



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

RONALDO DE QUEIROZ LIMA

OS TREMEMBÉ DO *CENTRO DE CURA*, EM QUEIMADAS: A FORMAÇÃO DE UM
GRUPO SOCIAL.

FORTALEZA

2015

RONALDO DE QUEIROZ LIMA

OS TREMEMBÉ DO *CENTRO DE CURA*, EM QUEIMADAS: A FORMAÇÃO DE UM
GRUPO SOCIAL .

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Linha de pesquisa: Diversidades culturais, estudos de gêneros e processos identitários.

Orientadora: Professora Dra. Isabelle Braz Peixoto da Silva.

FORTALEZA

2015

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

-
- L71t Lima, Ronaldo De Queiroz.
 Os Tremembé do *centro de cura*, em Queimadas: a formação de um grupo social / Ronaldo de Queiroz Lima. – 2015.
 242 f. ; 30 cm.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Departamento de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Fortaleza, 2015.
 Área de concentração: Sociologia.
 Linha de pesquisa: Diversidades culturais, estudos de gêneros e processos identitários.
 Orientação: Profa. Dra. Isabelle Braz Peixoto da Silva.
1. Índios Tremembé – Identidade étnica. 2. Índios – Usos e costumes. I. Título.

CDD 305.898098131

RONALDO DE QUEIROZ LIMA

OS TREMEMBÉ DO *CENTRO DE CURA*, EM QUEIMADAS: A FORMAÇÃO DE UM
GRUPO SOCIAL.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-
graduação em Sociologia da Universidade
Federal do Ceará como pré-requisito para
obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Aprovada em __/__/__.

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dra. Isabelle Braz Peixoto da Silva (Orientadora)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Elói dos Santos Magalhães
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Dr. Sérgio Góes Telles Brissac
Ministério Público Federal (MPF)

Aos índios Tremembé de Queimadas, especialmente, aos que se dedicam à *cura* espiritual e física: Marluce, Regina, Dona Lúcia, Zé Arteiro, Jessina, Nessi, Pedro, Fábio do Nascimento e demais *médiuns* Tremembé, que dão vida social a esta tradição de conhecimento.

AGRADECIMENTOS

À minha família, meu Pai Raimundo, *in memoriam*, minha Mãe Valderice, meu irmão Leandro, por ser o meu caminho de volta para um porto após a travessia num mar revolto.

À Larissa, minha namorada, amiga de todas as horas, pela paciência, por ter me ajudado com a revisão do vernáculo, do gênero do texto, pela fé, pela força doada nesse momento de solidão.

Aos meus amigos e amigas do Grupo Formosura de Teatro, que me acolheram de braços abertos no retorno à vida social, agradeço pela força doada nas últimas passadas. Em especial, à Maria Vitória Alves de Freitas, pela força e pela revisão generosa.

Aos amigos e amigas do Centro Espírita Solar dos Girassóis, agradeço as vibrações de paz, que me equilibraram nessa travessia.

A Deus, aos benfeitores espirituais que estiveram agindo nessa travessia de solitário sofrimento, incompreendida por muitos e ignorada por outros.

Ao CNPQ, pela concessão da bolsa de pesquisa.

À minha orientadora, Professora Dra. Isabelle Braz Peixoto da Silva, amiga, por vencer, junto comigo, a finalização desse trabalho e pelas importantes reformulações sugeridas e pelos direcionamentos.

Ao Antropólogo Elói dos Santos Magalhães, amigo, que teceu importantes críticas para a reformulação do projeto que veio a desembocar neste texto.

À Professora Dra. Léa Carvalho Rodrigues pelo balizamento norteador dado na banca de qualificação.

Ao Antropólogo Dr. Sérgio Góes Telles Brissac, por compor a banca de defesa, pelas considerações, pelas correções e por ter cedido, gentilmente, o “Parecer Técnico 01/05” intitulado “Estudo Antropológico dos Tremembé da Terra Indígena de Queimadas, município de Acaraú, Ceará” tão importante para esta pesquisa.

Ao Professor Dr. Estevão Martins Palitot por ter, gentilmente, cedido o “Relatório de Levantamento Preliminar das terras a Verificar no estado do Ceará”, o qual contribuiu bastante com este trabalho.

À socióloga Ms. Livia Maria Amaral pela gentileza de fornecer os dados do bolsa família do município de Acaraú.

Ao Antropólogo Mestre Ronaldo Santiago Lopes, por ter cedido gentilmente o “Relatório de Circunstanciado da Terra Indígena Tremembé de Queimadas” e a sua dissertação.

Às pessoas que ingressaram comigo na turma de Mestrado 2013.1 do curso de Sociologia da UFC, com as quais compartilhamos ceias calorosas em meio ao gélido ambiente acadêmico.

À Marluce, pajé dos índios Tremembé de Queimadas, por ter me hospedado, gentilmente, em sua casa, e pela atenção doada as minhas questões.

À Regina por ter sido uma mestra no ensino sobre o *trabalho* de curar pessoas, e à Dona Lúcia pela atenção e generosidade nas conversas.

A todos os *médiuns* Tremembé de Queimadas, que me permitiram filmá-los e fotografá-los.

Ao Evaldo, o “Lico”, pela disposição em mostrar a Terra Indígena de Queimadas. Índio Tremembé que me contagiou com a paixão que nutre pelas matas nas quais cresceu.

Ao Ms. Leonardo Oliveira de Almeida, amigo, colega de mestrado, pelas indagações e sugestões de leitura.

Aos colegas e amigos do Grupo de Estudos e Pesquisa em Étnicas (GEPE), pela atenção nas apresentações que fiz do projeto de pesquisa.

A todos os meus amigos e familiares, que compartilharam do meu sofrimento profundo com questões familiares, em meio à escrita dessa dissertação, pois foi de vocês que retirei energia para continuar.

RESUMO

Esta dissertação descreve o processo sociohistórico de formação do grupo Tremembé de Queimadas, dedicado a curar pessoas, a partir do diálogo constante com autores do campo da Antropologia Histórica, como também da Sociologia. Assim, é descrita a moldagem de um grupo social de curadores autoidentificados como Tremembé, em Queimadas, no município de Acaraú. O reconhecimento étnico, garantido pela Constituição brasileira, desse grupo indígena se deu atrelado à demanda dele pelo território tradicional. Diante disso, a organização política e social, na circunstância de luta por terra, dos Tremembé de Queimadas gerou um movimento de atualização cultural. Foi nesse movimento que se originou o grupo social dos Tremembé de Queimadas que se dedicam a curar pessoas, em meio ao processo de reorganização social e política desse grupo étnico. Essa prática cultural expressa a continuidade étnica do referido grupo ao longo de 88 anos, em Queimadas.

Palavras-chave: Formação social, tradição cultural, cura espiritual.

RÉSUMÉ

Cette recherche décrit le processus sociohistorique de formation du groupe Tremembé de Queimadas, dédié à guérir des personnes, à partir du dialogue constant avec les auteurs du domaine de l'Anthropologie Historique, comme de la Sociologie. Ainsi, on décrit la formation d'un groupe social de guérisseurs auto-identifiés comme Tremembé, à Queimadas, dans la commune d'Acará. La reconnaissance ethnique, assurée par la Constitution brésilienne, de ce groupe indigène est liée à sa demande par le territoire traditionnel. Devant cela, l'organisation politique et sociale, dans la circonstance de lutte par la terre, des Tremembé de Queimadas a géré un mouvement d'actualisation culturelle. Dans ce mouvement-là, il est né le groupe social des Tremembé de Queimadas qui se dédie à guérir des personnes au milieu du processus de la réorganisation sociale et politique de ce groupe ethnique. Cette pratique culturelle exprime la continuité ethnique de ce groupe au long de 88 ans, à Queimadas.

Mots-clés : Formation sociale, tradition culturelle, guérison spirituelle.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Área central de Queimadas.....	26
Figura 2: O salão.....	29
Figura 3: Mapa genealógico.....	31
Figura 4: Lagoa encantada.....	34
Figura 5: Uma fronteira limite entre a TI Tremembé de Queimadas e uma propriedade privada.....	35
Figura 6: Croqui dos setores sociais na TI de Queimadas.....	40
Figura 7: Casa do Pajé Zé Tonheza.....	54
Figura 8: Mapa de localização de Queimadas no município de Acaraú.....	64
Figura 9: Tabela 1.....	67
Figura 10: Espaço de <i>trabalho</i> na Mata do Amargoso.....	94
Figura 11: pajé ascendendo vela (firmando ponto) na mesa.....	104
Figura 12: intervalo do torém.....	107
Figura 13: Tabela 2.....	124
Figura 14: médiuns iniciando o trabalho na festa de Iemanjá.....	136
Figura 15: <i>Trabalho</i> numa casa em Telhas.....	137

SIGLAS

AMIT	Associação Missão Tremembé.
APOINME	Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo.
ASSEPICE	Assembleia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará.
ASSITRE	Assembleia Indígena dos Tremembé.
CF 88	Constituição Federal de 1988.
CITQ	Conselho dos Índios Tremembé de Queimadas.
COPICE	Coordenação das Organizações dos Povos Indígenas no Ceará
DIBAU	Distrito de Irrigação do Baixo Acaraú.
DNOCS	Departamento Nacional de Obra Contra a Seca.
EITQ	Escola dos Índios Tremembé de Queimadas.
FUNAI	Fundação Nacional do Índio.
GT	Grupo de Trabalho.
IBAMA	Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Renováveis.
IDH	Índice de Desenvolvimento Humano.
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.
MINCE	Movimento Indígena do Ceará.
MJ	Ministério da Justiça.
MPF	Ministério Público Federal.
PNUD	Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento.
PIBA	Perímetro Irrigado Baixo Acaraú.
OIT	Organização Internacional do Trabalho.
ONU	Organização das Nações Unidas.
RECITREQ	Relatório Circunstanciado da Terra Indígena Tremembé de Queimadas.
TI	Terra Indígena.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	13
1.1 O Trabalho de Campo em Queimadas.....	23
1.2 Pressupostos e definição do objeto.....	45
2 LOCALIZAÇÃO DA TI TREMEMBÉ DE QUEIMADAS E ESTUDO DE DADOS POPULACIONAIS.....	63
2.1 Uma Interpretação dos Números.....	68
3 A FORMAÇÃO DA UNIDADE ÉTNICA TREMEMBÉ DE QUEIMADAS.....	78
3.1 O Discurso Do Reconhecimento Étnico Dos Tremembé De Queimadas.....	80
3.2 Uma divergência da unidade étnica Tremembé de queimadas.....	100
3.2.1 A situação de saída e de retorno.....	119
3.2.2 A formação social do setor do salão.....	129
4 O SETOR DO SALÃO MODELADO PELAS CORRENTES.....	135
4.1 Pertencimento Tremembé pelo (ao) trabalho.....	147
4.2 o trabalho e suas correntes de tradição cultural.....	158
4.3 Força e luz nas correntes das médiuns em nome de deus, que não tem quem possa mais do que deus e adeus!.....	166
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	181
REFERÊNCIAS.....	190
APÊNDICE A – Setor Central (FIGURAS DE 1 A 3).....	190
APÊNDICE B – O Setor do Salão (FIGURAS DE 1 A 7).....	192
APÊNDICE C – Setor do salão e Mata do Amargoso (FIGURAS DE 1 A 3).....	197
APÊNDICE D – Marcas do passado e do presente na Mata do Amargoso (FIGURAS DE 1 A 4).....	200
APÊNDICE E - Lista de pessoas com quem conversei em campo.....	204
APÊNDICE F – Festa no dia 19 de Abril de 2014 (FIGURAS DE 1 A 6).....	205
APÊNDICE G – Equipamentos instalados pelo DNOCS (FIGURAS 1 A 6).....	207
APÊNDICE H – Doutrinas dos caboclos na sequência dos movimentos nos trabalhos de cura.....	212

APÊNDICE I - A firma de Pontos e consultas (FIGURAS 1 A 6).....	230
ANEXO A – Proposta de delimitação da TI de Queimadas e mapas do Projeto Perímetro Irrigado Baixo Acaraú (FIGURAS 1 A 4).....	233
ANEXO B – A Mata do Amargoso, em 2004.....	237
ANEXO C – Ritual na casa do Zé Tonheza.....	238

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como objetivo de pesquisa discorrer sobre a formação social de um grupo de índios Tremembé, que mantêm uma prática de *cura*, em Queimadas, município de Acaraú, a qual se dá por incorporação de entidades espirituais nomeadas por elas como *encantes*. Esses últimos, por sua vez, também são nomeados pelo referido grupo indígena como *encantados*, os quais agem na *cura* de enfermidades e para solucionar problemáticas espirituais. Parte do grupo social dos Tremembé de Queimadas mantém crença nesse serviço étnico de saúde. Trata-se de uma tradição cultural¹ de cura que recebe o nome de *trabalho*. Os Tremembé de Queimadas dedicados a esse *trabalho* se nomeiam como *médiuns* e a interação entre eles forja uma forma sociocultural que exprime uma face da identidade étnica do referido grupo indígena.

A forma sociocultural *trabalho* expressa à continuidade étnica dos Tremembé em Queimadas, à medida que, atualiza uma tradição de cura mantida por diferentes gerações, há 88 anos. O referido *trabalho* é uma ação religiosa que provém de uma tradição cultural indígena específica. Ele coaduna, empiricamente, elementos culturais da umbanda e do catolicismo.

A identidade social do grupo indígena foco dessa pesquisa é referida pela autodenominação como Tremembé e como *médiuns* da reconhecida pajé Marluce. Termos como pajé², indígena e aldeia são colocados no texto como palavras apropriadas pelo grupo social Tremembé de Queimadas. Tal apropriação se deu devido ao processo social de reconhecimento étnico³ desse grupo indígena, o qual resultou do contato com a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e também com indigenistas e lideranças indígenas de outros grupos, o que aprofundarei no capítulo 3. Assim, é

¹ A ideia de tradição cultural é de Barth, F. (2000) para quem a realidade é culturalmente construída pelos indivíduos de um determinado lugar. A tradição cultural deve ser compreendida como o universo de símbolos que representam e expressão um conhecimento de uma dada coletividade. Então, a tradição cultural é construída historicamente e a partir de eventos concretos que atingem a vida de uma dada coletividade. Esse conceito será aprofundado na explicação do objetivo da pesquisa.

² Pajé é no movimento indígena do Ceará (MINCE) uma liderança espiritual que mobiliza força dos encantados, entidades espirituais objeto da crença indígena. Entre os Tremembé de Queimadas, o pajé é todo indivíduo que é capaz de se comunicar com encantos e, assim, adquirir informações para curar pessoas. Todavia, no movimento de construção da TI Tremembé de Queimadas a Marluce assumiu o lugar de pajé.

³ Barth, F. (1998) define como princípios do grupo étnico a autodenominação e o reconhecimento dela por outros grupos.

importante considerar que grupo indígena é uma generalização do grupo social em estudo, o que pressupõe um aprendizado de termos:

Além disso, essa identidade genérica pressupõe um aprendizado de categorias – entre as quais “tribos”, “aldeia”, “cacique”, “pajé” – que não procedem dessas coletividades, sendo-lhes impostas no passado por meio de relação tutelar com o Estado brasileiro. Supor que populações que não tiveram essa relação com o Estado possam exibir sua condição de “indígena” (isto é, de “índio genérico”) e responder a questões que exijam conhecimento, não sobre suas tradições, mas sobre essa cultura genérica da “indianidade”⁴ é um verdadeiro contra-senso. (OLIVEIRA FILHO, J.P. 2003, p. 174-175).

