

**MITO-NARRATIVAS SOBRE PAISAGENS MÓVEIS:  
EVENTO, EMPODERAMENTO E MUDANÇA  
NOS SIMBOLISMOS DE UMA COMUNIDADE  
MARÍTIMA DO NORDESTE BRASILEIRO –  
APRECIÇÕES EM ANTROPOLOGIA HISTÓRICA  
E DO IMAGINÁRIO**

**MYTHICAL-NARRATIVES ON MOVABLE LANDSCAPES:  
EVENT, EMPOWERMENT AND CHANGE ON SYMBOLISMS  
OF MARINE COMMUNITY OF NORTHEAST OF BRAZIL –  
SOME APPRECIATIONS IN HISTORICAL ANTHROPOLOGY  
AND OF IMAGINARY**

Potyguara Alencar dos Santos\*

**RESUMO:** O artigo analisa os temas do *evento*, do *empoderamento* e da *mudança* presentes nos simbolismos narrativos de uma comunidade marítima do Nordeste brasileiro, orientando-se pela antropologia histórica de Marshall Sahlins. É apresentado o caso da vila de Tatajuba, no litoral oeste do Ceará, e a sua história narrada em vista dos eventos do desastre natural do soterramento da vila e da implantação dos grandes projetos em turismo no seu território.

**Palavras-Chave:** Evento. Empoderamento. Mudança. História. Imaginário.

**ABSTRACT:** The article analyses the themes of event, empowerment and change on narratives symbolism of a marine community localized on northeast of Brazil. This analysis follows the historical anthropology perspective of Marshall Sahlins. It is presented the Tatajuba village case, on end-west of Ceará, and his history narrated on the events of natural disaster of village bury and implantation of great projects in tourism on the territory.

**Keywords:** Event. Empowerment. Change. History. Imaginary.

\* Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (PPGAS/UnB). Pesquisador colaborador do Mestrado de Avaliação de Políticas Públicas da Universidade Federal do Ceará (MAPP/UFC), do Laboratório de Estudos da Globalização e do Desenvolvimento (LEG/UnB) e do Grupo de Estudos sobre Trabalho e Transformações Capitalistas (GET/UFC). E-mail: [potyguara.alencar@gmail.com](mailto:potyguara.alencar@gmail.com)

## Introdução

O artigo aborda os arranjos discursivos entre três temas do imaginário de algumas populações que vivem em comunidades marítimas do Nordeste brasileiro, territórios que estão nas rotas dos programas de desenvolvimento do turismo nacional: o *evento*, o *empoderamento* e a *mudança*. É apresentado o caso da vila de Tatajuba, localizada no litoral extremo-oeste do estado do Ceará, a 365 km de Fortaleza, cuja história é narrada pelos seus habitantes através de uma tríade periódica de eventos: o desastre natural do soterramento da vila por dunas móveis, na década de 1950, a sua reconstrução anos depois desse desastre natural e a chegada dos grandes projetos em turismo na região a partir da década de 1990, processo que hoje ameaça a vila com a desterritorialização em massa dos seus habitantes.

Procura-se abordar, a partir de entrevistas cedidas por três lideranças comunitárias da vila de Tatajuba, como as datações e eventos históricos são tratados por uma memória que tenta se adaptar aos processos de mudanças sócio-territoriais sofridos pelas populações residentes na região. Parte-se da hipótese de que as narrativas que tratam do surgimento da vila, sua destruição e suas transformações são sempre referidas a uma estrutura triádica comum: os temas do *evento* – representando o evento do desastre do soterramento da vila pelas dunas móveis e o evento da ameaça de expulsão territorial da sua população pelos empreendimentos turísticos regionais –, do *empoderamento* – marcado pela sucessão política local entre lideranças comunitárias – e da *mudança* – tratando dos efeitos socioculturais resultantes da catástrofe e das ameaças promovidas pela empresa do setor de turismo.

De que forma a antropologia histórica de Sahlins (2003) pode ser revista em busca de pensarmos o conceito de *evento* e os fenômenos socioculturais advindos do contexto de mudanças entre populações tradicionais, partindo da análise de algumas das suas categorias do imaginário? O artigo propõe conversações teóricas e de análise entre a antropologia histórica de Sahlins (2003), os estudos de sistemas mitológicos de Ruthven (1997) e Cassirer (1992) e a antropologia política e do desenvolvimento trabalhadas por Perrot (2008), Scröeder (1997) e Ribeiro (2008). Como campo conceitual de centro, privilegiam-se as abordagens conceituais que tentam fazer interagir a socioantropologia do imaginário e a história cultural. E nesse intento, pensa como essas duas subdisciplinas das ciências sociais podem empreender diálogos orientados a discutir o vasto tema dos impactos dos Projetos de Infraestrutura de Grande Escala (PGE) e dos seus programas desenvolvimentistas sobre populações tradicionais brasileiras; temática que hoje ganha maior relevância a partir do conflito entre projeto UHE Belo Monte e populações do Alto Xingu, no Pará, discutido por Ramos (2011) e Valle (2005) entre outros. Como a História e a Antropologia podem pensar processos de mudança em que projetos desenvolvimentistas deslocam

compulsória ou tacitamente as populações tradicionais dos seus territórios? Como esses dois campos podem discutir o imaginário local construído em torno das histórias dessas populações e dos grandes projetos nacionais? Essas são algumas orientações e propósitos deste artigo.

