

# O TORÉM ENTRE O FOLCLORE E A ANTROPOLOGIA: PESQUISAS DE CAMPO E ESCRITA DA HISTÓRIA ENTRE OS TREMEMBÉ DE ALMOFALA (1940-1955)

ALEXANDRE OLIVEIRA GOMES<sup>1</sup>

## I

*Ô Jarí mi vê, Ô Jarí mi vê. Agui manin, Mãnima cêrêcê, Ô Agui manin, Ô Mãnima cêrêcê (Trecho do Torém dos Tremembé - Ceará).*

*Os índios Tremembé, entre os antigos habitantes do Ceará, são ainda agora, os mais misteriosos e desconhecidos. (...) a história colonial deste povo, malgrado a ignorância de sua etnografia e etnologia, apresenta-se relativamente longa. (...) contudo, estas notícias estão muito longe de serem completas ou mesmo suficientes para nos darem idéia conveniente da antropologia física e social destes índios – Thomaz Pompeu Sobrinho, 1951.*

As hipóteses sobre história indígena no Ceará apresentadas neste escrito originaram-se de reflexões realizadas a partir da problematização das pesquisas de campo de Florival Seraine entre os Tremembé, em Almofala, nos anos de 1940-50. A partir de suas experiências em campo, ele escreveu dois artigos que foram publicados na Revista do Instituto Histórico e Antropológico do Ceará (RIHC): “Sobre o Torém (dança de procedência indígena)” (1955) e “Para o estudo do processo de folclorização” (1977). Além destes, cita os Tremembé noutros estudos sobre linguagem e toponímia indígena (1947, 1948 e 1950), que expõem suas concepções, teorias e métodos de pesquisa. Segundo o antropólogo Carlos Guilherme do Valle, em Seraine

*(...) as características fronteiriças do Torém entre o folclórico e o etnográfico eram destacadas. Mas o contraste entre o etnográfico e o folclórico procede de um pressuposto analítico diante da historicidade dos povos nativos. O fenômeno etnográfico é tomado como um domínio de alteridade absoluta, próprio das “culturas primitivas”, enquanto o folclórico toma forma das expressões culturais “populares”, denotando traços regionais originados ao longo da formação do povo cearense. O contraste mostra um momento da produção das ciências sociais no Brasil, sobretudo a década de 1950 (Cavalcanti & Vilhena, 1990) (2005: 196-197).*

Como se constroem os discursos para a apreensão do Torém como objeto de estudo na perspectiva teórica de Seraine? Como se combinam elementos da Antropologia com noções atribuídas ao Folclore para a escrita da história dos Tremembé a partir do Torém? Reconhecido como folclorista, Seraine arvora-se de

---

<sup>1</sup> Historiador (UFC), mestrando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE e membro do NEPE (Núcleo de Estudos e Pesquisas em Etnicidade), onde desenvolve pesquisa sobre museus indígenas e coleções etnográficas, com bolsa cedida pela CAPES. Contato: [amanayparangaba@yahoo.com.br](mailto:amanayparangaba@yahoo.com.br).

conceitos e aparato metodológico provindos da Antropologia. Isto nos possibilita pensar nas zonas de intersecção entre áreas de conhecimento, num momento de rumos indefinidos, formulação epistemológica e inserção institucional da Antropologia no contexto das ciências sociais no Brasil. Neste caso, a divisão entre uma abordagem ‘antropológica’ e (o que passou a ser considerado) uma abordagem ‘folclórica’ é tênue, sendo perceptível a articulação destes dois olhares e sua mútua influência na análise do Torém, numa perspectiva histórica e etnográfica, sincrônica e diacrônica.

O pano de fundo para seus estudos é o contexto de construção de um campo de pesquisa social no Ceará, a partir dos anos 40, imerso de distintas perspectivas teóricas e opções metodológicas, destacando-se os vieses folclorista, histórico e antropológico. Diferente de Thomaz Pompeu Sobrinho, que direcionou seu olhar antropológico para a história indígena, Florival Seraine optou pela pesquisa de campo etnográfica, visitando *in loco* os Tremembé para conhecer o Torém. Para a maior parte dos pesquisadores daquela época, os grupos indígenas no Ceará estavam extintos desde fins do século XIX, sob os argumentos culturalistas hegemônicos. O pessimismo da abordagem folclórica os conduz a perceber seus objetos (danças, rituais, lendas etc.) como estando em ‘vias de desaparecimento’. Postura que equiparamos à perspectiva de considerar as mudanças culturais sob a ótica das perdas, essencializando e naturalizando condições e modos de ser dos povos indígenas (VALLE, 2005:197; OLIVEIRA FILHO, 1999).

Mesmo na obra de Pompeu Sobrinho, um dos mais destacados pesquisadores da temática indígena local, são praticamente desconhecidos estudos sincrônicos sobre estas populações, o que denota não haver despertado para estes grupos em seu presente. Contrariando a tese da “extinção” dos índios, acreditamos que o que inexistia era uma perspectiva teórica que reconhecesse a presença indígena no Ceará, por conta da predominância de um olhar assimilacionista para o processo de transformações pelos quais passaram estes povos, em intenso contato e interação há mais de trezentos anos.

No caso do Torém, era considerado como “(...) folguedo ou dança folclórica organizada por caboclos ou descendentes de índios. Ou era vista como uma sobrevivência da “cultura originária” dos Tremembé. Se era valorizada como sobrevivência cultural, temia-se pelo seu desaparecimento” (VALLE, 2005:197-198). A abordagem de Seraine, apesar de voltada não para o reconhecimento daquele grupo

social enquanto grupo étnico, mas para o conhecimento do Torém, revelou importantes informações históricas e contribuiu sobremaneira para importantes estudos posteriores, realizados numa perspectiva teórica que os reconhece e procura compreendê-los como indígenas e, ao Torém, no interior da dinâmica dos processos identitários.<sup>2</sup>

“Além de ser uma visão estática da cultura”, a abordagem de Seraine “sugeria a continuidade de um ‘modo de ser’ indígena, que se mostrava presentemente diluído por traços cada vez mais ‘aculturados’” (VALLE, 2005: 197). Não serei o primeiro a identificar a carga culturalista da abordagem de Seraine (OLIVEIRA JR., 1998; VALLE, 1993 e 2005). Segundo Gerson Augusto Oliveira Júnior,