Os Tremembé de Queimadas não tiveram um passado de tutela. Essa relação com o Estado brasileiro começou em 2003, quando se deu a identificação do grupo pela FUNAI. O princípio identificador de grupo indígena segue a recomendação da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) a respeito dos povos indígenas e tribais em países independentes, pois “a consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos [...]” (MAGALHÃES, E.S. 2003, p.33), a qual foi aprovada em 2002 pelo Senado Federal brasileiro. Por outro lado, as relações sociais que possibilitaram a construção da consciência étnica dos Tremembé de Queimadas se deram após a supressão da terra em que viviam pelo Departamento Nacional de Obras Contra a Seca (DNOCS), no curso das décadas de 1980 e 1990, assunto a ser aprofundado no capítulo 3.

Esse evento histórico desencadeou um movimento político de mobilização da identidade étnica Tremembé de Queimadas, a qual ganhou consistência a partir da interação dos índios de Queimadas com lideranças de outros grupos indígenas e com indigenistas. Portanto, os termos pajé, aldeia, índio, indígena foram apropriados pelos

⁴ Este é um conceito de Oliveira Filho, J.P. (1988, p. 14) e diz respeito a um “modo de vida característico de grupos indígenas” resultado da relação social, política e econômica estabelecida com a FUNAI. Nas palavras do autor: “Em função do reconhecimento de sua condição de índios por parte do organismo competente, um grupo indígena específico recebe do Estado a proteção oficial. A forma típica dessa atuação/presença acarreta o surgimento de determinadas relações econômicas e políticas, que se repetem junto a muitos grupos assistidos igualmente pela FUNAI, apesar de diferenças de conteúdo derivadas das diferentes tradições culturais envolvidas. Desse conjunto de regularidades decorre um modo de ser que eu poderia chamar aqui de *indianidade* para distinguir do modo de vida resultante do arbitrário cultural de cada um”. (OLIVEIRA FILHO, J.P. 1988, p. 14). Para apropriação desse conceito com relação a outras situações de pesquisa, ver Magalhães, E.S. (2007) e Arruti, J.M. (1997).

Tremembé de Queimas a partir do movimento de identificação e da participação no MINCE.

Por outro lado, problematizar a construção sociohistórica da consciência étnica Tremembé e o uso dos referidos termos como apropriação, não significa dizer que os Tremembé de Queimadas não sejam índios, ao contrário, significa afirmar que pajé, aldeia, índio, indígena são conceitos construídos e que, em si, não refletem a especificidade cultural do *trabalho* constituído por *médiuns* Tremembé, em Queimadas, o que requer estudo etnográfico a contemplar cada contexto social.

Há uma liderança do *trabalho* que é reconhecida pelo grupo do *Centro de Cura* como pajé, é a Marluce. Essa nomeação resultou, também, do momento histórico e político de mobilização da identidade social como Tremembé, o que aconteceu a partir do contato com indigenistas da Associação Missão Tremembé (AMIT), com lideranças indígenas do Córrego do João Pereira, da Almofala, do MINCE e com apoiadores da causa indígena. E, ainda, esse movimento político manipula os termos indígena, pajé, aldeia e tribo de modo a compor uma “semântica da etnicidade” (VALLE, C.G.O. 1993) vinculada a ação política contínua de autoafirmação indígena. É através do contato com diferentes grupos relacionados com o processo social de emergência étnica dos grupos indígenas do Nordeste do Brasil que o conteúdo cultural da autoidentificação social se modifica, ao longo do tempo, sofrendo influências de diferentes regimes de poder no qual estiveram inseridos os Tremembé de Queimadas.

Esses índios já foram conhecidos como os negros das Queimadas e o termo pajé deve ser considerado como uma apropriação que passou a designar curadores históricos desse grupo, tais como João Cosme e Zé Tonheza, não sendo um termo inato. A memória social dos Tremembé de Queimadas, nesses termos, é atualizada com novos elementos provenientes das circunstâncias atuais em que o grupo está imerso.

Outro ponto importante, para essas considerações iniciais, é dizer que Queimadas é uma Terra Indígena (TI) e que esse é um conceito de ordem jurídica. Trata-se de imóvel regulamentado por legislação específica e destina-se ao usufruto exclusivo de um determinado agrupamento de índios, cuja identidade étnica venha a ser reconhecida pela FUNAI, como já disse anteriormente. O reconhecimento do “território indígena” se dá por contato intersocietário, entre as sociedades indígenas e os profissionais outorgados pelo órgão indigenista oficial. Esse processo administrativo

“[...] demanda dos antropólogos relatórios técnicos de identificação e peritagens judiciais; é uma elaboração dos brancos e encontra-se historicamente datada” (OLIVEIRA FILHO, J.P. 1999, p. 108).

Isto é fundamentado nos parâmetros constitucionais de reconhecimento legal (jurídico) de uma “terra indígena”. O artigo 231 da Constituição Federal de 1988 (CF 88) assegura aos “índios” a posse de terras ocupadas tradicionalmente, permanentemente habitadas, “[...] as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições” (BRASIL, 2011b).

O procedimento administrativo de demarcação de uma TI fora forjado a partir dos procedimentos de assistência do antigo Sistema de Proteção aos Índios (SPI)⁵. Por isso, é importante problematizar a relação povo indígena e terra indígena, pondo em evidência a relação constituída com diferentes agentes no processo de reconhecimento de um determinado grupo indígena. Isto é feito em parte desse estudo, pois a Sociogênese do grupo social dos Tremembé de Queimadas dedicados ao *trabalho* dos *médiuns* do *Centro de Cura* está imbricada com o movimento de reconhecimento étnico desse grupo indígena.

O estudo sociológico da ocupação tradicional de Queimadas por índios Tremembé de Almofala⁶, no início do século XX, assunto que me detenho no capítulo 3, revelou processo sociocultural de construção do território habitado. Foi no movimento de atualização cultural e de construção territorial, a partir da demarcação da TI Tremembé de Queimadas, que o segmento social dos Tremembé trabalhadores do *Centro de Cura* foi sendo moldado, a partir do retorno de várias famílias para Queimadas, depois da TI ter sido identificada no momento histórico de construção do Perímetro Irrigado Baixo Acaraú (PIBA), pelo DNOCS. Assim, a formação social do

⁵ Esse sistema fora extinto devido aos episódios de violência e de dominação dos povos indígenas pelo Estado brasileiro. Para aprofundar esta discussão sobre território indígena, no Brasil, ver Oliveira Filho, J.P. (1998, 1999).

⁶ A TI Tremembé de Almofala um dia foi aldeamento missionário, que se formou pela migração de vários índios, tutelados por missionários, que haviam sido aldeados em Tutoya, no Maranhão (LEITE, s. 1943). Obviamente, o grupo que hoje lá está não é o mesmo aldeado no século XVIII à margem esquerda do rio Aracati-Mirim, poder-se-ia, até mesmo, dizer que parte dos descendentes desses grupos é que, hoje, estão organizados politicamente de modo a dar vida a uma identidade étnica Tremembé que é referência na luta por demarcação de Tis travada pelas lideranças indígenas organizadas no MINCE como em outras formas políticas.

grupo Tremembé de Queimadas dedicado ao trabalho aconteceu dentro do movimento sociohistórico de construção do “território indígena” dos Tremembé de Queimadas. Isso será mostrado no terceiro capítulo.

Nessa dissertação direciono a minha reflexão para a TI Tremembé de Queimadas enquanto um grupo social, por isso, segmentado no âmbito das relações sociais endógenas e exógenas (intersocietárias), que foram compostas a partir do processo social de construção social do território Tremembé de Queimadas. Nesse grupo social, o objetivo é de descrever as interações sociais, entre os Tremembé de Queimadas, que tornam possível o *trabalho de médium*, na atual configuração desse grupo social. Trata-se, em verdade, a análise diluída neste texto, de compreender as razões sociais da formação do segmento dos Tremembé de Queimadas, que se dedica, religiosamente, à comunicação com encantados pelo *trabalho de médium*, bem como de fazer considerações sobre o *trabalho* de cura. Essa última, mais uma vez, se dá por meio dessa comunicação a qual é descrita no último capítulo.

O esforço analítico nas páginas escritas, neste volume, enveredou pela ênfase nas narrativas de certa quantidade de índios Tremembé, que residem em Queimadas, atualmente, de tal forma, que mostro a unidade social Tremembé de Queimadas por relações conflitivas. No entanto, as divergências, engendradas na vida social desse grupo, sobre o *trabalho de médium*, não inviabiliza a unidade política pelo compartilhamento da identidade étnica Tremembé de Queimadas, que se dá pelo discurso, o qual mobiliza significados culturais constituintes de uma “semântica da etnicidade” (VALLE, C.G.O. 1993) dos Tremembé de Queimadas. Tal discurso reúne diferentes expressões culturais desse coletivo Tremembé: o Torém⁷, o Reiso⁸ e o *trabalho*.

Essa etnografia não privilegia o especialista do ritual de cura, pajé Marluce, como fez Gondim, J.M. (2010) em relação as pajé de uma localidade de Almofala. Esta dissertação não tem como foco a constituição da etnicidade Tremembé em “situações históricas” distintas, privilegiando a presença da expressão cultural do Torém, como o

⁷ Dança ritual mantida pelos Tremembé da TI de Almofala, de Queimadas, do Córrego do João Pereira e Barra do Mundaú através da qual é feita a apresentação da identidade étnica de um grupo como parte do povo Tremembé. Para maiores informações consultar Valle, C.G.O. (1993, 2005), Oliveira Júnior, G.A. (1998) e Lopes, R.S. (2014).

⁸ Um brincadeira dramática que é feita por homens que interpretam diferentes personagens, que será melhor explicada no capítulo 1.

fez Lopes, R.S. (2014). Nem mesmo chego a seguir o discurso de afirmação étnica dos “Tremembé do Ceará”, em diferentes situações, no sentido de compreender a etnicidade enquanto uma semântica cultural específica, a partir do estudo comparativo entre diferentes grupos de índios, que advogam ser da referida etnia, como o fez Valle, C.G.O. (1993).

A minha pretensão é bem mais contida. Trata-se de descrever as interações sociais entre os Tremembé de Queimadas que tornam possível o *trabalho de cura*, bem como de mostrar do que se trata a prática cultural *trabalho de médium*, cuja continuidade, segundo essa pesquisa me possibilitou compreender, se dá através da comunicação com diferentes ordens de encantados.

Não entro no debate sobre a umbanda, mas busco discutir o *trabalho* enquanto ação social do grupo de *médiuns* Tremembé que materializa uma religiosidade específica, no intuito de compreender em quais circunstâncias históricas e sociais se deu a formação do grupo que, atualmente, se dedica a curar pessoas índias e não índias. Privilegio categorias mobilizadas pelos índios Tremembé *médiuns* do *Centro de Cura* da Marluce, os quais aparecem no texto destacadas. Isso no intuito de construir um quadro conceitual mais próximo da “realidade cultural”⁹ dos índios Tremembé de Queimadas.

Há trabalhos acadêmicos que abordam a umbanda em “território indígena”, no Ceará, tais como Pordeus Júnior, I. (2006) e Gondim, J.M. (2010). Esses autores não atentaram para o processo político no qual está inserida a religiosidade indígena. Os índios, geralmente, incorporam o termo pajé dentro do movimento de autoafirmação étnica, que é político. Nos trabalhos citados, os pajés recebem a nomeação de “Pai de Santo” ou “Mãe de Santo” pelos pesquisadores, o que torna o processo político de autoidentificação num “pano de fundo”, desconsiderando na análise esse processo sociohistórico que é alicerce da emergência étnica no Nordeste. A discussão sobre o vasto e denso tema da umbanda em “território indígena” deve enveredar pela trilha da construção cultural circunstancial, o que não considere importante para ser desenvolvido nessa dissertação diante do objetivo proposto.

⁹ Barth, F. (2000) ao criticar a noção de *cultura* como lógica particular de uma dada *sociedade*, de maneira a expor que tanto uma categoria como a outra deve se estender ao ponto de incorporar as contradições do mundo das pessoas. Para tanto, cita um conjunto de intelectuais contemporâneos, que consideram as realidades das pessoas como sendo culturalmente construídas, tais como Wuthnow et al 1984, que faz revisão das perspectivas de Peter Berger, Mary Douglas, Michel Foucault e Jürgen Habermas.

Por outro lado, Magalhães, E.S. (2007) mostra a construção política da Aldeia dos Pitaguary, demonstrando que a experiência pessoal de índios dessa etnia como umbandistas “encrementou” de significações o Toré Pitaguary, criado na “luta” pela TI desse povo indígena, a qual se fez pelo contato com parentes¹⁰ de outras etnias (Tapeba, Tremembé e Jenipapo-Kanindé). Aponta ainda, o referido autor, que o Toré Pitaguary resulta da confluência das experiências pessoais de diferentes atores sociais na construção do Toré, entre os Pitaguary, de modo a forjar uma “corrente de tradição cultural” (BARTH, F. 2000)¹¹ específica. Não entra no mérito da umbanda, em si, mas sinaliza caminhos de análise para esse tema, além de reconhecer que essa religiosidade contemporânea vem se manifestando múltipla, inclusive com especificidades regionais e locais (PORDEUS JÚNIOR, I. 2002), as quais serviram para construção do Toré entre os Pitaguary.

É periférico, nesta dissertação, o estudo da umbanda na TI Tremembé de Queimadas, mas não exclui a necessidade de sinalizar a densidade desse campo de pesquisa e de reconhecer estar lidando com índios que têm experiência pessoal como umbandistas. Propus-me, ao estudar o *Centro de Cura* de Queimadas e com isso a descrever o *trabalho de cura* no intuito de demonstrar que relações mobilizam e onde elas estão localizadas. Nessa tarefa dou ênfase à etnicidade Tremembé de Queimadas e à *força* dos índios e dos encantos¹².

Além disso, mostro as relações oriundas da agência dos encantados na orientação do *trabalho de cura*, pois ao dar conselho para dramas pessoais e para conflitos políticos, eles passam a alimentar uma relação mediada pela fé na resolução de problemáticas de saúde, espirituais, pessoais, conjugais, materiais e políticas dos indígenas e não indígenas que buscam a pajé Marluce, primeira intermediadora entre clientes e encantos. Essa interação repercute na organização social dos Tremembé de Queimadas, como veremos ao longo dos capítulos 1, 2, 3 e 4.

¹⁰ Esse termo é usado por Magalhães, E.S. (2007) no sentido de referir-se a ligação entre pessoas autoatribuídas como índios de diferentes etnias (Tapeba, Jenipapo-Kanindé, Pitaguary, Tremembé e etc) que formam uma “comunidade imaginada” no âmbito do movimento indígena. Em outros termos, na causa indígena pela demarcação das TIs, todos são “parentes”.