### **Paisagens móveis de uma história abreviada da vila de Tatajuba**

Na atualidade, a vila de Tatajuba, localizada a 365 km da capital do Ceará, são dois lugares e dois tempos: a antiga vila de Tatajuba, que foi soterrada por um campo de dunas móveis na década de 1950, fato que obrigou a população a repovoar uma região mais a leste do primeiro território habitado, e a nova vila de Tatajuba reconstruída paulatinamente pelos seus habitantes nos 20 anos após o desastre natural. Quando escutadas as narrativas sobre o surgimento, o soterramento e a reconstrução da vila, sempre são localizados duas figuras espaciais e temporais: o *lugar da antiga* e o *lugar da nova* vila de Tatajuba, o *tempo da velha* e da *nova* Tatajuba; como se esses marcos compusessem uma terceira realidade discursiva que não é ambiental nem espacial nem temporalmente. Essa terceira realidade – argumenta-se aqui – seria uma história baseada em *eventos*, que como conceituado por Sahlins (2003) são representados por aqueles momentos em que se dão os rearranjos históricos intensos em dinâmicas culturais localizadas. O primeiro desses eventos é o próprio desastre do soterramento da vila e o segundo é a descoberta, em 2001, que as terras onde estava assentada a nova vila de Tatajuba haviam sido compradas por uma empresa do setor de turismo, que passava a projetar a remoção massiva dos habitantes para outra porção territorial longe da zona costeira.

Num extremo, há mais ou menos 60 anos, Tatajuba era assolada pela ação do vento e da areia. Naquele período, existiam poucas casas, as famílias sobreviviam com o nexu monetário que associava a pequena agricultura à pesca artesanal marítima, a capela oferecida a São Francisco como padroeiro havia sido erguida há pouco tempo pelo pai-fundador da vila e primeira liderança local: o senhor Gregório Pedro Alexandrino. As dunas avançaram rápidas sobre o território habitado, logo obrigando o deslocamento da população do vilarejo. O novo local repovoado ficava a menos de um quilômetro dali, e era protegido por uma situação geográfica incomum: a nova vila de Tatajuba foi reconstruída sobre um terreno ilhado onde a zona de maré que invade a região, as lagunas e rios costeiros formavam uma barreira natural contra a intrusão de novas dunas de areia trazidas pelo vento da costa.

Num outro extremo, 50 anos à frente do período do soterramento e reconstrução da vila, descobriram-se por documentos cartoriais que os quase 6.000 hectares onde a nova vila fora erguida passavam a pertencer a uma empresa do setor de turismo denominada de Vitória Régia Empre-

endimentos Imobiliários Ltda., pertencente a um conhecido grupo empresarial multinacional. Atos de mobilização política começaram a surgir da própria comunidade representada pela Associação Comunitária dos Moradores de Tatajuba (ACOMOTA), que também recebeu apoio jurídico de organizações não-governamentais da capital do estado do Ceará. Tentou-se investigar sobre a procedência da venda e sobre as pretensões forçadas pelos “novos” proprietários, que passaram a falar de desapropriação e realocação dos residentes, reconfiguração paisagística, macro-investimentos no mercado turístico de ponta na região.

A reivindicação de posse das terras pela empresa e o seu projeto de construção de um parque turístico regional chamado de Condado Ecológico de Tatajuba, que à época estava orçado em R\$ 2 bilhões, dividiu opiniões entre os habitantes da vila, principalmente entre as lideranças locais: parte da população apoiava o projeto da empresa e a sua proposta de “vínculo empregatício para a população”, já outra parcela discordava da proposta, vendo o projeto como uma grande ameaça de remoção territorial que cominava a subsistência das famílias que viviam da agricultura e da pesca marítima. O resultado dessa oposição de opiniões se configurou na divisão da até então única associação da vila, o que também acabou instaurando conflitos entre os grupos familiares que a constituía. Além dessas transformações, outras podem ser listadas, tais como: a migração de alguns jovens e adultos para a cidade-sede da qual a vila pertence, a desarticulação de algumas festas religiosas, embates diretos entre representantes da empresa e moradores, atenção para o comércio de base turística, valorização do patrimônio fundiário e instauração de uma noção monetária de propriedade agrícola, diminuição do número de casamentos, agrimensuração técnica e legal do solo, entre outros<sup>1</sup>.

É fitando esses dois eventos – soterramento da vila e ameaça de desapropriação dos seus habitantes – que as narrativas passam a trazer os temas do *empoderamento* das lideranças locais e da *mudança* sociocultural. Novas lideranças passaram a surgir após o conflito instaurado: pessoas que não tinham participação política-institucional na vila passaram a se colocar contra ou a favor do projeto da empresa de turismo a partir de uma posição de dentro da associação comunitária da vila de Tatajuba.

A instauração de conflitos entre representantes do grupo empresarial e população local pode ser lida como um momento em que a física das relações entre os próprios habitantes passa a sofrer alterações, os planos de cosmovisão e compreensão da realidade foram balizados e redirigidos para pontos diferentes: se antes a sobrevivência diária se resumia à conquista diária do mar – território que os saberes náuticos reproduzidos em técnicas

---

<sup>1</sup> Ver comentários de Rodrigues (2008).

aprofundadas pelas gerações anteriores ensinaram os homens a dominá-lo –, a partir de então, as sociabilidades nas práticas de trabalho e na política passaram a se estender a embates com pessoas institucionais e seus aparelhos burocráticos. De uma só vez, surge para a vila tanto o novo símbolo da terra vazia – a empresa e a possibilidade de serem mais uma vez desterrados –, outro nome para a mesma areia que os expulsou há quase meio século, e surge também a miríade das promessas salvadoras: novas casas e oportunidades de emprego a todos os habitantes, que à época somavam cerca de 800 indivíduos<sup>2</sup>.

Junto às simbologias das narrativas que tratavam da fundação e do crescimento da vila ao longo dos anos foi incorporada a história do conflito territorial. Antigos símbolos de fundação, como o pai-fundador, a primeira festa religiosa, os primeiros nascimentos foram contados num plano de relação comum. Eventos do presente passaram a reler fatos do passado, narrativas da antiga Tatajuba tomaram formas expressivas que pareciam prever os dois eventos de desterritorialização. Como traduz um comentário de Ruthven (1997) sobre o valor da narrativa mítica: a história local antes de ser contado precisou ser mitologizada. Os fatos da atualidade passaram a estar presente no plano categorial simbólico das narrativas sobre o passado da vila. O antigo e o novo território, temporalidades do antes e do agora traduzidos por dados que fortaleciam ou enfraqueciam a posição política de determinados indivíduos, davam-lhes créditos aos nomes ou desapreciavam os seus valores historiográficos.

