de origem africana e que chegou ao seu reinado, balouçante, numa carruagem indígena. Acompanhamos o cortejo do futuro pescador, construtor de jangadas, presidente da colônia Z-10 durante quatorze anos, poeta popular e líder incontestado em Canoa Quebrada. Seguimos rastros, dando volta ao tempo de 30 anos atrás. Em 1977, quando o poeta se foi, o lugar, de acesso difícil, contava em torno de 1240 habitantes e 163 casas de taipa, não tinha água encanada, esgotos, nem energia elétrica, e o povoado só possuía como benefícios públicos um chafariz, um televisor à bateria e um pequeno grupo escolar.” (KUNZ, 2005)



Figura 8 - Foto: Alana Alencar

O palco da investigação da relação entre o parentesco e a questão fundiária, que surge a partir da especulação imobiliária gerada pelo turismo, é a Vila do Estevam – também conhecida como “Esteves” -, uma *comunidade* de pescadores localizada na famosa praia de Canoa Quebrada, que é considerada oficialmente como um bairro do município de Aracati.

3.1. Revisitando os estudos de comunidade

O uso do conceito *comunidade* não é novo nas Ciências Sociais. Foi na construção de uma Sociologia Empírica, na Escola de Chicago do pré-Segunda Guerra Mundial, que ele teve sua maior expressão. É um conceito que merece ser revisitado pela Antropologia contemporânea, especialmente para atribuir um novo sentido nos trabalhos etnográficos realizados em aldeias, vilas e – por que não chamar assim? – *comunidades*. Senti necessidade, para a escrita da presente narrativa, de localizar o surgimento desse conceito dentro do

contexto histórico da própria disciplina¹⁰ e para me apropriar, além da crítica, das contribuições dele para o trabalho etnográfico, somado às atuais reflexões e definições antropológicas de *comunidades tradicionais*.

A primeira geração de sociólogos da Escola de Chicago é criticada pela pouca presença de reflexão e abstração nos seus trabalhos (COULON, 1995) e parte dos métodos de pesquisa utilizados foram superados atualmente: é o caso de muitas pesquisas terem sido feitas sem absolutamente nenhuma inserção em campo nem contato *in loco* com os sujeitos da pesquisa, sendo subjugada a importância da vivência do pesquisador em campo como elemento metodológico fundamental para o trabalho etnográfico. Pode-se citar também a utilização de métodos de verificação, não recorrentes atualmente, pelo constante questionamento do grau de confiança das informações colhidas em uma entrevista¹¹, por exemplo, e, ainda, a compreensão de que o pesquisador deveria intervir a fim de criar parcerias entre universidade e governo para, por meio de políticas públicas, solucionar os problemas locais (CASTRO, 2001). Aqui, *desenvolvimento social*¹² aparece como categoria-chave. Acredito que devido a uma transformação do código ético-político dos antropólogos, muitos pressupostos antes legitimados ruíram no processo, intrínseco ao fazer científico, de auto-reflexão e superação de paradigmas anteriores (MORIN, 2005).

No Brasil, os *estudos de comunidade* encontraram eco nas décadas de 1940 e 1950, envolvendo importantes pesquisadores brasileiros como Florestan Fernandes, Guerreiro Ramos e Darcy Ribeiro. O último pode ser agregado como expoente importante devido à criação do Programa de Pesquisas em Cidades Laboratórios – que tinha como cenário de seus trabalhos localidades que foram definidas previamente como *comunidades*, nas quais a noção de *desenvolvimento* era marcante. A utilização do método comparativo entre as localidades, a partir de um olhar para a urbanidade em contraposição à ruralidade era comum.

Apesar de *comunidade* ser um conceito importante, é praticamente ausente a sua definição na literatura dessa escola. O que é possível perceber é que, no Brasil, *comunidade* geralmente estava associada à baixa densidade demográfica, a um alto grau de isolamento e a

¹⁰ Na Escola de Chicago, a Sociologia e Antropologia, apesar de estarem localizadas dentro de um campo de disputa, estavam ainda juntas como disciplina.

¹¹ Acontecia que, em muitos trabalhos, o depoimento, relato ou entrevista de um sujeito era submetido à verificação por meio do questionamento de sua veracidade, na qual o grau de coerência das informações recebidas pelo contato direto era testado em cartas dele enviadas à família, documentos, ou, ainda com a própria família ou pessoas que exercessem a mesma ocupação.

¹² No Brasil, foram implementados dois projetos nesses moldes. O primeiro no fim de 1940, coordenado por Charles Wagley na Bahia e o segundo por Donald Pierson, no começo de 1950, no Vale do São Francisco. (CASTRO, 2001, p.197)

pouco desenvolvimento urbano e social. Talvez mais importante do que procurar a definição exata do conceito seja perceber a extrema relevância que a localidade ocupava dentro do trabalho, sendo seu principal objetivo oferecer ao leitor a descrição da totalidade do organismo social do lugar.

A partir da década de 1970, os estudos influenciados pela Escola de Chicago passaram a focar mais as problemáticas e questões do que o lugar em si: é quando dos *estudos de comunidade* se passa aos estudos *em comunidade*. No contexto da utilização mercantil das terras praianas ¹³ no Nordeste do Brasil, por meio da valorização fundiária do ponto de vista turístico, é possível falar sobre a existência de concepções divergentes sobre a propriedade da terra, marcada pela disputa entre grandes investidores e populações locais. A essas populações, podemos chamar também de *comunidades tradicionais*, que são definidas pela Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT) como:

Grupos culturalmente diferenciados que se reconhecem como tais e possuem formas próprias de organização social, ocupando e usando territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica e que utilizam conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição. (RODRIGUES, 2010b)

A importância da definição desse conceito é político-institucional, uma vez que se leva para dentro das políticas públicas do desenvolvimento e do turismo a discussão sobre os impactos causados pela indústria turística a essas populações. Como indústria do turismo estão sendo consideradas as práticas do ramo turístico que tem como características principais: (i) a reivindicação das terras habitadas tradicionalmente por populações locais para construção de grandes empreendimentos, criando longos conflitos entre os moradores e grupos de empresários; (ii) a degradação do meio-ambiente, muitas vezes resultando em grandes construções em áreas protegidas por lei como Área de Relevante Interesse Ecológico (ARIE), Área de Proteção Ambiental (APA), etc.; (iii) uma complexa rede de articulação institucional na qual, além dos empreendimentos privados, se observa o papel fundamental do Estado no fomento de políticas públicas que promovem o turismo como importante força econômica.

¹³ Em que a terra transita de uma situação fora do estado de mercado para outra em que se torna efetivamente mercadoria (RODRIGUES, 2010a).

A revisitação do conceito de *comunidade* da Escola de Chicago e o olhar para ela, por meio de métodos importantes de investigação como a definição de *situação* pelo sujeito da ação em uma perspectiva interacionista, a realização dos chamados históricos de vida e a revisitação do lugar da participação, do afeto e da corporeidade do pesquisador presente nos trabalhos de Foot Whyte e Loïc Wacquant, por exemplo, são contribuições fundamentais para o *fazer etnográfico*.

3.2. A invenção da praia como local de turismo

As décadas de 1960 e 1970 trazem consigo dois dos primeiros eventos que iniciam o processo de chegada de estrangeiros e turistas na praia. É a partir desses movimentos que o lugar ganha visibilidade internacional, inaugurando um acesso que permite um fluxo constante de agentes externos até hoje. O primeiro é a gravação de um filme francês que fez parte de um movimento de cineastas que tinha como objetivo criar uma nova leitura sobre o fazer cinema na França, rompendo com as perspectivas de temporalidade e estética vigentes até então. O movimento “*Nouvelle vague*”, que buscava priorizar o espontâneo e o banal, encontrou em Canoa Quebrada o cenário ideal para um filme de sua produção.

O segundo evento ocorre na década de 1970 – mais especificamente em 1976 - quando a praia começa a receber os chamados *hippies*, que eram andarilhos, de maioria estrangeira, que estavam em busca de uma nova forma de viver e se relacionar, influenciadas pelo movimento de contracultura *hippie* dos anos 1960 nos Estados Unidos. As práticas culturais e os valores que os viajantes trouxeram consigo, assim como os que foram produzidos lá a partir das suas experiências, marcaram tão profundamente o imaginário dos moradores locais de Canoa Quebrada que podem ser percebidos até hoje.

De acordo com narrativas de moradores das comunidades (Canoa Quebrada e Estevam) os “*hippies*” foram afetados tão fortemente pela vivência na praia, que surgiu a ideia de que ela era um lugar encantado por uma magia inexplicável, que providenciava encontros e experiências, que atraía pessoas, possibilitando a produção de sentido para suas próprias vidas, o que dava uma conotação sagrada ao lugar e legitimava a autenticidade da sua “alternatividade”. Ao mesmo tempo em que essa ideia foi se tornando parte do imaginário local, nele também foram sendo inseridos cada vez mais elementos antes estranhos, mas que passaram a identificar os moradores e suas formas de viver: o *reggae*, a estética dos rastafáris, as vestimentas “*hippies*”, os nomes de elementos da natureza com que as crianças começaram

a ser batizadas (Duna, Sol, Arco-Íris), o próprio surgimento do conceito classificatório de “nativo”, que tipologiza e diferencia os moradores tradicionais e os transeuntes dos moradores não tradicionais e/ou os de temporada.

Dessa forma, Canoa Quebrada foi ganhando fama nacional e internacional, em um primeiro momento, despertando interesse dentro do ciclo de comunicação dos “hippies” e, posteriormente, criou-se um fluxo mobilizado por interesses diversos: maior integração com a natureza, criação de pequenas pousadas domésticas, vendas de comidas, moradia por temporadas, etc. O mais importante deles para o entendimento dessa pesquisa foi a visibilidade da praia como possibilidade para a indústria do turismo.

Muitas praias nordestinas viveram um processo semelhante, por meio do qual é possível perceber uma sequência de eventos ao longo da ocupação dos seus territórios. Num primeiro momento, antes da década de 1980, a praia era compreendida como um lugar de uso coletivo, no qual todos tinham direito aos recursos marítimos e à terra. A ocupação desse território era feita por meio do seu uso (plantar, construir casas, criar bichos, etc.), sendo, posteriormente, passado por herança, pois se tornava propriedade familiar. Nessa época, grupos de elite começaram a frequentar o espaço sazonalmente, trazendo novos personagens e diferentes concepções e apropriações para Canoa Quebrada. Depois, houve a época do *turismo alternativo* (PAIVA, 1997 *apud* KNOX, 2009) com a presença dos andarilhos, já mencionados anteriormente.

Os eventos pós-1980 – época em que é construída uma estrada de acesso para Canoa Quebrada – fazem parte de um fenômeno compreendido como a invenção da praia como local de lazer, veraneio e turismo (KNOX, 2009). Ocorre que, para as comunidades locais até então, a terra não era dotada de valor monetário, portanto, ela não estava em estado de mercadoria (RODRIGUES, 2010a) e não havia interesse registrá-la, como podemos perceber na fala de Índio:

Em 1978, Canoa sofre o primeiro ataque especulativo imobiliário. Como os pescadores não costumavam registrar as terras em que viviam, a justiça de Aracati, que é a sede do município onde estamos, concede usucapião para três indivíduos e suas cônjuges, que viviam longe daqui. Quer dizer, ao mesmo tempo em que as pessoas de fora conhecem as belezas desse litoral, certos grupos econômicos vão descobrir que essas terras são indocumentadas. (CARUSO, 2004, p. 292).

O conflito começa quando esses grupos econômicos, mobilizados pelos interesses do turismo para a criação dos projetos privados, entram com ações na Justiça para obter a posse

fundiária. A disputa se acirra quando é criada a primeira etapa do Programa de Desenvolvimento do Turismo no Nordeste (PRODETUR/NE I) em dezembro de 1994, época em que Fortaleza era o quarto destino mais procurado pelos turistas. Canoa Quebrada é um dos primeiros destinos escolhidos na etapa do Programa no estado, época do governo de Tasso Jereissati (entre 1994 e 1998), que é criado

(...) tanto para criar condições favoráveis à expansão e melhoria da qualidade da atividade turística na Região Nordeste, quanto para melhorar a qualidade de vida das populações residentes nas áreas beneficiadas. O PRODETUR/NE é financiado com recursos do BID e tem o Banco do Nordeste como Órgão Executor. (BANCO DO NORDESTE DO BRASIL, 2005).

Na segunda etapa do PRODETUR/ NE II, inicia-se a criação de dezesseis polos turísticos nos estados nordestinos mais Espírito Santo e Minas Gerais. No Ceará, o turismo na costa leste cai devido ao incentivo para criar novos destinos, dessa vez, indo desde o Aquiraz até Chaval pela faixa litorânea oeste do estado e mais as cidades não litorâneas Viçosa do Ceará, Itapipoca e Amontada. Essas cidades estão inseridas num circuito turístico que surge depois da criação do Pólo Ceará Costa do Sol. De todas as cidades, a que ganha mais expressão dentro do contexto do desenvolvimento do turismo como atividade estratégia para a economia do estado é Jericoacoara. Antes da segunda etapa, Canoa Quebrada assumia o primeiro lugar no *ranking* de destinos buscados pelos turistas, que Jeri passou a assumir durante a segunda fase, criando-se em primeiro lugar a queda da atividade turística em Canoa, que foi sentida pelas populações locais que trabalhavam em hotéis, restaurantes, pousadas e vendendo passeios e, em segundo lugar, uma competição entre as praias.

Por mais que, em tese, o Programa tivesse surgido com as intenções de “fomentar e encorajar o turismo sustentável” e “melhorar as condições ambientais e de saneamento” (BANCO DO NORDESTE DO BRASIL, 2005, p. 5), é nesse cenário que a Vila do Estevam, torna-se, assim como toda a praia, alvo de especulações fundiárias. Termos institucionais duvidosos como “recuperar”, “revitalizar” e “proteger” legitimavam a busca desenfreada por “atrair atividades turísticas privadas adicionais e de melhor padrão.”¹⁴

A vila reagiu a esse processo de uma maneira diferente da população que reside mais ao centro do bairro. O ponto marcante dessa diferença está no fato dos estevenses terem

¹⁴ É interessante que o PRODETUR/NE I tivesse como coordenador um mestre em Ecologia com especialização em Avaliação Ambiental de Projetos, o que só mostra como a apropriação dos termos ambientalistas servia diretamente aos interesses privados e estatais que lucravam com a atividade turística. No relatório final da primeira etapa do Programa, fica evidente que a grande contribuição dele para as populações locais se resumiu aos empregos nos estabelecimentos ou no trato direto com o turista e uma suposta melhoria nos sistemas de esgoto e fornecimento de água.

conseguido, após um processo exaustivo de lutas e negociações, a posse da terra no nome da Associação de Moradores do Estevão (AMECQ). Do ponto de vista da trajetória e biografia das *coisas*, ao invés de a terra ser valorada e adquirir condição de troca como no centro - e justamente como tentativa de evitar isso -, na vila, ela se tornou tabu (RODRIGUES, 2010a), quando a associação proibiu a sua venda: a terra ainda é, como antes do início das especulações imobiliárias, um bem comum da população local. Assim, todas as novas ocupações e construções devem ser submetidas à aprovação da comunidade por meio da associação. Porém, diferentemente do uso imobiliário anterior ao surto turístico¹⁵, existe um controle social e um estatuto que deve ser seguido por todos. Os indivíduos infratores podem ser desassociados ou multados pelo Instituto de Desenvolvimento Agrário do Ceará (IDACE) em caso de uso indevido da terra – e, ainda, precisarão enfrentar os moradores da vila que, muitas vezes, derrubam (com pedras, paus e mãos) construções irregulares por meio de ações diretas.

A comunidade tem como figura de referência um pescador e agricultor – José Estevam Pereira da Silva – que veio de Fontainha se instalar com seus quatorze filhos e sua esposa em uma casa que, à época, na década de 1930, se localizava distante do centro da praia. Conversando com os moradores, soube que, antes, ali só havia um senhor com sua família, chamado seu Manoel, quando chegou o casal.