¹¹ Esta noção diz respeito a permanência, no plano empírico, de determinados elementos culturais, ou seja, que são construídos por pessoas (prática, crença, símbolos e etc) e se mantêm ao longo do tempo, ainda que se misturem com outros.

¹² Encantos e encantados são substantivos da linguagem dos Tremembé trabalhadores do *Centro de Cura*, que fazem referência aos caboclos incorporados pelos *médiuns*, homens e mulheres. E como termo de linguagem, não é privilégio do referido segmento social, mas também é reproduzido por outros indígenas que não estão, atualmente, ligados aos *trabalhos*.

É comum a compreensão sobre os encantados como sendo os antepassados de um dado grupo indígena, que não mais vivem, mas que estão encantados, por isso, não morreram, passando, então, a compor o “panteão” de um determinado povo¹³. Outra acepção de encantados se confunde com a definição vernácula de maravilhar-se, entusiasmar-se, cujo encantamento seria a presença desses seres nos biomas (matas, lagoas, mangues e etc.)¹⁴. Tal acepção nutre-se do quadro conceitual antropológico que compreende a relação mantida entre os vivos e os espíritos dos antepassados como “sobrenatural” e as ações rituais sob a influência dos mortos, como atos “mágicos” (MAUSS, M. 2003), os quais encontram explicação pela noção de “eficácia simbólica” (LÉVI-STRAUSS, C. 2004), cujo sentido ritual compartilhado socialmente gera a eficácia do ato “mágico”.

Sinalizo que o caminho teórico nesta dissertação é outro.

O que a observação dos *trabalhos de cura* juntamente com as explicações de médiuns Tremembé mostrou-me foi que os encantados vivem no mundo deles, e que são acessíveis pelo *trabalho de médium*. Trata-se de um acontecimento vivo da vida dessas índios Tremembé. Os encantados são agentes no *trabalho de cura* através da comunicação estabelecida com os *médiuns* indígenas. Esses últimos são homens e mulheres desenvolvidos na ritualística por Marluce, sendo ela pajé para esse grupo como mostro no capítulo 4, grupo esse que está em permanente conflito com outros parentes genealógicos não adeptos desse serviço étnico de saúde. As razões desses conflitos estão expostas no capítulo 3.

A comunicação com os encantados é geradora de interação social entre indivíduos que compartilham dos valores dessa religiosidade, o que não se limita aos indígenas habitantes da TI de Queimadas, atingindo parentes genealógicos¹⁵ em outras circunstâncias políticas (assentados, habitantes de outros municípios e de outras unidades federativas).

Para tratar da formação social do segmento dos Tremembé de Queimadas constituído pelos índios que se dedicam ao *trabalho de médium*, a abordagem parte da

¹³ Para maiores informações sobre esta acepção de encantado na situação Pankararu, ver Arruti, J.M. (1996).

¹⁴ Sobre essa acepção de encantados ver Cavalcante, G.B. (2010).

¹⁵ Faço uso dessa expressão para contrastar com o termo “parente” amplamente disseminado no movimento indígena como um parentesco vinculado à luta pela demarcação das TIs, de tal maneira que indica a vinculação genealógica dos referidos com os Tremembé de Queimadas.

orientação teórica fomentada pela Antropologia Histórica (OLIVEIRA FILHO, J.P. 1999). Busca-se dar conta de um largo período de tempo (1927 a 2014), tomando como fonte de informações os estudos produzidos sobre a TI Tremembé de Queimadas, ao longo do processo de demarcação do referido “território indígena”, nos anos de 2004, 2005 e 2010, bem como informações etnográficas produzidas nos anos de 2013, 2014 e de 2015.

No capítulo 1 apresento o trabalho de campo, bem como os pressupostos teóricos orientadores desta pesquisa. No capítulo 2 apresento a localização da TI Tremembé de Queimadas, dados populacionais e informações sobre programas sociais e problemáticas organizacionais enfrentadas por esse grupo indígena. No capítulo 3 percorro cerca de dez anos do processo de construção social da TI Tremembé de Queimadas, dando ênfase aos conflitos que geraram a emergência étnica desse grupo indígena, bem como aos conflitos gerados durante a organização social desse grupo social sob a administração do Estado através da FUNAI. Assim, localizo o movimento de saída e de retorno de famílias Tremembé para Queimadas, em especial, as vinculadas ao *trabalho*. No capítulo 4 passo a discorrer sobre a iteração social gerada a partir das atividades no *Centro de Cura* da pajé Marluce, bem como a respeito da constituição do grupo de médiuns Tremembé sob sua responsabilidade.

O *trabalho* de incorporação de encantados existe desde a ocupação de Queimadas, na década de 1920, como disse anteriormente, e, inclusive, há narrativas, que estão registradas em documentos produzidos sobre a TI de Queimadas citados nesta dissertação, que dizem ter sido a Lagoa dos Negros “desencantada”¹⁶ por um pajé de nome João Cosmo. Isso significa dizer que a continuidade do ritual dirigido por pajé persiste há décadas, atravessando gerações. A razão para essa continuidade é a escolha de índios Tremembé, que nasceram em Queimadas, por atuar nessa ritualística. O caráter dessa escolha é discutido no capítulo 4, contudo, é também apresentado um conjunto de dados etnográficos que mostra essa continuidade cultural atrelada a um movimento de atualização ritual pela inserção de elementos culturais provenientes de experiências pessoais dos indígenas *médiuns* do *Centro de Cura* como umbandistas.

¹⁶ Significa dizer que houve *trabalho* de um pajé, no caso João Cosmo, para encontrar a referida Lagoa e nesse *trabalho* os encantados se comunicaram informando a direção a ser tomada pelos indígenas para encontrá-la. Esse assunto será abordado no capítulo 3 quando da análise de algumas falas da liderança Tremembé, em Queimadas, Antônio Félix (já falecidos) registradas no estudo antropológico feito por perito do Ministério Público Federal (MPF) (BRISSAC, S.G.T. & MARQUES, M.2005).

Então, feitas estas considerações iniciais, passo a discorrer como se deu o meu trabalho de campo na TI Tremembé de Queimadas.

1.1 O Trabalho de Campo em Queimadas

Partindo da noção de “situação etnográfica” (OLIVEIRA FILHO, J.P., 1999, p.9) é que mostro sob quais condições se deu “[...] a produção dos dados etnográficos [...]” acionados ao longo dessa etnografia. Exponho a síntese da minha experiência de campo junto aos Tremembé de Queimadas, com a intenção de descrever em que circunstâncias se deu a minha interação com parte dos índios Tremembé de Queimadas que são foco desta pesquisa: mulheres e homens de Queimadas que trabalham curando pessoas índias e não índias.

Primeiramente, gostaria de mostrar como cheguei a Queimadas. Sou ator de teatro e trabalhei por vários anos com Reisado. Este se trata de uma manifestação cultural do período natalino comum no Ceará e em vários Estados do Nordeste e de outras Regiões do Brasil. Numa pesquisa bibliográfica sobre o Reisado, li o folclorista Seraine, F. (1987) e descobri que, em Acaraú, havia pessoas que brincavam o Reisado. Dessa maneira, construí um projeto de pesquisa literária que foi financiado pela Secretaria de Cultura do Ceará. O objetivo deste projeto foi verificar se no município de Acaraú ainda havia a brincadeira do Reisado citada por aquele autor, pois, até então, não era conhecida por mim, nem pelo grupo de teatro do qual eu fazia parte ou por outras trupes. Esta pesquisa revelou várias companhias de Reisado em atividade no Acaraú e se tornou a minha monografia de graduação (LIMA, R.Q. 2011).

Aquele trabalho contribuiu com a literatura sobre Reisado no Ceará, ao retomar a brincadeira feita em Acaraú como um objetivo de trabalho acadêmico. Nesse município, as pessoas que brincam o Reisado se referem ao que fazem pronunciando o nome Reiso¹⁷. Como esse nome se trata de uma atribuição de quem faz a brincadeira e de quem a assiste, é, também, uma categoria de identificação social vinculada à ação de

¹⁷ Consiste num grupo de homens que apresenta personagens que interagem com o público, são eles: a Velha, o Bode, a Burra, o Caboré (um pássaro) e o Boi. As apresentações de cada personagem acontecem através de um homem que veste as indumentárias de cada um dos personagens e imita o andar de cada um dos bichos. Isso acontece ao mesmo tempo em que dois outros homens cantam a música tema desses personagens, eles são os mascarados. Os mascarados, geralmente, são dois homens com chapéu de papelão no formato de cilindro, um cajado numa mão e o lenço na outra. No intervalo de um bicho para outro, os mascarados fazem pelega de repentes. Além desses três homens, é necessário um homem que toque sanfona, um que toque pandeiro ou zabumba ou, ainda, o triângulo e mais um que permaneça toda a brincadeira com a indumentária da Velha, que fica pleiteando casamento com homens expectadores e lança chicote em direção as crianças, presentes, e sai correndo atrás delas, jocosamente. Então, assim é composta uma companhia de Reiso.

festejar. Essa categoria identifica os sujeitos da brincadeira, que se denominam *reseiros*. Portanto, a monografia possibilitou essa apreensão do Reisado.

As viagens a Acaraú em busca das pessoas que faziam o Reisado me levaram até Queimadas, no ano de 2010. O acesso se deu através do carro do Centro de Referência da Assistência Social de Acaraú (CRAS)¹⁸, resultado de articulação feita com o antropólogo Ronaldo Santiago Lopes, então técnico de Assistência Social responsável pela assistência aos indígenas de Queimadas e de Telhas¹⁹. No ano citado, estive hospedado na casa de dona Sebastiana e de seu João Félix durante quatro dias. Em 2011, retornei para a mesma casa para prosseguir com as entrevistas sobre o Reisado por mais quatro dias.

O foco dessas viagens foi as pessoas que faziam o Reiso em Queimadas e que me foram apresentadas por aquele técnico do CRAS, são elas: senhor Cecídio (brincador de bicho já falecido), João Félix e Manoel Félix (mascarados). Nesse período, convivi com as famílias desses senhores, os idosos de Queimadas. Atualmente, a companhia de Reiso de Queimadas é composta por outros Tremembé. Embora seja reduzido o grupo que mantém o Reiso nessa área Indígena, o apreço por esta brincadeira se estende por todos os Tremembé de Queimadas e inclusive para pessoas de localidades vizinhas²⁰.

Nesta oportunidade de pesquisa ouvi o Senhor Cecídio falar sobre trabalho de espiritismo.

Senhor Cecídio: O povo diz que é macumba²¹. Não é não senhor. É os *trabalho*. *Trabalho* de espiritismo. Agora que o povo chama é Macumba. Mas não é Macumba. Macumba é uma o espiritismo é outra.

Ronaldo: Como é essa diferença?

¹⁸ Agência municipal de Acaraú responsável por operar a política de assistência social.

¹⁹ Telhas é uma localidade da TI Tremembé do Córrego João Pereira, que abrange o município de Acaraú e o de Itarema. Para maiores informações, ver Silva, C.T. (1999) e Lopes, R.S. (2014).

²⁰ No dia 19 de Abril de 2014, que marca o dia do índio, estive na TI Queimadas, assisti ao Torém e ao Reiso, que continuam aglutinando pessoas da região.

²¹ O termo macumba tem uma carga social depreciativa, que resulta da perseguição dos umbandistas, desde o Estado Novo, quando era crime praticar esse tipo de religião. É nesse contexto, formado também pela industrialização brasileira, que os umbandistas buscaram a legitimação da prática religiosa. Para aprofundar este tema, ver Pordeus Júnior, I. (1993) e outros autores recomendados na nota número 1. Em Queimadas, os índios Tremembé, que são *médiuns* do *Centro de Cura*, como veremos adiante, compreendem o termo macumba como *trabalho* dedicado a devolver a saúde para pessoas. Essas últimas por sua vez são indígenas e não-indígenas.

Senhor Cecídio: Ora, porque a Macumba é pra fazer o mal. O espiritismo é esse que aponta, e faz e acontece. O espiritismo é esse. É pra fazer o bem, só trabalha pra fazer o bem. Não trabalha pro mal. Agora quem trabalha pro mal não é espiritismo. Agora esse daí é Macumba. Não vai ter essa semana porque morreu uma irmã minha. Ela era de Almofala e a mãe dela de Almofala. Preta Jorge. Ela é da família Jorge. Sábado vai ter *trabalho*. Eu tenho uma filha que trabalha também. (Entrevista concedida em 1 de Março de 2011).

A partir de então, estive atento ao convívio entre “*trabalho* de espiritismo” e a crença católica dos Tremembé de Queimadas. Isso porque para mim era estranho que pessoas dedicadas a práticas católicas (batismo, casamento, missas) pudessem manter “*trabalho* de espiritismo”, o que depois entendi se tratar de uma Umbanda. Então, retornei para Queimadas, em Maio de 2013, como estudante do curso de Mestrado em Sociologia da Universidade Federal do Ceará. O projeto de pesquisa, inicialmente, tinha como objetivo o estudo do convívio entre pessoas que tinham práticas religiosas diferentes. Movido por essa preocupação, fui a Queimadas, em Maio de 2013, para conversar com a sobrinha do Senhor Cecídio, a Marluce, sobre o “*trabalho* de espiritismo”.

Queimadas é uma TI²², que teve seus limites reconhecidos no ano de 2011 (BRASIL, 2011a). Nela vivem pessoas que se reconhecem como os índios Tremembé de Queimadas, que descendem dos índios de Almofala²³. Ela dista 35 quilômetros do centro da cidade de Acaraú (sede do município) onde fiquei hospedado durante a pesquisa sobre o Reisado. Em Maio de 2013, fiz o seguinte percurso²⁴ até Queimadas: BR 403, estrada de terra do Perímetro Irrigado Baixo Acaraú (PIBA), Lagoa do Carneiro e Queimadas. Entrei na TI pela parte Leste (nascente), onde fica a casa do Senhor Júlio, Tio da Marluce. Nessa residência não funcionavam mais as atividades de fabricação de bolos e doces do projeto “Carteira Indígena”²⁵, que vi funcionando em

²² Essa é uma definição esclarecida por João Pacheco de Oliveira Filho da seguinte forma: “A Constituição de 1988 adota um único critério para a definição de uma terra indígena: que nela os índios exerçam de modo estável e regular uma ocupação tradicional, isto é, que utilizem tal território “segundo seus usos e seus costumes” (OLIVEIRA FILHO, J.P., 1999, p.111).

²³ Esse assunto será melhor tratado no terceiro capítulo sobre a sociogênese do grupo e o caráter da unidade étnica Tremembé de Queimadas.

²⁴ Nesta viagem tive a ajuda de um amigo de Acaraú, Dudé, para chegar em Queimadas e da minha namorada, Larissa Rodrigues, que tirou algumas fotos.

²⁵ Segundo documento do Ministério do Desenvolvimento Social que avaliou o “Carteira Indígena” no ano de 2007, entre outros programas de desenvolvimento social em terra indígena, o mesmo trata-se de

2010. Ao redor desta casa, criações de galinhas, de perus e de porcos eram visíveis e audíveis e havia cachorros, que andavam pelo terreiro da casa. Esse é o cenário de Queimadas.