Sabe-se que esse movimento de atualização da história em termos de significados culturais, como discute Sahlins (2003), não é concebido apenas com peças antigas. Essas realizações-construtos do ser imaginativo, como foram traduzidas por Wunenburger (2007) – arquétipos individuais e arquétipos coletivos para Jung (1991) – são modelos hibridizados, com lógicas que se intercambiam entre o passado e o presente. É nesse sentido que se diz que as narrativas sobre a vila observam duas partes complementares que formam uma única peça textual: por um lado tem-se a peça estrutural da narrativa, que é contada visando antigos modelos de imagens – a vila sendo soterrada, os eventos fantásticos em torno da sua criação e os seus personagens – e por outro lado tem-se a peça histórica, que é ativada do meio de uma memória do enredo recente do conflito territorial. São pelas falas de algumas lideranças mais antigas da vila de Tatajuba, figuras presenciais do drama da desterritorialização, que essas narrativas que irmanam fatos históricos e enlevos de um imaginário que atualiza o passado no presente sofrerão um trato interpretativo.

---

<sup>2</sup> Ver dados de Ricarto (2009).

## A antropologia histórica e do imaginário de Marshall Sahlins e as categorias de evento, empoderamento e mudança

A orientação de método e teoria de Marshall Sahlins foi escolhida para se discutir as categorias de evento, empoderamento e mudança nas narrativas dos habitantes da vila de Tatajuba. A perspectiva desse autor é importante na medida em que produz, a partir de uma abordagem estrutural não formalista – diferentemente do que foi empreendido por Lévi-Strauss (2004) e Durand (1993), por exemplo –, um estudo das mudanças culturais tomando as simbologias presentes no mito e na narrativa histórica. É da mediação entre mito, história e ação social que Sahlins (2003; 2008) busca perceber as variações entre aspectos contextuais de uma história local e aspectos estruturais na história que narra os eventos culturais de grande escala. Na percepção de Overing (1995) e Lamas (1972), uma noção de narrativa da história sempre esteve vinculada a um conceito de narrativa mítica, isto resultante de toda a tradição antropológica das pesquisas em sociedades tradicionais, que por algumas vezes foram referidas a alcunha de “sociedades sem histórica”, ou sociedades ágrafas.

Destaca-se aqui a distinção entre duas escolas estruturalistas que também estão discutindo uma teoria do mito e da narrativa: o *estruturalismo formal* de Lévi-Strauss (2004) e o *estruturalismo figurativo* de Durand (1993). Suas abordagens se assemelham na medida em que compartilham da ideia de que o mito é um esforço de racionalização. Lévi-Strauss (1986) ainda radicaliza dizendo que a narrativa mítica seria apenas um dispositivo a-histórico em que os símbolos se resolveriam em palavras e os arquétipos em ideias.

De um modo geral, pode se admitir três tipos diferenciados de abordagem da narrativa e do mito nesses autores: Lévi-Strauss (2002) procura entender a “forma” do mito e a sua conformidade com uma “lógica”, Durand (2004) procura entender a “manifestação” do mito, sua composição a partir de interações que envolvem dinâmicas subjetais e objetais, e Sahlins (2003; 2008), com a antropologia histórica, procura entender a relação do discurso mítico com a história, avaliando as ressignificações da narrativa quando essas estruturas se deparam com as dinâmicas de contexto. Numa leitura mais contundente da perspectiva da antropologia histórica, Turchi (2005) vai enfatizar que “é o mito que de alguma forma distribui os papéis da história e permite decidir o que faz o momento histórico” (TURCHI, 2005, p.31).

A conceituação de mito para Sahlins (2005) está baseada numa correspondente concepção de história. A *metáfora*, como indica o título de um dos seus livros, seria a forma manifesta das estruturas mitológicas em geral. Na condição de expressão de um tempo vivencial e espacial das interações

entre indivíduos e instituições sociais, a metáfora se ligaria às *ordens culturais* organizadas em simbologias dominantes, e daria a essas simbologias status e posições variadas dentro de um plano interpretativo produzido pelos próprios indivíduos. Sobre *ordem cultural* – ou plano cultural, como o termo usado há pouco –, Sahlins (2003) afirma que toda “ordem”, como situação temporal, só pode se reproduzir na mudança. Sendo assim, a ordem havaiana no contexto da colonização britânica, sociedades sempre exemplares nas suas análises, é um esquema dinâmico de efetivações, repetições e rupturas em que aos poucos as simbologias ocidentais são ressignificadas por uma interpretação cultural nativa.

Aproximando a noção de *ordem cultural* à noção de estrutura, chega-se à definição de uma estrutura modulável, que seria “um conjunto indefinido de perturbações contextuais” (SAHLINS, 2008, p.71). Estrutura que, refletindo o momento da cultura, tende a criar uma constante reavaliação funcional das categorias culturais; atenta-se para o fato de que a cultura é reproduzida na ação, e que a história, por sua vez, é reavaliada culturalmente através dos eventos. Movimento que garante que categorias culturais antigas se reproduzam em roupagens novas.

