

ETNICIDADE E RITUAL TREMEMBÉ: CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA E LÓGICA CULTURAL

MARCOS LUCIANO LOPES MESSEDER*

RESUMO

Os processos identitários dos povos indígenas no Nordeste têm sido analisados nas últimas décadas a partir de uma grade interpretativa marcada pela ênfase sócio-política de demarcação de fronteiras étnicas. Desenvolvo neste artigo uma análise interpretativa a propósito do significado de um ritual (*Torém*) e de uma bebida (*mocororó*) que lhes servem de suporte no contexto da etnicidade Tremembé, povo indígena do litoral noroeste do Ceará. A idéia é evidenciar que a lógica interpretativa da memória étnica e dos elementos sócio-culturais que a estruturam se orienta por um sentido cultural próprio que de forma transversa e fragmentada constrói sentido. Busca-se, assim, também superar certa dicotomia nos estudos de etnicidade, demonstrando a dialética entre experiência subjetiva e social, memória e prática política.

Palavras-chave: etnicidade, ritual, lógica cultural.

ABSTRACT

The multiple dynamic production and socio-cultural processes of identity of indigenous peoples in the Northeast have been analyzed in recent decades from an interpretive grid with the emphasis socio-political demarcation of ethnic boundaries. Develop an interpretative analysis in this article regarding the meaning of the ritual (*Torém*) and drink (*mocororó*) that serves as support in the context of ethnicity Tremembé, indigenous people of the Northwest coast of Ceará. The idea is to show that the logical interpretation of the memory elements of ethnic and socio-cultural structure that is guided by a sense that their own cultural and fragmented in a transverse direction builds. Search is so overcome certain dichotomy in studies of ethnicity, demonstrating the dialectic between subjective experience and social memory and political practice.

Keywords: ethnicity, ritual, cultural logic.

* Doutor em Sociologia e Antropologia - Université Lumière Lyon 2. Professor adjunto da Universidade do Estado da Bahia (UNEB) e pesquisador associado do Centro de Estudos e Terapia do Abuso de Drogas (CETAD/UFBA) e do Programa de Pesquisa sobre Povos Indígenas no Nordeste (PINEB/UFBA). Email: marmesseder@terra.com.br

Parte considerável da literatura antropológica elaborada a partir dos anos 1990 e consagrada aos índios do Nordeste trata os rituais como uma dimensão importante, mas restrita a uma função política evidente, um sinal diacrítico que distingue os índios em um ambiente de forte semelhança cultural. A dimensão propriamente simbólica e cultural dos rituais tem sido pouco explorada, em que pese esforços recentes de reflexão particularmente em uma coletânea dedicada aos rituais dos índios do Nordeste (GRUNEWALD, 2005). Algumas investigações, no entanto, se voltaram para práticas de ritualidade e religiosidade desses índios de forma mais aprofundada, explorando suas lógicas culturais de produção e comunicação. (MOTA, 1987; NASCIMENTO, 1994 e REESNIK, 1995). Estes trabalhos podem nos ajudar a compreender as significações elaboradas para o *Torém* Tremembé nos últimos tempos, à luz dos

contatos com outros grupos indígenas da região, mas também pelas relações que estas formas rituais mantêm com cultos afros e ameríndios desenvolvidos no Nordeste e no Norte do Brasil.

Entre os grupos indígenas do Nordeste existem basicamente quatro modalidades de rituais¹, conhecidos pelos nomes de: Ouricuri, Praiá, Toré e *Torém*. O *Toré* é o mais difundido e se associa de maneira variável às duas primeiras modalidades. Não iremos, aqui, oferecer uma descrição detalhada de todas elas, dado que nosso objetivo é estabelecer um quadro geral a propósito da ritualidade indígena no Nordeste capaz de esclarecer as reelaborações e correspondências que podemos encontrar no *Torém* Tremembé. Mais importante ainda certos elementos como os cantos, a coreografia e a presença de bebidas alcoólicas ilustrarão a hipótese de um processo amplo de comunicação entre esta ritualidade indígena e o imaginário popular

no qual a figura do índio e a bebida alcoólica se associam inelutavelmente, bem como um conhecimento das plantas e de seus poderes curativos.

O trabalho de Marco Nascimento (*op. cit.*) propõe uma leitura bastante interessante em torno do *Toré*, ao inseri-lo em um conjunto que ele denomina de “complexo ritual da Jurema”. Seguindo esta direção, o autor examina uma vasta literatura a respeito das práticas rituais no Nordeste, todas de caráter religioso, e marcadas pelo transe, que são nomeadas *Toré* e/ou implicam a utilização de uma bebida à base de *Jurema*. Tais práticas se inscrevem em um espectro que vai dos *candomblés de caboclo*, passando pelo *ca-timbó*, até os rituais indígenas *strictu sensu*.

Sua pesquisa sobre o processo de recomposição histórica, que é a marca destes “índios misturados” procedeu a uma espécie de arqueologia da experiência religiosa indígena cuja relação com as plantas e especialmente com a *Jurema* é central. O espectro ritual analisado por Nascimento não se apresenta como um *continuum* cultural – que iria do original ao composto –, mas como uma teia complexa, tecida pelos fios de diversas significações e interpretações, frutos da comunicação entre populações indígenas, negras e mestiças. O longo processo histórico que constituiu o sistema sócio-cultural no qual se inserem os índios no Nordeste revela uma rica trama em movimentos de ressemantização identitária.