Ao cruzar o quintal do Senhor Júlio, de posse das coordenadas da casa da Marluce, passando por quintais das casas de filhos dele, chega-se a parte da geografiada TI Tremembé de Queimadas onde estão a sede do Conselho dos Índios Tremembé de Queimadas (CITQ) ²⁶, a casa do antigo Pajé Zé Tonheza, a Escola Indígena Tremembé de Queimadas (EITQ) e as casas da Presidente do CITQ, e de professores da EITQ, bem como de alguns conselheiros e de conselheiras da família do senhor Júlio.

Figura 1: área central de Queimadas. No momento da imagem o terreiro da festa do dia do índio. A figura mostra a personagem Velha do Reiso, que usa vestido e palhas de fibras naturais. Ela brinca com crianças na área central de Queimadas.



Fonte: Arquivo Pessoal (2014)

“O Projeto Carteira Indígena (CI) começou a ser construído em 2003, sob a coordenação do Ministério Extraordinário de Segurança Alimentar (MESA), cuja estrutura foi posteriormente incorporada pelo MDS, e pelo Ministério do Meio Ambiente (MMA). O Projeto apoiou iniciativas com foco nas seguintes linhas temáticas: ampliação, melhoramento e implementação de práticas sustentáveis para produção, beneficiamento e comercialização de alimentos; práticas sustentáveis de produção, beneficiamento de matéria-prima e comercialização de artesanato; práticas sustentáveis de beneficiamento e comercialização de produtos agroextrativistas; revitalização de práticas e saberes tradicionais associados à produção de alimentos, ao agroextrativismo e ao artesanato e; capacitação técnica e operacional das organizações e comunidades indígenas para gerir projetos”. Disponível em: http://aplicacoes.mds.gov.br/sagi/PainelPEI/Publicacoes/Carteira%20indigena_final.pdf. Em Queimadas, esse projeto reunia mulheres na produção de bolos de batata e de macaxeira. (ONU.FAO; BRASIL. MDS; UEFS, 2007)

²⁶ Ver APÊNDICE A.

Esta área de residência é separada, fisicamente, de outras as quais descreverei no decorrer desta sessão. E esta “divisão” se explica, em parte, pelo fato de a área descrita ser, justamente, o espaço de terra reduzido a três hectares, pela construção do PIBA do DNOCS, sendo outras áreas da TI de Queimadas ocupadas depois desse evento.

Além de existir outras áreas de residências que foram “desapropriadas”²⁷ e retomadas com o início do processo demarcatório, em 2003. É nesta área onde ocorrem as danças do Torém, mas não somente nela, e as apresentações festivas dessa dança ritual e do Reiso. É o lugar de memória da luta dos Tremembé de Queimadas contra o DNOCS, por isso, nomeio esta área como setor²⁸ central²⁹.

Esta nomenclatura se justifica pela pretensão em diferenciar o espaço físico da TI de Queimadas, em setores distintos, sociologicamente, no que diz respeito à intensidade das interações e as modalidades de interação, mantidas com maior intensidade. Ou seja, os índios Tremembé, que compõem o setor central, não mantêm a mesma intensidade de interação com os Tremembé que residem no setor do salão, por exemplo. Isso porque o *trabalho de cura*, enquanto uma modalidade de interação, do referido grupo de residência, não é uma opção unânime entre os Tremembé de Queimadas. Estarei retomando esta discussão ao longo do texto. Por ora, interessa saber

²⁷ No capítulo 2 discorro sobre como se deu a relação do DNOCS com a TI de Queimadas, através de diferentes documentos e de depoimentos, produzidos no trabalho de campo desta pesquisa, os quais mostram que a desapropriação de famílias de Queimadas não aconteceu, mas sim uma espoliação. Esse evento integra a memória social do grupo, compõe a história local, cuja experiência gerou um saber organizativo da etnicidade Tremembé de Queimadas.

²⁸ “Superfície de um círculo compreendida entre um arco e os dois raios que tocam nas extremidades desse arco;” (ABILA FILHO, J., 1989). Inspirado neste conceito é que decidi construir a nomenclatura de setor social para envolver tanto o grupo de residência de uma área da TI Tremembé de Queimadas, como dizer que ele está num determinado espaço físico. O setor social o é, também, resultado de um processo sociohistórico de ocupação de uma determinada área. Nesta dissertação, estarei demonstrando, com maior detalhamento, o processo sociocultural de formação do segmento social dos Tremembé trabalhadores do *Centro de Cura*, que deu origem ao setor do salão. Considero, ainda, que os setores sociais comunicam-se entre si por modalidades de interação distintas, no caso da TI de Queimadas, posso assegurar que a comunicação se dá, sobretudo, a respeito da demarcação desse “território indígena” e a respeito do acesso à saúde, à educação, aos projetos de desenvolvimento local (“Carteira Indígena”), bem como quando se trata de apresentação do Torém.

²⁹ Segundo Lopes, R.S. (2014, p.124): “Do ponto de vista mais utilitarista, tende-se a pensar que a recusa de Antonio Félix se deve ao fato de que na época desta articulação o DNOCS ainda não tinha efetivamente entrado na área central de Queimadas, onde estavam concentradas as famílias”. A compreensão do setor da TI de Queimadas, onde estão a EITQ, o CITQ e a Casa do (falecido) Pajé Zé Tonheza, bem como residências, enquanto núcleo central da Aldeia, não partiu de mim, mas sim a nomeação como um setor social para enfatizar que há distinção no âmbito interacional entre os Tremembé do setor central e do salão, onde acontece o *trabalho*.

que há divisões entre grupos de residência distintos, que ocupam espaços físicos distintos, e a localização de um determinado grupo de residência num determinado espaço físico, estou denominando de setor.

A minha chegada, no setor do salão, se deu da seguinte maneira, ainda, na mesma viagem de Maio de 2013. Na EITQ, havia homens que trabalhavam na reforma do prédio, os quais me indicaram o caminho para o lado da TI de Queimadas onde acontecia o *trabalho* de “*espiritismo*” e me disseram que a Marluce não estava em casa, mas que eu poderia conversar com a mãe dela, Dona Lúcia. Nesse breve percurso, observei os quintais das casas repletos de animais de criação (galinhas, capotes, porcos), bem como de policulturas irrigadas. Observei, ainda, algumas casas recentemente construídas ao longo deste breve percurso de chão batido, como também, um campo de futebol e uma paisagem que alterna entre plantações de diferentes frutas, a roça de milho, mandioca e uns poucos quadrantes desmatados por fogo (brocados). Cenas que se repetem por toda a TI de Queimadas, sendo a broca uma ação vista nos meses de novembro e dezembro. Ao me aproximar de um aglutinado de casas distribuídas numa rua estreita, encontrei Dona Lúcia, em sua casa, após a notícia da ausência da Marluce, dada pelos homens que trabalhavam na escola.

Nessa ocasião, informei à Dona Lúcia do objetivo da visita: conversar sobre o *trabalho de cura*. Ela, então, sugeriu que fôssemos ao salão, um prédio que tem escrito, sobre a porta de entrada, o nome *Casa de Umbanda de Centro de Cura*³⁰ e, logo, tivemos a companhia de Regina, filha de Geraldo Tonheza, que é irmão da Dona Lúcia.

³⁰ Ver APÊNDICE B. Trata-se de uma casa de alvenaria com cerca de cinquenta metros quadrados, coberta com telha colonial (barro) e madeira extraída da região. Há um banheiro e uma saleta com imagens da Pomba-Gira e do Padre Cícero. Esses dois compartimentos são fechados com parede de taipa (pau a pique), que corresponde ao lado oposto à entrada da Casa. Então, o *Centro de Cura* possui três compartimentos, o maior deles, chamado de “salão” pelas indígenas, tem uma coluna central feita de tijolo denominada mourão, que abriga a imagem de São Jorge num quadro fixo, a dois metros do chão, aproximadamente, e, também, no chão alguns búzios. Há imagens de caboclos em quadros e em pinturas, tanto nas paredes do salão, como na mesa do lado direito de quem entra.

Figura 2: O salão que leva o nome de “Casa de Umbanda de Centro de Cura” Da esquerda para direita, Lúcia, Vera com Robson no colo e Marluce.. Foto feita em Julho de 2014.



Fonte: Arquivo Pessoal (2014)

Esta é a parte de Queimadas em que moram os índios Tremembé que são sujeitos no “*trabalho de espiritismo*”, anunciados pelo Senhor Cecídio. Essa prática é religiosa e se trata de um tipo de Umbanda que é voltada para resolver diferentes tipos de adoecimentos biológicos e problemas espirituais. Daí a referência no nome do salão a uma *Casa de Umbanda de Centro de Cura*. É neste lugar em que Regina e Dona Lúcia desempenham a função de *mesária*, ou seja, são responsáveis por mediar conversa entre os *médiuns*, incorporados com entidades espirituais, e os clientes, que são índios habitantes de Queimadas ou não e pessoas não índias. Essa é uma interação do *trabalho de médium* ao qual dedico os capítulos 3 e 4.

O campo mostrou que o *trabalho de médium* tem como responsável a Marluce, que é reconhecida, pelos Tremembé, em Queimadas, vinculadas ao referido *Centro*, como pajé³¹ por ela ter habilidade para curar.

³¹ Esse reconhecimento, aprofundo, no capítulo 3, mas se dá pelo fato da Marluce ser reconhecida como a pessoa que detém habilidade para curar outra. No entanto, é válido dizer que, para o segmento Tremembé de Queimadas, com quem convivi, Pajé é todo aquele indivíduo que tem habilidade para curar outrem, através do Trabalho de Médium, ou seja, incorporando Caboclos. Gondim, J.M. (2010) sinaliza a existência de Pajés mulheres na área do Lameirão, na TI Tremembé de Almofala, inclusive destaca a referência política do Pajé Luís Caboclo, cujo *status*, no Movimento Indígena, é de o Pajé dos Tremembé. No último dia 18 de Abril de 2015, estive na TI de Queimadas, de visita, na qual Marluce me contou que o Luís Caboclo *trabalha*, mas nas matas, ou seja, ele incorpora caboclos, mas de maneira reservada. Semelhante ao caso das mulheres *médiuns* Tremembé do São José e Buriti, segundo visita de campo feita em Novembro de 2014. A emergência do Pajé, em TI Tremembé, é um tema de pesquisa instigante e

Nesta situação ritualística, os caboclos são compreendidos pelo grupo do salão como encantados, pois ninguém os vê. Por isso, eles recebem o nome de encantos ou de encantos, como demonstro no capítulo 4. Há, ainda, a identificação dos encantos pelo nome de mensageiro³² que se refere à individualidade do encanto que transmite ou dá mensagem.

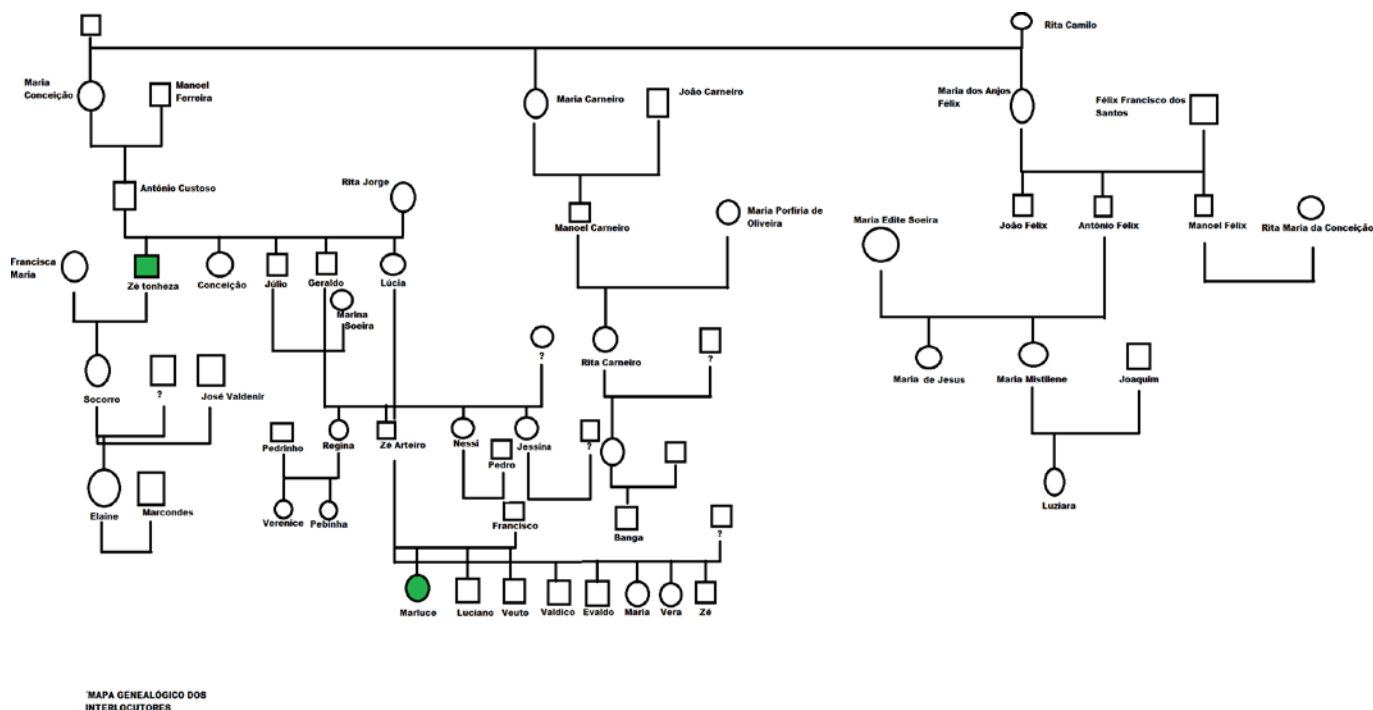
Então, Dona Lúcia, Marluce e Regina formam o núcleo organizador do *trabalho de cura* desenvolvidos no salão. Elas formam, juntamente, com a equipe de *médiuns*, que integra o grupo de residência na área próxima ao salão, o que denomino como setor do salão. Observo que essas mulheres tem a seguinte relação de parentesco: a primeira é mãe da segunda e tia da terceira.

A seguir, o mapa genealógico dos índios Tremembé de Queimadas, que compõem o setor central e o do salão, bem como de outras com quem mantive conversa, durante o trabalho de campo. Não se trata do mapa genealógico dos Tremembé de Queimadas, ênfase, apenas, a relação genealógica dos entrevistados em campo. Lopes (2014) apresenta o mapa genealógico dos Tremembé de Queimadas.

requer um trabalho específico. Aqui, faço uso do termo pajé, na medida em que a narrativa etnográfica se desenvolve, sobretudo, sobre os casos de *trabalhos* com caboclos desenvolvidos na *Casa de Umbanda de Centro de Cura*.

³² Este é um dos assuntos de que trata o capítulo 4.

Figura 3: Mapa Genealógico dos Interlocutores desta pesquisa. Em destaque, dois representantes de diferentes gerações de índios Tremembé dedicadas ao *trabalho de cura* em Queimadas, Zé Tonheza e Marluce, sobrinha dele.