A dimensão do *evento* – no caso de Tatajuba e das simbologias narrativas do soterramento e da ameaça de expulsão territorial dos seus habitantes pela ação dos projetos desenvolvimentistas em turismo – poderia ser interpretada como o momento em que se dá a reavaliação das categorias histórico-culturais. O *evento*, por uma definição de Sahlins (2003), seria todo acontecimento que se transforma naquilo que lhe é dado como interpretação. E é pela eficácia de determinados *acontecimentos* – historicamente significativos, ou seja, que separam e distinguem tempos, atores e símbolos – que se pode chegar ao valor da repercussão estrutural de uma determinada ação individual, de grupo, de natureza “fantástica” ou natural, etc. Não qualquer *ação*, mas aquela que é cognitivamente absolvida por uma comunidade de significação, tal como conceituada por Suertegaray (2001), que vai pensar o conceito de *comunidade* a partir da ideia de uma realidade social geograficamente definida que se mantém através da leitura compartilhada de significados linguísticos, cognitivos, imagéticos e metafóricos.

Para a antropologia histórica, o conceito de cultura não pode ser abandonado, sob pena de deixarmos de compreender o fenômeno único que ele nomina e distingue: a organização da experiência e das ações humanas por meios simbólicos. Na avaliação do significado da narrativa mítica, Sahlins (2008, p.13) tende a propor o “equacionamento estrutural-dialético entre estrutura e evento”. É a partir do mito que as *mudanças culturais* passarão a ser analisadas. Como comenta o próprio autor, o desafio para a antropologia histórica “é não apenas saber como os eventos são ordenados pela cultura, mas como nesse processo a cultura é reordenada” (SAHLINS,

2008, p.28). Nesse sentido é que se diz “que os símbolos são sintomas, diretos ou mistificados, da verdadeira força das coisas” (SAHLINS, 2008, p.27).

No jogo de dicotomias entre “história e mito” e “verdade e ilusão”, Sahlins (2008) vem afirmar que nem a história é tão clara, nem o mito é tão falso. Para falar das categorias antigas e das novas expressões de contexto, e de como esses opostos se organizam dentro de esquemas narrativos, o autor conclui que “a continuidade entre primórdios e o presente, entre categorias abstratas e pessoas históricas garante que as experiências dos protagonistas míticos celebrados sejam reexperienciados pelos vivos em circunstâncias presentes” (SAHLINS, 2008, p.38). Tomando essas e outras assertivas, procurar-se-á empreender nossa análise.

É sobre a narrativa da vida, dos feitos e da morte dos protagonistas históricos de Tatajuba que o tópico analítico seguinte deste artigo irá se voltar. A sucessão de atores políticos da vila de Tatajuba concebe também uma história de situações de *empoderamento*, em que determinadas indivíduos surgem como lideranças comunitárias notáveis em determinados períodos. Esse movimento fica mais claro principalmente a partir das crises instaurados pelo desastre natural do soterramento da vila por dunas móveis, que gerou o deslocamento dos seus habitantes, e pela descoberta da venda das terras e conseqüente ameaça de desterritorialização da população.

Definindo *empoderamento*, recorre-se à conceituação dada por Ribeiro (2008), que trata esse referencial ligado às situações onde ideologias desenvolvimentistas interagem ou são contrafeitas por concepções não hegemônicas de desenvolvimento. Entende-se então por empoderamento

a capacidade (i.) de ser sujeito do seu próprio ambiente, de ser capaz de controlar seu próprio destino, quer dizer, de controlar o curso da ação ou dos eventos que manterão a vida como está ou a modificarão; ou (ii.) de impedir as pessoas de se tornarem atores “empoderados” (RIBEIRO, 2008, p.110).

A tradição de pensamento do qual prescinde o conceito de empoderamento se liga a um movimento analítico que está pensando contextos onde formas de desenvolvimento são relidas em termos de categorias culturais locais<sup>3</sup>. Essa conceituação é concebida em situações onde populações autóctones, por exemplo, conseguem “elaborar táticas que lhes permitem se reinterpretar numa nova situação ou ambiente, e se adaptar sem se renegarem” (PERROT, 2008, p.228). É nesse campo onde se inscreve essa referência também conhecido por “*local empowerment*.” (SCHRÖDER, 1997, p.9).

---

<sup>3</sup> Ver as análises de Stavenhagen (1985) e Batalha (1987).



## Expressões narrativas de areia e vento

“A cultura é uma aposta feita com a natureza.”  
(SAHLINS, 2003, p.15).

A seguir são apresentados e analisados alguns trechos de entrevistas que foram cedidas por três lideranças comunitárias da vila de Tatajuba. Essas entrevistas foram colhidas em pesquisas etnográficas exploratórias e intensivas desenvolvidas entre outubro de 2007 e novembro de 2010. As narrativas dão conta dos eventos do soterramento e da descoberta da venda do território onde se assenta a vila de Tatajuba para um grupo empresarial do setor de turismo, além de trabalharem as narrativas que referenciam as sucessivas situações de estabilidade e conflito que são citadas como faces de uma história local.

Essas narrativas foram classificadas em quatro temas, seguindo o procedimento metodológico de Sahlins (2003) de destacar os eventos históricos em termos de transformações socioculturais. Assim se chegou a quatro temáticas: [i.] *Os Pais-fundadores da Vila*, [ii.] *A Igreja Soterrada*, [iii.] *A Duna Encantada* e [iv.] *A Comunidade Hoje*. Nenhum desses temas foi abordado exclusivamente por um só entrevistado. Serão trabalhadas com maior cuidado as narrativas alocadas entre a primeira e a quarta temática.

A base dos referentes simbólicos sobre a qual são montadas narrativas é importante à análise que se empreende. Entende-se que é a partir dessa base, e do conjunto de imagens e relatos que a compõe, que podemos discutir uma história local, inclusive localizando personagens, marcos, datações e mapas sociais dos ciclos de transformações ocorridos no horizonte histórico de 60 anos, que vai da fundação da vila à descoberta de venda das terras.

Verificou-se que a história da localidade se divide em três *ciclos de mudanças* que são intercalados por períodos de estabilidade e instabilidade política e social diferenciados. O *primeiro ciclo de mudanças* trata da construção da vila de Tatajuba por iniciativa do senhor Gregório Pedro Alexandrino, que além de auxiliar na construção das casas no terreno plano situado à beira mar do município cearense de Camocim, também contou com a participação da comunidade para o soerguimento da primeira capela e do grupo escolar da localidade.