¹⁵ A escolha da terra de moradia era feita de acordo com a proximidade com a família e dando-se importância se a localização era estratégica para o trabalho.



Figura 9 – Foto: Jorge Luan Teixeira

Na história contada pelos nativos, os motivos da mudança não são muito claros: diz-se que em Fontainha o alimento para a família estava escasso (peixe, farinha, rapadura) e Estevam, como pescador, decidiu procurar outro lugar onde pudesse exercer seu ofício e alimentar melhor seus filhos. Um tempo depois, soube que havia uma história não tão difundida que contava que o motivo da mudança eram desentendimentos e conflitos e a família resolveu se afastar para outro lugar. Não se sabe ao certo porque não havia alimento – alguns acham que houve uma seca –, nem o motivo dos conflitos ou com quem teria sido. Há uma versão que conta que Estevam havia sido acusado de roubo pelo dono da propriedade onde morava e trabalhava como agricultor. O que se enfatiza nessa história é que, com a

permissão do antigo morador, Estevam se instalou com sua família e ali teve mais três filhos. Daí em diante, seus filhos começaram a ter seus próprios filhos e a vila foi batizada com o nome dessa figura de referência. Hoje, moram pouco mais de 70 famílias, totalizando, em média, 350 moradores, segundo dados da associação local, tendo a vila 81 anos.

3.3. “Esse é o lema daqui de Canoa Quebrada: amanhã eu volto. E acabas vivendo aqui quarenta anos. Não voltas nunca mais!”¹⁶

Logo depois da igreja de Canoa Quebrada, à direita, começa a Vila do Estevam. Seguindo em linha reta começam as primeiras casas, ocupando a beira do último pedaço de rua calçada. São casas, em sua maioria, pequenas, às vezes com pequenas cercas de palha de carnaúba ou madeiras nativas. Têm a frente pequena e o comprimento mais extenso. Algumas têm um alpendre na frente, com uma porta e uma janelinha, que geralmente são coloridas. É comum as casas terem um quintal plantado (com ervas medicinais, hortaliças, fruteiras) e, próximo à cerca, um cercado para as galinhas. O estatuto da AMECQ normatiza as construções das casas, que devem respeitar regras como, por exemplo: os novos lotes – que podem ter até 250 m² – devem ter construções em no máximo 50% de sua totalidade, deixando os outros 50% para áreas verdes; as casas só podem ter altura de 4,5 metros e não devem ter muros altos, nem de tijolo; também é proibido o corte e queima de árvores sem autorização. Algumas dessas normas estão no estatuto, mas permanecem em aberto, em ponto de discussão na associação. Esse ponto mais próximo da igreja é conhecido como “Camelo Branco” ou “Elefante Branco”, (onde as *topics* param), pois foi construída uma casa totalmente fora dos padrões exigidos, com dois andares e muro, na beira da falésia. Existe outra casa nesse padrão, está logo mais adiante, é a famosa “Casa Amarela”, também construída de forma irregular e representa outro fracasso para a comunidade, que não conseguiu impedir as irregularidades.

No fim do calçamento, vemos uma placa que sinaliza o começo da vila. Logo depois há um bar chamado “O Ponto da Galera” e o “Marquim”, um mercadinho. A partir daí não há mais calçamento nem iluminação nas vias públicas e a vila é um imenso areal. A ausência de iluminação é uma escolha, pois a maioria dos moradores concorda que as estruturas dos postes e fiação descaracterizariam fisicamente o espaço. Pode-se seguir adiante pela beira das falésias ou dobrar à direita no bar, em direção à pracinha do Estevam. Seguindo pelo segundo

¹⁶ Fala de Oscar Della Santa, Índio, morador.

caminho, logo vemos uma estrutura coberta de palha onde os homens se reúnem para construir as jangadas e manzuás ¹⁷, na casa de Dona Maria e Seu Luciano. É um espaço estritamente masculino, onde os homens do mar, os pescadores, se encontram. Seguindo adiante, vemos a pracinha areada. Demorei muito tempo para identificar que aquele espaço era uma praça: há uma rede de vôlei onde os jovens jogam no fim da tarde e uns brinquedos para as crianças ao lado da Associação Crianças de Luz, mas aquela arquitetura diverge muito da concepção urbana de praça – um espaço pavimentado e muito bem delimitado.



Figura 10 – Foto: Jorge Luan Teixeira

Em frente, há uma escola que está desativada há alguns anos, por ausência de professores. Na vila, existem quatro ruas e muitos becos. A primeira fica à beira-mar, onde mora Índio, a segunda é a do finado Seu Aluísio, mestre de coco, a terceira é a do Centro Comunitário do Estevão e a última e mais difícil de andar, por ter a areia mais frouxa e nenhuma sombra, é onde está a “machtetaria” ¹⁸. Atrás estão as dunas com sua vegetação rica e no extremo da vila no sentido sudoeste, tendo como referência norte o mar, está a famosa “Duna do Pôr do Sol”. Próximo à última rua, também está o extenso e areado campo de futebol, uma das paisagens mais bonitas da vila.

¹⁷ Armadilha para pescar lagostas.

¹⁸ Carpintaria.

O Centro Comunitário do Estevão foi construído com verba do Correio Japonês, por esforço de uma moradora japonesa casada com um “nativo” que se movimenta para trazer projetos, verbas e intercambistas vindos do Japão. Ficou decidido que o Centro poderia ter muros baixos de tijolo. Entrando lá, à esquerda há uma estrutura redonda e coberta de palha que só não é mais utilizada porque durante todo o dia recebe muito sol e de noite não há iluminação. O Centro foi projetado segundo a arquitetura japonesa: sobem-se vários batentes ou uma rampa enorme para chegar aos seus espaços, de modo que ele fica elevado em relação ao nível da areia. A criançada gosta de pular, assim como pulam as falésias. À direita há a sala de reuniões, com uma salinha para guardar os instrumentos das aulas da banda local. Há uma cozinha com fogão industrial, que fica do lado de um ambulatório. Ao todo são quatro banheiros, com chuveiros em dois deles. À esquerda, uma biblioteca para as crianças e, ao lado, a sala de costura, equipada com máquinas e materiais. Por fim, existe uma sala para fazer serigrafia. Nas bordas dos muros, algumas plantas.



Figura 11 – Foto: Ana Luísa Nobre



Figura 12 – Foto: Alana Alencar



Figura 13 – Foto: Fábio Flecha

Seguindo à beira mar, estão as falésias avermelhadas. Nesse percurso, existem vários banquinhos rústicos que são como mirantes nas falésias para fitar o mar e ver o movimento na praia. Mais adiante é onde fica o restaurante “O Nain” e seguindo reto se chega a outro

restaurante, chamado “Troca de Família”¹⁹, que pertence a uma família que tem um histórico de conflito com a associação devido a disputas de terra e construções irregulares.

O percurso à beira-mar é mais desafiante à noite, já que não há iluminação pública. O silêncio é imenso. Os estevenses se movimentam na falésia de uma forma impressionante, com grandes pulos e nenhuma dificuldade. Alguns mais jovens gostam de pular de cima da falésia para a areia da praia. A falésia é uma estrutura que não se regenera e o movimento do mar a destrói naturalmente por baixo, abrindo algumas fendas. O vento e a chuva a destroem por cima. A má ocupação dessa estrutura acelera o movimento natural de erosão, especialmente quando não há mais a vegetação rasteira de flor roxa tão característica. Já são cinco metros de falésia a menos, segundo dados de uma instituição local, chamada Recicriança, que trabalha com as questões ambientais. O “Reci” também fica nesse percurso e é um espaço importante para a socialização dos jovens e das crianças, porque, nos fundos, tem uma quadra muito usada para jogos, ensaios e encontros.

Mais adiante, há uma estrutura de fornecimento de água, que é um ponto de referência conhecido como “CAGECE”. Seguindo, há uma castanhola inclinada pelos efeitos do vento, onde as crianças que moram perto brincam e deitam numa rede armada nela. E, por fim, chega-se na casa de Fianga e Índio, a última da vila. De lá, vemos bem mais adiante a praia de Ponta Grossa. Para baixo, está o lugar conhecido como “Barreira”, falésia onde se encontra um dos três símbolos de Canoa que atrai muitos turistas.

Ao todo, são cem hectares de terra, porém, só uma pequena faixa é ocupada, o restante é composto pelas dunas e seus muitos cajueiros, murici-pitangas, palmas, janagubas, uma flor chamada “flor da Canoa”, e outras plantas nativas. As dunas dividem espaço com alguns geradores de energia eólica, que foram construídos recentemente²⁰. Existem poucas árvores nas vias comuns da área habitada, estando a biomassa concentrada dentro dos quintais, com as plantações próprias, para uso familiar.

Desce-se para a praia pelas brechas da falésia e o mar é de um azul claro muito bonito, estonteante. O mar do Estevam não forma grandes nem médias ondas, especialmente por

¹⁹ O nome do restaurante veio de um programa de televisão promovido pela Rede Globo, no qual as mães de duas famílias eram convidadas a trocar de lugar entre si durante uma semana.

²⁰ Os geradores eólicos estavam previstos para serem instalados bem próximos à vila, mas os moradores e o movimento da associação conseguiram fazer com que eles fossem afastados das casas. Na época, os estevenses foram acusados pelo poder público de serem contra o desenvolvimento e progresso na região, mas os moradores diziam que não estavam de acordo com os impactos ambientais que aquelas estruturas trariam para a comunidade: o ruído dos motores, a mudança da rota dos pássaros, a descaracterização do lugar, o trânsito de automóveis pesados, etc.

causa dos três arrecifes de pedras naturais que têm nele. Quando a maré está baixa, se formam piscinas naturais que atraem os turistas. Atrai também os siris que constantemente beliscam os banhistas e, conseqüentemente, pescadores e pescadoras com seus jererês ²¹. Na areia, duas barracas de praia dividem espaço com as jangadas e samburás ²² dos pescadores. No pé da falésia, há um barro especial chamado de “barro branco” ou “barro doce”, usado pelos moradores para proteger a pele do sol e “afinar”, ou seja, hidratar, a pele e o cabelo. A costa fica coberta de conchas do mar e algumas algas que podem ser usadas para produzir uma espécie de *shampoo* natural.

O peixe-boi vem para se alimentar do capim-do-mar e segue no sentido do Rio Jaguaribe, já as tartarugas-marinhas preferem os arrecifes. Cicatrizes das mordidas de moreias gigantes nas mãos dos pescadores não faltam para provar a existência desses animais nas águas mornas do mar do Estevam.

De dentro do mar, o último ponto de terra que se vê pelo pescador é o “Morro do Caraço”, que também fica na vila do Estevam. Os pescadores dizem que os maiores peixes do mar do Estevam não estão no fundo, mas à beira. Quanto mais se adentra, menor o peixe encontrado. Arraias, bicudas, camurupins, biquaras e sardinhas são pescados de linha e jangada nesse mar, não de rede. Muitas vezes, o que é pescado serve apenas para a alimentação da própria família, mas quando é possível pescar em maior quantidade, os peixes são vendidos para as barracas de praia locais. Em 2001, o quilo da lagosta chegou a custar cem reais, hoje, custa trinta e cinco. Não é fácil ser pescador atualmente. Às vezes, o peixe fica “aboiado”, ou seja, na superfície do mar, mas não é possível pescá-lo. “O mar é um grande mistério”, disse um pescador muito antigo da vila, seu Assis, que foi proibido pelo médico de pescar devido a um problema grave de coluna, mas que ainda vai quando não controla a saudade e “a vontade, o vício, só que bom”. “É que nem comércio, minha filha, o mar. Tem dia que dá muito, tem dia que não dá nada, nem o de comer”.

Essa sabedoria pesqueira, o jeito de viver do pescador, a relação das pessoas com os elementos naturais e os eventos históricos configuram o “espírito” da vila do Estevam. Todo lugar tem um “espírito”, no sentido de uma “energia” própria – algo que não se pode caracterizar apenas fisicamente, mas que cabe à sensibilidade de cada um captar. Esse “espírito” é percebido por meio da experimentação do lugar. O Estevam é composto pela

²¹ Pequena rede para pescar siris. Têm o formato, embora que vazado, do instrumento para capturar borboletas.

²² Cesto artesanal com tampo levado na pescaria para guardar o peixe.

calma, escuridão e silêncio da noite, atravessado pelos mistérios das histórias de terror e bichos enormes do mar que povoam o imaginário das pessoas do lugar enquanto se balançam na rede ao som das ondas e do enfado solar do dia. É composto também pelo calor e andança do dia no areal, que representa a luta histórica e o jeito aguerrido e alegre de ser do estevense com a bravura e a fala alta, o gesto expansivo, a língua afiada, as inúmeras piadas e gargalhadas enormes e as festas, como a dança do coco, o forró, o tradicional bloco de carnaval Moqueca de Canoaa, a quadrilha de São João, a queima do Judas e a Regata de Jangada do Estevam.



Figura 14 – Foto: Alana Alencar

As pessoas tanto dormem quanto saltam cedo de suas redes. Caminha-se bastante, pelo menos de acordo com os referenciais urbanos de caminhada diária. Toma-se muito café e come-se muita “farinha quebradinha”. Os moradores contam que antigamente só se comia o que se pescava, acompanhado de beiju de tapioca, farinha (que podia fazer um pirão), arroz, às vezes feijão, café e rapadura. A fruta era o caju e a castanha assada. Com esses ingredientes eram preparadas receitas muito comuns, como o xibé (farinha com café e um pedacinho de peixe) e o pancão (castanha com farinha e rapadura). Depois, chegaram com os viajantes as

verduras e frutas, o ovo e o cuscuz, e as outras carnes. Hoje, se come de tudo. O vento aumenta na época que coincide com a floração do caju (e dos bichos-de-pé). Galinhas circulam a todo tempo pela vila, bem como os vários gatos e os cachorros, que procuram as melhores sombras e tiram vários cochilos durante o dia. Cabras e jumentos também passeiam, se alimentam e descansam. No céu, durante o dia, é possível ser surpreendido por uma enorme sombra se movendo em seu sentido: são os parapentes que levam os turistas para passear no céu de Canoa.

3.4. Entre o Centro e a Vila

No capítulo anterior, havia dito o quanto a cena da falésia rompida dividindo o centro de Canoa do Estevam era irônica. Essa ironia consiste no fato de haver um discurso muito forte que destaca a dicotomia entre centro e vila. Existe uma diferenciação e estigmas em ser de um ou doutro lugar. Os que moram no centro são geralmente vistos pelos que moram no Estevam como os que aceitaram viver em conformidade com o desenvolvimento do turismo na praia e com as transformações que essa atividade provocou física, social e economicamente, com ênfase nos inúmeros problemas oriundos dela. Eles são os indiferentes, os resignados, os vendidos.

É interessante destacar que a distância entre um ponto e outro é de apenas duzentos metros. Os estevenses se veem como os que recusam e resistem, existe um orgulho muito grande em torno da luta e conquista da terra em 1986, processo que construiu uma auto-imagem muito positiva, um enaltecimento por ter vencido a batalha que as comunidades geralmente perdem. Criou-se um espírito guerreiro comum, uma postura compartilhada perante os acontecimentos da vida, uma bravura coletiva. Da mesma forma, criou-se com isso um estatuto de conduta social, que diz respeito a como se deve portar, que coisas fazer e, principalmente, as que não devem ser feitas ou o que não fazer, para que a resistência se mantenha, para que a memória dessa experiência em torno da terra seja respeitada e em respeito aos que lutaram para assegurar esse direito. A instituição que agrupa todos esses atributos é, sem dúvida, a AMECQ, que foi criada durante o processo judicial da terra.

Os outros canoenses se veem como os civilizados, os modernos, que não ficaram parados no tempo, que vêm se desenvolvendo, progredindo, que também usufruem do fluxo de turistas na praia. É lá onde circulam grandes quantias, onde se ganha dinheiro. Essas visões construídas sobre si e sobre o *outro*, apesar de hegemônicas em cada um desses dois lugares,

são acompanhadas de um contra-fluxo interno constante de opiniões divergentes, como em toda realidade social.