Reesink (1995) explorou a relação entre o sagra-do instituído pelos rituais dos índios do Nordeste, particularmente o *Toré*, e o segredo em torno dessas práticas. Em meio a esses grupos, existe uma clara distinção entre um ritual performado para “estrangeiros” – uma exibição quase teatral – e a prática realizada internamente, protegida pelo selo do segredo, acessível somente aos iniciados. Tal iniciação tem como pré-condição a filiação indígena, sem a qual as portas do

segredo continuam fechadas. Como assinala Reesink (*idem*, 31), esta atitude discriminatória institui no seio de uma população historicamente marginalizada uma dimensão de poder e de saber que lhe é exclusiva. A dimensão religiosa cujo domínio depende da condição de indígena atualiza, por referencia às plantas e às entidades espirituais a elas associadas, o imaginário popular que atribui aos índios um poder sobre as coisas da natureza.

A *Jurema* e o tabaco são interpretados como entidades fundamentais nas crenças de vários povos. A *Jurema* designa a planta, a entidade espiritual e a bebida que é preparada com a entrecasca da raiz, cujo princípio ativo é farmacologicamente classificado como alucinógeno. O estado de comunhão com a *Jurema* — isto é, “estar juremado” — é exclusivo dos índios. A comunicação que se estabelece tem como pressuposto uma condição “natural”, que demarca a fronteira entre os índios e os não-índios. Considera-se que o conhecimento emana das plantas, vistas como seres encantados; é uma “ciência”. Se o mundo vegetal é para nós um mundo vivo, para eles esta condição ultrapassa o quadro das propriedades orgânicas para se inscrever em uma concepção de mundo na qual as plantas são seres espirituais, dotados de conhecimento e poder. Um importante conjunto de trabalhos discute esta concepção de “plantas professoras”².

To the Kariri-Shoko, even nowadays, plants are perceived as standing in the world as embodiments of unseen sources of power which can only be tapped through a set of gestures, language, ritual singing and dancing of the old tores (sacred songs and dances). These are signs of a relationship that cannot be reproduced outside of the indigenous environment, for they believe only indigenous peoples (blacks and gypsies being included in this category) can

have such communication with the unseen powers of nature. Therefore, as they relate to plants in a manner that is different from non-members of their group, they also envision plants as having a different reaction to them, for plants understand them: they have a mutual code of understanding, they are united by bonds of ancestral kin relations. As a Kariri makes contact with the vegetal spirit - through oral ingestion, rubbing, inhaling or smoking - she/he is entering in direct contact with a powerful being who is the owner of that plant form (MOTA, 1985, p. 154).

Segundo o que nos apresenta Mota, o poder das plantas se manifesta através de um processo de comunicação, implicando uma maneira singular de troca da qual somente certos grupos têm o domínio, cada um destes sendo reconhecidos como ocupando um lugar marginal no seio das sociedades modernas (índios, negros, ciganos). Vemos, assim, que a condição marginal está no centro do poder e o segredo é a chave.

O ritual Tremembé: do folclore à sacralização

Nossa pesquisa³ interrogou a realidade de uma população historicamente estigmatizada e folclorizada e que, depois de algumas décadas, se encontra em pleno processo de reconstrução política e cultural. No centro deste processo se coloca um ritual de consumo de uma bebida fermentada tradicional, chamada *mocororó* ou *garrote*⁴, feita a partir do suco do caju. Alguns fragmentos simbólicos a propósito do imaginário religioso de um culto de possessão nos colocaram a questão do lugar do índio e da bebida neste contexto. Tal fato conduziu-nos à procura de uma articulação entre o imaginário religioso e as práticas

rituais de alcoolização entre os índios. Ademais o ritual *Tremembé*, o *Torém*, sempre foi percebido como um ritual lúdico. Outras populações indígenas do Nordeste, enfrentando as mesmas questões de afirmação e legitimidade cultural têm em seus rituais religiosos uma fonte fundamental de elaboração simbólica. Era evidente, em função dos contatos com essas populações e por outras razões, que os *Tremembé* tenderiam a sacralizar seu ritual.

A população que estudamos habita a costa noroeste do estado do Ceará. Os *Tremembé* são reconhecidos oficialmente como população indígena pelo Estado brasileiro e têm um território identificado, mas não ainda demarcado, tendo em vista contestações de ocupantes. Todo conflito está aí, no reconhecimento social e cultural da existência atual dos *Tremembé*. Um quadro ambíguo e tenso organiza a vida social e política local. Esta população vive espalhada em várias localidades do município de Itarema, situado a cerca de 260 km da capital do estado, Fortaleza. Uma parte considerável das famílias identificadas como sendo Tremembé habitam nas proximidades da sede do distrito de Almofala. Em Almofala, se situa a igreja construída no século XVIII como marco da missão religiosa que catequizou os Tremembé⁵. A dispersão e fragmentação atual resultam de um longo processo histórico feito de oscilações e ambigüidades.

Um ritual de alcoolização coletiva em um contexto de forte discriminação pode se tornar uma rica fonte de ressignificação da experiência étnica e da reflexividade (TURNER, 1985) que acompanha esses dramas. Inicialmente, examinemos a estrutura básica do ritual Tremembé e sua relação com formas análogas de outros povos indígenas no Nordeste.