Aí não tinha nada! Aí chegou um senhor, que não era daqui da Tatajuba, Gregório Pedro Alexandrino. Era um sujeito que tinha visão. Trabalhador muito honesto, resolveu botar curral. E no fim ele assumiu aqui a liderança. Ele viu que Tatajuba não tinha nada, então ele achou que devia erguer uma igreja (MATHEUS, Osvaldo. 72 anos, liderança comunitária de Tatajuba. Jan. 2008).

Nos relatos sobre as origens, comenta Cassirer (1992), é comum que tenhamos a referência a um tempo do inominável, em que nada existia numa anterioridade, em que tudo ou quase tudo ainda estava a ser feito. Tempo e lugar onde [aí não existia nada!]. No centro desse drama da criação, desponta “o criador”, aquele que passa a nominalizar a natureza, a dar sentido às experiências do existir: [Aí chegou um senhor... Gregório Pedro Alexandrino]. As dimensões do relato das origens e a da presença de um criador também são comentadas por Ruthven (1997), ao falar da característica épica das narrativas. Épico por conter o relato das experiências de uma *dramatis personae*, o personagem que por meio das ações emenda temporal e textualmente os extremos da história.

De um lado a “igreja” e a “terra”: a terra virgem, sem denominação, sem dimensões, a igreja erguida com o labor dos homens e a vontade de um idealizador, abençoando a *camboa* (o mar), abençoando a própria terra. Do outro lado: os padrinhos, as testemunhas do ato inaugural, Gregório Pedro Alexandrino, o sacerdote, o “primeiro a falar” as paisagens, a dar-lhe nome e dimensão: [Depois do batizado, aí o Gregório Pedro disse: “Meia légua aqui é do Santo de São Francisco”, que era do padroeiro, “isso aqui é do São Francisco”].

Em 1958, os moradores da vila enfrentaram uma grande seca. Nesse momento surge a figura de Gregório Pedro como o líder que assiste e ampara a “comunidade” nas suas necessidades. Ainda nesse primeiro ciclo de transformações, os habitantes da vila começaram a perceber o avanço das dunas pela ação do vento sobre o perímetro habitado. Depois de cobrir parcialmente a igreja, a intrusão das areias se tornou forte o suficiente para expulsar os moradores dali. A migração se deu da antiga Tatajuba localizada no lado direito do braço de maré que corta o território à sua margem esquerda, onde foi construída a nova Tatajuba, também conhecida por Cabacciras de Cima.

Houve o batizado da igreja lá em cima. Foi no dia 17 de setembro de 1950. Muito padrinho! Eu até ainda me lembro de uma parte dos padrinho: Adolfo Venturino, João Dourado, Antonio Alexandre, Manuel Bento, Setembrino Veras, Setembrino da Eliza... era os padrinho da igreja. Depois do batizado, aí o Gregório Pedro disse: ‘Meia légua aqui é do Santo de São Francisco’, que era do padroeiro, “isso aqui é do São Francisco”. E aí ficou o Gregório Pedro tomando conta da igreja e todos os anos tinha a missa. E vinha carrossel e vinha aquele balanceio. E era muito animado! Aí foi que as dunas chegou. As dunas invadiram, aí todo mundo foi se embora. Uns foram pra Guriú, outros pra Camocim... aí depois chegou aí um cara dizendo que Tatajuba era da empresa e tinha comprado... E hoje ta nessa confusão, ninguém pode fazer uma casa por aqui, fazer um quintal pra planta que a tal de empresa proíbe... Mas isso aqui é de São Francisco! (FRANCISCO, Oliveira. 82 anos, liderança comunitária de Tatajuba. Abr. 2009).

No *segundo ciclo de mudanças*, que vai de 1965 a 1990, aconteceu o término da fixação dos habitantes da antiga Tatajuba num território protegido do avanço das dunas. Primeiramente, a vila se instalou num território ainda muito próximo do braço de mar, que foi denominado de Cabaceiras de Baixo. Logo mais o centro da vila se expande e alcança um território mais elevado e mais distante da “quebra da maré”, lugar que foi denominado de Cabaceiras de Cima e depois novamente de Tatajuba. Sobre esse período, conta-se que Gregório Pedro Alexandrino já havia falecido, evento que deu margem ao surgimento de novas lideranças comunitárias, como Osvaldo Matheus, Manuel Ricardo e Felinto.

Isso foi mais ou menos nas era de... 40 e tanto. Em 1970, Tatajuba acabou-se. Ela durou quinze anos. Foi na era de sessenta, mesmo (...) Foi no ano em que Benevaldo nasceu. Então veja só, a Tatajuba durou quinze anos. As duna chegaram e soterraram (MATHEUS, Osvaldo. 72 anos, liderança comunitária de Tatajuba. Jan. 2008).

Em 1990, Osvaldo Matheus, segunda liderança após Gregório Pedro Alexandrino, conseguiu juntar alguns moradores da vila para com eles fundar a primeira associação comunitária da vila de Nova Tatajuba, a Associação Comunitária dos Moradores de Tatajuba (ACOMOTA). A associação passou a organizar as chamadas *Regatas Ecológicas de Tatajuba*, eventos importantes na mobilização de atores políticos locais. As regatas cuidaram de atrair visitantes de outras comunidades à vila, surgindo como um evento que ampliou a divulgação das belezas naturais da vila. Internamente, no plano da mobilização de pessoas em torno de um evento local, o festejo anual das regatas configurou o que Turner (2007) chamaria de um *símbolo ritual*, elemento de importante definição social de um grupo. E é em torno desses e de outros símbolos rituais, como o novenário na capela de São Francisco de Assis, que a nova Tatajuba passa a fortalecer suas reuniões concentradas onde uma sociabilidade comunitária é celebrada.