Lancei mão, para compreender esses diferentes fluxos em uma perspectiva mais estruturalista, da leitura de Sahlins (1990) quando fala sobre a tradição que se reproduz ao mesmo tempo em que se atualiza no cotidiano e que ele a modifica: a ideia de *mitopraxis*. Tradição não é a cristalização de uma prática, mas a sua manutenção através da transformação. A importância desse autor surgiu quando depois de um tempo de inserção no campo, em que só tinha tido contato com os discursos hegemônicos, começaram a surgir as contradições e desencaixes dessa leitura que até então parecia ser absoluta. Os desvios me falaram muito mais sobre a vila do Estevam do que poderia imaginar e a partir dessa percepção em campo, busquei leituras que pudessem me oferecer uma base melhor. É quando me interio da perspectiva inventiva e indeterminada da cultura wagneriana, que o estruturalismo e o lugar que o processo de simbolização na obra de Sahlins (GOLDMAN, 2011) aborda de outra maneira.

Apesar e justamente porque “realidade complexa, conhecimento incompleto”²³ (STRATHERN, 2005, p.17) é que buscamos aportes teóricos que contribuam com a construção de uma leitura do campo sem a mínima pretensão de exaurir e enquadrar a realidade social, mas com o compromisso de desenvolver consistência nessa leitura. Se por um lado a Vila do Estevam passa por um processo de transformação socioeconômica nas últimas décadas devido ao *evento* da chegada do turismo no lugar, por outro, o potencial criativo dos moradores da vila é imenso embora seja no centro que as mudanças pareçam óbvias. Existe um esforço e uma mobilização constante dos estevenses em torno da reinvenção da vila, um processo constante e central no sentido da atualização da tradição a fim de desenvolver e conhecer práticas de resistência, por meio do intercâmbio com outras comunidades, do conhecimento do direito e da história, da articulação político-institucional, da mobilização interna, do cuidado com a terra, da administração dos conflitos. Se em Canoa se seguiu o fluxo do advento do turismo como realidade dada e não construída²⁴, na Vila se assume a indeterminação da cultura, que se constrói a todo instante. Por esses motivos

²³ “Etnografias são construções analíticas de acadêmicos; os povos que eles estudam não. Faz parte do exercício antropológico reconhecer que a criatividade desses povos é maior do que o que pode ser compreendido por qualquer análise.” (STRATHERN *apud* GOLDMAN, 2011, p.9.)

²⁴ “A monotonia que encontramos em escolas de missão, em campos de refugiados e às vezes em aldeias ‘aculturadas’ é sintomática não da ausência de ‘Cultura’, mas da ausência de sua própria antítese – aquela ‘magia’, aquela imagem insolente de ousadia e invenção que faz cultura, precipitando suas regularidades na medida em que falha em superá-la por completo.” (WAGNER, 2012, p. 146)

discordo de Barros Leal (2012) em sua dissertação sobre a dicotomia entre Estevam e Canoa quando diz:

Esse fenômeno invasivo chamado de progresso ignora as necessidades reais dos indivíduos e da coletividade, submetendo-as à execução de tarefas que limitam suas habilidades, subestimam seu potencial criativo, geram empobrecimento nas relações, levando-os à impessoalidade de funções mecânicas, sem sentido, desconsiderando projetos pessoais, sonhos e desejos. (BARROS LEAL, 2012, p. 14).

Não pretendo fazer uma leitura apartada da política e da economia – da *estrutura*, como se diz na linguagem marxista. A discordância não vem no sentido de negar a limitação, empobrecimento, impessoalidade e subestimação criadas pelas práticas da indústria turística que são claramente motivadas pelo interesse do grande capital. Pelo contrário, busco mostrar como as comunidades locais vêm sentindo as consequências dessa importante força econômica. Porém, uma leitura marxista clássica dessa relação entre tradição e modernidade pode ser absolutizante, quando relega a capacidade criativa individual e coletiva. Esse é o maior potencial emancipatório da vila: re-inventar para continuar sendo.

As práticas que são dissociadas da auto-imagem coletiva dominante têm um peso maior no Estevam, porque o discurso hegemônico é muito mais coercitivo do que o de Canoa. Existem muito mais canoenses com opiniões das mais diversas sobre o Estevam sem que isso seja um problema maior, do que os gerados por opiniões e condutas vistas como incoerentes de esteveses no que diz respeito ao cuidado com a terra e com a comunidade.

Essa diferença se expressa no jeito de ser das pessoas, na visão de mundo e de várias outras formas, mas a que é a mais imediatamente perceptível é a inscrição da transformação no território. Diz-se que o centro de Canoa era, antigamente, muito parecido fisicamente com o que é a vila hoje. O “centrinho” de Canoa hoje é praticamente todo calçado para que os carros transitem, existem muitos estabelecimentos comerciais, hotéis, pousadas, barracas de praia, restaurantes – muitos dos quais batizados em outras línguas – e a iluminação está presente em todas as vias, bem como as casas possuem arames farpados e muros altos.

A soma de todos esses elementos compõe Canoa Quebrada que afetou tantos moradores, turistas e viajantes. O centro de Canoa vem passando por um processo de transformação contínuo em que se mudou a arquitetura da praia, os valores, o jeito de viver e as práticas culturais. Muito da antiga Canoa Quebrada se descaracterizou: do forró ao *reggae*, da Rua Dragão do Mar à *Broadway*, da areia ao calçamento, da simplicidade ao interesse econômico. Muitos moradores acham que com tantas mudanças, a “magia” também se perdeu. A Vila do Estevam é o lugar aonde ainda se pode acessar um antigamente, se pode

voltar a um tempo que ficou para trás. E, especialmente, aonde ainda se pode sentir a tão conhecida “magia” de Canoa Quebrada.

4 AS PESSOAS: OS NATIVOS, OS OUTROS E AS RELAÇÕES DE PARENTESCO

“O importante não é a casa onde moramos. Mas aonde, em nós, a casa mora”.
(Mia Couto)

Neste quarto capítulo, trato da *pessoa* na Vila do Estevam em torno de dois temas centrais, que são a noção de pessoa e o parentesco. Ambas convergem para uma categoria que desde o surgimento da disciplina tem levantado questões fundamentais na e para a Antropologia: o *nativo*. Objeto, primitivo, povo originário, indígena, pessoa, sujeito, indivíduo, interlocutor... Ao longo do tempo, a essa categoria vêm sendo atribuídos diversos sentidos, que são povoados por concepções e compreensões múltiplas não só para a Antropologia, mas também para o senso-comum e para o Estado ²⁵. Inclusive, para o entendimento do lugar do *nativo* nas políticas públicas de turismo e desenvolvimento no Brasil – que se valem dos conceitos de *tradição* e da ideia de que as *comunidades tradicionais* costumam preservar o meio-ambiente onde vivem (RODRIGUES, 2010) - seria necessário um aprofundamento maior, o que extrapola os objetivos deste trabalho. Porém, é possível afirmar que o *nativo* volta a estar em evidência no contexto de disputa entre sociedade civil e Estado especialmente em torno do direito à nação (KUPER, 2002).

Mas, para a Antropologia hoje, quem é esse *nativo*? Se “o nativo não precisa ser especialmente selvagem, ou tradicionalista, tampouco natural do lugar onde o antropólogo o encontra; o antropólogo não carece ser excessivamente civilizado, ou modernista, sequer estrangeiro ao povo sobre o qual discorre” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 133), então é preciso repensar o que faz um *nativo* ser um *nativo* e, inevitavelmente, o que faz antropólogo ser um antropólogo.

O fato de que o antropólogo e *nativo* compartilham uma condição comum, a condição humana, e que, por isso mesmo, é inegável que este seja sujeito, é um pressuposto compartilhado pelos antropólogos hoje. Sabemos pela história da disciplina que nem sempre foi assim. Porém, tão compartilhado como o primeiro, existe outro pressuposto – epistemológico e político – que ainda pouco é questionado. O *nativo* enquanto sujeito

²⁵ Em alguns países, o conceito estatal de *nativo* fomenta e justifica políticas nacionais evolucionistas, ligadas aos conceitos antropológicos obsoletos de raça ou primitivismo (KUPER, 2002), especialmente em relação ao direito dos povos originários de fazer parte da nação e que lugar ocupar nela. Muitas delas exacerbaram conflitos étnicos e disputas entre grupos locais. A política de segregação do *apartheid* foi uma delas. Inclusive, porque “direitos coletivos em territórios nativos históricos estavam sendo reconhecidos, e reivindicações de terra tinham agora um sucesso” (KUPER, p.217), movimentos sociais indígenas começaram a se apropriar desse mesmo conceito estatal de *nativo* para praticar um “evolucionismo invertido”.

pensante é reconhecido, porém o lugar do seu conhecimento e de sua prática discursiva na relação com a prática discursiva e conhecimento do antropólogo costuma assumir uma desvantagem *a priori*: embora o antropólogo necessite do discurso do *nativo*, aquele sempre o significa, interpreta e detém o sentido do sentido que este atribui, ou seja, está sempre em vantagem epistemológica, em uma prática de alteridade que é de fato, mas não é de direito dentro do plano do conhecimento. Dessa maneira, não faz grande diferença em chamá-lo de objeto ou sujeito, já que sua potência de interlocução e, portanto, de criação e transformação, é deslegitimada. “Ninguém nasce antropólogo, e menos ainda, por curioso que pareça, *nativo*.” (*idem*, p. 119). Esses papéis têm sido construídos historicamente, e, na relação de conhecimento que se estabelece entre ambos, se privilegia e se legitima o discurso antropológico.

Antes mesmo de chegar em campo, o antropólogo já parte com categorias e problemas encontrados na própria cultura - por exemplo, o parentesco - fechando o campo de possibilidades para enxergar os “mundos possíveis” expressos pelo *nativo*. Essas questões colocadas aqui têm sido, recentemente, tema de reflexão por parte de alguns antropólogos. Outra concepção de Antropologia sugere que recusemos a vantagem epistemológica do antropólogo, de modo que o discurso do *nativo* possa servir para construir um efeito de conhecimento recíproco dentro do discurso do antropólogo, na busca por uma igualdade ativa e de direito entre eles, que se faz por meio da vivência da alteridade. Dito de outro modo: através da internalização – e potencialização - do outro. Pensando dessa maneira, não seria absurdo dizer que “somos todos antropólogos, mas ninguém é antropólogo do mesmo jeito.”. Nessa perspectiva, se assume que a diferença entre a Antropologia do antropólogo e a Antropologia do *nativo* é uma vantagem na produção do conhecimento.

Foi por esse processo que a temática do parentesco foi revelada, depois de meses em campo, pelos interlocutores (com suas leituras, teorias, contextualizações e interpretações, às vezes bem sistematizadas, outras dispersas) como questão fundamental. Não para mim, nem por mim. Não por ser um problema antropológico clássico e, por assim dizer, fundante da disciplina com os estudos de Morgan (1852; 1868; 1871; 1877). Talvez por isso, esse conceito apareça transversalmente ao longo desta narrativa e não em forma de capítulo. A categoria *parentesco* não fazia parte de meu repertório, nem da bagagem que levei ao campo e, por isso, foi uma grande surpresa. Uma surpresa inevitável, como já comentei. Porém, a categoria *parentesco* – que não é nomeada dessa maneira, mas que, sem dúvida, é central - é uma categoria local que orienta a maioria das práticas em torno da ocupação territorial. Ela aparece frequentemente em torno dos seus sistemas de atitudes e estatuto, do direito e da moral.

4.1 “Vila do pescador, aqui tem peixe bom. Vila do Estevam, aqui tem sangue bom.”

Em 2011, fizemos uma atividade do projeto de extensão chamada Rádio Patrimônio Vila do Estevam, que tinha por objetivo a produção de um programa de rádio por crianças e jovens. A ideia era que a escolha do tema, passando pelo roteiro, produção da música, entrevistas e edição dos arquivos de áudio fossem feitos pelos participantes da oficina. Dividimos o grupo em três: o primeiro ia discutir o roteiro e escolher os entrevistados, o segundo faria as entrevistas e editaria o material e o terceiro comporia, cantaria e tocava a música de abertura e de fechamento do programa. O tema escolhido foi a diferença entre a vila de antigamente e de hoje. Nessa ocasião, fiquei acompanhando o terceiro grupo, que era composto por crianças de, em média, dez ou onze anos. Lembro que estavam presentes Gabriel, Tomás e Igor. É dessa música composta e tocada pelos meninos que tirei o mote e o nome que batiza esta monografia.

A música começa com uma batucada – todos os meninos sabem tocar percussão – e logo em seguida Gabriel canta em solo: “*Vila do pescador*” e o coro (inclusive eu) responde: “*aqui tem peixe bom*”. Novamente Gabriel canta: “*Vila do Estevam*” e mais uma vez o coro: “*aqui tem sangue bom!*” Os versos se repetem algumas vezes e depois a locução do programa começa. O programa mostra entrevistas com moradores, que eram parentes das entrevistadoras, em que o tema do turismo aparece como grande motivo de transformações negativas na vila (no território, na alimentação, no modo de viver, na produção de lixo). Algumas mudanças positivas, como a facilidade de locomoção, aprendizados de novas línguas e melhora na educação formal são citadas. Depois que as locutoras, que eram Diva e Marieta, se despedem, a música entra de novo, mas, dessa vez, além dos versos já conhecidos, é seguida de um “maneiro pau” cantado por Tomás, uma modalidade da dança do coco chamada “coco desafio” que se toca e se dança muito na vila, que diz mais ou menos assim:

Maneiro pau, maneiro pau (coro)
 Vou mimbora, vou mimbora
 Maneiro pau, maneiro pau
 Segunda-feira que vem
 Maneiro pau, maneiro pau

Quem não me conhece chora
 Maneiro pau, maneiro pau
 Quem me conhece me quer bem
 Maneiro pau, maneiro pau

Bate caixaõ, menino, segura/responde o coco
 Maneiro pau, maneiro pau
 (...)
 Êta, lá na minha terra

Maneiro pau, maneiro pau
 Só faz lama quando chove
 Maneiro pau, maneiro pau

Tive oportunidade de conhecer o Mestre de Coco “Seu” Aluísio, um dos filhos mais novos de Estevam, já nascido na vila, e gravar sua última entrevista. Ele cantou algumas músicas e me contou um pouco da história do coco, que aprendeu em Majorlândia junto com mais dois irmãos, depois levando para a vila. Explicou-me que o coco surgiu como necessidade de tornar o trabalho, que era muito árduo e debaixo de muito sol, mais alegre. Transportando “quengas” de coco em uma égua, os cascos do animal na areia produziam um ritmo que é a base para a musicalidade e dança do coco, que imita com as pisadas a passada do bicho. Mas, ele estava já muito adoentado e cansado. Foi uma entrevista rápida, no alpendre de sua casa, em que tive muita dificuldade de compreendê-lo, pois sua dicção estava muito comprometida e não conseguia entender suas ideias bem. Percebi nele um estado muito reflexivo, pensava bastante e falava ensinamentos de uma pessoa que já viveu muito, o que me faz lembrar a figura do narrador, apresentada por Benjamin (1980). Embora não entendesse bem o que ele pronunciava, notei um tom contemplativo e sábio sobre a vida, próprio dos idosos. Marciano, professor de educação física, faz toda quinta-feira um encontro com as crianças e jovens para ensinar as músicas, a tocar os instrumentos e a dançar o coco. Eles têm uma roupa padronizada, realizam apresentações em localidades próximas e já participaram duas vezes do Encontro dos Povos do Mar, promovido anualmente pelo Serviço Social do Comércio (SESC). Também fizeram parte da gravação de um documentário produzido por Ariano Suassuna. Três dias depois da entrevista, o mestre faleceu. Eu não estava mais em campo no seu velório, mas os moradores me contaram que fizeram um grande coco em sua homenagem, que foi lindíssimo, e um cortejo pela areia com seu corpo até chegar ao calçamento, onde o carro funerário aguardava.