*(...) a influência das abordagens culturalistas é facilmente evidenciada no desenvolvimento de sua análise. Sua principal preocupação consiste em apontar, entre as práticas culturais dos torenzeiros, os elementos alheios à ‘cultura original’ dos ‘antigos Tremembé’. (...) descaracteriza a indianidade do grupo, definindo-o como mestiço, ao mesmo tempo que destaca o Torém como o único elemento cultural capaz de atestar a origem indígena dos seus portadores (1998: 42).*

Florival Seraine foi a Almofala em quatro oportunidades: 1950, 1955, 1965 (provavelmente) e 1977 (SERAINÉ, 1977). Assim, é o fazer etnográfico que se torna objeto de reflexão histórica: o encontro entre pesquisador(es), ávido(s) produtor(es) de conhecimento, com o que considerava(m) os ‘descendentes’ ou ‘remanescentes’ dos Tremembé. Invertendo a lógica de percepção do ‘outro’, questionamos como os pesquisadores foram significados no horizonte semântico daqueles sujeitos, na década de 1950, no interior do Ceará, estado brasileiro onde a presença indígena estava, naquele momento, oficialmente silenciada. Este escrito visa, também, seguir o itinerário de pesquisas históricas que problematizam o tão propalado “desaparecimento étnico”, baseando-se em perspectivas contemporâneas (SILVA, 2009 e VALLE, 2009).

No rastro da escrita da história indígena Tremembé de Florival Seraine, nos deparamos com a ação de outro pesquisador em plagas cearenses: o Dr. Carlos Estêvão de Oliveira<sup>3</sup>. A partir de indícios esparsos, aventamos hipóteses para o

---

<sup>2</sup> Sobre os Tremembé, destacamos a dissertação de Carlos Guilherme Octaviano do Valle: “**Terra, tradição e etnicidade: os Tremembé do Ceará**” (VALLE, 1993). Sobre o Torém, há a dissertação de Gerson Augusto de Oliveira Jr. “**Torém – brincadeira de índios velhos**” (OLIVEIRA JR., 1998).

<sup>3</sup> Advogado, poeta e folclorista pernambucano. Segundo Renato Athias, “trabalhou na região amazônica ocupando importantes cargos no estado do Pará como promotor público em Alenquer, funcionário público em Belém, e por fim, Diretor do Museu Paraense Emílio Goeldi, cargo que exerceu até sua

desvendamento de aspectos até agora desconhecidos acerca de sua atuação entre grupos indígenas no Nordeste do Brasil, na década de 1940.

## II

Por volta do final do século XIX, em Almofala,

*(...) as areias do morro soterraram grande parte do povoado e cobriram completamente a igreja. A população se dispersou, muitos dos descendentes dos Tremembé foram localizar-se na praia da Lagoa Seca, com uma distância de três léguas (...). Durante quarenta e cinco anos, a antiga igreja dos Tremembé permaneceu soterrada, até que no ano de 1941 correntes eólicas começaram a deslocar as areias que cobriam o templo sagrado em outra direção. Aos poucos, ressurgiu o local do antigo povoado (SOUZA apud OLIVEIRA JR., 1998: 39).*

Com o aterramento da igreja, os Tremembé dispersaram-se, ocupando e formando localidades nas matas, lagoas e mangues próximos ao rio Aracati-Mirim. Com o desvelar do templo, muitos retornaram. No período da revitalização do povoado, o Torém começa a interessar a pesquisadores. “Por volta de 1945, o folclorista Florival Seraine iniciou uma série de viagens ao povoado de Almofala com o intuito de desenvolver pesquisa sobre a dança dos Tremembé” (OLIVEIRA JR., 1998: 39). O núcleo de Lagoa Seca foi responsável pela dinamização do Torém em suas visitas, destacando-se os índios José Miguel e sua irmã, Francisca Ferreira de Paula (Tia Chica).

O Torém já havia sido registrado, anteriormente, na serra da Ibiapaba, pelos trabalhos da Comissão Científica de Exploração, que circulou na Província do Ceará entre 1859 e 1861 (PORTO ALEGRE, 2003). Designava o nome de um instrumento musical e de uma dança, representada como uma espécie de divertimento e festividade (PORTO ALEGRE, 2003; OLIVEIRA JR., 1998: 36). O historiador Antônio Bezerra de Menezes registra a dança em 1884, na mesma região, praticada por indivíduos de “talhe musculoso e pele avermelhada” (BEZERRA apud OLIVEIRA JR., 1998: 36).

Oliveira Júnior (1998) analisou com detalhes o Torém. Em seu trabalho, encontramos historicizadas as principais referências até então identificadas sobre sua prática. O padre Antônio Tomaz, em 1892, presenciou o Torém em Almofala, na função de sacerdote adjunto do pároco da Freguesia do Acaraú. Conta que lá viviam “ainda numerosos descendentes dos Tremembé constituindo uma sociedade à parte, casando entre si e conservando religiosamente certos usos e tradições, e alguns até

---

morte em junho de 1946”. Disponível em <http://www.ufpe.br/carlosestevao/projeto.php>. Acessado em 31 de janeiro de 2011.

mesmo a língua dos seus maiores” (THOMAZ apud BRAGA, 1964: 91). Seus relatos assemelhavam-se aos da Comissão Científica quanto à descrição do Torém: dança em roda com um responsável ao centro vibrando um maracá (chamado de *aguaim*), o uso de aguardente ou mocororó. Um registro é na Ibiapaba, o outro em Almofala (atual município de Itarema, naquela época pertencente a Acaraú), povoado que foi organizado como um aldeamento em 1702, “(...) perto da barra do rio Aracati-Mirim, poucas léguas a leste do estuário do rio Acaraú” (POMPEU SOBRINHO, 1951: 261).

Com Florival Seraine, temos o registro do Torém em Almofala por três oportunidades: 1950, 1955 e 1965 (1977). A partir dos trabalhos de outro folclorista, José da Silva Novo, ocorreu uma apresentação dos “torenzeiros” no I Festival de Folclore do Ceará, realizado em dezembro de 1965, na Universidade Federal do Ceará. De viés “salvacionista”, Novo notabilizou-se pelo esforço em registrar e incentivar a prática e publicização do Torém, possibilitando uma visibilidade inédita aos Tremembé.