O *Torém* é um ritual muito simples na sua estrutura, compreendendo uma dança circular acompanhada de cantos, que, em princípio, fazem referência

à fauna e à flora locais. No centro do círculo de dançadores está o condutor do ritual, portando um maracá na mão para marcar o ritmo dos cantos que ele mesmo entoia. A dança segue o sentido anti-horário, salvo durante a execução de um canto específico que faz os dançarinos rodarem na direção contrária, somente o tempo de um verso. Existe uma pausa para beber o *mocororó*, indicada por uma canção particular.

O *Torém* Tremembé foi visto ao longo do século XX como uma relíquia folclórica de um passado indígena sem retorno (SERAINÉ, 1955). Nos últimos anos, o ritual tornou-se um elemento-chave no processo de distinção étnica dos Tremembé e foi apreendido como signo diacrítico na construção da organização política do grupo (VALLE, 1993; MESSEDER, 1995, e OLIVEIRA JÚNIOR, 1998). Este trabalho de Oliveira Júnior, que trata exclusivamente do ritual, enfatiza sua função política e integrativa e tem por título *Torém: brincadeira dos índios velhos*, o que acentua o caráter lúdico e remetido ao passado.

A seguir, descrevemos e analisamos, brevemente, alguns rituais observados durante a nossa permanência entre os Tremembé, no ano de 2002. O primeiro deles ocorreu na localidade denominada Passagem Rasa, esta marcada por uma história de violência, nos anos 1960. Ali habitam cerca de 30 famílias, cuja maior parte se identifica como sendo índios Tremembé. Este é também um lugar de forte produção de *mocororó*, em função da presença abundante de cajueiros. O ritual encerrou uma reunião política organizada pelo cacique, tendo como objetivo apresentar seu programa à frente da Associação indígena local. Teve uma temporalidade considerada ideal, ou seja, durou toda a noite e as últimas canções foram entoadas depois da aurora.

A condução do ritual é da responsabilidade do cacique e este começou com um discurso, enumerando

as razões da comemoração: as eleições no seio da comunidade e a eleição presidencial. Advertiu os presentes contra brigas e confusões e declarou o caráter sagrado da cerimônia. Antes de começar, o cacique balança o maracá, convocando os participantes a fechar o círculo em torno da sua pessoa. Ele saúda o pai *Tupã* e diz que este é o mesmo que foi crucificado. Desde o primeiro canto, as inovações em relação à “tradição” do *Torém*, aquela fixada pelos trabalhos dos folcloristas⁶, se fazem sentir. O canto de abertura fala da aldeia como um lugar onde há o pajé e plantas para curar. A aproximação com o imaginário presente na *Umbanda* é notável. Depois disto, o cacique retoma o canto de abertura tradicional dos *Toréns*, que pede permissão ao dono da casa onde o ritual tem lugar. Seguem-se cantos antigos até o chamado para beber, cuja letra fala de ir “aos cuiambá”. O prefixo “*cui*” pode ser associado ao recipiente no qual era servida a bebida — a cuia de cabaça —; hoje, eventualmente essa cuia pode ser substituída por um balde. O condutor do ritual é servido primeiramente e, em seguida, ele mesmo serve os outros participantes. A princípio, somente aqueles que dançam podem beber.

No intervalo, recolhemos depoimentos dos participantes. Os discursos enfatizaram sentimentos e emoções espirituais ligadas à indianidade⁷ e aos ancestrais. O cacique fala explicitamente em “irradiação”, para descrever a sensação de presença dos espíritos. Portanto, no *Torém*, diferentemente do *Toré*, não haveria incorporação. Mas, lembremos que estamos ainda em processo de construção dos sentidos; veremos adiante uma entrevista com o pajé Tremembé na qual ele procura organizar o discurso em torno da experiência espiritual do *Torém*.

Outro ritual que acompanhamos teve lugar na localidade da Varjota, comunidade de referência no

processo de organização política dos Tremembé. A cerimônia foi realizada por ocasião de um seminário organizado por missionários católicos que visava discutir os projetos comunitários. Este ritual foi bastante diferente do primeiro, pois havia hora marcada para terminar, em função do evento que teria continuidade no dia seguinte. De qualquer maneira, parece-nos importante a análise de alguns aspectos para maior esclarecimento do processo de reelaboração dos significados do ritual.

Os aspectos de sacralização do *Torém* que havíamos salientado, sobretudo a partir de discursos recolhidos na Passagem Rasa, se manifestaram na Varjota através de gestos e comportamentos. Um homem se aproximava do recipiente contendo o *mocororó* de maneira formal, fazia o sinal da cruz, e, com os joelhos flexionados, bebia o líquido de olhos fechados. Outro repetia os mesmos gestos. O pajé assumia a posição de joelhos flexionados e mantinha o maracá na altura da cabeça. Como já dissemos, veremos mais adiante a sua interpretação a propósito do significado do *mocororó*, do *Torém* e a relação com a espiritualidade em geral.