O programa final criou uma composição interessante para análise. Na verdade, acredito que são possíveis análises de vários – senão de todos – elementos do programa, mas irei concentrar-me em dois pontos. Primeiro, me chamou atenção o fato de as crianças terem escolhido falar em vila *do* pescador, em vez de vila *de* pescador. Certamente Canoa Quebrada é uma vila de pescador em sua origem, mas penso que não seja possível dizer que é uma vila do pescador. Com vila do pescador pressupõe-se que existe uma relação de pertencimento e apropriação do lugar, não apenas porque existem muitos pescadores na região, mas porque eles acreditam que aquele é um lugar seu, do qual o pescador e suas famílias fazem parte e, representado, tem espaço. A Vila do Estevam é um lugar do pescador. Nesse ponto, existe

uma questão importante que é a categorização sócio-espacial (SÁ, 2010) nativa. Para o Estado, Canoa Quebrada é um bairro de Aracati e o Estevam é considerado como um pequeno bairro de Canoa Quebrada. Para o estevense, a categorização se alterna entre *vila* e *comunidade*. O termo *vila* é o mais usado e o seu uso acessa constantemente a historicidade marítima e pesqueira do lugar. Para não haver dúvida, o enfático acompanhamento *do pescador*. *Comunidade* também é uma categoria nativa constante, que se diferencia da estatal categoria de *bairro*, tendo em vista que a primeira destaca a partilha de algo que é comum entre moradores, enfatiza a solidez dos laços comunitários, a relação com o lugar e o território e a força da relação interpessoais. Em alguns registros e falas de antigos sobre Canoa Quebrada, notei o uso recorrente do termo *aldeia*, *aldeia de Canoa Quebrada*. Não encontrei em campo falas diretas sobre o sentimento de pertencimento ameríndio dos moradores, mas essa ascendência é um fator que aparece quase como evidência transversalizada na construção social das categorias e estigmas. Outro termo usado, mas pelos agentes envolvidos com a prática turística, é *praia*, que mobiliza a imaginação do turista para pensar os momentos possíveis de lazer nesse espaço. Mapear todos esses termos e entender as atribuições de sentido sobre eles auxilia do entendimento de como eles compõem um campo de diversas concepções e disputas pelo e no território. Sá (2010), por exemplo, explora a alternância das categorizações sócio-espaciais de favela, bairro e comunidade e suas apropriações por diversos grupos no Serviluz e como esses termos auxiliam na construção de modos de enxergar o lugar: como um território violento, favelizado, marginalizado; como um espaço que precisa de estímulos estatais para o desenvolvimento de sua urbanidade; como território que carrega uma ancestralidade afroameríndia e tantos outros significados embutidos nas nomeações.

O segundo ponto se refere ao verso em que se canta que na Vila do Estevam tem “sangue bom”. Com essa expressão, os meninos queriam dizer que ali existe boa gente, boas pessoas. “Fulano é sangue bom”. É interessante que a expressão usada para transmitir isso seja tão forte, remeta a algo tão visceral e pulsante, tão fisiológico, que corre por dentro das veias. Acredito que nessa fala exista, indiretamente, também referência às relações de parentesco. A Vila do Estevam é um lugar do pescador, que além de possibilidade de exercer seu ofício - afinal, há peixe bom - , vive com gente boa. Gente boa porque nasceu lá e quem nasce lá tem sangue bom. É um enaltecimento das relações parentais consanguíneas. É também uma resposta à opressão sofrida pelos estevenses aos serem chamados de “índios” e “sangue ruim”. Mais uma vez a questão da ascendência ameríndia aparece.



Figura 15 - Foto: Alana Alencar

Aqui, tratarei com mais afinco da discussão sobre o parentesco na vila. Na Antropologia Social, existiram duas teorias dominantes nos estudos de parentesco (DUMONT, 2006). Tendo como principal teórico Radcliffe-Brown, a primeira é a teoria britânica da descendência, na qual o sistema de parentesco é concebido sob a ótica das relações familiares construídas por filiação. A segunda é a teoria aliancista francesa, cujo maior expoente foi Lévi-Strauss, em que as relações parentais são dadas a partir da aliança-matrimônio.

Por muito tempo, as relações de parentesco foram classificadas de três maneiras: reais, mais ou menos fictícias e míticas (AUGÉ, 2003). As classificadas como reais – aliás, terminologia bem tendenciosa – seriam as consanguíneas, ou seja, as estritamente biológicas. Nas segundas, a consanguinidade pode ser existente, porém não exatamente identificada: sabe-se da existência de um antepassado comum que é uma figura de referência na orientação da concepção das relações parentais, mas não é possível localizar exatamente os indivíduos dentro da genealogia direta; ou não: seriam as totalmente fictícias. Dessa forma foram classificadas as relações de compadrio nas sociedades rurais, terminologia essa totalmente

superada nas obras de John Comerford (2003) e Ellen Woortmann (1995) sobre campesinato. As últimas se exprimem através de um parentesco ideológico, por exemplo, a partir de movimentos migratórios em que um grupo foi integrado a outro, constituindo uma heterogeneidade dos troncos consanguíneos, mas que se estruturam no mesmo modelo de parentesco.



Figura 16 – Foto: Ana Luísa Nobre

Nesses paradigmas, a diagramação do parentesco assumia um papel central, porque permitia a observação de padrões – o que ainda é muito válido -, porém, sua centralidade nos estudos de parentesco configurava a utilização de um dispositivo etnocêntrico, já que se universalizava a ideia ocidental de parentesco - que é a consanguinidade - e da categoria de *pessoa*, que assumia um lugar muito individualizado. Pode parecer evidente que a categoria *pessoa* seja tratada como sinônimo de indivíduo distinto e definido, mas, inclusive, em muitos grupos culturais, não há sequer a preocupação com essa definição, como mostrarei no tópico adiante, ainda neste capítulo.

Se a etnografia surgiu como “alegoria ocidental” (CLIFFORD, 1986), se investigamos outras culturas a partir de categorias da nossa – o parentesco o é (SCHNEIDER, 1972) -

inclusive com a invenção do próprio conceito de cultura, e se, apesar dessa clareza, “isso não significa condenar a antropologia por ser um empreendimento ocidental” (GOLDMAN, 2011, p. 6), precisamos de um enorme esforço para criar linhas de fuga contra a universalização dos conceitos e a desvitalização da criatividade dos povos.

Todas as relações de parentesco são reais. Não existem as mais reais ou menos reais, mais fictícias ou menos fictícias. A legitimidade delas não é definida necessariamente pelo laço sanguíneo e, inclusive, se observa pelo conjunto de etnografias que tratam da questão do parentesco, que nem é possível dizer que esse tipo de vínculo constitua uma relação de parentesco obrigatoriamente (CARSTEN, 2004; BAMFORD, LEACH, 2009). O *princípio da mutualidade do ser* - “mutualitty of being” - (SAHLINS, 2012) se mostra muito mais efetivo na constituição dessas relações. O que é construído genealogicamente pode também ser construído socialmente e, muitas vezes, com mais força. A *conexão substancial* criada por meio do compartilhamento de substâncias, fluidos, alimentos, objetos, tempo e espaço, constitui o efetivo mistério da relacionalidade (VIVEIROS DE CASTRO, 2009) a partir do qual se pode dizer que um indivíduo é capaz de “viver a vida de outra pessoa e morrer a morte de outra pessoa”²⁶.

É a proximidade corporal constante (beber na mesma cuia, dormir na mesma esteira, tomar do mesmo leite, ser aquecido pelo mesmo fogo) que faz com que duas pessoas sejam mútuas, que cria entre elas um pertencimento e implicação intersubjetivos. E mais, nem sempre a conexão entre pessoas que são intrínsecas para a existência uma da outra começa pós-parto. É o caso das relações de parentesco por procriação, encontrados em Madagascar entre o tio materno e o sobrinho, como mostra o trecho a seguir:

Um homem pode reivindicar ter dado a luz ao filho da sua irmã. Eu sou a mãe dele. Ele é meu filho. Nascido do meu ventre. Trazido à vida por mim. Chora pelo peito. (Middleton, 2000: 104). Portanto, homens que são mães, mulheres que são pais: não há nada previsível nas relações de procriação. (SAHLINS, 2012, p.4 tradução nossa)²⁷

É o que acontece nas filiações classificadas como unilineares, em que se considera apenas o lado paterno ou materno da família, e nas cognáticas ambilineares, nas quais os dois lados são considerados, mas de formas distintas. Já nas relações cognáticas bilaterais, em que os parentes do pai e da mãe são considerados igualmente, o parentesco pode não se constituir

²⁶ No original: “live each other’s lives and die each other’s deaths.” (SAHLINS, 2012)

²⁷ No original: “(...) a man can claim to have given birth to his sister’s son: ‘I am his mother. He is my child. Born of my belly. Made living by me. Crying for the breast.’ (Middleton 2000: 104). Thus men who are mothers, woman who are fathers: there is nothing inevitable about the kinship of procreation.” (*idem*, p.4)

como elemento classificatório fundamental, existindo outras formas de distinção mais relevantes.

Percebi o *princípio da mutualidade do ser* nas relações de parentesco de diversas formas na vila. Seu Amadeu, por exemplo, falando sobre a pescaria “de dormida”, observa que praticamente não se conversa nessas ocasiões. Se se fala algo é “uma palavrinha pequena, muito baixa”. Primeiro, porque todos os jangadeiros já sabem o que fazer, não há novidade, e segundo porque precisam estar atentos aos sinais da natureza: as estrelas, as nuvens, o mar, o vento. Diz ele que “também são amigos desde a infância [os jangadeiros que pescam juntos], muitas vezes primos, irmãos. Por isso até se é capaz de adivinhar no que o outro **não** está pensando.” Falar é um ato secundário, porque a *conexão substancial* entre eles que foi sendo construída “desde a infância” fala muito mais: eles conhecem o jeito de se movimentar um dos outros, compartilham do conhecimento do ofício, são atravessados pelas mesmas forças, são afetados pela mesma intensidade. É preciso estar em silêncio para escutar e perceber, mesmo que seja um não-pensamento, numa comunicação muito sutil e extremamente sensorial.

4.2. "Pescadores e labirinteiras. Eles no mar, elas na terra."

Acompanhei, em certa ocasião, um conflito interno grave de terra que transcorria pelo tempo, que foi mediado pela AMECQ para que, enfim, fosse encontrada uma resolução. O conflito era baseado em acusações mútuas entre duas famílias de invasão da propriedade e queima das plantas. Foi levada a questão para a reunião da associação e ficou resolvido - depois de discussão seguida de agressão entre duas mulheres²⁸ - que os fiscais da instituição iriam apurar o caso no dia seguinte pela manhã. No outro dia, com os ânimos mais acalmados, durante a visita dos fiscais a cada uma das casas separadamente, havia um grande interesse na resolução do conflito, especialmente porque não era correto ficar “agravando os mortos”, já que nem eles escaparam das acusações porque a disputa já acontecia há bastante tempo.

Existe a questão da descendência que é evidente no interesse de cada família em cuidar do território de seu grupo familiar, mas há outro elemento envolvido que é a relação dos vivos com seus antepassados de uma forma geral – que lutaram por aquela terra – independente do laço sanguíneo direto. Antes, essa relação de parentesco caberia na

²⁸ O conflito era entre duas mulheres mais velhas, uma bem idosa e outra com mais ou menos 65 anos. Depois de muita discussão, quando os ânimos se acirraram, as mulheres que entraram na briga foram as descendentes dessas senhoras (uma de cada lado), o que evidencia a importância da filiação no sistema de parentesco local.

classificação das mais ou menos fictícias. Hoje, podemos falar no pertencimento intersubjetivo gerado pelo compartilhamento dos ancestrais. Valores transmitidos também pelos povos ameríndios dos quais os moradores da vila descendem em algum grau não identificado – seria o parentesco mítico. É o caso também da figura de Dragão do Mar, grande jangadeiro nascido em Canoa Quebrada (que teve uma história de luta contra a escravização dos africanos negros) ser considerado um antepassado mítico, em uma relação parental do tipo de linhagem máxima.

Nas reuniões da associação geralmente estão presentes mais mulheres do que homens. No caso do conflito citado, não houve envolvimento dos homens de nenhum dos lados: foi uma questão para ser resolvida entre mulheres. Essa é uma das características das relações de parentesco na vila: o papel central das mulheres. A *mutualidade do ser* acontece por duas constantes, a presença e o tempo, pois muitas vezes a “lida” no mar não permite que os pescadores a vivam em relação aos seus filhos, mas permite serem vivenciadas em relação a outros pescadores, que embarcam juntos. A tendência à matrilinearidade acontece porque: “Pescadores e labirinteiras. Eles no mar, elas na terra.” (MELANCIA, 2005). Percebi que os casamentos entre primos aconteciam por meio da linhagem matrilinear: os primos maternos formam mais alianças entre si do que os primos paternos. Por estarem na terra sempre, com ou sem o marido, o tio, o pai no mar, e por assumirem a responsabilidade da criação dos filhos, as mulheres são tão presentes no acompanhamento das questões cotidianas da comunidade e, simbólica e efetivamente, no cuidado com a terra coletiva e com a propriedade familiar.

Para este estudo, concentro-me no estudo das relações de parentesco que se formam por meio de filiação e aliança, o que faz sentido porque está coerente com o conceito nativo e é uma escolha metodológica, já que, apesar das possibilidades da criação das conexões parentais serem infinitas, e, no Estevam, tenha percebido a multiplicidade delas, é apenas por meio dessas duas formas que os indivíduos podem chegar a fazer parte do grupo e terem acesso à terra e ao território. Não é por compadrio, não é por assimilação de outrem de fora, não é por amizade, nem por solidariedade. Existem poucas exceções nesse sentido; duas depois da criação da associação e do estatuto, para ser exata. Aconteceu também de algumas pessoas de fora conseguirem comprar terrenos na vila, antes de 1986, data de nascimento da AMECQ e do seu empossamento fundiário. Por isso se fala em “Vila do Estevam, aqui tem sangue bom”. O princípio da consanguinidade (e da aliança, que criará na geração posterior a descendência) é condição, prevista até em estatuto, para habitar na vila:

CAP.11 – DAS NORMAS DO USO E OCUPAÇÃO DO SOLO

a) Todo morador solteiro maior de 18 anos ou o responsável por uma família terá direito a um lote de terra gratuito de 250 mts² (duzentos e cinquenta metros quadrados) no Máximo. (Associação de Moradores do Estevão (AMECQ), 1999).

E mais adiante:

j) No caso de casais formados por moradores e pessoas de fora, o imóvel será cadastrado a nome da pessoa moradora, assim como todos os permissos legais, notas fiscais de compra de material de construção, conta de água e energia e demais documentos referentes ao imóvel. (*idem*)

As formas que as relações de parentesco assumiram depois do advento do turismo na região se expressam muito por meio de um indicativo que é o da residência e domicílio conjugal. Falar nele é falar em quem entra e quem sai do cotidiano da vila. São dois comportamentos que se repetem:

a) a saída da vila para morar em outras comunidades pesqueiras do litoral leste do estado ou próximas. Dos dezessete filhos de Estevam, apenas Regina morou em São Chico, Manoel em Majorlândia e Isabel no Jiqui. Os outros permaneceram, mas permaneceu também a ligação com as pessoas da antiga terra Fontainha. A relação de *mutualidade* com Majorlândia é forte: muitos matrimônios e uma *conexão substancial* intensa gestada em torno da dança do coco, que foi aprendido na praia de Majorlândia ²⁹, lugar em que essa prática cultural tem grande expressão, muito vivenciada e conhecida em todo o estado. Do tronco familiar descendente de Anália (parteira, conhecedora do uso das plantas e labirinteira), mãe de Fiangá, que teve dez filhos, dois moraram na praia norte-riograndense Diogo Lopes, uma em Fortaleza e outro em Bahia Formosa, também no Rio Grande do Norte.

b) a regra de residência para os que permanecem na vila é a de que, após o casamento se mora com os pais (residência bilocal) e depois se dá início ao seguinte processo: primeiro, o requerente deve comunicar a intenção de construir uma nova casa e mostrar a planta da obra que deverá ser aprovada pela associação; depois, ele deve ser submetido a um exame oral e escrito sobre a história da comunidade e da AMECQ. Após esse processo, a escolha do local de construção será feito pelo interessado e uma comissão fiscal avaliará a possibilidade e medirá o lote; com a aprovação da AMECQ, o proponente poderá providenciar o alvará de construção junto ao poder municipal, para que, com documento em mãos, a obra seja iniciada em uma semana, com prazo máximo de um ano para seu término, com as ressalvas de que não é permitido cercar nenhum lote antes do início da construção e de que, caso venda, troque, doe ou perca o imóvel, não haverá direito a outro lote gratuito.