*(...) os torenzeiros alcançaram o primeiro lugar do Festival. (...) foi a primeira exibição para um grande público, (...) na capital cearense. Para Silva Novo, era um meio de consagração de seus objetivos enquanto pesquisador: ‘Mas o meu interesse na exibição daquela dança indígena era fora do comum. Queria eu que a Fortaleza inteira, que os folcloristas do Ceará e de muitos estados do Brasil, sentissem e vissem de perto, e com os olhos arregalados, aquela beleza de folclore já quase deturpado’ (Novo, 1976: 45). É evidente o sentido salvacionista, inclusive refletindo a perspectiva dos estudos folclóricos da época (VALLE, 2005:197-198).*

Em 1975, o Torém é estudado pela equipe do MEC-FUNARTE, como parte de uma campanha nacional em defesa das manifestações folclóricas. “As idéias da equipe da FUNARTE/INF aproximavam-se das que tiveram seus antecessores folcloristas. Acreditavam que o Torém era uma ‘dança de procedência indígena [...] em vias de desaparecimento’ (FUNARTE/INF/CDFB 1976:68)” (VALLE, 2005: 198). O discurso de considerar o Torém em vias de extinção torna-se recorrente na sua abordagem enquanto folclore. Ao contrário disso, percebemos a sua continuidade e dinamização, ao entrar em contato com diversos outros agentes sociais e se transformar. “Todavia, os relatos históricos e as pesquisas folclóricas são fontes muito significativas para a pesquisa atual da dança” (p.200-201). Desta visita, resultou um disco, o Documentário Sonoro do Folclore Brasileiro N. 30, que podemos considerar como uma das primeiras ocasiões em que ocorre a emergência de visibilidade nacional para a dança e, conseqüentemente, para o grupo Tremembé que a praticava.

Até então, “É evidente que a dimensão pública envolvendo o Torém aproximava-se, por um lado, de práticas clientelistas e institucionais sistemáticas e, de outro, de uma construção cultural peculiar por parte de pesquisadores e folcloristas”, muito mais “do que de uma mobilização de perfil étnico” (VALLE, 2005: 199). Entretanto, a partir da década de 1980, com o crescente processo de mobilização política dos Tremembé como grupo indígena e a ressignificação da dança no contexto de novas relações sociais, outra perspectiva antropológica visando entender o Torém começa a se configurar, a partir do trabalho de campo etnográfico. Novas interações tomam forma, com a chegada de antropólogos em contextos de reorganização social, e o Torém continuará sendo um importante elemento para a compreensão destas dinâmicas identitárias (VALLE, 1993 e 2005; OLIVEIRA JR., 1998; GRUNEWALD, 2005).

### III – Os Tremembé, Carlos Estêvão de Oliveira e sua coleção etnográfica

*(...) ainda agora, por ali se encontram os mais autênticos remanescentes dos Tremembé, com o seu fâcies especial, mas em miserável estado de aculturação* (POMPEU SOBRINHO, 1951:262).

Em 1951, Thomaz Pompeu Sobrinho publicava na RIHC o artigo “**Índios Tremembés**”. Numa dupla essencialização acerca do ‘ser indígena’, reconhece seu tipo físico, mas despreza sua identidade étnica. O texto exhibe detalhes históricos e etnográficos pincelados de cronistas coloniais: inimigos dos Tupi, habitavam entre as praias do Ceará e Maranhão e apresentavam uma cultura de pesca com arpão (1951). Apesar do registro sobre este povo remeter às primeiras notícias sobre esta parte do ‘novo mundo’, ignora possibilidades para o conhecimento de sua “etnologia” e “etnografia”, o que denuncia seu não reconhecimento dos ‘descendentes’ enquanto ‘legítimos’ Tremembé.

De orientação histórica e utilizando um arcabouço conceitual da Antropologia, sua abordagem denota uma opção culturalista que prima por uma etnologia das perdas assimilacionista. Porém, atestando a existência contemporânea destes índios, refere-se às pesquisas de Seraine e Carlos Estêvão de Oliveira. Aponta-os como detentores de valiosas informações sobre os ‘descendentes’ ou ‘remanescentes’ dos antigos Tremembé, que exibem o que F. Barth considera um ‘símbolo étnico’ (2000), que os perfaz diferentes dos regionais e merece registro urgente, antes que se acabe: o Torém.

Sabe-se que Carlos Estevão mantinha extensa lista de contatos imbuídos em pesquisas antropológicas entre os povos indígenas da Amazônia. Ele próprio fazia constantemente registros, visitando grupos indígenas no Nordeste, fotografando e coletando informações e objetos para a formação de coleções etnográficas, tanto a sua, particular, quanto a do Museu Paraense Emílio Goeldi, em Belém.

Carlos Estevão teve uma importante atuação para o reconhecimento dos grupos indígenas do Nordeste nos anos de 1930. Já em 1931, publicou um artigo em que destacava os Fulni-ô, de Águas Belas (PE). Em 1935, visitou os Pankararu de Brejo dos Padres (Tacaratu-PE), em consequência do seu reconhecimento oficial pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) (ARRUTI, 2004: 238). A relação entre estes dois povos remete a vínculos ritualísticos anteriores, que haviam se estreitado na década de 1920, quando os Fulni-ô foram o primeiro povo indígena a obter reconhecimento oficial no Nordeste, ganhando um Posto Indígena (PI) em seu território (ARRUTI, 2004: 239).

Na palestra, publicada como o artigo “O ossuário da ‘Gruta do Padre’ em Itaparica, e algumas notícias sobre remanescentes indígenas do Nordeste”, feita em 1937, Carlos Estevão discorre sobre seus trabalhos arqueológicos e etnográficos na região do rio São Francisco, nos estados de Pernambuco, Bahia e Alagoas, entre 1935 e 1937. Pretendia mostrar “não só a vastidão de um precioso campo a explorar, como, também, quanto são mercedores de proteção os remanescentes indígenas existentes nos sertões nordestinos”. Seus interesses científicos conviviam com uma postura protecionista, e com este propósito visitou os “remanescentes indígenas ainda existentes na região” (OLIVEIRA, 1943: 154-156).