Estes fragmentos gestuais e comportamentais nos levam a pensar que o processo de sacralização do ritual não se restringe a uma “elite” política em contato constante com outros grupos indígenas do Nordeste, em meio aos quais a sacralização constituiu sempre uma preocupação central. Mas, conforme referimos anteriormente, as relações com o sagrado no universo da religiosidade popular no Nordeste se fundam sobre crenças espirituais múltiplas e compostas. Assim, as interpretações individuais buscam inspiração em experiências do catolicismo popular e da *umbanda*, imprimindo-lhes outros sentidos no contexto do ritual indígena.

Faremos agora uma análise sintética do ritual

realizado na ocasião da entrada do Ano Novo, de maneira a reforçar certas dimensões da sacralização em curso e suas implicações no processo que estamos definindo como recomposição da memória étnica e da lógica cultural que a orienta.

No discurso de abertura o cacique, que comandava a cerimônia, não deixa dúvida quanto ao caráter sagrado da reunião e fala claramente de ritual e de cultura. Podemos perceber aí as apropriações feitas através do diálogo com as categorias antropológicas, seja por meio dos contatos mantidos com todos os pesquisadores que eles conheceram, seja pela influência franca dos missionários, ou ainda pelas relações com outros grupos indígenas do Nordeste onde estas categorias circulam pelas mesmas razões. Ele convida a tirar os calçados e sentir o frio e o calor da “mãe terra”, nos fazendo pensar em toda uma retórica pan-indígena que associa a terra e a natureza aos índios (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 1992). Ao mesmo tempo, remete necessariamente a uma relação real com a terra e os territórios que são específicos dos povos indígenas; a retórica pode ser nova, a ligação não.

Ao invés de narrar uma seqüência de cantos como fizemos anteriormente, voltemos nossa atenção somente para alguns detalhes. Já sabemos como se organiza o ritual em termos coreográficos⁸, o círculo em torno do condutor do ritual que dança no sentido anti-horário e, às vezes, pode se criar um círculo menor, mais próximo do cantor. Este *Torém* contou com a participação de setenta pessoas aproximadamente. Os cantos foram aqueles tidos como da “tradição” e os novos. Entre estes últimos, apareceu um ainda inédito para nós. Diz o seguinte: “eu sou sultão das matas, eu sou pajé em toda aldeia, os índios reunidos balançam, mas não tombam...”. *Sultão das matas* é uma entidade freqüentemente invocada e incorporada nas sessões de *umbanda*.

Discurso étnico, lógica cultural e interpretação da tradição

Examinemos agora o conjunto das dimensões apresentadas nestas breves descrições. Enfatizemos inicialmente um elemento estruturante, isto é, o caráter lúdico e festivo. O *Torém* é também uma festa, uma comemoração de conagração orientada por motivos bem precisos. Se retomássemos o sentido que poderíamos supor ser o original — a chegada dos frutos do caju —, encontraríamos certamente um princípio festivo ordenando a reunião em torno da bebida.

Aqui um leque de possibilidades de interpretação se abre. Os testemunhos recolhidos ao longo dos rituais foram modelados por sentimentos diversos: do sentido festivo, lúdico e alegre do encontro até a aliança com os espíritos dos ancestrais ou a comunhão com a força da natureza e da tradição que torna possível a sua realização. Estas modulações são todas complementares umas em relação às outras. Quando os participantes evocam, em um sentido atualizado, as relações com a natureza estão em plena trilha do significado de outrora. Mas, claro, é uma recuperação de um sentido já recomposto à luz de várias experiências.

Sem pretender idealizar a relação que eles mantêm com o ritual, mostra-se provável que a experiência atualizada corresponda, em certos aspectos, àquela vivida pelos mais velhos. É evidente que a evolução política dos últimos tempos é responsável pelas reelaborações no significado do ritual. Portanto, mesmo nos colocando em guarda contra a idealização que o movimento político edifica, a prática de reunir as pessoas durante o período de produção do *mocororó* para beber e dançar ao som das canções de *Torém* traz em si uma intenção memorial de caráter

político e reenvia a um plano emocional inegável.

Um relato anódino do ex cacique⁹ conta a retomada do ritual após a morte da tia Chica, como resultado de encontros fortuitos em um bar e expõe o caráter emocional da memória étnica. As pessoas se reconhecendo como índios, mesmo talvez escondidas, estimuladas pelos vapores da cachaça tinham vontade de dançar o *Torém*. Isto coloca a questão de saber qual era o móvel de tal emoção? Podemos legitimamente supor que o encontro para beber entre iguais, partilhando de referências culturais e familiares comuns, evocaria uma experiência coletiva que associaria seus corpos, corações e memórias. De uma embriaguez em conjunto vibrava outra, uma embriaguez étnica.

No *Torém* da Passagem Rasa, assistimos a uma recomposição de sentido. A diversão estava lá, mas articulada a uma reunião política que a precedeu e que comemorava explicitamente, salientemos, três eleições, revelando uma dimensão de poder que atravessa todos os planos dos atos. A diversão estava lá, nas brincadeiras que dão início aos encontros, nas piadas que cortam em todas as direções, na bebida que circula a cada visita¹⁰. Os intervalos rituais ilustram bem o caráter lúdico, as conversas estão longe de serem sérias, fala-se de ressacas, de casos insólitos. No meio de tudo isto, o mestre do ritual canta de olhos fechados e diz sentir a presença de forças importantes e ancestrais. Estaríamos nós diante de um simulacro de significação? A dimensão política é ela somente determinante de uma construção ideologicamente orientada para dar a impressão de estar ocorrendo qualquer coisa além do visível e do performático?