²⁹ À direita do Estevam, depois de Ponta Grossa, está a praia de Majorlândia, que também faz parte do município de Aracati.

Por meio da aliança-matrimônio é que alguns pouquíssimos estrangeiros e, em maior quantidade, mas ainda de forma pouco expressiva, brasileiros de fora do nordeste passaram a morar na comunidade. Também reduzida é a saída de moradores da vila para morar fora do país.

Como o estatuto foi reformado em 1999 – antes dele só havia o original de 1986 – em alguns pontos, ele está defasado. É uma diferença entre a norma e a prática. Por exemplo, as provas oral e escrita não acontecem dentro desse processo e alguns outros pontos deveriam ser acrescentados, segundo a fala de alguns moradores, como um que falasse que não só quem vendesse, trocasse, doasse ou perdesse o lote não teria direito a outro, mas também seus herdeiros seriam penalizados. Outro ponto a ser acrescido seria o que diz respeito aos moradores suspensos ou excluídos pelo descumprimento dessas regras. Eles apenas poderiam iniciar a tramitação de outro processo de ocupação do solo quando a diretoria da associação retirasse a penalidade.

Uma questão importante que vem sendo colocada desde o início do trabalho é o conflito entre dois sistemas de atitudes: o de parentesco e o institucional. Existem dois troncos familiares: um do primeiro morador que já habitava no lugar antes de Estevam e o de Estevam, esposa e os dezessete filhos, dos quais três deles não moravam na vila. Com os matrimônios dos filhos e dos filhos dos filhos e assim por diante, praticamente todos na vila compartilham em algum grau algum tipo de relação de parentesco, que pode ser consanguínea ou adquirido por aliança. Dessa forma, existe um sistema de obrigação entre eles, baseado na *mutualidade* e na implicação recíproca gerados por, além da consanguinidade, partilha de ofícios (na pesca, no labirinto, no cumprimento das atividades domésticas e cuidado com as crianças, na construção de casas), pelo atravessamento das mesmas forças (naturais e sociais), pelo compartilhamento do imaginário coletivo frente ao *outro*. Todos esses elementos criam uma obrigatoriedade de ser “bom”, de ser “solidário” com sua família.

A partir daí se forma o quadro dos moradores da vila. “Morador” é classificado como pessoa que tem a Vila do Estevam como terra natal ou que mora há vinte anos consecutivos nela com residência fixa, título de eleitor registrado no município de Aracati e cadastrado pelo IDACE, bem como seus filhos, caso sigam as mesmas regras. A obrigação de ser “bom” entra em conflito com a obrigação institucional e comunitária da “troça” no momento em que é preciso punir, denunciar ou brigar com os próprios parentes que infringem principalmente as regras de uso e ocupação do solo. É porque as relações parentais criam um sentimento de que o que acontece na vida do parente é sentido pelos outros, que esse conflito existe. Se um parente é punido, isso terá uma implicação na vida de outras pessoas. Como essa implicação é

considerada negativa, os parentes não vão querer assumir a dianteira desse conflito. Porém, é o que é exigido para que a instituição possa continuar e, mais importante ainda, para que a terra continue pertencendo à comunidade. É por isso que se considera que é preciso “ser ruim”, “de pulso firme” ao se colocar de lado a obrigação parental de “ser bom”, em nome do interesse coletivo e em respeito à memória dos antepassados.

4.3 Lobisomens, buggeiros e vagabundos

Avançando na discussão, mas ainda no sentido de construir formas de qualificar melhor o entendimento desse *nativo*, podemos inserir, também, a questão da categoria do *eu* – a noção de *pessoa* – não do ponto de vista psicológico do sentido de *eu* ou senso de si, mas das formas que essa noção assumiu na vida cotidiana das sociedades. Abrirei um parêntese para uma rápida retrospectiva sobre a invenção do conceito, já que o texto mais significativo sobre o tema - *Uma categoria do espírito humano: A noção de pessoa, a de “eu”* - parte do pressuposto que ele, o conceito, é universal e passou por uma evolução que acompanhou o desenvolvimento das sociedades nas quais o indivíduo se autonomizava progressivamente do todo e que seria possível denominar de “formas elementares da individualidade” (GOLDMAN, 1999).

As primeiras noções de *pessoa* registradas pelos antropólogos, entre os Pueblo de Zuñi ou entre os índios Kwakiutl, estavam difusas na noção do clã e imbricadas à vida das coisas, perpassando a propriedade, o parentesco, a vida espiritual e os direitos. Os vocativos nativos eram indicados em termos de posição relacional e ordenamento hierárquico que servia na atualização e comunicação cotidiana de *status* e direito dentro do clã.

No sistema do *potlach*³⁰, as coisas, ligadas de alguma forma ao poder sobre-humano, poderiam ser adquiridas através da guerra. Dessa maneira, “a perpetuidade das coisas e das almas só é garantida pela perpetuidade dos nomes dos indivíduos, das pessoas” (MAUSS, 2003), ou seja, quando se herdava uma insígnia religiosa, por exemplo, se herdava também a *pessoa*, seu nome, sua tradição familiar, sua localização no sistema de parentesco, seu lugar de direito e, por fim, seu personagem. Não é de estranhar que a casa do chefe, os cães e a canoa cerimonial recebessem nomes, nesse sistema. Em outros, indivíduos animais podem ser

³⁰ Estudo realizado por Mauss junto aos povos da Polinésia, sobre a dádiva e a obrigação de retribuí-la. Ver: Ensaio sobre a Dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac e Naify, 2003.

nomeados como os humanos devido a uma relação parental; já em outros lugares, os homens reencarnados estavam no liminar entre o animal totêmico e o espírito guardião e seus nomes e personalidade eram descobertos por meio de práticas divinatórias. Ou seja, a noção de *pessoa* além de difusa, era indistinta.

A categoria *pessoa* começa a ser definida quando se passa do personagem à *persona* latina. Em Roma, todos os homens livres tinham direito à *pessoa*, a *persona civil*, que é um fato fundamental do direito; com isso, o direito adquire um caráter pessoal ou privado. Na Grécia, a noção de *eu* estava associada à personalidade humana, à individualidade, à pessoa moral consciente de si, à “verdadeira face”. É mais tarde - passando pela noção cristã que atribui o dom sagrado da *pessoa*, que é *una* com Deus - que se chega à categoria como foi descrita por Marcel Mauss (2003) e “que baliza praticamente todas as discussões contemporâneas em torno da ‘noção de pessoa’”³¹ (GOLDMAN, 1999, p.). Segundo o autor, é Kant quem funda a noção ocidental de que o *eu* está ligado à consciência (o *eu* psicológico), ao pensamento (o *eu* filosófico) e à ação.

Como para o etnógrafo o que importa é a tradição do *nativo* (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), buscarei mostrar adiante o que aprendi sobre a noção local (ou seria melhor dizer: noções locais e práticas múltiplas?), a estevese, de *pessoa*, “enquanto categorias de pensamento nativas – explícitas ou implícitas” (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 5 *apud* GOLDMAN, 1999).

Através das histórias que se seguem e que falam de coisas sobrenaturais, é possível pensar qual o lugar do *outro* no Estevam: alguém que não é sobrenatural, mas que é misterioso e desconhecido e a partir daí entender melhor a noção local de *pessoa*.

Lobisomens, “batatão”, “neguinho do samburá”, “garranchinho”, lençóis voadores, “galinha dos pintos” e luzes que perseguem. Sem falar nas infinitas histórias dos pescadores, com os animais enormes, temporais e o escuro do mar. Todos esses personagens fazem parte de histórias locais, nas quais se evidencia a relação com o mistério, o inexplicável e o sobrenatural. São inúmeras versões, opiniões, relatos, interpretações e leituras sobre esses

³¹ A questão da *pessoa* é especificamente ocidental? Goldman (1999) diz que essa é uma questão em aberto. Por isso, abordo essa questão não a partir da compreensão de que a “imagem do homem” representa a presença universal da *pessoa*, mas a partir do entendimento local. Para mais informações sobre o tema ver GOLDMAN, Márcio. Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de pessoa. In _____. *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999, pp. 13-29.

acontecimentos. Uns acreditam mais, outros menos, mas quase todos, por via das dúvidas, consideram a existência desses fenômenos. “Eu não sei porque eu não vi, mas meu pai, que é pescador e não é de mentir, já viu sim.” Porque atravessadas de afetações de muita intensidade, as narrativas e interpretações dessas histórias se afastam quase que por completamente do raciocínio lógico. São experiências que fogem do controle e da explicação.

Uma noite de lua cheia, em uma casa abandonada, numa madrugada praticamente sem luz, soube de várias dessas histórias. Não imaginaria que essas narrativas poderiam afetar a mim, que andava tão tranquilamente pela vila à noite, desfrutando, inclusive, de uma sensação de liberdade que não posso experimentar na cidade onde moro. Enquanto escutava as histórias, marcadas por gritos e sons emitidos por outros narradores secundários que complementavam a narrativa, só pude achar muito interessante. Enquanto um contava a história, outro demonstrava um medo terrível e mais outros inseriam versões e elementos, uns mais sérios, quase formais, outros rindo, outros provocando sustos. Depois me peguei andando rápido, quase correndo, ao passar pelas encruzilhadas e locais de aparecimento dos lobisomens, olhando para trás para ver se não havia nenhum “garrancho” misterioso me seguindo, ou lençóis da “casa amaldiçoada” voando ao léu.

Existe uma história contada pelos pescadores que vão trabalhar de madrugada no rio ou no mar: há um fogo que cresce misteriosamente na mata ou por cima do mar mesmo, em certas noites. Esse fogaréu, chamado de “batatão”, não provoca nada, porém a intensidade da sua chama aumenta ou diminui de acordo com o medo que se sente dele. No outro dia, a mata queimada está intacta. Alguns pescadores aprenderam a usar o fogo a seu favor para iluminar as noites escuras e facilitar o trabalho e, assim, ensinam aos seus filhos a não temerem esse fenômeno inexplicável. Essa relação, embora sem explicação, é cotidiana.

As questões do parentesco e da propriedade da terra podem ser compreendidas através da interpretação nativa da presença desse *outro*, sobre de que forma o morador do Estevam alimenta essa chama provocada por esse encontro, se a vê como ameaça ou se a usa a seu favor.

O lugar do *outro* no Estevam pode ser melhor compreendido através da análise da presença do buggeiro, personagem com a qual existe um conflito histórico e que encarna a figura do *que é de fora*. O conflito entre buggeiros e estevenses é baseado na disputa pelo trânsito no território e é revelador no sentido da compreensão dos moradores da vila sobre o *outro*, que aparece como aquele que corrompe, que desagrega, que destrói e que altera.

Portanto, por mais que o mote do conflito seja o território, há por trás um jogo de forças que é político, porque envolve uma disputa simbólica sobre a presença de dois agentes externos: um é o próprio buggeiro, homem nativo que se inclui na indústria turística através da realização da atividade dos passeios pelas dunas e falésias em Canoa Quebrada; o segundo é quem ele transporta, o turista. Em outras palavras, a disputa aqui é a presença do nativo “corrompido” e do turista desagregador contra o nativo que resiste e recusa, que busca fortalecer o modo de vida característico no e do Estevam.

O buggeiro reivindica o direito de incluir na sua rota a passagem pela Vila do Estevam. Ele, com seu *buggy*, elemento de modernidade que é considerado destruidor – destrói a falésia, levanta areia, produz ruído no tão querido silêncio da vila, perturba o sossego dos pedestres e a livre brincadeira das crianças - transporta e aproxima o turista à “comunidade mais tradicional de Canoa Quebrada”, onde se acessa “um tempo do começo” (MATTOS, 2004) da praia, antes da chegada dele próprio (o turista). A resistência a esse tráfego de presenças de *outros* orienta práticas locais como a construção de barricadas e colocação de madeiras para impedir a passagem dos *buggys*, a colocação da própria placa comentada no capítulo anterior, acaloradas discussões entre buggeiros e moradores – com relatos, inclusive, de agressões por parte dos moradores - e o forte gesto de encarar *o outro desviante*, que é investido de muita energia, no qual a bravura evidente dessa postura remonta ao arquétipo do guerreiro.

Essas alterações físicas no território materializam o movimento de evitar a aproximação do *de fora*, considerando-o o responsável pelas transformações, que são negativas, sendo a figura que tem que ser repelida. “Índios”, “primitivos”, “violentos” e “não civilizados”, estigmas que acompanham o estevense, favorecem o afastamento de quem é de fora, dando uma conotação de purismo e fechamento da vila.

A cena anterior remonta às construções de sentido dos “epifenômenos” (CRAPANZANO, 2005a)³² experienciados pela maioria dos estevenses no processo de “subjetivação” do contexto objetivo da presença do *outro* na comunidade. Como a experiência da cena e a reação a ela passam pelo modo pelo qual a situação dos sujeitos está estruturada e depende da sua percepção. Como os aléns imaginativos (CRAPANZANO,

³² O conceito de “epifenômeno” para Crapanzano significa o mundo de sombras e experiências que faz parte do processo de “subjetivação” dos contextos objetivos, as experiências visionárias dotadas de, por assim dizer, “ensombrecimentos”, que são os tons e nuances com as quais o sujeito colore a cena vivida.

2005b) que permitem a representação simbólica do mundo e de si mesmo são múltiplos na vila, é possível dizer que a compreensão do *outro* no Estevam não é um consenso. No esforço de ir adiante dos horizontes imaginativos compartilhados pela maioria da comunidade e que faz parte, inclusive, de um discurso institucional da AMECQ – que é, portanto, um ponto de vista hegemônico -, gostaria de explorar outros tons e sombras que constroem outra atmosfera para a experiência dessa cena. As chamas são muitas, de cores diversas, sendo alimentadas ou não alimentadas por várias motivações.

A percepção não dominante, porque de menos força política, acerca da presença desse *outro* - que pode ser o turista, o buggeiro ou alguém de fora - é a compreensão de que ele traz a possibilidade de transformação. O encontro com a diferença do *outro* tonaliza a cena com as sombras oriundas do desejo. Esse desejo pode ser mobilizado pela vontade de ascensão, seja ela econômica, social ou profissional. Pode ser também o desejo de viver o novo, uma sede de conhecer: aprender uma nova língua, viajar para outras cidades ou até países, ter outras vivências que não seriam possíveis no contexto local. Pode, ainda, ser o desejo pela criatividade e invenção (WAGNER, 2012) de uma nova forma de viver e de uma cultura em formação e transformação: a busca pela liberdade de vender o terreno, de construir a casa como quiser, de construir pousadas ou restaurantes, de inaugurar fluxos constantes desses *outros* dentro da vila.

Esses desejos estão agenciados de formas múltiplas em cada compreensão intersubjetiva das diversas cenas no cotidiano da vila. Percebi que essa multiplicidade existe, não somente *entre* os sujeitos, mas também *nos* sujeitos, apesar de claramente ser possível observar as tendências dominantes das reações de cada um. Encontram-se na vila o mestre de pescaria que acredita que o modo de vida local é atrasado ao mesmo tempo em que valoriza a tradição; o jovem que se interessa em trabalhar em prol da comunidade, mas que não encontra subsídio financeiro para continuar se interessando por ela, tendo que buscar emprego fora; a mulher que encarna o papel de guerreira e está na linha de frente nos conflitos com o *outro* e que ao mesmo tempo trabalha em uma pousada, etc. Existe uma infinidade de tipologias possíveis dentro da vila e - o mais importante -, em constante câmbio.