Por volta da década de 1970, a capela da vila foi reerguida, voltando a abrigar a imagem de São Francisco de Assis que havia sido trazido do templo que fora soterrado. Osvaldo Matheus se tornou um dos mantenedores da estrutura física e do programa de atividades do templo. Nesse momento, a simbologia do líder se aproxima da simbologia do sacerdote religioso, coadunando-se para a formação daquilo que Sahlins (2008) chamou de uma nova *dramatis personae*, caracterizada como sendo a figura que passa a ocupar o centro das principais instituições rituais da localidade: a igreja (no novenário anual ao santo padroeiro), a festa comunitária (a corrida de barcos artesanais) e a cena política (as assembleias da associação de moradores). Ocupando e participando dessas três instâncias rituais da vila, Osvaldo Ma-

theus – nome sucessor àquele primeiro líder, Gregório Pedro Alexandrino – conseguiu se figurar como uma nova liderança. Quanto a essa capacidade de reativar (ou realizar) estruturas profundas significativas – como a do *pai-fundador e líder* –, se faz importante notar a observação de Sahlins (2008), que parece definir de maneira muito clara o fenômeno da releitura simbólica da figura do *herói*, quando afirma que “heróis mais recentes são descendentes genealógicos de conceitos mais genéricos e, assim, transpõem as relações entre conceitos de modo histórico, pragmático, isto é, como se fosse a sua própria natureza e feito” (SAHLINS, 2008, p.37). Assim é o que se pode ler na tessitura narrativa:

A Tatajuba acabou... as duna cobriram tudo. Aí trouxeram a *imagem de São Francisco*. Passou um tempo aqui, passou um tempo na vila nova. O pessoal se dividiram, foi parte pra lá. Não tinham outro nome. Nós colocamo o nome de Vila Nova (FRANCISCO, Oliveira. 82 anos, liderança comunitária de Tatajuba. Abr. 2009).

A “imagem de São Francisco”, que hoje está na capela da nova Tatajuba, aparece como um referente importante na narrativa. O que se depreende do trecho é que, enquanto não se achou um novo templo, uma nova capela para abrigar a imagem do santo padroeiro, a vila também não conseguiu mais “denominar-se”. Desde o momento em que as dunas “cobriram tudo”, Tatajuba deixou metaforicamente de existir. Esse “tudo”, essa totalidade, é o que Berger (1985, p.67) chamou de “representação icônica do sagrado”, o desenho material em que se concentra o mistério do sentimento de se comunicar e depender de uma relação com o divino por meio de um objeto. A supressão do ícone sagrado – segundo o que afirma a denominada *ciência dos símbolos* de Alleau (2001) – exige uma adaptação útil desse espaço carente por outras simbologias plausivelmente substituíveis. Não ocorrendo uma completude da ligação das forças terrenas com as supra-terrenas por meio de um elemento concentrador que é o símbolo, esse “total” dá lugar à sensação da ausência e da necessidade premente de reordenamento do mundo dos objetos sagrados: [Aí trouxeram a imagem de São Francisco. Passou um tempo aqui, passou um tempo na vila nova. O pessoal se dividiram, foi parte pra lá. Não tinham outro nome].

Não seria errado analisarmos que nesse contexto, como conclui Carvalho (1990) numa das suas análises, os momentos rituais surgem como formas perceptivas de atualizar as narrativas míticas pretéritas. Os processos rituais reativavam seus símbolos instrumentais básicos das narrativas: a primeira *dramatis personae* política e religiosa que foi Gregório Pedro Alexandrino passa a ser atualizada pela imagem de Osvaldo Matheus, que se encaixa no plano narrativo como membro de uma segunda geração, essa residente da nova vila de Tatajuba. É a já conhecida observação de Lévi-

-Strauss (1986) de que o rito funciona como certificador do valor narrativo-interpretativo do mito.

A igreja se acabou. Aí o padre veio aqui: ‘E agora, onde é que se bota o santo, onde é que... tal?’. Queriam mudar Tatajuba pro Lago Grande, queriam mudar a Tatajuba pra Vila Nova. Nós moramo aqui, a minha família, isso aqui tudo é irmã. Nossa família aqui foi o primeiro... que tentou desenvolver a história da Tatajuba. Graças a Deus foi a nossa família! Eu sempre assumi a liderança porque... quando eu era garoto, eu era um pouco inteligente e aí deu certo. Então criamos a igreja aqui. Aí a Tatajuba voltou a ser Tatajuba, mas não era mais a Tatajuba que tinha se acabado. Aqui é Nova Tatajuba. É o nome novo aí... Nova Tatajuba (FRANCISCO, Oliveira. 82 anos, liderança comunitária de Tatajuba. Abr. 2009).

Como havia sido comentado, o ressurgimento de Tatajuba só é possível porque a igreja é reinstalada e a imagem do santo – outro símbolo de primeira importância – retoma seu lugar no altar do templo. Mas como aconteceu com Gregório Pedro Alexandrino – responsável por *escolher a terra, nominá-la e levantar o templo* –, Osvaldo Matheus é quem efetiva a tradição encerrada na proposição do mito de fundação da Vila, fazendo com que a figura do pai-fundador tenha agora correspondência e legitimidade com a sua própria pessoa: o templo é “recriado”, a população se divide num primeiro momento, o nome é estabelecido e um novo líder começa a “aparecer em Tatajuba”.