Em 1935 esteve em Brejo dos Padres, entre os Pankararu (PE), para onde retornou em fevereiro de 1937, quando descobriu o ossuário da “Gruta do Padre”, em Itaparica (BA). De lá, seguiu para Porto Real do Colégio (AL), em 6 de abril, onde identificou indígenas Natú, Chocó, Carapotó, Prakió e Naconã; chegou em Palmeira dos Índios (AL) em 13 de abril, onde travou contato com os “Chucurus-caririzeiros; por fim, foi para Águas Belas (19 de abril), ao encontro dos Fulni-ôs. Na palestra, feita no Instituto Histórico de Pernambuco e, posteriormente, no Museu Nacional (RJ), enfatiza o “sofrimento” destes “descendentes” de indígenas, apelando aos membros dos Institutos Históricos para que “amparem e protejam os remanescentes indígenas

que (...) existam” em Sergipe, Bahia, Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará (1943: 156-170).

*No mesmo ano daquela palestra (1937), o Ministério da Guerra, a que o SPI estava subordinado, envia ao local um funcionário para uma primeira avaliação. Os trabalhos não teriam continuidade até três anos mais tarde, (...), quando o órgão instalou um Posto Indígena no Brejo dos Padres. Assim que soube da decisão, lembram os Pankararu, “o prof. Carlos” voltou à aldeia para dar pessoalmente a notícia, fazendo festa, abraçando a todos em grande alegria e comunicando que seus problemas estavam resolvidos (ARRUTI, 2004: 240).*

Na mesma época, através da mediação de Carlos Estevão, os Xukuru-Kariri de Palmeira dos Índios (AL) também iniciaram um processo de mobilização visando reconhecimento pelo SPI, mas apenas em 1952 é instalado um PI na sua área. Por intermédio dos Pankararu, vários outros grupos, como os Kambiwá (PE), iniciam mobilizações visando o reconhecimento oficial. Em 1944, um PI do SPI é criado em Porto Real do Colégio (AL), para atender aos “remanescentes” Kariri que, juntando-se aos Xocó de Porto da Folha (SE), formariam os Kariri-Xocó.

*(...) a presença do órgão indigenista permite que antigas queixas e conflitos fundiários de comunidades descendentes de aldeamentos indígenas extintos desde os anos 1870 convertam-se sucessivamente, por meio de um circuito tradicional de relacionamentos intergrupais, em uma série de emergências étnicas entre 1935 e 1944 (ARRUTI, 2004: 241).*

Carlos Estevão de Oliveira, junto ao padre Alfredo Dâmaso, teve um papel fundamental no desencadear deste processo, como mediador dos contatos entre os “remanescentes” e o SPI. Provavelmente, nesta época Carlos Estevão já procedia à coleta de objetos para a formação de coleções etnográficas. A partir daí, os Pankararu terão um papel estratégico, num processo de mobilização para o reconhecimento que M. Arruti denominou de “autonomização da mediação indígena”, ao possibilitarem o estabelecimento de uma rede de circulação de informações que propiciou a visibilidade de várias etnias, como os Tuxá (PE), os Trucá (BA) e os Atikum (PE) (2004: 241).

A Coleção Etnográfica Carlos Estêvão de Oliveira (CECEO) foi recentemente inventariada a partir de um projeto desenvolvido pelo NEPE-UFPE<sup>4</sup>, que revelou valiosos objetos e registros fotográficos, além de documentos até então desconhecidos.

---

<sup>4</sup> Núcleo de Estudos e Pesquisas em Etnicidade, coordenado pelo prof. Dr. Renato Athias, e vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia UFPE. A CECEO possui cerca de 3 mil peças de 54 povos, coletadas entre 1908 e 1946. O objetivo geral do projeto é “Realizar um diagnóstico técnico da CECEO do Museu do Estado de Pernambuco visando a criação de um espaço de pesquisa no âmbito dos estudos do patrimônio e objetos de coleções etnográficas”. Disponível em <http://www.ufpe.br/carlosestevao/projeto.php>. Acessado em 31 de janeiro de 2011.

Desde que morreu (1946), sua coleção particular vinha sendo guardada pela filha, Lígia Estevão, sendo posteriormente depositada no Museu do Estado de Pernambuco. Para a formação deste acervo, destaca-se a contribuição de Curt Nimuendajú, pioneiro na pesquisa etnográfica entre os povos indígenas no Brasil.

Neste projeto, foi identificado o acervo e organizada a documentação museológica. Foi localizada uma valiosa documentação sobre os Tremembé, sem registro algum sobre época ou autor. O conjunto traz objetos e cinquenta e uma fotografias em preto e branco, cuja maior parte (trinta e três) retrata os Tremembé.<sup>5</sup>

Registrando cenas do cotidiano, como a fiação do algodão, a cata de piolhos com faca, a confecção de artefatos, como o uru; lugares, como o cemitério, a igreja (ainda não totalmente descoberta) e as habitações; e indivíduos, dançando ou, coletivamente, posando no imenso lençol dunar. Destaca-se uma seqüência de fotos de uma dança em torno de um indivíduo, sob o consumo de uma bebida. Entre os objetos, estão: agulhas de crochê (de madeira), bolsas trançadas em palha (incluindo urus e pega-moças), fusos de fiar (de madeira), maracás e objetos de cerâmica (jarra, panela com tampa, xícara e tigela); totalizando cerca de vinte e cinco peças.

Quem foi o autor (ou os autores) de tal documentação fotográfica e responsável pela coleta dos objetos? Quando foi feito o registro, por que e em que condições? Algumas fotos do conjunto retratam outros lugares no Ceará: o rio Banabuiú, o açude Lima Campos, o rio Jaguaribe na altura da cidade de Orós, o local da futura barragem de Orós e, em Icó, as igrejas matriz e do Monte. Algumas fotos da coleção trazem legendas sobre os locais retratados, em seus originais. Tal conjunto de registros nos permite vislumbrar determinado itinerário seguido pelo(s) pesquisador(es), dando pistas para inferirmos acerca da época em que foram feitas.

O rio Banabuiú é o principal afluente do Jaguaribe, o maior rio do sertão cearense. Nasce no município de Pedra Branca e deságua na altura do município de Limoeiro do Norte, passando por nove outros, em 189 quilômetros de comprimento. Icó foi o povoado que, a partir da expansão da pecuária e do entroncamento dos caminhos de gado, se transformou na terceira vila do Ceará, em 1738 (PORTO ALEGRE, 1994: 17). Suas igrejas remontam a esta época: Nossa Senhora da

---

<sup>5</sup> As fotografias originais da Coleção Etnográfica Carlos Estevão, assim como as fotos dos objetos, encontram-se disponíveis para consulta no site: <http://www.ufpe.br/carlosestevao/museu-virtual.php>.