Fonte: LIMA, R.Q. (2015)

Nesta primeira viagem de 2013, momento em que ainda estava curioso com uma religiosidade considerada por mim como comum dos Tremembé de Queimadas, conversamos, Dona Lúcia, Regina e eu, sobre as atividades do salão. Nesta ocasião, fiquei ciente de uma festa de caboclo que estava sendo organizada para Junho deste mesmo ano. A segunda viagem foi para assistir essa festa do Rei Sibamba, o Encante que, segundo Regina, “De tudo o que acontece é ele quem dá explicação de tudo que está acontecendo com a gente”. Nesta ocasião, a preocupação com o convívio entre a prática religiosa católica e os “*trabalho de espiritismo*” se desfizera diante da umbanda particular, que se apresentou na festa, cuja especificidade ritual é curar pessoas índias ou não. Isso porque esta forma cultural contém signos difundidos no catolicismo, como a reza do Pai Nosso, como imagens de Santo (São Cosme e São Damião, por exemplo). Além disso, os índios Tremembé dedicadas ao *trabalho de cura*, mantém atividades como ir à missa, batizar crianças, primeira eucaristia e casamento na Igreja Católica, traços da tradição católica.

Então, as interações entre os índios Tremembé no setor do salão forja uma forma cultural, que coaduna diferentes “correntes de tradição cultural” (BARTH, 2000): o catolicismo e a tradição de cura de pajé³³, no que pode ser compreendido como um tipo da umbanda, uma forma empírica em que agregam-se elementos culturais de distintas religiosidades. Sobre o caráter de religião do *trabalho de cura*, trago a fala da Regina, que explicita o convívio entre diferentes elementos culturais numa mesma prática religiosa.

Regina: Ai eu digo, é a nossa Religião. Todo mundo sabe que isso daí existe desde o começo do mundo. Como eu tava dizendo, olha gente, vocês prestem atenção, é uma coisa Pai, Filho, Espírito, Santo. Passou o Pai, o Filho, nós tamo nos Espíritos, nós vive no mundo dos Espíritos, né. Depois vai ser Santo. E o pior que não é só aqui não é no mundo todo, o mundo tá completo. Nós vivemos no mundo dos Espíritos. (Entrevista concedida em 9 de Julho de 2014).

Então, foi a partir da curiosidade sobre aspectos da vida religiosa relacionados ao *trabalho*, desenvolvido no *Centro de Cura*, que decidi investir na pesquisa sobre os acontecimentos durante uma sessão, produzidos pela interação de um segmento dos Tremembé de Queimadas, a qual coaduna elementos de diferentes correntes culturais.

Em abril de 2014³⁴, retornei a Queimadas em automóvel próprio. Fiz um trajeto diferente das viagens do ano anterior, pois cheguei ao município de Marco indo por uma rodovia estadual que cruza o município de Itapipoca e passa por um lugar de nome Bom Princípio. Entre os dias 12 e 19, fiz visitas regulares a Queimadas. Nessa ocasião, fiquei hospedado numa pousada localizada no Triângulo do Marco, que dista 26 quilômetros da sede do município de Acaraú e está a 9 quilômetros de Queimadas, cujo acesso se dá por estrada de terra, que passa noutra parte do PIBA e leva até o lado Oeste (poente) de Queimadas. Esta é a parte da TI onde moram os indígenas que estão

³³ Isso será demonstrado ao longo do texto. Mas cabe dizer que me refiro a três personagens históricas, do “grupo étnico” (BARTH, F., 1998) de Queimadas: João Cosmo, antigo Pajé desencantador de Lagoa, que esteve no grupo Tremembé que migrou de Almofala, Zé Tonheza, que assumiu os *trabalhos*, em Queimadas, depois do primeiro, e a Marluce, atual Pajé, que continua a tradição de cura entre os Tremembé de Queimadas.

³⁴ O intervalo de tempo entre esta viagem e a anterior, Junho de 2013, pouco menos de um ano sem ir a campo, se deu em função das disciplinas obrigatórias do curso de Mestrado em Sociologia, da participação em eventos, cujos Grupos de Trabalhos tinham como tema os povos indígenas. Isso em cumprimento da norma curricular do programa de publicação anual dos alunos.

ligados ao *trabalho*, no Salão. Este caminho passou a ser usual nas viagens subsequentes.

Estive presente novamente na TI Tremembé de Queimadas na festa do Rei Sibamba em Junho de 2014, durante dois dias, fazendo observações do ritual no Centro de Cura. Indígenas da TI Tremembé Córrego João Pereira estiveram presentes nesta festa, como também pessoas do Assentamento Lagoa dos Negros, que é chamado de Volta³⁵, de Pedrinhas, do Cajueiro do Boi, do Bom Princípio, todas essas localidades são próximas a Queimadas, sendo a última 25 quilômetros mais distante, aproximadamente. Estive na Volta, nas Pedrinhas, no Bom Princípio e no Acaraú acompanhando Marluce em visitas que ela fez a seus parentes. Todos que visitamos nasceram em Queimadas e eram mulheres que tinham se casado com homens que não nasceram nessa TI. Elas são Médiuns do Salão da Marluce, pois foram desenvolvidas, por ela, no ritual³⁶ de *Cura* e mantêm vínculo com a terra natal pelo *trabalho*.

Retornei para esta TI em julho desse mesmo ano, a convite, fiquei hospedado na casa de Marluce, durante onze dias, período em que observei assiduamente o Trabalho no *Centro de Cura*, como também tive longas conversas com as mulheres e homens que lá *trabalham*. Aqui, já foi ficando mais claro que a Casa de Umbanda faz parte do cotidiano de um grupo Tremembé em Queimadas.

Nesse período, caminhei na Mata do Amargoso guiado por Evaldo, irmão da Marluce. Foram três caminhadas que fiz na Mata do Amargoso e elas iniciaram antes do nascer do sol e terminaram por volta de dez horas da manhã. Um dos percursos foi escolhido por Evaldo para me mostrar onde era a lagoa encantada na Mata do Amargoso, segundo histórias que ouvi dele e de outros índios, que moram no setor do salão. Com o caminhar da pesquisa, essas histórias se mostraram comuns à memória de

³⁵ Esse é um assentamento rural do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) que tem o seguinte nome Lagoa dos Negros/Volta.

³⁶ Cabe afirmar aqui que, baseado em Turner, V.W. (2013), entendo ritual como uma sequência de ações coordenadas por um chefe de ritual. Essa sequência tem como finalidade resolver problemas pessoais de indivíduos que pedem ajuda ao chefe, pois acreditam nele. Para tanto, o chefe mobiliza um simbolismo de caráter religioso que é compartilhado pelas pessoas envolvidas, o que dá sentido ao ritual. Mas, diferente de Turner, V.W. (2013), não compreendo que a sequência de ações coordenadas por um chefe num ritual opere um desprendimento da realidade dos envolvidos no ritual (“médicos” e “pacientes”). Ao contrário, a situação ritual em Queimadas apresenta o trabalho de cura como um serviço aberto ao público e se engendra no cotidiano das pessoas que são adeptas e até mesmo daquelas que deixaram de frequentar o *Centro*. Este serviço abre um canal de comunicação entre os indígenas de Queimadas e os caboclos, que dão orientações aos *médiuns*. Isso se dá de forma integrada com a realidade social das pessoas que moram na TI Tremembé de Queimadas.

peças que frequentam e que não frequentam o Salão. É nessa lagoa encantada, que fica na Mata do Amargoso, onde também é feito o *trabalho de cura*³⁷.

Figura 4: Lagoa encantada na Mata do Amargoso.



Fonte: arquivo pessoal. (2014).

O outro percurso foi para mostrar o local das moradas dos antigos, onde tem uma cacimba desativada e a antiga estrada para o Acaraú. No terceiro percurso, foi-me mostrado o curso do córrego do Amargoso, que ultrapassa o limite Oeste da TI Tremembé de Queimadas demarcado por uma cerca de uma propriedade particular.

Figura 5: Uma fronteira limite entre a TI Tremembé de Queimadas e uma propriedade privada³⁸.

³⁷ Ver APÊNDICE C.



Fonte: arquivo pessoal (2014).

Esta cerca indica um limite praticado atualmente, mas que, segundo Evaldo, está dentro do perímetro delimitado no Relatório Circunstanciado da Terra Indígena Tremembé de Queimadas (RECITREQ)³⁹.

Após esses percursos, ficou claro que a contaminação da água do Amargoso e dos trechos de terra fronteiriços entre a TI Tremembé de Queimadas e as propriedades privadas por causa do uso de agrotóxicos nos lotes do PIBA é um risco recorrente. Porém, a água usada, tanto nas irrigações, como nas casas de Queimadas advém do

³⁸ A madeira empilhada foi um conjunto de cajueiros que marcavam o território indígena. Essas árvores foram derrubadas, o espaço limpo, cercado, e feito plantação de monocultura, que é possível ver ao fundo. Entre as madeiras e a plantação um arame que está dentro da área indígena.

³⁹ Ver ANEXO A e APÊNDICE D. O referido Relatório é o documento produzido pelo Grupo de Trabalho (GT) nomeado, oficialmente, pela FUNAI para produzir informações sobre o território tradicionalmente ocupado por um determinado grupo Indígena, previamente identificado. Além disso, está previsto nesse documento a produção de informações sobre o Ambiente, no qual o referido grupo está inserido, bem como sobre a religiosidade do mesmo e a interconexão dela com os espaços de uso. Isso tudo tem como fim delinear que área é importante para a reprodução física e cultural de um determinado grupo indígena. O mesmo tipo de procedimento (Laudo, Perícia e Relatório) pode ser pensado, em termos de conteúdo, sobre quilombolas e comunidades pesqueiras.

Distrito de Irrigação do Baixo Acaraú (DIBAU)⁴⁰ e é importante para manter o nível das águas das cacimbas.

No meio da tarde, inseria-me em rodas de conversas nos quintais das casas vizinhas do Centro de Umbanda. À noite ia para o *Centro de Cura* assistir ao *trabalho* e participar como cliente, o que significou, no meu caso, interagir com os *médiuns* incorporados com Caboclos, de forma a pedir paz, saúde e proteção, participar de algumas limpezas com *passe de ronda* e *tiro de pólvora*⁴¹. Foi permitido pela Marluce, Regina e Lúcia, que eu filmasse e fotografasse o *trabalho* no Salão, bem como as demais imagens que estão nos apêndices desta pesquisa. Todo o material produzido foi disponibilizado para essas três mulheres, das quais estive mais próximo durante o tempo de pesquisa em campo, bem como para outros interessados na recordação das fotografias. Este convívio gerou uma amizade que fez com que eu levasse estatuetas da Pomba Gira, do Negro Gérson e do Sibamba para Marluce e uma estatueta de São Jorge para Regina. Isso se deu mesmo sem eu ser adepto da umbanda, sobre a qual construí um respeito significativo.

Notas sobre as conversas diurnas sobre o *trabalho* eram registradas em diários de campo, o que foi um hábito mantido em todas as viagens de campo. As conversas se deram com *médiuns* que *trabalham* no *Centro de Cura* da Marluce, são eles: a própria Marluce, Dona Lúcia, Regina, Zé Arteiro, Pedro, Nessi, Jessina e Vera⁴². O diálogo se dava na maioria das vezes com esses índios, mas era assistido por outros que são filhos e filhas, netos e netas, sobrinhos e sobrinhas, irmãos e irmãs, pais e mães daqueles⁴³.

Esse foi o “espaço de escuta” em que se deu uma “interlocução mais continuada” (SANTOS, A.F.M. & OLIVEIRA FILHO, J.P. 2003) com a Regina, em maior duração, e com Marluce, Pedro, Zé Arteiro, Nessi e Jessina sobre o *trabalho de*

⁴⁰ O DNOCS (Departamento Nacional de Obras Contra a Seca) por se tratar de um órgão público não pode administrar a infraestrutura hidrovial que leva água para o Perímetro Irrigado Baixo Acaraú e Queimadas, cuja construção foi de responsabilidade dele. Então, foi criado o DIBAU, segundo o gerente financeiro, uma empresa específica para administrar a distribuição de água entre os lotes do PIBA e Queimadas. Essas informações resultaram de conversa com o gerente financeiro do DIBAU em 1 de Dezembro de 2014.

⁴¹ Esse é um procedimento de limpeza espiritual.

⁴² Esses são os Médiuns que foram desenvolvidos pela Marluce, os quais moram em Queimadas. A quantidade de Médiuns da Marluce ultrapassa o número 30, pois há muitos que moram fora de Queimadas. Há de se considerar que a Marluce permanece desenvolvendo Médiuns, portanto, a quantidade desse grupo tende a aumentar.

⁴³ Não tomei nota do nome de todas as pessoas.

cura. As conversas com Lúcia e Vera se deram nas casas de ambas, em cujos terreiros (parte detrás das casas) fica o Salão.

O assunto que eu sempre retomava era o *trabalho*, mas, vez ou outra, aqueles indígenas Tremembé, que são *médiuns* do *Centro de Cura* da Marluce, diziam que recebiam críticas de parentes de Queimadas, também Tremembé identificados no processo de emergência étnica nessa TI acerca do *trabalho*. Para tais parentes, o *trabalho* do *Centro* é macumba. No entanto, para o grupo do Salão a finalidade do *trabalho* é *curar* pessoas, o que se opõe à compreensão do termo macumba, pelo referido grupo, que significa fazer mal a outrem.

Numa dessas conversas, eu fiquei sabendo que Nessi, Jessina e Zé Arreiro não receberam, da maioria dos membros do CITQ, seus parentes, permissão para fixarem residência em Queimadas. Apesar disso, continuaram a morar em Queimadas. Esse fato despertou meu interesse em conversar com outros membros do Conselho, além da Marluce, com o intuito de verificar se a crítica ao *trabalho de cura* fundamentava a rejeição das pessoas citadas. Isso só ocorreu nas viagens de novembro e de dezembro de 2014, o que deixou claro que o *trabalho* da Marluce é frequentado por um grupo de Queimadas. Esta divisão também se mostra pela rejeição de uma parte dos conselheiros em receber aqueles parentes em Queimadas.

Em Agosto de 2014, estive na festa de Iemanjá do referido *Centro*, somente uma noite. Retornei a campo em novembro, durante três dias, e em dezembro, durante seis dias, e fiquei hospedado na casa da Marluce outra vez. Então, direcionei o foco para os conselheiros, período em que formalizei a pesquisa no CITQ, entregando uma carta de apresentação da orientadora para a Presidente do conselho em exercício. Ao conversar com os conselheiros que moram no setor central Elaine, Socorro, Mistilene, Júlio e Marcondes, soube que o retorno de parentes para Queimadas está interdito. A conversa com essas pessoas e com outras, que não são do Conselho, demonstrou que elas se distanciam do salão da Marluce, tanto quanto o grupo do salão se distancia daquelas quando o assunto é *trabalho de cura*.