Ainda trabalhando com o último trecho da entrevista, observa-se que o líder, segundo a visão do entrevistado, é aquele quem primeiro conseguiu “desenvolver a história” de Tatajuba, ou seja, dar curso aos planos de expectativa que sempre estiveram vinculados ao mito fundador, e que giravam em torno dos símbolos da *igreja*, do *santo*, e da figura do *líder* como pessoa que organiza todas essas categorias. Mas como todo ato de refundação e de recriação tende a instaurar novas configurações sobre estruturas anteriores, aquela não era “a antiga Tatajuba”, era a nova Tatajuba. Embora baseada na história do soterramento, e de tudo quanto ele significou para a formação do que Carvalho (1990) chamou de uma *comunidade de sentimento*, essa Nova Tatajuba vem a ser afirmar como uma nova vila mais fortalecida, visionária e melhor preparada para enfrentar as adversidades futuras: [Aí a Tatajuba voltou a ser Tatajuba, mas não era mais a Tatajuba que tinha se acabado. Aqui é Nova Tatajuba. É o nome novo aí... Nova Tatajuba].

No final da década de 1990, a Associação Comunitária dos Moradores de Tatajuba (ACOMOTA) consegue trazer para a vila os serviços de luz elétrica, água encanada e telefonia pública, com o auxílio de instituições governamentais de ingerência estadual. Pela primeira vez a localidade passa

a ser assistida, via associação de moradores, por instâncias de fora da própria vila. Uma série de outras pequenas conquistas foram garantidas nesse contexto, e todas marcam um momento de fortalecimento do núcleo administrativo formado pela associação comunitária da vila. Em notado momento de ascensão, a administração comunitária popular passa a agregar pessoas, e também a dotá-las de representatividade política: nas eleições municipais de Camocim, cidade-sede da qual pertence Tatajuba, a vila consegue eleger o seu primeiro vereador. Essa é uma face do empoderamento dos atores políticos de uma situação de posse dos mecanismos públicos e legais de controle do bem-estar da vida comunitária. Também é o período que antecede o evento da descoberta da venda do território de 5.275 hectares da vila para uma empresa do setor de turismo. Abre-se o terceiro ciclo de mudanças.

No *terceiro ciclo de mudanças*, a localidade se depara paradoxalmente com duas situações: ameaça de perder as terras para a empresa de turismo e, como consequência indireta dessa ameaça, expansão da imagem turística da vila e aumento do fluxo monetário advindo do turismo de base local.

Rapaz, hoje a coisa mudou muito, viu?! Daquela velha realidade. Hoje... o que eu espero da Tatajuba, o que vai somar a Tatajuba é o turismo. Outra fonte, não. O cara que ganha mil por dia não tem vida ruim não. É uma empresa. Então, hoje o povo de Tatajuba, tudo tá vivendo de turismo. A pesca tá muito fraca. A agricultura acabou (MATHEUS, Osvaldo. 72 anos, liderança comunitária de Tatajuba. Jan. 2008).

Após a descoberta da venda das terras por acesso de documentos cartoriais, a Associação Comunitária de Tatajuba passou a ser auxiliada jurídica e politicamente por ONGs e deputados estaduais da região. Inaugurou-se na rede mundial de computadores um *site* onde se divulgava o problema latifundiário junto com fotografias e textos que tratavam de um “paraíso prestes a desaparecer” (*site* já retirado da internet). Abre-se um período de disputa judicial que vem seccionar as opiniões políticas comunitárias entre os partidários dos projetos da empresa e não partidários.

Isso daqui é dos nativos daqui. Se a empresa comprou, comprou de quem não tinha. Que isso daqui é nosso: é dos nativo, é dos mais velho, é dos filho que vão nascer aí, dos que já nasceram é vão nascer. Essa terra aqui é desse pessoal. Porque quem nasceu aqui e se criou... aqui nós samo que nem índio. Isso aqui é nosso. Nós samo índio, os índio daqui! Que nós nascemo e se criemo aqui! (ARAÚJO, José. 55 anos, liderança comunitária desde 2001. Dez. 2009).

De um modo geral, as consequências da ameaça de expropriação constante promovida pela descoberta da venda das terras ainda encontram

reverberações hoje, dez anos após o início da disputa judicial entre a empresa e a vila. Entre algumas dessas transformações, mencionam-se: a divisão dos grupos familiares e políticos locais, principalmente daqueles ligados à ACOMOTA, esquadrinha desordenado do solo, monetarização do valor da terra, desprivilegio da pesca marítima e da pequena agricultura familiar frente a outros nexos monetários advindos do turismo, aquecimento do processo migratório campo-cidade, atitude tomada por muitos dos jovens da vila, entre outros.

A virada temporal das narrativas – do *tempo do soterramento* para o *tempo do conflito* – demonstra uma ressignificação simbólica em termos de tempos históricos que são contados a observar um contexto conflitivo, onde começa a se inserir o interesse do mercado turístico hegemônico sobre os bens fundiários da vila. Como observa Bosi (1992), os tempos históricos são muitos, principalmente quando dispostos sobre um mesmo fato cultural por atores diversos. É no plano da *fala*, noção de Ricoeur (2004) que é trazida aqui como uma locução expressiva de significados de contexto, que se evidenciará a interpretação êmica dessas transformações temporais. Recorreu-se às narrativas – que foram rateadas em três ciclos históricos de transformações – por serem nelas onde os dois tempos se coadunam: o tempo da primeira “expulsão” natural dos homens da terra, quando a vila teve que se deslocar por conta da intrusão das dunas móveis, e o tempo dos acontecimentos mais recentes, em que mais uma vez a ameaça de desterritorialização se apresenta como uma realidade, agora trazida pela *dramatis personae* do “homem estrangeiro”:

Aí tem mina de ouro! Aí um homem que veio medir a terra disse assim: eu não sei o senhor ainda será vivo, e eu também, mas daqui a 20 anos vem uma pessoa explorar isso aqui... Aí o agrimensor disse assim: olha! Ainda vem um aqui pra explorar isso! Isso foi em 1958. São os estrangeiro, né, que vem explorar. Eles compram as casa. O homem ainda vem, ele vem!!! Arrancar esse minério acolá! Ele é do estrangeiro (FRANCISCO, Oliveira. 82 anos, liderança comunitária de Tatajuba. Abr. 2009).