Conceição (mais conhecida como Igreja do Monte) e a matriz do Icó. É registrada historicamente a presença dos índios Icósinhos na região, que habitavam às margens do rio Salgado. Neste município, foi construído o açude Lima Campos, pelo Departamento Nacional de Obras Contra as Secas (DNOCS), em 1932, próximo ao leito do rio São João, na bacia hidrográfica do rio Jaguaribe, centro-sul do Ceará. A barragem que formou o açude Orós, no rio Jaguaribe, na altura do município homônimo, foi inaugurada em 1961. No entanto, desde 1912 tentava-se construí-la, o que não ocorreu por motivos diversos, como intempéries climáticas e falta de recursos. Quando da passagem do(s) pesquisador(es), registraram o local onde seria construída a futura barragem.

Pelas evidências expostas, acreditamos que as fotografias foram realizadas entre 1932 (quando da construção do açude Lima Campos) e 1961 (quando foi inaugurado o Açude Orós). O conhecimento desta ‘expedição etnográfica’ pode revelar informações sobre a construção de um campo de pesquisa social em formação nos anos de 1940-50, em torno de intelectuais que se encontravam agrupados no Instituto Histórico e Antropológico do Ceará (que acabaria organizando um efêmero, porém importante, Instituto de Antropologia<sup>6</sup>) e no Museu Histórico do Ceará (que, nessa época, passaria à responsabilidade do Instituto), que posteriormente receberia a coleção então em formação, hoje denominada ‘Coleção Etnográfica Thomaz Pompeu Sobrinho’.

Nesta época, Thomaz Pompeu Sobrinho, influente historiador e antropólogo, era o presidente do Instituto do Ceará. Florival Seraine aparece como um pesquisador de campo, assumindo-se como folclorista e dialogando diretamente com teoria e métodos da Antropologia. Em 1951, Sobrinho, enfatiza as pesquisas que se realizavam entre os Tremembé, informando que, aos seus apontamentos, acrescentaria “alguns elementos colhidos no local, pelo Dr. Carlos Estevão e pelo Dr. Florival Seraine (...)” (1951: 262).

---

<sup>6</sup> Segundo A. de Oliveira, “a importância que Sobrinho dava aos estudos antropológicos pode ser percebida através de sua luta pela criação do Instituto de Antropologia da UFC”, fundada em 1954. “(...) não parecia preocupado com a história dos heróis, (...), mas com o estudo das condições antropológicas das populações cearenses”. “(...) ao invés de investir numa produção intelectual a partir das instituições que estava vinculado (o Instituto e o Museu); ele cria outra, o Instituto de Antropologia” (2009: 53-54).

Carlos Estevão de Oliveira faleceu em 1946, aos 66 anos, em Fortaleza, onde morava um filho seu. Cruzando as informações dos artigos de Pompeu e Seraine aos registros fotográficos, a provável época de sua realização e uma possível passagem de Carlos Estevão no Ceará, vislumbramos hipóteses na compreensão deste problema, em que relacionamos as fotografias da CECEO, os estudos publicados e as pesquisas de campo em Almofala, entre 1940-50. A relação entre estes pesquisadores revela-nos pistas para adentrarmos nos meandros da formação de coleções museológicas com objetos de povos indígenas, no interior de um campo de pesquisas históricas e etnográficas sobre grupos indígenas do Nordeste no século XX.

#### **IV - Florival Seraine e as pesquisas de campo em Almofala**

Em 1950, Florival Seraine publica o estudo “Contribuição para o estudo da influência da língua indígena no linguajar cearense”. Refere-se ao termo ‘Torém’ como uma das palavras “PERTINENTES AO FOLCLORE REGIONAL” (1950:8). Propõe uma metodologia para pesquisas que ilustra suas opções teóricas.

*Um esforço que talvez servisse para esclarecer certos pontos controvertidos e mesmo trazer a lume algum facto novo, seria buscar essas regiões serranas ou do litoral onde vivem ainda patrícios nossos que conservam traços indígenas acentuados, dos quais alguns são mesmo descendentes em segunda ou terceira geração de verdadeiros aborígenes (SERAINE, 1950:11).*

Malgrado concepções culturalistas e essencializadas (“verdadeiros aborígenes”), informa sobre o andamento de suas pesquisas de campo em Almofala. Durante a execução do Torém, identificara a presença de diversas palavras de origem indígena.

*Em recente excursão (Outubro de 1950) à praia de Almofala, entramos em contacto com inúmeros habitantes da localidade, (...). Conseguimos assistir à realização do Torém, (...)dansa imitativa, pantomímica, que procede, sem dúvida, dos indígenas, que ali pertenciam a nação Tremembé. Agitando o aguaim, espécie de maracá, o chefe do Torém, no interior de um círculo formado por dansadores, executa os movimentos coreográficos, cantando esquisita melodia, de cujo texto recolhemos as seguintes partes: ‘Guirará vidiu, Vi taía gurecê, Ô guirará, ô guirará, Guirará vidiu Pope. Ô Jarí mi vê, Ô Jarí mi vê, Agui manin, Mânima cêrêcê. Canungadiá, Ande cuiam, Ediri dirirá, E cuiã di candugá’. No curso da dança são distribuídos entre os dansadores boas porções de mocoororó (suco de caju fermentado), sendo então executado o canto pela distribuidora da bebida (...).’*

Finaliza com uma afirmação que possibilita pensar nas permanências, tanto de determinados traços físicos e práticas culturais, consideradas ‘indígenas’ numa perspectiva racista (biologizante) e culturalista, relacionadas ao modo de vida e a um tipo físico naturalizado; quanto dos significados do reconhecimento da presença indígena no Ceará do século XX. Afirma que “São bem nítidos os traços indígenas nos

habitantes de Almofala. Nos arredores dessa localidade ainda há quem cace e pesque com arco e flecha, ao modo de selvícolas” (SERAINÉ, 1950: 11).