A interdição é fundamentada por dois argumentos, o primeiro é que a TI Tremembé de Queimadas delimitada pelo estudo do Grupo de Trabalho (GT), que gerou o RECITREQ (PATRÍCIO, M.M. ,2010), é de 767 hectares e permanecerá desse tamanho, o que obriga ao grupo ter uma norma de controle da população. Essa última

não permite que mais famílias retornem para Queimadas. O segundo argumento está diretamente relacionado com os irmãos Zé Arreiro, Nessi e Jessina, pois nem eles, nem o pai deles, o Geraldo Tonheza, estiveram na luta contra o DNOCS. Esse é um fato admitido pelos indígenas interditados, inclusive por Geraldo, que não mora em Queimadas, mas no Cajueiro do Boi, uma localidade circunvizinha a TI Tremembé de Queimadas. No entanto, aqueles irmãos permanecem em Queimadas e são *médiuns* do *Centro de Cura*. Assim, apresentam a identidade étnica Tremembé de Queimadas conjuntamente com os demais indígenas que recorrem e se vinculam ao Centro de Cura da Marluce, como mostro no capítulo 4.

A permissão ou rejeição do retorno se dá na instância do Conselho, constituído em 2009, portanto, as diferenças sobre esse assunto aparecem nas falas dos conselheiros, que apresentam argumentos pró e contra o retorno de parentes. Esse tema é abordado, tão somente, para mostrar que o *trabalho de cura* se refere a uma prática escolhida por indivíduos que estão morando no setor do salão e que apoiam o retorno dos irmãos de Regina. Os indivíduos que são contra o retorno das referidas pessoas não estão indo ao salão, atualmente, pois, como vou mostrar, há alguns deles que já frequentaram o Centro da Marluce.

Contudo, o distanciamento das famílias que vivem em torno do salão deixou claro que elas constituem um grupo Tremembé dentre outros, que habita a TI de Queimadas. Esse raciocínio me motivou a pensar que “preconceitos” disparados contra as trabalhadoras do salão, na verdade, ecoavam um conflito maior sobre o retorno para a TI de Queimadas de alguns Tremembé ligados ao grupo do setor do salão.

O meu distanciamento do setor do salão tornou perceptível que eu estava sendo observado pelas *médiuns* do *Centro de Cura*, pois eram constantes as indagações delas, em especial da Marluce, em saber sobre as conversas que passei a ter com índios agrupados no setor central. Fui observado também em entrevistas que fiz com Socorro, que é prima de Marluce, com João e Manoel Félix, tios de Marluce. Os dois primeiros não estavam frequentando o Salão e o terceiro é frequentador do *Centro de Cura* e inclusive já foi *médium*, mas noutra geração⁴⁴ do *trabalho*. Na conversa com essas

⁴⁴ Isso porque os Trabalhos de Cura são de responsabilidade dos curadores que recebem o nome de Pajé das pessoas a quem serve. Então, os *trabalhos de cura* de Queimadas são feitos por diferentes gerações de *médiuns* e já está na terceira geração de pajé com a Marluce. As outras duas foram a do Zé Tonheza, tio

peças fui acompanhado por um grupo de jovens do setor central que me filmaram e me fotografaram, nessa ocasião.

Alguns índios Tremembé que conversei não me autorizaram a gravar a conversa. São Indígenas que residem no setor central, especialmente, e em outros dois setores: Félix e Carneiro. O setor Félix é onde residem os Tremembé mais idosos, que têm este sobrenome, os quais descendem de Antônio Félix, a liderança no reconhecimento étnico dos Tremembé de Queimadas, como está posto no capítulo 3. O nome Félix e Carneiro identifica a descendência dos antigos moradores de Queimadas, assim como, o Custoso, que identifica os descendentes de Nelson Custoso, os quais predominam no Setor do Salão. Há Indígenas que pertencem ao entroncamento genealógico dos Custosos e dos Félix, que residem no setor central como também no do salão.

E não se pode pensá-los enquanto “esferas” sociais distintas, pois se entrelaçam, os indígenas nesses diferentes espaços de residência, por casamentos. Por outro lado, os Carneiros formam um grupo genealógico, que se mantêm mais distante dos outros dois. Ele também é identificado, entre os Tremembé de Queimadas, como os Rafael pela descendência de Chico Rafael. Este já faleceu e era casado com Rita Carneiro, que tem descendência dos antigos Tremembé da linhagem dos Carneiros. Este terceiro grupo é o mais distante, sociologicamente⁴⁵, dos outros dois.

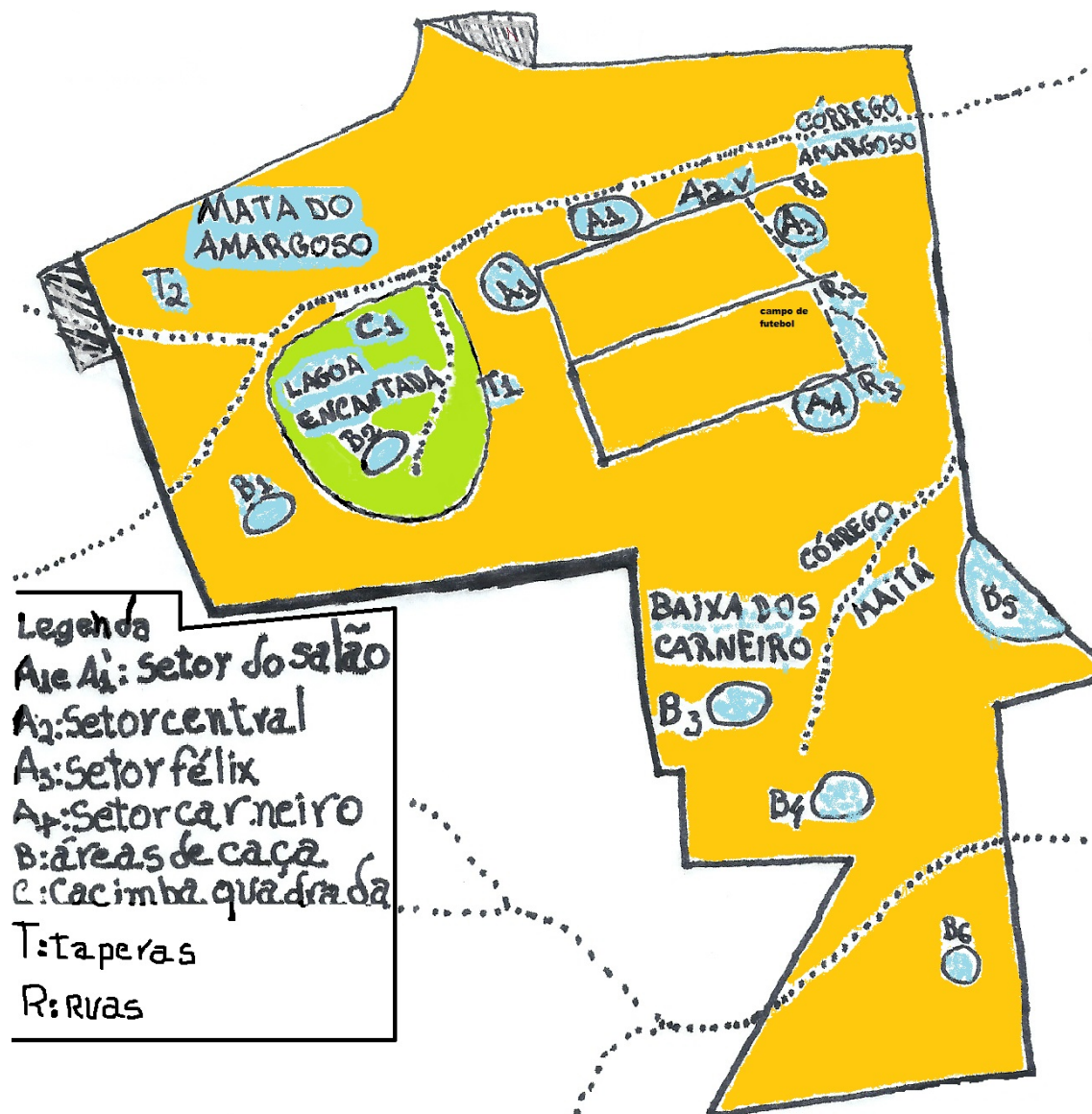
A disposição espacial do setor central, setor do salão, do setor Félix e do setor Carneiro se dá de maneira a definir intervalos de terra desabitados, o que reforça a distância sociológica entre os Tremembé desses grupos de residência, em termos de interação social. Desses, apenas os índios Tremembé do setor do salão mantêm maior intensidade interativa no *trabalho de médium*, salvo a Dona Graça, esposa do Senhor

da Marluce, e do João Cosmo que estava no grupo de índios que saíram de Almofala e desencantaram a Lagoa dos Negros.

⁴⁵ Ao dizer distância sociológica, diferentemente de querer uma medição do espaço físico a ser percorrido por uma dada velocidade, refiro-me a frequência baixa em que os indivíduos desses setores interagem. Essa ideia não considera uma distância absoluta como impedimento permanente físico ou geográfico, de estarem os indígenas dos setores central, do salão e Félix em contato com o dos Carneiro. Mais se aproxima da interação na dimensão da vida social. Os Carneiros vivem uma série de restrições à assistência a saúde, a participação de reuniões, a tomada de decisões, que sinalizam um distanciamento sociológico. Essa baixa intensidade de interação, sociologicamente, localiza os Carneiros num espaço social distante dos outros setores, muito embora, geograficamente, estejam dentro da TI Tremembé de Queimadas.

Cecídio (já falecido), que reside no setor Félix. A seguir, uma síntese da distribuição espacial, da população de Queimadas, em setores sociais.

Figura 6: Croqui dos setores sociais na TI Tremembé de Queimadas



Fonte: Adaptado de Lopes, R.S. (2014)

Essa identificação de descendência dos indígenas de Queimadas retomo no próximo capítulo 3 sobre a sociogênese do grupo⁴⁶.

O fato de alguns índios, que residem fora do setor do salão, terem se recusado a gravar entrevista mostrou, para mim, uma reação a minha entrada em Queimadas pelo setor do salão, o que reforça a existência do conflito que não me

⁴⁶ Para maiores informações sobre esses entroncamentos genealógicos ver Lopes, R.S. (2014).

proponho a estudar aqui. Por outro lado foi, também, um reflexo do pouco tempo dedicado aos outros setores (Central, Félix e Carneiro) em função do interesse pelas atividades do salão, cujo foco desta pesquisa está nas índias e índios Tremembé que trabalham na cura de outros indígenas e de não indígenas. Então, este conflito se dá no convívio de pessoas que são a favor ou contra o retorno dos irmãos da Regina para Queimadas. Alguns dos indivíduos contra, lidam com o *trabalho* da Marluce como sendo macumba, o que é entendido por ela e pela sua equipe de Médiuns como uma ofensa. Desenvolvo este convívio de divergentes só até onde isso pode esclarecer as atividades do *Centro de Cura* como uma confluência de escolhas individuais de pessoas, que residem no setor do salão.

O fato de ter opinado a favor do retorno dos irmãos de Regina para Queimadas quando fui perguntado pelos indígenas, ligados ao salão, sobre esse assunto, certamente, contribuiu para que indígenas dos outros setores não quisessem gravar entrevista. Neste período do trabalho de campo, a Sebastiana, em cuja casa me hospedei durante a pesquisa sobre o Reiso, não quis nem mesmo conversar comigo⁴⁷.

Essas circunstâncias do campo me mostraram que estive em meio a um conflito, o qual esteve dando sinais durante todas as minhas estadias em Queimadas, mas que só foram ficando claros com o tempo. Esse assunto esteve tão inflamável que, mesmo com o meu posicionamento e proximidade das famílias do salão, ouvi as seguintes palavras da Marluce, momentos antes da reunião no CITQ, no qual propus fazer um censo coletivo, em conversa com os presentes, “Se esse papel vier de lá pra cá e o nome da comadre Nessi, da Jessina e de qualquer outro não tiver, eu sei”. Nesse momento, fiquei constrangido, porque a minha proposta ingênua atingia o interesse da Marluce em manter os irmãos da Regina em Queimadas, pois colocava em risco a permanência deles.

O que para mim era apenas um método para ter um dado populacional que julgava mais próximo da realidade, na verdade, mexeu com um sentimento de revolta o

⁴⁷ Em minha opinião, o retorno de famílias Tremembé para Queimadas, está para além de interesses pessoais, imerso no “processo de territorialização” (OLIVEIRA FILHO, J.P. 2004) desses Tremembé, cuja situação de reconhecimento de Queimadas como TI deu seguridade fundiária a eles e desencadeou uma série de programas de assistências e de projetos, que estabilizam a situação econômica das pessoas Tremembé que vivem nesse lugar. Este foi um fator de atração para que os indivíduos que nasceram em Queimadas e que estavam fora retornassem. Diante do salto populacional dado nesta TI, nos últimos anos, e da condição inalterável dos 767 hectares, o desafio é de gerenciamento desse território na situação seccionada em que se apresenta, de modo que, o direito dos que nasceram em Queimadas em retornar, seja preservado, à medida que não comprometa a sustentabilidade do grupo.

qual compreendo. Mais que isso, eu compreendi que o meu papel ali, como pesquisador, tinha atingido o limite dado por uma das pessoas foco desta pesquisa. Além deste basta, a Marluce me pediu para não falar sobre o salão na reunião do CITQ. O censo não aconteceu e muito menos a reunião, pois foi cancelada por falta de quorum. Outras reuniões do CITQ foram tentadas posteriormente, às quais não pude comparecer, com o intuito de apresentar os objetivos de pesquisa, mas também não aconteceram. Acredito que esta desmobilização tenha sido reflexo da minha estratégia de campo em ter ficado a maior parte do tempo no setor do salão e, inclusive, por ter me hospedado na casa da Marluce, que me recebeu com muita generosidade e atenção.

Enfim, o campo foi se fechando. A hospedagem na casa de Marluce não era mais viável, muito menos em outro lugar nas Queimadas. Não há lugar neutro para se hospedar. Quando se trata desse assunto, o posicionamento em relação a ele é cobrado quase que o tempo todo. Mesmo nessas circunstâncias⁴⁸ de pesquisa, obtive depoimentos que expressam os dois lados sobre o caso do retorno dos indígenas, já citados, e sobre o *trabalho*. As conversas mantidas com indígenas dos diferentes setores sociais mostraram que as diferenças apontadas por eles são reforçadas, desde a luta pela terra contra o DNOCS.

Diante disso, é que organizei o capítulo 3 com informações de diferentes documentos produzidos em distintas “situações etnográficas” (OLIVEIRA FILHO, J.P.1999) sobre a TI Tremembé de Queimadas e sobre a luta desse grupo Tremembé contra o DNOCS, (SILVA, R.C., 2004), (BRISSAC,S.G.T., & MARQUES, M., 2005), (PATRÍCIO, M.M. 2010), (LOPES, R.S. 2014). O objetivo desse capítulo é discutir o caráter da unidade étnica da TI de Queimadas, considerando, também, os conflitos citados, anteriormente, que expressam a “vida social” (SIMMEL, G. 1964) do referido grupo. E, sobretudo, mostrar que nesse processo histórico se deu a formação do setor do salão.

Para esse autor, a vida em sociedade acontece por meio de interações permanentes entre os indivíduos conviventes, os quais se relacionam, reciprocamente, por divergências ou por convergências. Nesses termos, o conflito social é um fator integrante da “vida social”, não um elemento de fragmentação, de destruição. Assim, os

⁴⁸ Não tive autorização para gravar entrevistas com alguns índios Tremembé do setor central, Félix e Carneiro, o que sinaliza o distanciamento desses agrupamentos humanos do setor do salão.

temas de divergência, entre os Tremembé de Queimadas, até aqui elencados, são fatores de interação de pessoas, numa mesma unidade social, as quais têm posicionamentos distintos sobre o *trabalho de cura* da Marluce e sobre o retorno de parentes para Queimadas, e é nessa dinâmica que se dá o retorno dos índios Tremembé para Queimadas, construindo o setor social do salão.