Procurar entender como esses dois tempos – do desastre natural e do conflito – e as *dramatis personae* políticas do “líder comunitário” se organizam no interior das narrativas, e como são traduzidos pelas suas simbologias de modo a revelar aspectos importantes do contexto social, foram alguns dos objetivos pertinentes ao plano de análise trazido aqui.

## Considerações finais

A percepção de que *evento*, *empoderamento* e *mudança* configuram um esquema temático que pensa situações conflitivas entre acontecimentos

naturais (evento do soterramento) e acontecimentos sociais e políticos (conflitos territoriais), nos valida reafirmar, à maneira de Sahlins (2003), que a história é recontada em termos de significados culturais que se adaptam aos contextos vividos por essas populações costeiras do Nordeste. Observar também que essa história local foi colhida de leituras informadas e testemunhais de fatos sociais também locais. As transformações e as leituras de um tempo dizem, pois, de uma situação que tenta valorizar o lugar do homem, da sua ação interventora na natureza e na cultura e do papel dos fluxos históricos em suas existências.

Trabalhos que pensem ainda com mais detalhamento situações de conflito entre grandes projetos desenvolvimentistas e populações tradicionais carecem despontar mais nas produções científicas dentro da História e da Antropologia. Sempre observando que tanto os conflitos desenvolvimentistas trazem suas narrativas de positivar ações políticas e econômicas intervencionistas, quanto às populações tem as suas histórias que podem negativizar essas mesmas estruturas narrativas e conceituais, ou não. Também entender que antes da história do conflito há uma historicidade étnica ou local, que será recontada a reler fatos do passo em vista das transformações vividas na atualidade. De certa forma, foi tentando operar por esse percurso interpretativo que o artigo pode ser concebido.

## Referências

ALLEAU, René. **A ciência dos símbolos**: contribuição ao estudo dos princípios e dos métodos da simbólica em geral. Lisboa: Edições 70, 2001.

BATALLA, Guillermo Bonfil. Etnosdesarrollo: sus premissas jurídicas, políticas y de organización. In: BATALLA, Guillermo Bonfil (Org.) **Obras scogidas de Guillermo Bonfil Batalla**. Obras escogidas de Guillermo Bonfil – Tomo 2. 1ed. México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista, 1985. p. 45-58.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

BOSI, Alfredo. O tempo e os tempos. In: NOVAES, Adauto (Org.) **Tempo e história**. 3ed. São Paulo: Editora Cia das Letras, 1992. p. 56-65.

CASSIRER, Ernst. **Linguagem e mito**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.

DURAND, Gilbert. **De la mitocrítica al mitoanálisis**: figuras míticas y aspectos de la obra. Barcelona: Anthropos, 1993.



JUNG, Carl Gustav. **Obras Completas de Carl G. Jung**. Petrópolis: Editora Vozes, 1991.

LAMAS, Maria. **Mitologia geral**. Lisboa: Editora Estampa, 1972.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mitológicas: o cru e o cozido**. São Paulo: Cosac Naif, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Clause. **Mito e significado**. Lisboa: Edições 70, 1986.

OVERING, Joanna. O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões. **Mana** – Museu Nacional do Rio de Janeiro/UFRJ, Rio de Janeiro, vol. 1, n. 1, p. 23-43, ago. 1995.

PERROT, Dominique. Quem impede o desenvolvimento “circular”? (Desenvolvimento e povos autóctones: paradoxos e alternativas). **Cadernos de Campo** – Revista dos Alunos de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo/USP, São Paulo, n. 17, p. 1-48, fev. 2008.

RAMOS, Alcida Rita. Belo Monte: a crônica de um desastre anunciado. Disponível em: <http://www.abant.org.br/>. Acesso: 12 mar. 2011.

RICARTO, Tatiane. **Um perfil etnográfico das relações intra-familiares e inter-familiares dos moradores de Tatajuba, Camocim, Ceará**. Trabalho Monográfico. Universidade Federal do Ceará, Departamento de Ciências Sociais, Fortaleza, 2009.

RICOEUR, Paul. **Teoria da interpretação**. Lisboa: Edições 70, 1976.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Poder, redes e ideologia no campo do desenvolvimento. **Novos Estudos** – Revista do CEPRAP, São Paulo, n. 80, p. 12-24, mar. 2008.

RUTHVEN, K. K. **O mito**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1997.

RODRIGUES, Lea Carvalho. **Antropologia e políticas públicas: incentivo ao turismo no extremo-oeste cearense e impacto sobre populações locais**. Projeto CNPq-PQ, 2008.

SAHLINS, Marshall. **Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2008.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2003.

SCHRÖDER, Peter. A Antropologia do desenvolvimento: é possível falar de uma subdisciplina verdadeira? **Revista de Antropologia**. – Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo/FFLCH/USP, São Paulo, vol. 40, n. 2, p. 83-100, out. 1997.

STAVENHAGEN, R. Etnodesenvolvimento: Uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista. **Anuário Antropológico 84** – Revista do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília/DAN/UnB, Brasília, n. 2, p.1-23, out. 1985.

SUERTEARAY, Dirce Maria Antunes. Espaço geográfico uno e múltiplo. **Scripta Nova** – Revista Eletrônica de Geografia y Ciencias Sociales da Universidade de Barcelona, Barcelona, n. 93, jul. 2001.

TURCHI, Maria Zaíra. **Literatura e antropologia do imaginário**. Brasília: Editora UNB, 2005.

TURNER, Victor. **Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu**. Niterói/RJ: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005.

VALLE, Raul Silva Telles. Uma abordagem jurídica das idas e vindas dos projetos de hidrelétricas no Xingu. In: FILHO, Osvaldo Sevá (Org.) **Tenotã-mõ**: alertas sobre as conseqüências dos projetos hidrelétricos no rio Xingu. São Paulo: International Rivers Network, 2005. p. 63-74.

*Artigo recebido em 03/07/2011 e aceito para publicação em 11/10/2011.*