*Durante (...) 2 e 3 de outubro de 1950 permanecemos nessa humilde localidade, onde apenas se vêem algumas dezenas de casas de taipa ou tijolos coberta de telha vã, ao lado de outras com os tectos de palha de coqueiro, constituindo pequeno arruado, ou esparsas aqui e ali, na vastidão dos areais. (...). O acesso à Almofala é (...) obtido por viagem terrestre, em estrada carroçável. (...) A sua população atual, em que se observam, não raro, os traços indígenas (...) vive quase só do pescado, sendo a agricultura por ela cultivada reduzidamente (SERAINÉ, 1977: 72).*

O episódio narrado é a primeira visita de Florival Seraine a Almofala, em 1950. No contato com os moradores transformados em “informantes”, que “eram pescadores ou gente do seu convívio diário”, destacava-se um “mestiço semi-analfabeto, mas desembaraçado” que, com desenvoltura, “usava da palavra”. O Torém, explica, ocorre durante a colheita do caju, entre setembro e dezembro, “efetuada quase sempre na época do mocororó – suco de caju fermentado; bebida alcoólica que se obtém deixando o suco de caju exposto ao ar em cabaças abertas, durante uns quatro dias” (p.74). Para assistir ao Torém fora preciso mandar “(..) buscar em Lagoa Seca o organizador e sua irmã, a principal figura do côro”, para, “(...) reconstituir essa dança dos nossos primitivos, que está exigindo gravação mecânica e filmagem científica, para que não se percam elementos valiosos da mesma, como, principalmente, a melodia” (p. 76). Destacou-se como organizador do Torém, e “chefe do grupo”, o “caboclo José Miguel que

*(...) afirmara ter 57 anos(...). Aprendeu a dançar o torém com um tio, cujo mestre foi o próprio genitor, índio puro casado com mulher de sua raça. Em Lagoa Seca vive ele, cercado da sua parentela, uma existência rudimentar, tirando a subsistência dos produtos da caça e da pesca, e de humilde lavoura. (...)ainda usam ali o arco e a flecha, ao modo de nossos selvícolas, para pescar bagres nos ‘alagados’ dos mangues, e abater alguns pequenos animais de que se alimentam, como preás e camaleões (p.74).*

José Miguel também herdara do tio conhecimentos necessários para “a confecção do seu material cinegético” (p. 74). Seu processo de investigação passava por questionamentos acerca da memória e do passado locais, adotando, também, uma perspectiva diacrônica para a apreensão do Torém. “Vê-se pela coreografia, pelas expressões que entram no texto musical, pelos tipos raciais que tomam parte na dança, que o Torém é de procedência indígena” (p.76). Sobre a indumentária do grupo, “(...) participam da dança com as suas vestes habituais – roupas de algodãozinho ou riscado ordinário, e geralmente com os pés descalços” (p. 77). Descreve o povoado da Lagoa Seca, onde viviam José Miguel e Tia Chica, que visitou em sua segunda visita:

*Posteriormente em outubro de 1955, estivemos no próprio local onde residem os velhos dançadores do Torém (...) Lagoa Seca está situada entre Itarema, sede do distrito, e Almofala, a povoação a que já aludimos, distante cerca de 1 km. (...). Lá encontramos apenas algumas palhoças construídas inteiramente de palhas do coqueiro, sem o emprego de qualquer elemento da técnica ocidental, européia. Achavam-se localizadas próximas umas das outras, ao fundo de uma área espaçosa sombreada por duas ou três árvores, principalmente um velho cajueiro (SERAINÉ, 1955: 77).*

Não se limitou a “observar e registrar” o Torém. “Em seu trabalho, verifica-se um acentuado esforço em descrever os diversos aspectos que compõem a organização social e cotidiano dos moradores da Lagoa Seca” (OLIVEIRA JR., 1998: 40).

*Cada família habitava em uma dessas casas, formada de três pequenos compartimentos, com o piso de areia frouxa, e da qual a cozinha se acha separada, nas traseiras, a constituir outra construção menor, feita de idêntico material da flora regional, segundo os mesmos processos arquitetônicos. O equipamento doméstico era o mais precário possível: panelas de barro, canecos feitos do endocarpo do côco, cachimbos de barro, rêdes tecidas em teares caseiros de lugares próximos, para dormir, e rêdes de pesca, para as pescarias nas camboas vizinhas, algumas cabaças para ir buscar água doce, urupemas, um pilão de madeira, esteiras e urus de palha,(...). A mulher achava-se a fiar o algodão, (...) mediante um fuso de madeira que recolhemos um exemplar e que era fabricado por certo membro da família, ali residente. Pelos arredores são encontrados com frequência machados indígenas de pedra polida, que os ventos fortes do litoral descobrem ao soprar rijamente sobre as dunas (SERAINÉ, 1955: 77).*

Seraine empreende esforços na direção de uma compreensão antropológica daquele povo, para o entendimento do Torém. Demonstra a influência de uma perspectiva etnológica, ao se arvorar de um arcabouço conceitual para fundamentar sua análise provindo de diferentes perspectivas antropológicas. É possível esmiuçar seu olhar para o Torém, percebendo influências de diversas concepções teóricas. Na época, ocorria um vigoroso debate, anterior ao estabelecimento do estruturalismo por Lévi-Strauss, entre as correntes evolucionista, difusionista, e culturalista, que influenciavam mutuamente a prática de pesquisadores e, conseqüentemente, a escrita da história dos povos indígenas, ‘outros’ por excelência do mundo ocidental.

#### **V – A visita de Carlos Estêvão de Oliveira aos Tremembé**

*Sessão de 20 de agosto. Presença dos membros efetivos Srs. Pompeu Sobrinho, Álvaro de Alencar, Abner de Vasconcelos, Hugo Vitor, Andrade Furtado, Leonardo Mota, Soares Bulcão, Djacir de Meneses e Misael Gomes; de Monsenhor José Quinderé, padre Dr. José de Castro Neri, Dr. Carlos Estêvão de Oliveira, sócio-correspondente, e Audifax Mendes – Atas das sessões realizadas no ano de 1940 (Revista do Instituto do Ceará, 1941:274-275) (negrito meu).*

Neste escrito, problematizo hipóteses a partir da leitura de fontes diversas com o sentido de discutir a presença indígena no Ceará em meados do século XX. Durante a investigação, surgiram dois vestígios documentais que influenciaram sobremaneira a compreensão dos processos estudados: uma dedicatória e a ata de uma reunião.