Para nós, esta reelaboração de significados, misturando o lúdico, o sagrado, o passado e o presente é, de todo modo, pertinente e compreensível à luz das

transformações provocadas pelas experiências contemporâneas. A memória étnica foi mobilizada no curso das duas últimas décadas entre os Tremembé, a partir das viagens e dos encontros com outros grupos indígenas do Brasil e do Nordeste; do trabalho de discussão e de organização proposto pelos missionários¹¹ e do diálogo produzido pela presença dos pesquisadores. A reflexividade intensa em torno do passado, do território, da vida “dos antigos”, de seu cotidiano e de dimensões fortemente simbólicas, como é o caso do *Torém*, foi responsável por uma recriação dos discursos e das práticas em torno do sentido da história e da ação coletiva particular aos Tremembé.

Veremos agora, através do discurso do *pajé* – personagem instituído como representante da espiritualidade indígena –, como é elaborado o discurso “oficial” a propósito dessa ritualidade e dos significados das experiências com as bebidas e com o sagrado. Na ocasião do seminário sobre a gestão da Associação indígena, ocorrido em Varjota, durante uma discussão a propósito das tradições medicinais, o *pajé*, afirmou: “o *Torém* é o pai de tudo isto; *aí se encontra todo poder espiritual e o mocororó* e o cuiambá é (sic) o centro espiritual; eles são a força espiritual e a concentração”. Fomos, então, entrevistá-lo com a intenção explícita de aprofundar o significado do seu discurso.

Começamos nossa conversa propondo discutir a importância da bebida e do ritual. Explicamos o sentido da pesquisa e ressaltamos a relevância do seu discurso no seminário, sem precisar o que havia sido dito. Ele começa registrando que o uso da bebida e o ritual formam a tradição dos mais velhos.

(...) É uma, uma tradição dos antigo que o mocororó fica cuma, nós, prá nós ele é igual o, aquele, o padre quando diz a missa

num tem um vinho prá se concentrar que o corpo, a, o sangue, a carne de Jesus não sei quê, aquela coisa toda, o padre diz... Nós, pra nós, o próprio mocororó ele é um, ele é sagrado de uma maneira que ninguém, ninguém avalia; eu pelo menos eu acredito muito; agora tem umas pessoa que num acredita, acha que o mocororó ele pode ser usado em bebedeira, em qualquer outra coisa, é como a qualquer outra. Pra mim, não; prá mim, o mocororó ele é um incenso, é... Porque o mocororó ele é da na... ele é da própria natureza, ele num tem nenhum... Ele num tem álcool; se ele tem, mais é istilado mermo do caju, num... Ninguém bota, ninguém faz ele, mocororó se refaz por ele mermo, com a própria natureza; cê só faz espremer e coloca lá, e lá ele istila, ele fica na posição que é prá ficar; ele fica por conta dele e quando ele tá naquela posição, ele tem, ele tem poder, ele tem um poder de força, um poder de espírito, uma força espiritual que, que a pessoa a, prestando bem atenção, a pessoa descobre que o mocororó ele é um... É tanto que pro *Torém* é quem dá a força no *Torém*, é quem tem toda imagem do *Torém*, toda tradição é o mocororó; quando se acaba o mocororó, o *Torém* fica assim (pausa) desvaziado (humhum) quando chega o tempo do mocororó, o *Torém* começa a aparecer, porque o mocororó é uma... É tanto que ele não é nem... Ele é tão valoroso, que ele não é nem assim todo tempo... (Entrevista com Luís Caboclo – Varjota – 18/12/2002).

A bebida assume contornos mágicos e sua sacralidade é comparada com aquela do vinho da missa, como a Jurema também o é, em outros contextos. O lúdico e o sagrado misturam-se na tradição que o *mocororó* preservou. Este possui conteúdo mágico pela sua própria natureza fermentada, “ninguém faz ele”. Ele é a força do *Torém*, aquele que dá o entusiasmo.

Aqui podemos sugerir para o *mocororó* o que Jonathan Ott (1994), entre outros, propõe para as bebidas ou plantas psicoativas consideradas sagradas, a categoria de *enteógeno*¹². A substância assim classificada é um veículo da divindade. Acompanhemos ainda o discurso do *pajé*:

(...) e ele é curativo também, ele é curativo também; o *mocororó*, se você tumar um porre com *mocororó* que você provoque, ele limpa tudo quanto tem; de primeiro os mais véio se curava era com *mocororó* (é, né) (...) *mocororó* ele limpa, ele limpa tudo, além da, da concentração que ele dá. Eu, eu acredito que se o *mocororó* fosse bem trabalhado, se a gente descobrisse mermo o segredo do *mocororó*, todo mundo, a pessoa [depois de um silêncio] respeitava muito o *mocororó*...