Além disso, tal capítulo mostra a relação intersocietária entre Tremembé de Queimadas e patrões, agricultores da microrregião do Baixo Acaraú, antes do contato com o DNOCS, na década de 1980, como também outras duas gerações de pajés, a do João Cosmo e a do Zé Tonheza, por terem influenciado na luta contra posseiros e contra a autarquia nacional de combate a seca. Produzi alguns dados etnográficos sobre este assunto, os quais acrescentam, aos documentos referidos, algumas narrativas que mostram elementos não observados naqueles documentos.

A baixa intensidade no campo⁴⁹ foi ocasionada pela distância de duzentos quilômetros entre meu lugar de residência e a TI de Queimadas. Outro fator que dificultou a estadia em Queimadas foi a seca que atingiu o Ceará, no período de 2011 a 2014, pois minha estadia gerou um gasto a mais de água, já escassa. Essa situação, também, impactou na agricultura, afetando a alimentação do grupo Tremembé de Queimadas como um todo. Muito embora tenha contribuído com os gastos alimentícios, não deixei de ser uma preocupação a mais.

Contudo, o trabalho de campo, nas condições expostas, possibilitou reunir informações etnográficas, com as quais analiso as interações entre os indígenas de Queimadas, dedicados ao *trabalho no Centro de Cura*, como um resultado de escolhas pessoais. Isso tanto pela adesão a essa prática como pela decisão em retornar. Isto forja um setor social constituído por índios Tremembé, que estão agrupadas no setor do salão e as diferencia de outros segmentos, formados por índios agrupadas no setor central, no setor Félix e no setor Carneiros. Nesses termos, é que a unidade étnica em Queimadas é discutida enquanto unidade social com divergências entre os atores desse campo de interações, mas mantendo o foco nos indígenas dedicados ao *trabalho de cura*: Marluce, Regina, Lúcia, Zé Arteiro, Jessina, Nessi, Pedro, Vera, entre outros.

⁴⁹ Os dias em que estive em campo foram: 31 de Maio de 2013; 12, 13, 14, 15 e 19 de Abril de 2014; 21 e 22 de Junho de 2014; 09, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19 de Julho de 2014; 02 de Agosto de 2014; 28, 29, 30 de Novembro de 2014; 01,05, 06, 07, 08 e 09 de Dezembro de 2014; 17 e 18 de Abril de 2015.

Feita a apresentação do campo e das condições em que se deu esta pesquisa, passo às orientações teóricas e a definição do objetivo central desta pesquisa.

1.2 Pressupostos e definição do objeto

A TI Tremembé de Queimadas compõe, juntamente, com dezenas de outras TIs um conjunto de 14 etnias que habitam o Ceará⁵⁰. Esse é um quadro de pesquisa bastante instigante para os pesquisadores interessados neste tema. Ainda mais, pelo fato de, até o momento, existir, apenas, uma TI homologada no Ceará: TI Tremembé Córrego do João Pereira. Isso mesmo diante da situação de politização do MINCE desde o final da década de 1980 e da gama de articulações possíveis por diferentes entidades de representação Indígena, tais como a Coordenação das Organizações dos Povos Indígenas no Ceará (COPICE) e a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME). Portanto, há um vasto campo de investigação empírica por ser problematizado como exercício e aprofundamento de uma “Antropologia Histórica” (OLIVEIRA FILHO, J.P., 2004).

Este tema de pesquisa é importante por lidar com o fenômeno recente da organização sociopolítica das populações indígenas, que se dá a partir do reconhecimento do direito a terra pela Constituição Federal de 1988 (CF 88). E no Ceará, é de grande valor científico a emergência sociopolítica indígena, nesse contexto, como nos demais Estados da Região Nordeste do país, por contrariar o relatório provincial da extinção dos índios, em 1863, no Ceará (SILVA, I.B.P. 2011)⁵¹. Esse tipo

⁵⁰ No Estado do Ceará, há 14 etnias indígenas habitando diferentes microrregiões, segundo o Relatório final da XVIII Assembleia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará, realizada entre os dias 6 e 9 de Março de 2013 na “Aldeia Fidelis” do povo Tabajara, localizada no município de Quiterianópolis, no sertão cearense. Essas etnias estão identificadas com seus respectivos nomes e municípios a seguir: **Anacé** – Caucaia / São Gonçalo do Amarante; **Gavião** – Monsenhor Tabosa; **Jenipapo-Kanindé** – Aquiraz; **Kalabaça** – Crateús / Poranga; **Kanindé** – Aratuba / Canindé; **Kariri** – Crato; **Pituary** - Maracanaú / Pacatuba; **Potiguara** – Crateús / Novo Oriente / Monsenhor Tabosa / Tamboril; **Tabajara** – Crateús / Monsenhor Tabosa / Poranga / Quiterianópolis; **Tapeba** – Caucaia; **Tapuia-Kariri** – São Benedito; **Tubiba-Tapuia** – Monsenhor Tabosa; **Tupinambá** – Crateús; **Tremembé** – Acaraú / Itapipoca / Itarema. O conjunto de pessoas formado pelos indígenas dessas 14 etnias compõe uma população estimada em 21 mil habitantes (IBGE, 2010) que estão distribuídos nas diferentes regiões do Estado do Ceará: Litoral, Serra, Sertão e Região Metropolitana de Fortaleza. A população Tremembé no Ceará é de 4.820 indígenas, segundo o Observatório dos Direitos Indígenas (SILVA, I.B.P. 2009), vinculado ao Grupo de Estudos e Pesquisas em Étnicas (GEPE) da Universidade Federal do Ceará (UFC). Eles habitam os seguintes municípios/aldeias: Itarema/Almofala; Aracaú/Córrego João Pereira e Queimadas; Itapipoca/São José e Buriti.

⁵¹ Embora tenha sido um relatório, não tendo força de lei, a declaração oficial do presidente da Província do Ceará, em 1863, teve força para excluir os requerimentos por terra da população indígena do Ceará do conjunto de providências a serem tomadas pela referida instância do poder público. Fez-se uma extinção simbólica que corroborou para a extinção de dezenas de grupos de gente indígena. A consequência social disso foi a formação do senso comum em relação a inexistência de índios no Ceará, até a forja da carta magna de 1988 ruir com a estrutura civil de silenciamento dos povos indígenas, pois o risco de serem assassinados cumpriu a função de manter essa extinção. Todavia, este novo estatuto não evitou a

de declaração oficial não foi dada apenas no Ceará, mas foi uma “[...] postura seguida pelos governadores de Pernambuco, da Bahia e de outras províncias dessa região, então, genericamente conhecida como “Norte”, (OLIVEIRA FILHO, J.P., 2011, p.660). Portanto, estudar as sociedades indígenas do Nordeste brasileiro é pôr esses índios na História, rompendo como o véu do esquecimento e da negação da presença indígena no presente da sociedade brasileira⁵², especialmente, da cearense.

Portanto, esta dissertação está inserida no tema de pesquisa índios do Nordeste brasileiro e está vinculada à área da Antropologia que vem dialogando com a História, formulando problemas de pesquisa e métodos de análise dessas populações indígenas de forma a criticar fontes históricas e a própria presença do antropólogo em campo. Insere-se, neste campo de produção de conhecimento, a relação de espoliação e de dominação em que este segmento humano, no Nordeste brasileiro, esteve desde a colonização⁵³. Busca-se também estudar os índios do presente empírico, os que têm discurso de afirmação étnica que lutam pela terra tradicional. Esses pressupostos orientam o estudo da formação social dos Tremembé de Queimadas, especialmente do grupo que se dedica à forma sociocultural *trabalho* de *médium* por tratar-se de uma expressão social da continuidade cultural do referido grupo indígena, que se dedica a curar pessoas mediante a comunicação com seres espirituais nomeados pelos Tremembé de Queimadas curadores como encantos.

Esta ação religiosa liga índios Tremembé dentro de uma tradição de conhecimento e por isso é viva. Elas interagem num mesmo espaço de ocupação tradicional, no qual acionam elementos culturais diferentes, os quais atualizam a ritualística cultural da cura. Essa interação acontece no setor do salão e reúne índios da TI de Queimadas, da localidade de Telhas, na TI Tremembé do Córrego do João Pereira, e de outros municípios, reúne parentes genealógicos que estão fora dessas TIs e também não indígenas. Esse grupo social de curadores Tremembé formou-se no movimento de retorno das famílias que saíram de Queimadas após a intervenção do DNOCS com a construção do PIBA, como já coloquei anteriormente. Portanto, estudar

violência contra índios no Ceará, mas abriu a possibilidade de haver terras demarcadas. A primeira e única foi homologada em 2001, a TI Tremembé do Córrego do João Pereira que fica nos municípios de Acaraú e de Itarema. Há ainda dezenas de TIs em processo de demarcação no Ceará.

⁵² Rompe-se ainda como a ideia ultrajante do real índio ser relacionado ao passado deste país ou, ainda, de reafirmar o lugar dele na literatura romântica brasileira. É o índio brasileiro uma especificidade humana imerso no presente etnográfico. E isto só será rompido, gradativamente com cada pesquisa que tenha como objeto de estudo um grupo indígena no Nordeste do Brasil.

⁵³ Sobre estudos a respeito da presença histórica dos índios do Nordeste, ver Oliveira Filho, J.P. (2011).

este grupo é, também, está preocupado com a construção territorial da TI Tremembé de Queimadas.

A emergência étnica das 14 etnias indígenas presentes no Ceará contemporâneo tem como causa empírica a luta pela demarcação de suas terras tradicionais. Este é um fenômeno social contemporâneo e não é exclusivo desta unidade federativa, mas por toda a extensão territorial do Nordeste há grupos indígenas organizados.

A problemática do território é central na existência atual dos índios e se reflete não apenas nas suas mobilizações políticas, mas também ocupa uma posição central na definição dos padrões de sua organização social e nas suas manifestações identitárias e culturais. Mas da sua importância atual não é possível deduzir automaticamente a sua relevância em outros contextos históricos muito diferentes. (OLIVEIRA FILHO, J.P.1999, p. 108).

Oliveira Filho, J.P. (2004) baliza o estudo sobre povos indígenas do Nordeste brasileiro ao direcioná-lo para os processos políticos e socioculturais pelos quais essa população constrói seus territórios. Desse modo, sinaliza como fecunda para a Antropologia Histórica a verificação empírica da elaboração cultural, da organização social, política e, mesmo, religiosa dos povos indígenas dessa região brasileira, nas situações específicas de cada povo. Isto se refere à noção de “processo de territorialização” do referido autor.

O que estou chamando aqui de *processo de territorialização* é precisamente o movimento pelo qual um objeto político-administrativo [...] vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e estruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso). (OLIVEIRA FILHO, J.P., 2004, p.24).

No caso da TI Tremembé de Queimadas, no município de Acaraú, no Estado do Ceará, o PIBA do DNOCS, construído entre as décadas de 1980 e 2000, trouxe centenas de hectares da terra tradicionalmente ocupada e usada por dezenas de famílias, que moravam neste lugar. Isso aconteceu porque a autarquia nacional de combate à seca construiu mais de quarenta mil hectares de lotes irrigados, de modo que atingiu Queimadas, de tal maneira, que restaram somente três hectares de terra para 17

famílias, que permaneceram no local. Isso aconteceu de modo tal que os índios não tiveram acesso às informações desse projeto, não podendo eles tomar conhecimento a respeito do impacto real do PIBA.

Em 2003, a FUNAI foi acionada por moradores de Queimadas, que reivindicavam, na ocasião, a demarcação de sua terra tradicional mediante a autoatribuição como Tremembé de Queimadas. Isso se deu no momento histórico em que a ação judicial de despejo desse grupo foi promovida pelo DNOCS. Naquele ano, o processo de demarcação da TI Tremembé de Queimadas teve início. Durante esse procedimento administrativo (e em período anterior a ele) houve a formação política da unidade étnica Tremembé de Queimadas, que se deu pelo contato entre alguns chefes das famílias de habitantes de Queimadas com liderança indígena da TI Córrego João Pereira, cujo processo de regulação fundiária foi concluído, em 2001.

A partir desse contato, houve a interação de indígenas de Queimadas, principalmente, do Antônio Félix com indigenistas da AMIT, com os da FUNAI, e com lideranças do MINCE. Foi o Antônio Félix com diferentes atores, nesse movimento de reconhecimento étnico, quem tornou possível a politização do grupo, gerando uma consciência étnica a respeito da identidade social como Tremembé de Queimadas. Isso significou a forja do discurso de afirmação étnica, com o qual o Antônio Félix reivindicou políticas públicas e a assistência social para o grupo. Esta situação moldou a unidade étnica Tremembé de Queimadas, que passou a ter acesso à saúde, à educação, à cesta básica da FUNAI. Esta foi a porta de entrada para outros programas sociais como o bolsa família, o bolsa verde, “Carteira Indígena”.

Nessa perspectiva, a noção de “territorialização” enquanto processo social de contato entre grupo indígena e o Estado (OLIVEIRA FILHO, J.P., 2004) impulsionou esta pesquisa antropológica para analisar o processo social pelo qual se deu a construção social de Queimadas como uma TI Tremembé. Isso considerando que não somente o Estado agiu nesse processo, como, sobretudo, os índios que se autoatribuem a identidade étnica Tremembé de Queimadas no âmbito da organização social e da atualização cultural. A referida noção também abre espaço analítico para se explorar como se deu a formação da referida identidade, considerando a relação intersocietária de conflito com o DNOCS pela TI Tremembé de Queimadas.

No ano de 2010 foi feita a delimitação da terra indígena de Queimadas (PATRÍCIO, M.M., 2010) em 767 hectares e isso intensificou o retorno de várias famílias, que haviam saído de Queimadas por causa do PIBA do DNOCS. A organização social de Queimadas vem se dando através da atuação do CITQ, fundado em 2009, que faz o controle do fluxo de retorno de famílias oriundas de Queimadas. Esse Conselho é a representação legal dos Tremembé de Queimadas e teve assessoria de indigenistas da AMIT na formatação do estatuto, segundo Lopes (2014), e, possivelmente, coadunou opiniões de lideranças indígenas de outras Tis. A seguridade da TI de Queimadas para os índios, os programas sociais, os projetos de desenvolvimento, sobretudo, a garantia de área para o plantio, atraiu o retorno das dezenas de famílias para Queimadas, que haviam saído mediante a impossibilidade do uso da terra para a produção de alimentos, principal trabalho do grupo.

Então, isso gerou um aumento populacional, em Queimadas, e fez com que o CITQ construísse norma de interdição de mais famílias de parentes que optem por morar em Queimadas. Isso diante do risco da reprodução do grupo, que cresce a cada ano, inviabilizar o uso coletivo dos 767 hectares declarados de posse permanente dos Tremembé, em 2013⁵⁴.