Numa das fotos dos Tremembé da CECEO, encontramos posando um grande grupo formado por cerca de vinte e cinco índios. O vestígio que nos interessou foi a legenda da foto, que nos fornece uma data: “Aos amigos da Passagem Rasa, lembranças, Carlos Estêvão. Belém do Pará, 19-11-1940” (Legenda à fotografia 085 - Índios Tremembé de Almofala)<sup>7</sup>. Aparentemente é uma dedicatória do próprio Carlos Estêvão, aos “amigos da Passagem Rasa”, localidade próxima a Almofala. Datada de novembro de 1940, assinada em Belém, onde morava. A informação fornece indícios de que o folclorista poderia ter passado por Almofala. Mas é o segundo documento que, cruzando informações, elucida, possivelmente, o problema das fotografias da CECEO.

Seguindo a passagem de Carlos Estêvão no Ceará, na busca de melhor entender sua relação com Seraine e os Tremembé, identificamos a ata de uma sessão do Instituto Histórico e Antropológico do Ceará, de 20 de agosto de 1940. Entre os convivas, o então presidente Thomaz Pompeu Sobrinho, e outros intelectuais cearenses, aos quais juntou-se “o Dr. Carlos”. As “Atas das sessões” são sempre o último artigo das edições anuais da RIHC, que o sodalício vem publicando desde a sua fundação, em 1887. Dão conta dos presentes a estes encontros e, na parte que denominam “Ordem do dia”, expõem uma espécie de resumo do que foi discutido e apresentado nas sessões.

Naquele dia, o orador Djacir de Meneses saúda os visitantes da sessão de trabalhos. Em determinado trecho, a “Ordem do dia” torna protagonista o ilustre sócio-correspondente, então com sessenta anos, ao dar conta de suas atividades realizadas em solo cearense:

*(...) O orador, (...), saúda, por seu turno, o Dr. Carlos Estêvão, diretor do Museu Goeldi, do Pará, e autorizado etnólogo, **que acaba de visitar o núcleo indígena cearense de Almofala, de onde trouxe algumas peças interessantes para o Instituto.** O senhor presidente agradece, a seguir, a oferta do Dr. Carlos Estêvão, e faz-lhe entrega do diploma de sócio, que o é desde 1933 (p.275) (negrito meu).*

Além de confirmar sua ida a Almofala, fornece indícios para vislumbrar suas contribuições na coleção etnográfica que se formava no Instituto. O homenageado, “Dr. Carlos Estevão de Oliveira”, que recebeu o diploma de sócio-correspondente, falou a seguir, “agradecendo as homenagens que lhes foram feitas e o carinho com

---

<sup>7</sup> Disponível em <http://www.ufpe.br/carlosestevao/museu-virtual-fotoetno-busca.php> . Acessado em 31-01-2011 .

que, desde sua chegada ao Ceará, se viu cercado, por parte do Instituto, a cujo quadro social, se desvanecia de pertencer” (p. 275).

Carlos Estevão de Oliveira esteve entre os Tremembé em Almofala, no Ceará, no ano de 1940, em data anterior ao dia vinte de agosto, quando se realizou aquela sessão. Entre aquele dia e o dezenove de novembro, havia retornado para Belém, conforme a dedicatória com sua assinatura. Seria ele, então, o autor daquele conjunto fotográfico presente em sua coleção. A partir disso, descortinam-se mil outros questionamentos: por que e para quê visitara Almofala? O que o motivou? Por que não escrevera nem publicizara tal fato? Como essa visita se relaciona com a série de viagens anteriores aos povos indígenas no Nordeste, ao longo dos anos de 1930?

### **VI – Consideração finais**

O contato e a troca, a aculturação, a categorização hierarquizada entre níveis culturais, a busca de origens, a conjectura histórica de reconstruções e probabilidades, o conceito de ‘fato folclórico’, são categorias analíticas que demonstram o quão diversa é a abordagem de Florival Seraine. Assim como ele, Carlos Estevão também nutria muito desta perspectiva culturalista, folclórica e assimilacionista, como homens de seu tempo.

À uma etnologia das perdas, que compreende a dinâmica cultural como assimilação, Seraine articula o processo de compreensão do que considera a folclorização (e conseqüente diluição) das diferenças entre os grupos sociais, semelhança que é enfatizada e nutre o compartilhamento do Torém em círculos que extrapolam os Tremembé. O que uma perspectiva contemporânea considera como fluxos culturais (BARTH, 1994; HANNERZ, 1997), Seraine tratava enquanto influências “aculturativas” que atuavam sobremaneira no iminente processo de transformação das “formas” do Torém, como então acreditava, de “fato etnográfico” para “fato folclórico”.

*Quanto à forma, observa-se que recebe a influência do samba, que dançam os caboclos das localidades vizinhas, em certas passagens da sua coreografia, bem assim, das louvações dos cantadores, ao seu final – revelações culturais essas que não são, como é a estrutura geral da dança, de origem etnográfica, pertencendo ao domínio folclórico, à cultura popular (SERAINE, 1977: 50).*

Distingue os domínios de classificação do Torém entre o folclórico e o etnográfico. A “origem etnográfica” relaciona-se com o referente à alteridade absoluta e à “primitividade” de uma cultura distinta; já o “folclórico”, está para ele relacionado

à identidade de um povo, representada na “cultura popular”, dita não-erudita (VALLE, 2005: 196-197). No limite destas diferenciações está a classificação que faz, ao considerar aqueles indivíduos como ‘descendentes’, e não mais indígenas. Sua tarefa: demonstrar como ocorre o processo de aculturação, através do contato.

A aculturação torna-se um devir inevitável e um *a priori* imprescindível da sua análise. O inexorável desaparecimento do Torém torna seu registro urgente. Da alteridade máxima do etnográfico, o Torém é alçado à construção das identidades (locais, regionais ou nacionais) na elegia do popular no folclórico. Acaba por reconhecê-los como distintos dos regionais: “(...) embora um observador menos atento possa confundí-los com os outros caboclos da região (...), estes encaram-lhes como um grupo à parte, distinguindo-os (...) em suas relações sociais (SERAINE, 1977: 51).

Identificamos na época em estudo, pelo menos cinco visitas para a realização de pesquisas em Almofala: em 1940, por Carlos Estevão e em quatro oportunidades (1950, 1955, 1965 e 1977), por Florival Seraine. Se juntarmos a estas, outras tantas realizadas por José da Silva Novo e pela equipe da FUNARTE, durante as décadas de 1960 e 1970, podemos refletir sobre os significados deste intenso processo de interação social entre os Tremembé e seus ‘outros’. A partir da década de 1980, iniciam um processo mais efetivo de mobilização política em torno identidade étnica, no qual o Torém terá uma importância fundamental. Será constante a presença de antropólogos na região.