(...) A pessoa fica com um, fica com, com o poder de espírito, fica com coragem, fica, fica, fica capaz de, de, fazer qualquer coisa, capaz de curar, capaz de brincar, capaz de fazer qualquer uma, uma, uma, uma injeção que seja no caso de, cuma o *Torém* (hum); o *Torém* se a pessoa for dançar ele sem *mocororó*, num tem, ele não, ninguém sente ele com força (humhum), num concentra, é uma coisa fraca, uma coisa sem... Mas quando tem o *mocororó*, se concentra e tem força (humhum) e tem força, é um ato de oração, o *Torém* (é um ato de oração) é, o *Torém* é, o *Torém* prá nós é um ato de oração; ele é todo concentrado na natureza, às vez, é que as pessoa diz que o *Torém* véio... Tudo bem, ele tem validade, mas essa música nova que o povo tão fazendo agora, é, não é o *Torém*, num é mais do *Torém*, é sim, é sim, (humhum) agora é porque ele tá evoluindo (humhum)... De primeiro, os mais véio faziam, os novo também faz e é tudo concentrado na natureza, tudo é com o poder da natureza; agora, quando ele é feito com qualquer outra tradição, aí é outra

história, é música, mas (quer dizer que esses cantos, ah certo) humhum... Mas quando ele é feito na própria natureza, ele tem uma transação muito... É tanto que é dificilmente as música do *Torém* num é concentrada com a natureza e o mar; quase todas elas é com a, com a selva e o mar, é tudo é uma coisa junto (...) e o *mocororó* era, era a bebida que bebiam, era uma bebida que ela num era, num vinha, num era estilada, era feito com a própria inocencia, espremia o caju, colocava lá e o caju lá, ele, lá que ele vira, se mexe, por conta dele, ali sem ninguém mexer e aí bebia que, porque era prá dar força, prá dar força no *Torém* e aí dançavam, faziam noitada (com ênfase particular na noitada) era, era a brincadeira, isso, isso foi a grande força que, por causa disso é que nós ainda hoje existe (humhum) que quinhentos ano não é dois dia, e nós ainda hoje existe contando a história, porque a gente tem que ter, a tradição; o *mocororó* foi quem agüentou toda tradição (humhum) que, se tem se acabado, se os europeu na época eles tem acabado, todo cajueiro, tinha acabado com o *mocororó*. O *Torém* também tinha ido, nós teria desaparecido porque se acabava toda influência de provocar o próprio *Torém*, a própria cultura (humhum); quando foi proibido o *Torém*, ficou no côco de roda; côco de roda ficou fazendo a mesma tradição e o, e que o *Torém* nas, nas calada, colocando o *Torém* que ninguém percebia que o *Torém* também passava naquele meio (humhum) e aí ficou, que quando é hoje, a coisa restou tudo na merma hora, tudo no mermo tempo, porque nossos ancentrais deixaram e os nossos ancentrais com certeza foi o próprio, é o próprio *mocororó* (quer dizer?) que ele existiu do começo da história e ainda hoje ele existe sem diferença, o *mocororó* num tem nenhuma diferença pro *mocororó* antigo (...)" (*Idem*).

Pedimos desculpas por esta longa citação, cuja extensão revela bastante do sentido da elaboração cultural em pleno exercício, não nos permitindo qualquer corte. Da concentração, aprendemos que ela deriva da força energizante da bebida. Seu efeito tonificante é sem dúvida a razão desta percepção e elaboração. A concentração lembra, assim, o ato da prece; o *Torém* é uma oração. Uma missa cantada e dançada, poderíamos dizer, levando um pouco mais longe a analogia, que a cultura católica inspira a interpretação nativa de suas próprias práticas. O discurso do *pajé* exprime uma experiência e uma elaboração cultural; a percepção dos efeitos fisiológicos do *mocororó* é perfeitamente coerente com suas interpretações. Ele justifica as novas canções, mostrando a continuidade da tradição, sua fonte (da tradição e das canções) foi e continua sendo a natureza. Em um momento, sua argumentação assume um tom muito próximo daquele dos adeptos do Santo Daime, quando estes falam da “força do Daime” e dos hinos que resultam de uma inspiração divina e não seriam compostos. A natureza funciona no discurso do *pajé* como a fonte inspiradora, seu veículo de força, o *mocororó*, como o *Daime*, é visto e percebido como um *enteógeno*. Sua evolução “natural” nas novas canções articula o *Torém* atual com a ajuda do *mocororó*, seu acompanhador indispensável, à linhagem do antigo sem ruptura. Tudo é fruto da inocência ilustrada pelo processo mesmo de auto-fabricação do *mocororó*.

É preciso lembrar as propriedades medicinais do *mocororó*: um purificador, reputado como um potente purgativo. Aqui, ainda, as aproximações com a *ayahuasca* ou *yagé* são notáveis¹. A ingestão deste último pode provocar vômitos ou diarreia, sinais de que uma limpeza está ocorrendo, para liberar o “aparelho” de suas impurezas, a fim de receber a força divina. Na

Umbanda local também a noção de sujeira é frequentemente invocada para explicar a impossibilidade de incorporação ou sua realização mal feita.

Outro aspecto inegavelmente revelador da lógica cultural se exprime pela atribuição ao *mocororó* de guardião da tradição. Atravessando o tempo, fazendo dançar os Tremembé e os divertindo, esta bebida teria mantido a memória coletiva. Diz o *pajé* que se os cajueiros tivessem desaparecido, a ligação entre as “raízes antigas e os galhos atuais” dos Tremembé teria também sofrido uma solução de continuidade. Aqui, espontaneamente, ele chega a comparar o *mocororó* com os próprios ancestrais. Assim, a bebida é vista como um ser que continua imutável; malgrado a passagem do tempo, ele é o mesmo, o *mocororó*. Associado a um tempo que não retornará jamais, ele devolve este tempo por ubiqüidade química e memorial. A recomposição de si é feita por meio de uma comunhão alcoolizada, mas não de uma embriaguez sem controle.