O *outro* pode ser de Canoa Quebrada, pode ser um turista de um país longínquo, mas pode ser também produzido dentro da comunidade. Quando os primeiros brancos chegaram na década de 1970 na praia, as crianças brincavam nas dunas e avistaram um casal. Aquela visão fez com que todas saíssem correndo apavoradas para suas casas para avisar aos pais que

havia visto “vampiros”, porque não tinham sangue. Todos se trancaram em casa, amedrontados com aquela presença. Seu Adolfo, da tapioca, foi o primeiro a abrir sua casa para receber os que vinham de fora, oferecendo hospedagem e alimentação e começou a vender tapioca, bolo e café. Ele é símbolo da famosa receptividade nativa, modo de receber os turistas em Canoa Quebrada.

O *outro* que vem de fora do Estevam é facilmente combatido devido à união da comunidade contra esse elemento externo perturbador. O caso da luta pela terra 1986 é emblemático nesse sentido. A grande questão é quando ele é produzido internamente. Falo aqui de uma categoria nativa importante: o “vagabundo”, compreendido comumente como um sujeito desocupado, que não trabalha, entretanto, localmente se atribui outro sentido a esse personagem. O “vagabundo” é também um *outro*, mas que não se encaixa na diferenciação entre *nós* e *eles*. Ele é também *nós*. Embora essa classificação – o nós – exija a necessidade de caracterizar, tipologizar e, acima de tudo, diferenciar esse indivíduo. Nascido e criado na vila, o “vagabundo” é o sujeito que é mobilizado por motivações pessoais destoantes das coletivas, que orientam sua prática. Criado em condições gerais parecidas, muitas vezes ele é um primo, sobrinho ou tio de algum morador que participa ativamente do processo de resistência da vila. Ele é *nós*, porque, acima de qualquer coisa, ele é da família e ser da família é a condição de uma relação que jamais pode se desfazer, ainda que se queira. Esse é um pressuposto que faz parte do sistema de atitudes do parentesco local.

Sua prática é destoante, mas, acima de tudo, entra em conflito com os interesses de cuidar da terra e da vila, que são partilhados pela maioria dos moradores. Existia na vila o finado “Negó Véi”, que tive oportunidade de conhecer. Ele carregava um saco cheio de plásticos, roupas e outras coisas mais e andava muito, andava o dia todo, descalço. Vivia vestido com roupas velhas e sujas e diziam que ele era um grande pescador. Um dia, no mar, ele disse que do seu nariz pingavam gotas de luz. Conheci grandes histórias a seu respeito diante de seu corpo já sem vida, estendido na mesa de entrada da casa de taipa de seu irmão e pescador Francisco, coberto por um lençol branco, rodeado de velas acesas e crianças que olhavam aglomeradas na porta e janela. Suas práticas eram destoantes, mas não entravam em conflito com interesses e valores coletivos, “era um homem inofensivo, foi um homem muito bom”. Já o “vagabundo”, assume um lugar definido no conflito com o restante da comunidade, quando vende o terreno ou a casa, quando não respeita as normas de construção, quando insiste em jogar o lixo no local errado, quando pretende construir grandes restaurantes, etc. É uma ameaça interna, é um “perverso”.

Os conflitos existentes entre o vagabundo e os moradores sempre passam pela reunião da associação. Por mais que o “vagabundo” não esteja presente, a existência do conflito é sempre comunicada aos outros moradores, e lá, outras opiniões são dadas e o que vai ser feito em relação ao caso é encaminhado. Ali se cria um sentimento coletivo em relação ao *outro* “vagabundo”: egoísta, perturbador, mesquinho e também perigoso, no sentido de ameaçar as práticas de resistência. A diferença em relação ao *outro* de fora, é que se tem uma expectativa de que todos que são da vila assumam e cuidem dessas mesmas práticas. Há uma coercitividade grande nesse sentido. O rancor gerado pela frustração do código de conduta também vem muito no sentido do desrespeito pelas pessoas que vêm garantindo a continuidade da vila como ela é e pela memória das lutas e sofrimentos passados por elas. O “vagabundo” é um sujeito liminar que está entre o *dentro* e o *fora*, o *nós* e os *outros*, a família e os estranhos. Ele tem uma trajetória itinerante, que encarna o conflito e ruído da vida social na vila do Estevam.

Acabei de descrever as noções locais de *pessoa*, em torno dos modos de subjetivação e produção de sujeitos (FOUCAULT *apud* GOLDMAN, 1999), na busca por não privar a análise sobre o plano das representações. Nesse sentido, a noção dominante de *pessoa* no Estevam é composta pelo desejo inventivo das pessoas para a produção da vila enquanto espaço de resistência, por meio da internalização e valorização do modo de vida local praiano e pesqueiro - que acontece no seio do sistema parental e se inscreve na ocupação do território -, bem como da criação de práticas normativas e punitivas que de forma relacional com o imaginário acerca do sobrenatural e desconhecido cria o *tabu* do *outro*, o “vagabundo”.

5 “AME A TERRA”: ESTRATÉGIAS, TÁTICAS E PRÁTICAS DE RESISTÊNCIA

“E penso: tudo o que, durante séculos, tão cuidadosamente construímos para nos afastar da nossa animalidade, tudo o que a linguagem recobriu com metáforas e eufemismos (o colo, o rosto, a cintura) num instante se converte na sua nua e crua substância: a carne, o osso, o sangue.”

(Mia Couto)



Figura 17 - Foto: Ana Luísa Nobre

Gostaria que a narrativa deste capítulo tivesse como mote a imagem de sua abertura, invertendo a ordem que vem sendo seguida até agora: a de começar com o texto escrito. A composição da epígrafe com o texto imagético faz referência a um evento muito citado, mas pouco contado até agora. Falo da luta pela terra em 1986, processo pelo qual é criada a Associação dos Moradores do Estevão de Canoa Quebrada (AMECQ), conhecida como Associação de Moradores do Estevão e chamada de AME.

As ameaças fundiárias, o preparo para a luta pela posse da terra, a luta em si e as práticas de resistência criadas a partir desse evento serão os temas tratados neste capítulo. O primeiro ataque especulativo imobiliário tem como alvo o centro de Canoa Quebrada, em 1978. Três homens conhecido como "Os Joventinos", sendo um deles chamado Moreira de Deus, e suas esposas, que viviam longe da praia, iniciam um processo judicial reivindicando a terra por usucapião "de porteira fechada", ou seja, apresentaram uma documentação para a Justiça do município de Aracati requerendo a terra e tudo que havia dentro dela. Contaram-me que eles eram de Aracati e tinham grande poder econômico e político. A justiça, por fim, lhes concedeu a praia de Canoa Quebrada. Eles entraram em conflito com vários moradores, pois

tinham a intenção de que eles pagassem pelas terras em que suas famílias já viviam geração após geração. Um caso conhecido foi o da Tenda do Cumbe, um restaurante de um nativo que ficava à beira da falésia que deve ter trezentos ou quatrocentos metros de extensão. Os "Joventinos" exigiam a saída do dono do restaurante a menos que pagasse pelo espaço. Ele resistia até que descuidou-se devido ao envolvimento com questões familiares (separou-se da esposa, começou a beber bastante) e a terra foi cercada e vendida por 800 mil reais. É onde hoje se localiza o mais novo condomínio de Canoa Quebrada. O interesse do trio não era construir hotéis nem *resorts*, o interesse era puramente fundiário: como donos da terra, eles queriam vendê-la por preços exorbitantes. Na época, Índio, Fianga e outro "gringo" gravaram um programa de rádio denunciando os ocorridos. No mesmo momento, a rádio recebeu uma ligação dizendo que seria aberto um processo contra os denunciadores. Em relação ao processo da terra de Canoa Quebrada, a advogada dos "Joventinos" sumiu com a documentação na época, aparecendo apenas recentemente uma cópia. A Vila do Estevam ficou de fora dos limites de posse deles.



Figura 18 - Foto: Jorge Luan Teixeira

Dantas (2011) mostra que, antigamente, as terras valoradas no estado estavam localizadas no sertão, inclusive, a cidade de Fortaleza passou por um processo de invenção de sua *maritimidade* especialmente por meio da criação do termo “Cidade do Sol”, já que, apesar da

proximidade com o mar, eram as atividades sertanejas relacionadas ao gado (criação, charqueamento e a produção de couro) que tinham valor econômico. De início, Fortaleza busca se inserir nesse importante circuito econômico e, posteriormente, percebe-se que a *maritimidade* da cidade (o porto do Mucuripe, os jangadeiros, a jangada, o sol, o mar) podiam fomentar políticas de crescimento econômico, especialmente por meio da pesca em grande escala. A prática turística posterior também é consequência da invenção da cidade de Fortaleza como local de turismo.

Aracati foi uma cidade que esteve no centro desse circuito, uma cidade tipicamente sertaneja. As praias que agora são assimiladas ao município não faziam, antes, parte dele. No Baixo do Rio Jaguaribe, um pouco mais próximo do mar, existem terras agriculturáveis que chegam até o limite com as dunas. Para além disso, só areia e índios potiguares “papa-jerimum”. Não havia qualquer interesse pelas terras areadas, não tinham valor para a agricultura. A pesca dos jangadeiros era feita em pequena escala, apenas para a alimentação da família, não produzia excedentes que poderiam ser comercializados. Eram terras esquecidas. Em 1986, no segundo ataque especulativo, dessa vez na Vila do Estevam, um sujeito chamado Pedro Andrade iniciou um processo judicial em que apresentava as escrituras da terra. Porém, suas escrituras valiam somente para as terras agriculturáveis que se localizavam antes das dunas. Apesar disso, ele reivindicava mais mil e quinhentos metros de terra litorânea, que iam de depois das dunas até a beira do mar, como sua propriedade.

Com os dois ataques imobiliários, o preparo para a luta começa. Em 1984, foi criada a União Social e Esportiva Canoense (USEC), uma das primeiras, senão a primeira, instituição formal da praia. A União foi criada afim de promover o esporte local, porém constituía um espaço importante para se pensar sobre os ataques fundiários e *estratégias* de resistência. As pessoas atingidas pela primeira disputa não estavam organizadas e mobilizadas em torno dessa questão, sem nenhum conhecimento jurídico e pouco puderam fazer. Foram pegas de surpresa. No segundo ataque, dois anos depois da criação da USEC, com os moradores mais inteirados dos interesses de cunho privado pela terra, foi construída a possibilidade de ação, ainda mais que entre um processo judicial e outro buscou-se criar relações com juízes, advogados, arquitetos, enfim, pessoas que pudessem contribuir para a luta. Nesse cenários surgem os nomes de Inocência Uchôa e Caco, advogado e arquiteto, respectivamente. É quando o embate se inicia. Como *estratégia* para vencê-la, os esteveses – que são reconhecidos como sócios fundadores no estatuto da instituição - criam a AME. Segundo Índio: “pensei: com esse nome não podemos perder.”

O processo judicial resultou no reconhecimento de Andrade como proprietário, tendo em vista que o estado pagou quinhentos mil dólares de indenização, mas ele foi desapropriado e o título de domínio passou a ser da comunidade, acontecendo um cadastramento fundiário pelo IDACE. De 2006 a 2016, a comunidade passa por um estágio probatório como titular da terra e, ao fim desse prazo, foi acertado com o órgão estatal que haveria uma discussão sobre a continuidade do título comum ou se se tornaria particular. A intenção inicial do antigo proprietário era que os moradores fossem confinados à beira da falésia que, de lá para cá, já erodiu cinco metros. Caso ele não houvesse sido desapropriado e os moradores ficassem restritos à beira da falésia, hoje não haveria mais a Vila do Estevam.

A luta foi árdua, mas a vitória veio. A partir daí, não haveria como retroceder: “AME a terra” foi o lema criado para a associação, como bem mostram na foto de abertura deste capítulo, por ocasião do aniversário de oitenta anos da vila em 2012, Seu Assis e Rodrigo, um dos pescadores mais antigos da vila e o atual presidente da instituição. No Centro Comunitário do Estevão, reuniram-se moradores para a celebração dessa data: houve a entrega dos certificados de um curso, as crianças fizeram uma apresentação de flauta e a faixa foi confeccionada e posta na entrada do Centro. A instituição, com o lema, fica referenciada com o atributo considerado nobre que é o amor, mas, para além disso, passa uma mensagem, quer seja compreendida como uma ordem ou um pedido: ame. Surgida no contexto de disputa e para a disputa pela terra, a sigla da associação comunica que a luta começou, que regras começarão a ser estabelecidas e, portanto, o amor no sentido do cuidado com a terra, se não praticado por vontade, será por obrigatoriedade. Ao mesmo tempo, tem a finalidade de mobilizar, por meio do convite de amar que o lema deixa em suspenso, podendo ser compreendida como um pedido para refletir sobre o lugar de cada morador diante da disputa e diante do cotidiano, especialmente, a partir da sua relação com a própria terra, a terra natal. Soa no sentido de um “vamos?”.

A AME criou as primeiras normas de uso e ocupação do solo, já que a especulação fundiária vinha não só de fora, mas também de dentro, especialmente no centro de Canoa, por causa de moradores que vendiam suas terras a um preço irrelevante e buscavam outros espaços para cercar e vender novamente. Em 1996, a AME é uma das instituições fundadoras do Conselho Comunitário de Canoa Quebrada (CCCQ). Houve ainda, nesse mesmo ano, o terceiro ataque fundiário, novamente na vila. Dessa vez, um sujeito chamado Antônio Gaspar, apelidado de "Gasparzim dos Morro" e outro de nome Ivan Martins, que, segundo disseram-me, era empresário do grupo dono do Shopping Aldeota em Fortaleza, queria cercar uma área

de terra que dá acesso às dunas e ao mato que fica detrás da vila a fim de construir um empreendimento. É onde os estevenses pegam mudas das plantas nativas para levar para os seus quintais, era onde as famílias assavam castanha e contavam histórias de terror para as crianças nas noites de lua cheia, é onde as crianças brincam de se esconder e pular as dunas e, é também, a meu ver, o lugar mais bonito do Estevam porque confere uma visão privilegiada de cima das duna das falésias e do mar. Foram providenciadas estacas de madeira para construir um cerca impedindo o acesso dos moradores da vila à mata: uma liminar favorável aos empreendedores foi concedida. As estacas foram deixadas sem supervisão e à noite, segundo Índio, os "ninjas" atacaram e puseram fogo nelas. Um intenso processo de conflito se acentuou. Os empresários querem responsabilizar a AME pelo acontecido, mas não têm provas. É quando uma "cena de filme" se monta: dez horas da manhã, polícia armada e com ordem de cercamento, helicópteros, tratores. "Nós éramos os índios, o circo estava armado". A comunidade resistiria. Ocorre que, na véspera da invasão militar da vila, Caco, um arquiteto de Fortaleza que foi viver em Canoa na década de 1970, conseguiu uma reunião com a juíza que estava à frente do processo em Aracati. Eis que, na hora do despejo, chega uma liminar desautorizando a invasão e é quando os policiais comemoram a decisão, já que estavam a horas no sol, na areia quente, com vestimenta completa, armas, sem água, embora que, qualquer que fosse a decisão, seria cumprida. É assim que o processo é arquivado. Mais uma batalha vencida.

Investidas de uma auto-imagem fortalecida pela vitória de uma guerra na qual as comunidades costumam sair perdedoras, os estevenses constroem o espírito aguerrido – um *devir* guerreiro - jeito de ser produzido coletivamente, que torna possíveis as *práticas cotidianas* de resistência, *modos de operação*, *esquemas de ação* e a *astúcia*: “*táticas de caça não autorizada*” (DE CERTEAU, 1998).