Este processo de interação através do Torém propiciou também a ressignificação da própria dança. Se era um modo de divertimento local, foi sempre uma das principais motivações para as pesquisas, registrado através de fotografias, gravações, entrevistas, transcrição de textos e léxicos de atribuída origem indígena.

São complexos os vínculos existentes entre a percepção e a significação dada ao Torém por Florival Seraine, a partir das perspectivas em que se inspirava. Por mais que acreditasse na aculturação dos Tremembé, ignorando sua indianidade, em alguns momentos nos transmite o quanto eram distintos: na cultura material, nas relações sociais, na prática do Torém, estigmatizados socialmente. Se as teorias em que acreditava influenciavam sua percepção do Torém, ele próprio expressava dúvidas quanto a qual realidade acreditar. Na sua trajetória, viveu os dilemas e embates de seu

tempo. Se antropologia pode ser “teoria vivida”, a realidade é tão complexa que nos faz reinterpretar sempre a história e, conseqüentemente, a própria teoria.

## BIBLIOGRAFIA

**Atas das sessões realizadas no ano de 1940.** IN: Revista do Instituto Histórico e Antropológico do Ceará (Tomo LV, Ano LV). Fortaleza: Tipografia Minerva, 1941, p. 261-282.

ARRUTI, José Maurício Andion. **A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco.** IN: OLIVEIRA, João Pacheco de. *A viagem da volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena.* Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2004, p. 231-280.

BARTH, Fredrik. **“Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity”.** IN: VERMEULEN, Hans; GOVERS, Cora (Eds.). *The anthropology of ethnicity. Beyond “Ethnic Groups and boundaries”.* Amsterdam: Het Spinius, 2000.

BRAGA, Renato. **Dicionário geográfico e histórico do Ceará.** Fortaleza: Imprensa Universitária, 1964.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro & VILHENA, Luís Rodolfo da Paixão. **Traçando fronteiras: Florestan Fernandes e a marginalização do Folclore.** IN: Revista Estudos Históricos (volume 3, número 5). Rio de Janeiro: FGV, 1990, p.75-92.

GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **Toré: regime encantado do índio do Nordeste.** Recife: Fundaj, Editora Massangana, 2005.

HANNERZ, Ulf. **Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional.** Revista Mana 3 (1), 1997, p. 7-39.

OLIVEIRA, Carlos Estevão de. **O ossuário da ‘Gruta do Padre’, em Itaparica, e algumas notícias sobre remanescentes indígenas do Nordeste** (Separata do Boletim do Museu Nacional. Vol. XIV-XVII – 1938-1941). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1943.

OLIVEIRA, Ana Amélia Rodrigues de. **Juntar, separar, mostrar: memória e escrita da história no Museu do Ceará (1932-1976).** Fortaleza: Museu do Ceará; Secult, 2009.

OLIVEIRA FILHO, 1999. João Pacheco de. **“Uma etnologia dos ‘índios misturados’: situação colonial, territorialização e fluxos culturais”.** IN: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.): *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena,* Rio de Janeiro: Contra Capa/ LACED, 1999, p. 11-36.

OLIVEIRA JR., 1998. Gerson Augusto de. **Torém: brincadeira de Índios Velhos.** São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secult, 1998.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia; MARIZ, Marlene da Silva; DANTAS, Beatriz Góis (orgs.). **Documentos para a história indígena no Nordeste. Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe.** São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo, USP - FAPESP, 1994.

\_\_\_\_\_. **Comissão das Borboletas: a ciência do Império entre o Ceará e a Corte.** Fortaleza: Museu do Ceará;Secult, 2003.

SERAINÉ, Florival. **Contribuição à Toponímia cearense (parte 1) (ANNO LXI – TOMO LXI).** IN: Revista do Instituto do Ceará. Fortaleza: Editora Instituto do Ceará, 1947, p. 266-285.

\_\_\_\_\_. **Contribuição à Toponímia cearense (parte 2).** (ANOO LXII – TOMO LXII). IN: Revista do Instituto do Ceará. Fortaleza: Editora Instituto do Ceará, 1948, p. 216-235.

\_\_\_\_\_. **Sobre o Torém (dança de procedência indígena).** IN: Revista do Instituto do Ceará (ANO XCI Tomo XCI). Fortaleza: Editora Instituto do Ceará, 1955, p. 72-87.

\_\_\_\_\_. **Para o estudo do processo de folclorização.** IN: Revista do Instituto do Ceará (ANO XCI Tomo XCI). Fortaleza: Editora Instituto do Ceará, 1977, p. 48-56.

\_\_\_\_\_. **Contribuição para o estudo da influência indígena no linguajar cearense.** IN: Revista do Instituto do Ceará (ANO LXIX). Fortaleza: Editora Instituto do Ceará, 1950, p. 5-16.

\_\_\_\_\_. **Problemas teóricos da cultura.** IN: Revista do Instituto do Ceará (ANNO CX). Fortaleza: Editora Instituto do Ceará, 1996.

SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. **O Relatório Provincial de 1863: um documento, muitas leituras.** Trabalho apresentado no XXV Simpósio Nacional de História. Simpósio Temático 36: *Os Índios na História*. Fortaleza: 13-17 de julho de 2009.

SOBRINHO, Thomaz Pompeu. **Índios Tremembés.** IN: Revista do Instituto do Ceará (ANNO LXV). Fortaleza: Editora Instituto do Ceará, 1951.

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. **Terra, tradição e etnicidade: os Tremembé do Ceará.** (Dissertação de mestrado em Antropologia). Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Museu Nacional-UFRJ, 1993.

\_\_\_\_\_. **Compreendendo a dança do Torém: visões de Folclore, ritual e tradição entre os Tremembé do Ceará.** IN: Revista Antropológicas (Ano 9, Volume 16 (2)). Recife: PPGA-UFPE, 2005, p. 187-228.

\_\_\_\_\_. **Aldeamentos indígenas no Ceará do século XIX: revendo argumentos históricos sobre desaparecimento étnico.** IN: PALITOT, Estevão Martins (org.). Na mata do sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Museu do Ceará-IMOPEC, 2009, p.107-154.