A avaliação do devotamento à causa indígena é feita por intermédio da participação no *Torém*. O *pajé* insiste em afirmar que a plena ligação e colaboração alia dançar, cantar e beber. Uma oração coletiva é feita para unir e, segundo ele, para curar, orar implica beber para que a concentração na força seja total. O conteúdo da bebida preenche plenamente cada um, formando assim uma unidade de força organizada. Seu discurso assume os contornos esperados de um líder, utilizando os símbolos para criar a unidade e a comunhão, um ordenamento moral e funcional do mundo, em um mundo fragmentado. O exercício é de colar os pedaços dos sentidos que a história partiu.

O processo que tratamos aqui apresenta no seu conjunto uma dinâmica simbólica que articula a recomposição dos significados da identidade étnica através do ritual a uma ampla rede comunicação cultural que atravessa as fronteiras da história dos índios no Nordeste e suas relações reais e imaginárias com

1 Ver MACRAE, *op. cit.*, p. 54 e ZULUAGA, 2002, p. 141.

os segmentos marginalizados e hegemônicos da sociedade brasileira. Temos a combinação dos ideais do índio romantizado tanto da construção simbólica da identidade nacional, quanto do imaginário popular, particularmente aqueles presentes no *Candomblé* e na *Umbanda*. As reapropriações contemporâneas, fruto de movimentos sócio políticos e de fluxos culturais recentes agenciados pelos próprios índios e seus aliados, evidenciam a reflexividade que marca a práxis simbólica no mundo em que vivemos (HANNERZ, 1997). As evocações essencialistas, presentes, como sabemos, em processos de afirmação identitária, sustentam-se em intensas transformações simbólicas de caráter dialógico e dialético.

Estariamos diante de um discurso de “invenção da tradição” no sentido dado por Eric Hobsbawm às práticas de ordem ritual reforçadoras dos sentimentos de nacionalidade (1984, p. 9)? Claro que a invenção não é do pajé. O seu próprio desenvolvimento do seu discurso é fruto da interlocução da pesquisa. Sua elaboração estaria no âmbito do que Carneiro da Cunha (2009) chama de cultura com aspas, ou seja, o uso reflexivo do conceito nas transações políticas colocadas pelas relações interétnicas. Contudo, a prática ritual atual é uma renovação semântica que se quer reflexivamente continuidade com o passado étnico reivindicado. Neste processo de produzir sentido político, o simbólico orienta-se pela lógica conhecida de um esquema perceptivo (CUNHA, 2009, p. 313) que é da ordem da cultura sem aspas. Analiticamente distintos, estes dois regimes discursivos são, no entanto, dialeticamente inter-influenciados.

Notas

- 1 Mais recentemente no sul da Bahia os Pataxó executam o Auê; e os Tupinambá de Olivença, o Poranci. Mas estas são modalidades recentes e exclusivas destas etnias.
- 2 Ver a este propósito, entre outros, Jean-Pierre Chaumeil,

1983; Luis Eduardo Luna, 1984 e Jérémy Narby, 1995.

- 3 Para o desenvolvimento desse trabalho contamos com uma bolsa de doutorado pleno no exterior, da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior (CAPES), no período compreendido entre os anos de 2000 a 2004.
- 4 No quarto capítulo de nossa tese (MESSEDER, 2004) há uma etnografia detalhada das formas de preparação do *mocororó* e uma discussão sobre os significados das suas denominações.
- 5 Para uma análise da importância histórica e memorial da igreja na conformação da etnicidade Tremembé, sugerimos a consulta aos trabalhos de Valle (1993) e Messeder (1995 e 2004).
- 6 Aqui se faz necessário explicitar a importância dos trabalhos dos folcloristas em função do registro histórico que realizaram como já referimos brevemente. O trabalho de um estudioso regional (NOVO, 1976), realizado entre o final dos anos de 1960 e o começo dos anos de 1970, marca particularmente a memória Tremembé, por ter sido feito com a participação intensa dos últimos representantes do chamado «tronco antigo». A famosa Tia Chica, bisavó do atual cacique, é personagem central da brochura publicada pelo referido autor. Posteriormente, o *Torém* passou por um período de «recesso», devido, em parte, a certa repressão local. Nesta obra ficaram registrados 14 (catorze) cantigas entoadas tradicionalmente nos *Toréms* assistidos por Silva Novo. Sua fixação as entronizou definitivamente como a tradição do *Torém*, veremos como a dinâmica atual retraduz o sentido de tradição.
- 7 A noção de indianidade, tal como a utilizamos aqui, evoca uma adesão sentimental, uma espécie de *ethos*, no sentido de Bateson (1958), a uma identidade pan-indígena difusa e associada a uma cosmologia genérica de vínculo com a natureza e defesa de tradições indígenas com conteúdos variados.
- 8 Florival Seraine (1955) descreve a coreografia do *Torém* realizada em círculo; segundo ele, os participantes davam-se as mãos e ficavam com os rostos virados para o condutor do ritual. Esta formação nós vimos algumas vezes no começo dos anos de 1990; entretanto, eles se colocavam em fila um pouco depois do começo. O fato é que hoje a formação em círculo seguindo uma fila predomina, permanecendo o condutor ao centro da roda.
- 9 A interessante história do ex cacique é analisada no quarto capítulo da nossa tese, referida na bibliografia.
- 10 Antes da reunião política que foi um dos motivos da ida do cacique à localidade, ele, junto com outros líderes indígenas, particularmente da própria Passagem Rasa, percorreram as casas para convidar as famílias para a reunião e para o *Torém* que coroaria a visita. Em todas as casas nós fomos recebidos com garrafas ou vários litros de *mocororó*. Durante o período da safra do caju o *mocororó* é uma “personagem” central dos encontros sociais.
- 11 Nós remetemos a nossas pesquisas para uma análise da ação missionária contemporânea (MESSEDER, 1995 e 2004).
- 12 Alguns especialistas (ver especialmente Jonathan OTT,