Gostaria de destacar três práticas sociais que costumam estar presentes no cotidiano da vila: a calma e o silêncio, a alegria e o espírito guerreiro. Elas produzem múltiplos *devires*, no sentido proposto por Guattari (1981), que escapam ao controle e mobilizam os desejos. *Devir* entendido como:

[...] o agenciamento coletivo do *socius* que não procura mais fazer com que as pessoas entrem nos quadros preestabelecidos, para adaptá-los a finalidades universais e eternas, mas sim que aceita o caráter finito e delimitado historicamente dos empreendimentos humanos. É sob essa condição que as singularidades dos desejos serão respeitados. (...) Construir sua própria vida, construir algo de vivo, não somente com os próximos, mas consigo mesmo, para modificar, por exemplo, sua relação com o corpo, com a percepção das coisas. (GUATTARI, 1981, p. 66-67)

A primeira, a calma e o silêncio introspectivo, muito têm a ver com o pescador quando vai para o mar. Esse *devir* pescador e a transmissão de seus ofícios e ensinamentos faz com que as pessoas sejam atravessadas por uma introspecção forte, muita escuta e observação e uma relação próxima com os ciclos da natureza. Esse silêncio imenso é uma das marcas da vila. É um silêncio de uma vila enfiada pelo sol de um dia de pesca. É um silêncio de um povo que sabe ler o céu e as estrelas, sabe prever temporais, sabe ler o mar, conhece todas as suas “voltas”, “beijos” e “peraus”, lugares bons e ruins de pescar, que sabe a que horas os peixes comem, que sabe as épocas das florações das plantas e reconhece qual é o vento pela temperatura. É um conhecimento sensitivo e corporal aprendido cotidianamente desde quando se é criança.

A segunda prática é a alegria. Os esteveses são pessoas festivas e bem-humoradas, gostam de fazer piada, contar “causos”, dançar e rir. O calendário festivo é movimentado, todas as datas tradicionais são comemoradas. O povo do Estevam é espirituoso e criativo. Mas, cada festa tradicional, ao mesmo tempo em que é reproduzida, é também reinventada, com novas músicas, brincadeiras e animações, de modo que ao reeditarem o antigo, produzem igualmente o novo.

A terceira prática e que ficou mais evidente no decorrer dessa narrativa é o *devir* guerreiro, ruidoso, aguerrido, intempestivo e “animal”. Até a afetividade é atravessada por essa impetuosidade e disposição para a luta. Homens, mulheres, jovens, crianças, todos são aguerridos. Alguns enfrentam o estado, a indústria do turismo, a especulação imobiliária, as lutas da associação, com espírito de combate e altivez. Muitos, com o mesmo espírito guerreiro, enfrentam o mar. E todos eles, a dor, a lida do dia-a-dia, os afazeres rotineiros, as tarefas miúdas, a arte inventar a vida, fazer festa, ter alegria.

Devir pescador, *devir* festivo e *devir* guerreiro são multiplicidades de práticas que fazem o cotidiano do Estevam. São linhas de fuga que fazem a comunidade escapar às “engrenagens essenciais para o bom funcionamento do sistema de auto-sujeição dos indivíduos à produção” (GUATTARI, 1981, p. 13).

As *práticas* que configuram esses *devires* se enredam na vila segundo duas *lógicas de ação* diferentes: por meio de *estratégias* e/ou *táticas*, que inventam o cotidiano. Ambas podem ser compreendidas como meios de apropriação e indicadores de criatividade dentro de um contexto de dominação imediatamente inevitável.

Na Vila do Estevam, o contexto de dominação exercido pela indústria do turismo é uma realidade imediata de muita força política e econômica difícil de ser revertida, de modo que sonhar com o regresso ao antes não faz sentido. É preciso inventar o cotidiano “com mil maneiras de caça não autorizada.” (DE CERTEAU, 1998, p. 38) São as operações multiformes e fragmentárias ocasionais que se inscrevem por continuidades e permanências dos combates e dos prazeres cotidianos e “bricolagens poéticas” que permitem margens de manobra e linhas de fuga para a invenção de um contra-fluxo que co-existe com a dominação.

Algumas dessas *práticas* são mobilizadas pela associação, por meio de seu estatuto, de suas normas, de suas atividades, da politização das ações, da tentativa de sobreposição do sistema de atitudes institucionais sobre algumas obrigações de parentesco. A elas podemos chamar de *estratégias*, tendo em vista que possuem um caráter institucional, buscam um lugar próprio e têm a finalidade de reverter a ordem posta. Sistematiza o pensamento e produz um discurso.

As *táticas* não. Elas acontecem em um nível microscópico, dos detalhes, das ocasiões, dos fragmentos e interrupções. Pensando em relação ao contexto do turismo em Canoa Quebrada, as *táticas* de resistência são transversalizadas pelos *devires* que encontramos no cotidiano do Estevam, no contexto em que a tendência é a adesão às prerrogativas capitalistas do modelo turístico: a transformação da terra e do peixe em mercadoria, o prevalectimento das tecnologias modernas de pesca sobre as artesanais, a destruição do meio-ambiente para a criação de grandes empreendimentos para receber os turistas ou que ofereçam suporte energético (eólicas), alimentício (carcinicultura) e o lançamento de cada vez mais novos produtos turísticos.

5.1 As moedas de Judas

Em 2011, eu estava na vila durante a Semana Santa, quando se faz tradicionalmente a queima do Judas. Os moradores contaram-me que na época do conflito de terra no Estevam, o Judas foi batizado de “Gasparzinho” em referência a Antônio Gaspar, que queria invadir as terras litorâneas. O ritual é o seguinte: as mulheres costuram o Judas com todo tipo de pano, algodão, palha e o que houver para preencher o interior do boneco. Para que a queima seja mais emocionante, alguém deverá roubar e esconder o Judas para que as outras pessoas possam procurá-lo. O testamento de Judas também deve ser escrito. Foram trinta as moedas que Judas recebeu para entregar Jesus. De trinta linhas é composto o seu testamento. Cada moeda é oferecida a alguém, a alguma pessoa que prejudicou ou traiu os esteveses. No meio

deles, alguns moradores são incluídos, mas como forma de animar a leitura coletiva do testamento, feita por algum morador bem expressivo, que tem o *dom narrativo*, comediante e criativo. Geralmente quem lê é Coresma, primo de Fianga. Então, com a fogueira acesa e todos reunidos, inicia-se a leitura do testamento que é todo rimado em forma de poesia de cordel. De uma em uma as moedas são oferecidas, mais ou menos nesse sentido: A primeira moeda ofereço a Antônio Gaspar/ que a nossa comunidade queria tomar. A segunda moeda ofereço aos “vagabundos” / que com a venda da terra provam que não sabem nada desse mundo. E daí por diante, às vezes aparecendo um oferecimento da seguinte maneira: Depois de tanta gente/ a um de dentro eu vou oferecer/ essa décima moeda vai para Fianga / que semana passada me negou o “de comer”. Assim, depois da troça e da comédia, da “malhação” dos traidores e da brincadeira com os amigos, o Judas é queimado na fogueira.

Esse é um exemplo de uma vivência ritual que configura *práticas* de resistência, simbólicas e diretas, que foram sendo criadas na comunidade. Os estevenses perceberam que a luta em torno da terra, longe de acabar com o término do processo judicial, assume a cada dia novas formas, com diferentes personagens. Hoje, em 2013, a AMECQ está sendo processada por uma família estevensense, a “família amaldiçoada”, responsável também por acontecimentos estranhos e mágicos, lendas como lençóis esvoaçantes e pela “galinha dos pinto”, que repentinamente pode aparecer e, por mais que se queira fugir dela, ela bica as pernas até que elas fiquem em “carne-viva”. Primeiro, essa família, alegando ter direito à posse da terra por ser descendente de um importante morador mais antigo, tentou um processo em vão. Agora, a nova tentativa consiste em conseguir um pagamento por indenização feito pela associação.

Bem como as bicadas das “galinha dos pinto”, os ataques são repentinos, constantes e inevitáveis. Por isso, o espírito combativo está sempre ativado e atento. Foi essa impressão que tive na primeira reunião da associação que presenciei. Pensei que a qualquer momento as discussões, que não eram das mais polêmicas, poderiam evoluir para um conflito mais sério. Foi a primeira aproximação com o espírito guerreiro, o olhar fumegante, o gesto de encarar, o peito estufado e projetado para frente, pés bem fincados no chão, postura ereta, gesticulação expansiva, fala alta, dura. De repente, toda a cena se desmontava e todos poderiam estar rindo, numa facilidade de entrar e sair desse personagem: *devir* guerreiro em pleno movimento e fluxo.

De muitas outras formas o combate, vivenciado corporalmente, está presente. A imagem a seguir registra um *esquema de ação* que se expressa no território, físico e simbólico, quando um cercamento de lote irregular é feito e identificado ou uma construção que transgride as normas. Reúnem-se as famílias, adultos, jovens, grávidas, crianças, bebês e mulheres, com ênfase às ultimas – não são elas todas valentes, bem como a esposa de Estevam que se chamava Maria Valente? Eles levam paus, pedras, boca-de-lobo e o que mais for preciso para derrubar e descercar, caso haja resistência por parte de quem está construindo.



Figura 19 - Foto: Autor não identificado

É uma das ações diretas mais simbólicas, juntamente com a construção de barricadas para impedir o trânsito de carros pela falésia, que configuram um conjunto de *maneiras de pensar* investidas nas *maneiras de agir*. A foto acima mostra o que a faixa da primeira falava: “Preservando desde 1986”. Novamente, a presença de um texto escrito, que, dessa vez, soa mais como um aviso. “Estamos cuidando”. A placa registra e estende o tempo da ação, para que quem não viu, de fora e de dentro, possa se inteirar do que está acontecendo. A ação também é veiculada à associação: a AME está amando. Sempre esteve e sempre estará. Gato, bebê, grávida, mãos para cima em símbolo de luta e resistência e em símbolo “paz e amor”, os homens segurando a arma de guerra (uma boca-de-lobo) e uma satisfação evidente depois da

ação e da fixação da placa configuram um conjunto de elementos que fazem parte do cotidiano na Vila do Estevam. A sensação e a comemoração do dever cumprido é a mensagem final que passa esse registro.

Devir e tática são modos incapturáveis, não se estocam, não se acumulam, não se conservam e, por isso, não criam formas, estruturas nem repertórios. É puro fluxo e potência criativa. Não têm a finalidade de. Portanto, com o que foi apresentado, não busquei construir tipos de práticas sociais ou tipologizar os indivíduos, mas identificar conjuntos de *táticas* que são *práticas* de resistência em constante câmbio e que coabitam com as do campo de dominação.

Na tentativa de perpetuar a dominação sobre as comunidades e praias que se tornam destinos turísticos, os grupos empresariais e estatais ligados a essa importante força econômica, por saberem que podem ser superados, buscam reinventar a cada dia novas práticas de dominação: elas podem ser acintosas, claras, agressivas, invasivas, mas também sutis, camufladas, sedutoras. Para fazer frente a elas, os estevenses se organizam, criam instituições, buscam reconhecimento, mostram sua força. Mas, com a mesma determinação, também controlam seus membros por meio de códigos de conduta, normas e regras que transversalizam as relações de parentesco e todas as relações comunitárias. Alguns aderem às normas, outros desviam-se delas. Todos, porém, entre *estratégias* e *táticas*, buscam meios de subverter a ordem dominante: seja guerreando contra ela, seja usando-a a seu favor, como fazem os “vagabundos”, os buggeiros, os pescadores que vendem passeios e os demais personagens que representam o *outro* interno à comunidade. Ou seja, nenhum deles é um “consumidor” passivo, no sentido ceriteuniano. Seja através de *estratégias* e/ou de *táticas* os estevenses produzem inúmeras possibilidades de resistências frente à ordem posta e totalizante que o capitalismo globalizado impõe.

“Submetidos [os indígenas sob dominação espanhola] e mesmo consentindo na dominação, muitas vezes esses indígenas *faziam* das ações rituais, representações ou leis que lhes eram impostas outra coisa que não aquela que o conquistador julgava obter por elas. Os indígenas as subvertiam, não rejeitando-as diretamente ou modificando-as, mas pela maneira de usá-las para fins em função de referências estranhas ao sistema do qual não podiam fugir. Elas eram outros, mesmo no seio da colonização que ‘assimilava’ exteriormente; seu modo de usar a ordem dominante exercia o seu poder, que não tinham meios para recusar; a esse poder escapavam sem deixá-lo.” (DE CERTEAU, 1998, p.39-40)

A crítica que é feita a essa forma de pensar fluxos, na Antropologia e na ciência de uma forma geral, é baseada na percepção de que, ao se criar um ponto de análise sobre as práticas culturais e não sobre a cultura, sobre as práticas de dominação e não sobre a estrutura,

por exemplo, se relega o peso daquilo que oprime, limita, mata e castra os indivíduos. É uma crítica a compreender os sujeitos soltos no mundo, sem elementos de sua relação com a *estratégia* como forma de superação. É uma discussão polêmica. Negar aquilo que está posto como estrutura, como sistema, como realidade social, que foi construída, é tão grave quanto absolutizá-la e cristalizá-la, desprezando a relação não-fixa e não dicotômica que se cria entre tradição e *práxis*, mito e rito, estrutura e super-estrutura, coercitividade e transformação, manutenção e atualização, sociedade e indivíduo.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Nenhum ferro pode trespassar o coração com tanta força como um ponto final no lugar certo.”

(Isaac Bábel)

Aproxima-se o fim da minha narrativa. Apesar de muito a ser contado e a convicção de que não cheguei nem mesmo perto de alcançar a complexidade do que é a Vila do Estevam, assumo sem nenhum ressentimento a incompletude do conhecimento antropológico gerado nesse campo. Preciso começar a me preparar para o fim desta narrativa – um exercício não tão fácil, já que produz uma afecção em tom de despedida, contemplativa, feliz, mas também um pouco triste, saudosa dos vínculos que criei e do lugar. Ela precisa terminar em algum momento, preciso começar a terminá-la.

De fevereiro de 2011 a julho de 2012 estive em campo na Vila do Estevam. Foi essa relação com o tempo, por meio de um interesse e de uma implicação que surgiu de forma processual e progressiva, que tornou possível a criação da presente etnografia. Foi por ter tido muito tempo de desinteressar-me e despreocupar-me da obrigação da pesquisa – enquanto o campo era apenas de extensão -, afastar-me e voltar a aproximar-me de temas diversos em campo (a consciência, as questões relativas ao gênero feminino, o interesse pelo parto e, finalmente, a questão da terra e parentesco), conferindo-me uma liberdade que permitiu a possibilidade de experimentar diversos circuitos, fluxos, forças e práticas locais, que, em um dado momento, percebi que havia sido capturada, no sentido de afetada e não cooptada, pelas intensidades. Foram muitos os momentos e fases que fizeram parte da trajetória da pesquisa. A aflição e a angústia de perceber que havia sido “caçada”, em um momento, pelo conhecimento e narrativas nativos – agora sim no sentido da falta de distanciamento – e a sensação de que precisava construir meus próprios acessos constituíram o ímpeto de que precisava para criar autonomia na relação de conhecimento com os interlocutores no campo.

Foram grandes os aprendizados. Em campo, e a partir dos desafios postos por ele, busquei construir novas leituras que oferecessem margem para repensar a Antropologia e o *fazer etnográfico*. A maior contribuição nesse sentido veio através do exercício de construção da interlocução, da realocação do lugar do conhecimento antropológico face ao nativo, na busca por uma relação de alteridade de forma e de direito, dentro e fora do campo de conhecimento. Movimento esse que, narrado ao orientador e na construção de interlocução com ele, criou a possibilidade de experimentar práticas que estão no contra-fluxo da dominação do conhecimento antropológico perante o do nativo. É assim, inventando a

Antropologia através das práticas cotidianas, que convidamos Índio, que foi tão importante para a pesquisa, para fazer parte da banca de defesa deste trabalho. O antropólogo vai a campo para fazer a pesquisa, mas, se o *nativo* quiser assistir a defesa daquilo que ajudou a construir, precisa ir até o local de autoridade na produção de conhecimento: a universidade. Quando muito, segundo o que contaram as pessoas que foram entrevistadas para algum trabalho acadêmico na vila, tiveram acesso ao manuscrito. Por isso, Índio só concede entrevista, hoje, com o compromisso de que terá uma devolutiva da pesquisa para a comunidade. Mesmo assim, muitos pesquisadores nunca mais aparecem. Seu Assis tem uma vontade: conhecer a universidade, esse lugar tão abstrato de onde vêm pesquisadores, professores, extensionistas, sempre interessados em perguntar, observar, entrevistar. E depois (costumeiramente) sumir. Esse é um trajeto que faremos, é um acesso que se tornou possível e facilitado pela relação construída. É, portanto, também, um resultado da pesquisa.