1994), estudando a problemática das substâncias utilizadas como suportes de experiências sagradas, a exemplo desta citada acima, do peyotl, do tabaco ou da cannabis, entre várias outras, convencionaram a designação de enteógeno, da mesma raiz de entusiasmo, palavra grega, cujo prefixo significa « deus dentro ». Então *enteógeno* significa « *veículo do divino* ». Trata-se de uma categoria capaz de dar conta da experiência dos sujeitos, reconhecendo neste processo a legitimidade desta experiência.

Referências bibliográficas

- BATESON, Gregory. *Naven: a survey of the problems suggested by a composite picture of a New Guinea tribe from three points of view*. Stanford: Stanford University Press, 1936 (1958).
- CHAMUEIL, Jean-Pierre. *Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du Nord-est péruvien*. Paris: Ed. de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1983.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- GRUNEWALD, Rodrigo. Regime de índio e faccionalismo: os Atikum da Serra do Umã. Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 1993.
- HANNERZ, Ulf. "Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da Antropologia transnacional". *MANA*, Rio de Janeiro, V. 3, n. 1, p. 7-39, 1997.
- HOBSBAWM, Eric. Introdução. In: HOBSBAWM, Eric e RANGER, Terence (orgs.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- LUNA, Luís Eduardo. The concept of plants as teachers among four mestizo shamans of Iquitos, Northeast, Peru. *Journal of Ethnopharmacology*, n. 11, p. 135-156, 1984.
- MACRAE, Edward. *Guiado pela lua. Xamanismo e uso ritual da Ayahuasca no culto do Santo Daimé*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- MOTA, Clarice Novais da. As Jurema told us: Kariri-ShoKo and Shoko mode of utilization of medicinal plants in the context of modern northeastern Brazil. PHD Thesis, Austin, University of Texas, 1987.
- MESSEDER, Marcos L. L. Etnicidade e diálogo político: a emergência dos Tremembés. Dissertação de Mestrado, Salvador, UFBA, 1995.
- MESSEDER, Marcos L. L. *Rituels et drames d'alcoolisation chez les Tremembé*. Lyon, Université Lumière Lyon 2, Thèse de Doctorat, 2004.
- NAHOUM-GRAPPE, V. *La culture de l'ivresse. Essai de phénoménologie historique*. Paris: Quai Voltaire, 1991.
- NARBY, Jérémy. *Le Serpent Cosmique, l'ADN et les origines du savoir*. Genève: Georg Éditeur, 1995.
- NASCIMENTO, Marco Tromboni de Souza. O tronco da jurema. Ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste: o caso Kiriri. Dissertação de Mestrado, Salvador, Universidade Federal da Bahia, 1994.
- NOVO, José Silva. "Almofala dos Tremembé". Itapipoca, 1976.
- OLIVEIRA JÚNIOR, Gerson Augusto. *Torém: brincadeira dos índios velhos*. São Paulo: Annablume, 1998.
- OTT, Jonathan. *Ayahuasca analogues. Pangean entheogens*. Natural Productus CO. Kennewick, WA, 1994.
- REESINK, Edwin. "O Segredo do sagrado: o Toré entre os índios do Nordeste". Comunicação apresentada no II Encontro de Ciências Sociais do Norte/Nordeste, João Pessoa, 1995.
- SERAINÉ, Florival. Sobre o Torém (dança de procedência indígena). *Revista Trimensal do Instituto do Ceará*, V. 69. Fortaleza, Instituto do Ceará, 1955.
- TURNER, Victor. *On the Edge of the Bush. Anthropology as experience*. Tucson; University of Arizona Press, 1985.
- VALLE, Carlos Guilherme O. do. Terra, tradição e etnicidade: um estudo dos Tremembé do Ceará. Dissertação de Mestrado, PPGAS/MN/UFRJ, 1993.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. Sociedades indígenas e Natureza na Amazônia. *Tempo e Presença*, n. 261, São Paulo, CEDI, 1992.
- ZULUAGA, Gérman. A cultura do yagé, um caminho de índios. In: LABATE, Beatriz C. e ARAUJO, Wladimir S. *O uso ritual da Ayahuasca*. Campinas: Fapesp/Mercado de Letras, 2002.

Recebido para publicação em maio / 2012. Aceito em julho / 2012