O processo de escrita foi o segundo grande aprendizado. Primeiro, no sentido de construir uma leitura durante o processo de elaboração: muitos *insights*, compreensões, resgates e percepções surgiram pós-campo, no exercício de narrar, sistematizar, organizar e criar um fio condutor para a história. Por fim, a investigação das relações de parentesco, que não eram, de início, o interesse de pesquisa, se mostrou, como disse algumas vezes, uma surpresa inevitável, mas uma surpresa inevitavelmente boa. A partir das novas perspectivas lançadas pelos estudos de parentesco atuais, pude chegar a alguns resultados interessantes. Pude comprovar o princípio da *mutualidade do ser* e da *conexão substancial* que são construídas cotidianamente e socialmente: é o aspecto relacional e não o consanguíneo que constrói as relações de parentesco. “Ele nasceu da minha barriga”, foi o que Fianga respondeu aos filhos biológicos que estavam “arengando” com seu filho de criação e sobrinho biológico, Rodrigo, por ele não ser descendente dela. Ele é filho de sua irmã, o que demonstra a importância das mulheres na organização social local, no sistema de parentesco e no cuidado da terra. Aqui, pude perceber a agência feminina (STRATHERN, 2006) em torno das vida social do Estevam.

No tocante à questão da terra, tão transversal quanto a do parentesco, no contexto da chegada da indústria do turismo nas faixas litorâneas do Nordeste do país, constata-se a disputa entre grupos que têm interesse no turismo como importante força econômica e as *comunidades tradicionais*, que há anos a ocupam, sem interesse de registrá-la, pois a posse da terra é compreendida como direito comum, destituídas de valor de mercadoria. Destaca-se, além do interesse de cunho privado, o interesse do Estado em criar políticas públicas de

desenvolvimento do turismo, a exemplo das etapas em nível estadual e nacional do PRODETUR, para o fortalecimento da economia nacional, por meio da criação de fluxos de turistas no âmbito local e internacional, inclusive, com financiamento do Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) e por meio da criação de uma complexa rede de articulação institucional que também inclui o campo político.

É nesse contexto de dominação que o cotidiano na vila se inventa. Pelo processo de produção do *outro*, que pode ser melhor compreendido nos conceitos locais de “vagabundos” e “nativos”, *nós* e *eles*, se identificam diversos fluxos e movimentos criativos e inventivos na vila, motivados por desejos múltiplos, sejam eles de resistência ou não. Apesar das várias mobilizações, na vila do Estevam existem práticas de resistência que tornam possível a manutenção de características tradicionais tão quistas como a vivência de *maritimidade*, a pesca artesanal, os valores praianos dos jangadeiros como o silêncio, o mistério, a constituição física do território, que só são possíveis devido ao enfrentamento que se faz ao legado do turismo deixado na comunidade.

Talvez esta monografia tenha mais mapeado infinitas possibilidades de entradas e ganchos para pesquisas futuras do que chegou a conclusões e resultados significativos. Os aspectos possíveis de serem melhor explorados são muitos, o campo é inesgotável como a imensidão do mar e provou ser tão fértil quanto as terras do entorno do Rio Jaguaribe. A pesca, a terra, a dominação, os contra-fluxos internos, a indústria do turismo, as relações de parentesco, que foram apenas pinceladas diante da complexidade e imprevisibilidade de suas formas.

O sistema de atitudes previsto nas relações de parentesco relacionadas ao uso da terra, representados pelo termo “AME a terra”, que, inclusive, transcendem a obrigatoriedade mais imediata do valor familiar que é o de não entrar em conflito com os parentes, é a maior prática de resistência que faz com que, hoje, apesar de todas as dificuldades e luta diária, seja possível falar da Vila do Estevam como vila *do* pescador.

O inevitável fim da narrativa se aproxima. Quando dei por finalizado o trabalho no campo e passei a ir com menos frequência à vila, fui trazendo, aos poucos, os objetos que, também aos poucos levei para a casa de Fianga e Índio: o ventilador, os lençóis, a rede, a toalha, a sacola para fazer as compras, o sabonete e a escova de dente. É chegado o tempo também de me recolher nesta história, com absoluta certeza da presença das conexões que construí e agradecida pelas vivências nesse lugar que também é meu, pois, como diz um caro

escritor africano, em um trecho que está como epígrafe do capítulo sobre as pessoas, "mais importante do que onde moramos, é onde em nós a casa mora".

Apesar do tom dramático que o fechamento desta narrativa mobiliza, não se trata aqui de ruptura ou despedida. As possibilidades para a continuidade no campo como antropóloga apontam novas questões e a vontade de investigar com mais afinco as que aqui foram trabalhadas. O primeiro interesse de pesquisa que surgiu em mim mesmo antes de entrar na faculdade foi investigar agenciamentos femininos. Em todos os momentos em que estive na Vila do Estevam, embora que a proposta da pesquisa apontasse não exatamente nesse sentido, tive, espontaneamente, uma percepção aguçada para essa questão, inclusive, por ser um campo em que tive acesso com facilidade por ser mulher: rendas, labirintos e crochê; gestação, parto e cuidado das crianças; alimentação, terra e parentesco. As agências femininas estiveram presentes transversalmente em todos esses temas. Fiquei bastante intrigada com o mistério e segredo do campo estritamente masculino da pesca dos jangadeiros, do qual tive pouco acesso por ter focado na proposta de pesquisa, mas também por ser mulher. Mas, a vontade de construir uma inserção nesse espaço interdito não foi maior do que a de explorar as histórias contadas sobre eles e sobre o mar por aquelas que ficam em terra. Investigar questões do gênero terrestre do Estevam é, sem dúvida, uma prospecção desta pesquisa.

Outro interesse de investigação futura aponta para a imensa necessidade que surgiu no sentido de explorar as relações de parentesco não consanguíneas, em outros campos e mobilizadas por outros valores que não o biológico. Algumas vezes, vi uma inclinação para tentar percebê-las, o que extrapolava a intenção inicial, de modo que compreendo este trabalho como uma aproximação com o complexo tema do parentesco, no trabalho de campo e na construção de uma leitura sobre ele.

Enfim, coloco um ponto final nesta narrativa, mas com a certeza de que ela ainda continua.

REFERÊNCIAS

- ALLENDE, Isabel. *A ilha sob o Mar*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.
- ASSOCIAÇÃO DE MORADORES DO ESTEVÃO, *Reforma do Estatuto da Associação dos Moradores do Estevão de Canoa Quebrada – AMECQ*. Vila do Estevam, 1999.
- AUGÉ, Marc. *Os domínios do parentesco*. Filiação, aliança matrimonial, residência. Lisboa: Edições 70, 2003.
- BÁBEL, Isaac. *Contos escolhidos*. São Paulo: Girafa, 2008.
- BAMFORD, S & LEACH, J.(org). *Kinship and beyond: the genealogical model reconsidered*. Nova York: Berghahn, 2009.
- BANCO DO NORDESTE DO BRASIL. *Relatório Final de Projeto*. Programa de Desenvolvimento do Turismo no Nordeste. Primeira fase. 2005.
- _____. *Ampliando as atividades turísticas do Nordeste*. Disponível em: <<http://www.bnb.gov.br/content/aplicacao/prodetur/apresentacao/gerados/apresentacao.asp>> Acesso em: julho de 2013.
- BARROS LEAL, Cláudia. *Comunidades tradicionais da zona costeira cearense: uma análise da percepção dos diferentes atores sociais de Canoa Quebrada e Vila do Estevão sobre o processo de modernização vivenciado por essas populações*. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Medicina, Fortaleza, 2012.
- BECKER, Howard. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: Textos Escolhidos. Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas Col. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 57-74.
- CARUSO, Raimundo. *Aventuras dos jangadeiros do Nordeste*. Florianópolis: Panam Edições Culturais, 2004.
- CASTRO, Elisa. “Estudos de Comunidade”: Reflexividade e etnografia em Marvin Harris. *Rev. Univ. Rural Sér. Ciênc. Humanas* [online] v.1 23, 2001. Disponível em: <[://www.ufrj.br/editora/Rch/Vol23%20n2/10%2001h04.pdf](http://www.ufrj.br/editora/Rch/Vol23%20n2/10%2001h04.pdf)> Acesso em: março de 2013.
- CARSTEN, Janet. *The heat of the hearth*. The process of kinship in a malay fishing community. Nova York: Oxford University Press, 1997.
- _____. *After kinship*. Nova York: Cambridge University Press, 2004.

- CLIFFORD, J. E. MARCUS. Sobre a Alegoria Etnográfica. In: GONÇALVES, J.R. S. (org.) *A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.
- COMERFORD, John. *Como uma família: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural*. Rio de Janeiro: Relume Dumará – NUAP, 2003.
- COULON, Alan. *A escola de Chicago*. Campinas: Papirus, 1995
- COUTO, Mia. *A confissão da leoa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- CRAPANZANO, Vincent. Horizontes imaginativos e o aquém e além. *Rev. Antropol.* [online]. 2005a, vol.48, n.1, p. 363-384. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27210>>. Acesso em: março de 2013.
- _____. A cena: lançando sombra sobre o real. *Mana* [online]. 2005b, v.11, n.2, p. 357-383. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132005000200002&script=sci_arttext> Acesso em: março de 2013.
- DANTAS, Eustógio Wanderley Correia. *Mar à vista: estudo da maritimidade em Fortaleza*. 2 Ed. Fortaleza: Edições UFC, 2011.
- DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: as artes de fazer*. v.1. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.
- DUMONT, Louis. *Introduction to two theories of Social Anthropology*. Descent Groups and Marriage Alliance. New York: Methodology & history in anthropology; v.12, 2006.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. *Cadernos de campo*. São Paulo. v. 13, p. 155-162, 2005.
- FORTES, Meyer. Introduction. In: GOODY, Jack (Ed.). *The developmental cycle in domestic groups*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 1-14, 1969 (1958).
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GIRÃO, Eduardo. *A marcha do povoamento do Vale do Jaguaribe (1600-1700)*. Fortaleza: Gráfica Editorial Cearense Ltda, 1986.
- GOLDMAN, Márcio. Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de pessoa. In: _____. *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999, p. 13-29.
- _____. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. *Cadernos de campo*. São Paulo v. 13, p. 149-153, 2005.
- _____. *O fim da antropologia*. Novos estud. – CEBRAP [online], 2011, n. 89.
- GUATTARI, Félix. Somos todos grupelhos. In: _____. *Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo*. 3 ed. São Paulo: Brasiliense, 1981, p.12-19.

_____. Devir criança, malandro, bicha. In: _____. *Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo*. 3 ed. São Paulo: Brasiliense, 1981, p.64-69.

KNOX, Winifred. *Vivendo do mar: modos de vida e de pesca / Winifred Knox*. – Natal, RN: EDUFRRN, 2009.

KUPER, Adam. *O retorno do nativo*. Horiz. antropol. [online]. 2002, v. 8, n. 17, Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832002000100011&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: março de 2013.

LINS, Daniel. *Mangue's School ou Por uma pedagogia rizomática*. Educ. Soc. Campinas, v. 26, n. 93, p. 1229-1256, 2005.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do pacífico ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARTINS, José de Souza. *Sociologia da fotografia e da imagem*. São Paulo: Contexto, 2008.

MATTOS, Geísa. *A Favor da comunidade: modos de viver a política no bairro*. Fortaleza, 2004. 264fl. : Tese (Doutorado) em Sociologia. Universidade Federal do Ceará, 2004. Moacir Gracindo Soares Palmeira (Orientador).

MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: A noção de pessoa, a de “eu” In: _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosaf e Naify, 2003, p. 367-398.

MELANCIA, Zé. *Zé Melancia – Cordel*. (Obra compilada por Martine Kunz) Fortaleza: Editora Hedra, 2005.

MORGAN, Lewis H. *Diffusion Against Centralization. A Lecture Delivered Before the Rochester Athenaeum and Mechanic's Association*. Rochester Athenaeum: D.M. Dewey, 1852. Disponível em: <<http://books.google.com.br>>.

_____. A conjectural Solution of the Origin of the Classificatory System of Relationship. *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. VII, p.436-467. Cambridge: Welch, Bigelow, and Company, [1868a] 1968. Disponível em: <<http://books.google.com.br>>.

_____. *The American Beaver and His Works*. Philadelphia: J. B. Lippincott & Co., 1868b.

_____. *Systems of Consanguinity and Affinity in the Human Family*. Lincoln e Londres: The University of Nebraska Press, [1871] 1997.

_____. *Ancient Society*. Tucson: The University of Arizona Press, [1877] 1985.

MORIN, Edgar. *Ciência com Consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

NOVAES, Sylvia Caiuby. Imagem e ciências sociais: Trajetória de uma relação difícil. In: BARBOSA, Andréa, CUNHA, Edgar, HIKIJI, Rose (Orgs). *Imagem-conhecimento: antropologia, cinema e outros diálogos*. Campinas: Papirus, 2009, p. 35-59.

ONDJAKI. *Avó Dezanove e o segredo do soviético*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

POMPEU SOBRINHO, Thomaz. Povoamento do Nordeste brasileiro. *Revista do Instituto do Ceará*, Fortaleza, 1937.

RODRIGUES, Lea. *Turismo, empreendimentos imobiliários e populações tradicionais*. *Conflitos e interesses em relação à propriedade da terra, Civitas - Revista de Ciências Sociais*, v. 10, n. 3, p.527-544, 2010^a.

_____. Diretrizes da Política Nacional de Turismo e Subsídios para a sua avaliação. *Revista Gestão Pública: práticas e desafios*, v. 1, p. 1-16, 2010b.

SÁ, Leonardo. *Guerra, mundo e consideração : uma etnografia das relações sociais dos jovens no Serviluz*. 2010. 296 f. Tese (doutorado) - Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Fortaleza-CE, 2010.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1990.

_____. *What kinship is*. Chicago: Journal of the Royal Anthtopological Institute, n. 17, 2011, p. 2- 19.

SCHNEIDER, David M. What is Kinship All About? In: REINING, Priscilla (org.). *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*. Washington D.C.: The Anthropological Society of Washington, 1972, p. 32-63.

SEEGER, A., DAMATTA, R. e VIVEIROS DE CASTRO, E. *A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras*. v. 32 Boletim do Museu Nacional, 1979, p.2-19.

SERRES, Michael. *Os cinco sentidos*. Filosofia dos corpos misturados 1. Cidade: Bertrand Brasil, 2011.

STRATHERN, Marilyn. *Partial Connections*. New York: Rowman & Littlefield, 2005.

_____. *O gênero da dádiva : problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editoria da UNICAMP, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O nativo relativo*. *Mana* [online]. 2002, vol.8, n.1, p. 113-148. Disponível em < <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132002000100005>>. Acesso em: maio de 2013.

_____. *Filiação intensiva e aliança demoníaca*. *Novos estudos* [online], 2007, vol.77, p. 91-126. Disponível em < <http://www.scielo.br/pdf/nec/n77/a06n77.pdf> >. Acesso em: julho de 2013.

_____. The gift and the given: three nano-essays on kinship and magic. In: *Kinship and beyond: the genealogical model reconsidered*. S. Bamford & J. Leach (org) Nova York: Berghahn, p. 237-268.

WACQUANT, Loïc. *Corpo e Alma: Notas Etnográficas de um Aprendiz de Boxe*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosaf Naify, 2012.

WOORTMANN, Ellen. *Herdeiros, parentes e compadres*. Colonos do Sul e Sitiantes do Nordeste. São Paulo: Edunb, 1995.