Essa é a terceira etapa do processo de demarcação de uma TI, a qual finda com a publicação no DOU e no DOE, cujo município abriga a terra de ocupação tradicional de um dado grupo indígena. Ela acontece depois de decorridos 90 dias da aprovação pela FUNAI do estudo antropológico, que é a segunda etapa. Esse é o espaço processual para a contestação do estudo feito pelo GT, a primeira fase da demarcação, o qual é constituído por profissionais de diferentes áreas que são coordenados por um antropólogo nomeado pelo órgão indigenista estatal. Uma vez transcorrida essa etapa, a quarta e última é a de homologação da TI delimitada na Secretaria do Patrimônio da

⁵⁴ Conforme Diário Oficial da União (DOU) - seção 1 - de 22 de Abril de 2013, a Portaria Nº 1702 de 19 de abril de 2013 em seu artigo primeiro declara “posse permanente do grupo indígena Tremembé” da “Terra Indígena TREMEMBÉ DE QUEIMADAS com superfície aproximada de 767 ha (setecentos e sessenta e sete hectares) e perímetro também aproximado de 16 km (dezesseis quilômetros)”. Esse foi um rito do processo de demarcação da referida TI, posterior ao Despacho número 687/PRES de 28 de dezembro de 2011, publicado no D.O.U., em 30 de dezembro de 2011 e no Diário Oficial do Estado do Ceará (D.O.E.) em 9 de fevereiro de 2012, cujo conteúdo tornou público a presença tradicional dos Tremembé em Queimadas, o que constitui direito de usufruto exclusivo deste território pelo referido grupo indígena, conforme assegura o artigo 231 da CF 88.

União (SPU) pela Presidência da República e na comarca da qual faz parte o referido imóvel.

Outra norma pertinente à organização social desse grupo é a definição de dois hectares de terra por família, que devem ser usados para o plantio. Porém, a população de Queimadas não é composta só de agricultores, o que altera a relação família/hectare, tanto, em função da necessidade de uma família mais numerosa ser diferente da de uma em menor número de pessoas, quanto, pelo fato de existir profissionais de outras áreas. Tanto esta norma, quanto a primeira vêm agindo de maneira a organizar os moradores de Queimadas e vem gerando conflitos entre as famílias desse lugar, sobretudo, por causa dos limites colocados sobre as pessoas, pelas normas.

Todavia, essa medida de gestão despertou diferenças latentes entre as famílias Tremembé que estão morando no setor do salão e as que estão no setor central, pois enquanto este grupo afirma que os índios que não estiveram na luta contra o DNOCS não podem retornar, o primeiro, defende o retorno de três famílias indígenas ligadas ao *trabalho* no *Centro de Cura*. As famílias de parentes genealógicos, que moram no setor do salão têm ligação, como *médiuns* e/ou clientes, com esse *trabalho*, moradoras e não moradoras de Queimadas, com problemas espirituais e com adoecimentos físicos. Esse *trabalho* é liderado por Marluce, que tem ajuda de uma equipe de *médiuns*.

Por outro lado, o *trabalho de cura* da Marluce não configura uma modalidade de interação constituída por todos Tremembé de Queimadas. Alguns indígenas os compreendem como macumba, como já foi dito, e atribuem a isso característica de destruição e maldade. Todavia, Marluce, Regina e Dona Lúcia, são enfáticas ao dizer que o *trabalho* nada tem de macumba, ao contrário, o que faz é *curar* pessoas. Dentre os indígenas que não são adeptos do *Centro de Cura*, há, ainda, os que preferiam quando o *trabalho* era dirigido por Zé Tonheza, muito embora, a Marluce tenha desenvolvido habilidade para *curar* com ele, que é tio dela⁵⁵.

⁵⁵ Sobre a ascensão da Marluce como liderança espiritual no *trabalho de cura* de Queimadas, dedico o capítulo 3. 2.2 sobre a formação social do setor do salão.

Então, são duas distinções, que se manifestam conflituosas, feitas pelos índios Tremembé do salão e pelos do setor central, em relação ao retorno das famílias de Zé Arreiro, de Nessi e de Jessina, irmãos de Regina; e ao *trabalho de cura* da Marluce. As críticas a esses últimos se somam à interdição daquelas famílias indígenas, de modo que se forjou uma relação de conflito, a qual se manifesta pela expressão das já referidas divergências entre as pessoas dos dois grupos citados. Nesse meio está o segmento social do salão, ao qual me proponho estudar a formação social, nesta pesquisa.

Então, a pergunta central desta dissertação é: o que desencadeou o processo social de formação do setor do salão, na TI Tremembé de Queimadas? Essa é a questão-matriz do desenvolvimento da análise etnográfica, grafada neste volume, a qual será respondida, gradativamente, através de dados etnográficos, produzidos por esta experiência de pesquisa e de informações documentais. Tudo isso está organizado numa mesma narrativa e aparece tanto na forma texto-escrito, quanto na forma de ilustrações.

A dimensão histórica é levada em consideração, nesse exercício, no esforço de compreender os fatores influentes na sociogênese dos Tremembé de Queimadas, âmbito da formação social do setor do salão. O processo sociohistórico, no qual se forja a coletividade étnica Tremembé de Queimadas, é de onde emerge a formação social do setor do salão. Então, para o estudo da formação social do setor do salão considero, no âmbito desta análise, inclusive, o “campo indigenista” (Magalhães, E.S., 2007)⁵⁶, que tornou possível a formulação dessa etnicidade, a partir de 2003, quando foi feita a identificação oficial pela FUNAI dos Tremembé de Queimadas, no município de Acaraú, resultado da mobilização de lideranças indígenas do MINCE e de indigenistas da AMIT.

O processo histórico de sociogênese da unidade social Tremembé de Queimadas, âmbito de formação do Setor do Salão, têm como elementos históricos considerados, no corpo do texto, os eventos da trajetória de ocupação de Queimadas narrados por alguns índios Tremembé: migração de Almofala, ocupação da Lagoa dos

⁵⁶ Refere-se, o autor, a uma rede de interação entre diferentes agentes e agências indigenistas, no Ceará, que integram o processo social de emergência étnica de um dado grupo indígena, no caso, os índios Pitaguary. É válido dizer que essa é uma apropriação de conceito forjado pelo professor Dr. João Pacheco de Oliveira Filho, o qual é oriundo da noção de “situação social” (OLIVEIRA FILHO, J.P. 1988), cuja orientação teórica inclui na “esteira” da análise antropológica dos grupos indígenas as circunstâncias objetivas de emergência étnica: rede de poder, interação com não indígenas, sob a perspectiva histórica.

Negros, expulsão desse lugar por fazendeiros da região, a ocupação de uma área queimada, que deu o nome Queimadas, o contato com o DNOCS, na década de 1980 e na de 2000, pela ocasião da construção do PIBA. O contato com a autarquia de combate à seca impactou, negativamente, no uso da terra de Queimadas, pelos índios Tremembé de Queimadas, para a reprodução física e cultural do grupo, pois aquele empreendimento foi construído em áreas de plantio, de caça e de *trabalho*, na Mata do Amargoso. Essa relação de dominação do uso da terra pelo DNOCS gerou a diáspora de dezenas de famílias, pertencentes ao já referido grupo indígena.

Essa sequência de elementos históricos da trajetória Tremembé de Queimadas, detalhados ao longo do texto, remetem à noção de “situação histórica”, que se refere:

Para distinguir essa outra dimensão implícita na análise de Gluckman, e que contrasta com a mais frequente utilização de situação social, uso aqui a expressão *situação histórica*, noção que não se refere a eventos isolados, mas a modelos ou esquemas de distribuição de poder entre diversos atores sociais. Não se trata de conduzir uma análise constitucional da política (como faziam os estruturalistas no *African Political Systems*, 1940), nem de operar com modelos ideológicos (vide Leach, 1954). O que, assim, se designa é o resultado de uma análise situacional, pressupondo, portanto, o manuseio de situações sociais (no primeiro sentido) e da noção de campo. Trata-se de uma construção do pesquisador, uma abstração com finalidades analíticas, composta dos padrões de interdependência entre atores sociais, e das fontes e canais institucionais de conflito. (OLIVEIRA FILHO, J.P. 1988, p.57).

Portanto, pensar a formação do setor do salão requer considerar a sociogênese dos Tremembé de Queimadas, levando em consideração os diversos atores sociais com os quais esse grupo manteve relações de interdependência. Isso leva a pensar o contato com a autarquia de combate à seca em dois momentos históricos distintos: o de saída de parte das famílias Tremembé de Queimadas e o retorno delas. Esses movimentos são dotados de conflitos, pois as famílias que decidiram sair foram vistas, pelas que ficaram, como as que abandonaram a terra, ao passo que, as famílias que não saíram de Queimadas, viram a terra ser tragada pela construção do PIBA. É nessa situação, durante o segundo contato com o DNOCS, na década de 2000, que ocorre o acionamento da FUNAI mediante a autoafirmação da identidade étnica

Tremembé de Queimadas, fundada, sobretudo, no parentesco com índios da Almofala e na ocupação tradicional do grupo⁵⁷.

Diante disso, considero importante esboçar uma ideia de situação cultural para considerar o processo histórico pelo qual os índios Tremembé de Queimadas construíram culturalmente a ritualística de contato com os encantados. Semelhante à noção de “situação histórica” (OLIVEIRA FILHO, J.P. 1988), trata-se de um esforço abstrato de relacionar as diferentes temporalidades dos atores sociais desse grupo indígena, considerando a rede de poder na qual estão inseridos, especialmente, aqueles que se dedicam ao ofício de curar pessoas (índias e não índias). É também o esforço de perceber o movimento do simbólico desse grupo no “processo de territorialização” (OLIVEIRA FILHO, J.P. 2004), no qual os encantos atuaram. Considerar a ideia de situação cultural é também perceber a convivência entre o Reisado, o Torém e os *trabalhos*, em Queimadas, como elementos culturais distintos, os quais constituem um mesmo campo simbólico, como mostro no decorrer do texto. Por fim, dizer situação cultural é considerar a dinâmica desses elementos culturais engendrada pela interação dos indivíduos índios que detém memória social vinculada à ocupação tradicional de Queimadas. Isso torna esse grupo específico culturalmente e no que tange a dinâmica das relações sociais entre os índios e os regionais circunvizinhos.

O reconhecimento de Queimadas como TI deu segurança fundiária ao grupo que permaneceu e incentivou a muitos, que tinham saído, a retornarem. É nesse movimento de “territorialização” que Dona Lúcia retorna para Queimadas, nutrida da expectativa de ter, outra vez, terra para plantar. Com ela, retornam filhos e filhas, com suas respectivas famílias, como será mostrado no capítulo 3. Esse conjunto de pessoas “fundou” o setor do salão, que passou a executar o *trabalho de cura*, com o retorno da Marluce para a TI de Queimadas, após a morte do Pajé Zé Tonheza, em 2006. Antes disso, o Pajé havia desenvolvido a Marluce como *médium* dele e, também, tinha transmitido as forças de *cura*, as *correntes*⁵⁸ dele, para ela. Então, Dona Lúcia, filhos e filhas, como também parentes de outra ordem, que passaram, também, a integrar o referido setor, têm *corrente*. A maioria dos índios de Queimadas, que integram o setor

⁵⁷ Há estudos que aproximam Toré e o Tórem dos Tremembé, pondo em questão essa exclusividade ritual. Para uma apropriação sobre esse assunto ver Valle, C.G.O. (2005).

⁵⁸ *Corrente* é um determinado coletivo de caboclos que atua na *cura* de pessoas enfermas por intermédio do *médium* curador, o pajé, que os incorporam. Além do *médium* pajé há os *médiuns* auxiliares, que também têm *corrente*, ou seja, têm a habilidade para incorporar *caboclos*, mas sozinhos não conseguem curar. Esse conceito está melhor trabalhado no capítulo 4.

do salão, tem *corrente*. Nesses termos, constituiu-se uma modalidade de interação específica, justamente, pelo fato dos *médiuns*, desenvolvidos pela Marluce, terem se agrupado no mesmo setor, na TI de Queimadas.

Os membros mais velhos e de meia idade das famílias nucleares, que formam esse setor social, moravam em Queimadas antes da construção do PIBA e frequentavam o *trabalho*, quando era dirigido pelo pajé Zé Tonheza, que acontecia na casa dele⁵⁹.

Figura 7: Casa do Pajé Zé Tonheza, já falecido⁶⁰.



Fonte: arquivo pessoal (2014).

Com a mudança da liderança espiritual, houve mudança na execução do *trabalho*, acrescido de *correntes* de Umbanda, proveniente da experiência pessoal de Marluce, Regina, Lúcia e Pedro, em outros terreiros. O que causou de certa forma o distanciamento dos parentes genealógicos, que residem no setor central, do *trabalho* da Marluce. Esse distanciamento também é sinalizado pelo uso do termo macumba, por índios de Queimadas que não são adeptos desse *trabalho*. Esse distanciamento não

⁵⁹ Ver APÊNDICE A.

⁶⁰ Este é o lugar onde eram realizados os trabalhos de cura antes da Marluce se tornar Pajé.

significa “*faccionalismo*”⁶¹, mas sim a baixa intensidade de interações entre os indígenas Tremembé do setor central com os do salão e dos demais setores.

O episódio do retorno dos irmãos de Regina, para a TI Queimadas, agravou este conflito, no sentido de diminuir ainda mais a intensidade das interações dos índios Tremembé habitantes do setor central e do salão. No entanto, a apresentação do Torém, no dia do Índio, 19 de Abril, em Queimadas, é uma ocasião em que as divergências, sobre o *trabalho de cura* da Marluce, a pajé, são postas de lado, em função da participação na dança ritual do Torém, ato de afirmação da identidade étnica Tremembé de Queimadas. Porém, o *trabalho de médium* vem sendo apresentado também como uma expressão da etnicidade Tremembé de Queimadas, assim como o Reiso, para visitantes⁶² da aldeia de Queimadas.

Embora o *trabalho de cura* seja uma prática ritual mantida por um segmento social dos Tremembé de Queimadas, trata-se da continuidade de uma “corrente de tradição cultural” (BARTH, f. 2000), que é atualizada na forma cultural dada pela umbanda, de tal maneira, que coaduna elementos culturais dos antigos Pajés, que viveram em Queimadas, o João Cosmo e o Zé Tonheza, os quais são atualizados pela liderança espiritual da Marluce. Isso pressupõe a interferência dessas pessoas, como das constelações de parentes genealógicos clientes e *médiuns*, na manutenção desse elemento cultural dos Tremembé de Queimadas⁶³. Foi nas condições objetivas, em que se deu a formação social do setor do salão, em meio ao “processo de territorialização” (OLIVEIRA FILHO, J.P., 2004) dos Tremembé de Queimadas, que os índios Tremembé *médiuns* da pajé Marluce puderam manter o *trabalho de cura*, após a morte do antigo pajé de *cura*, Zé Tonheza.

Dadas essas condições objetivas, as pessoas se veem diante de fatos sobre os quais tentam elaborar uma construção cultural, mas que em si próprios não são produtos dessas construções. Somente a partir da inserção de nossa análise cultural em uma matriz de processos mais ampla torna-se possível, para nós, a compreensão dessas construções. (BARTH, F., 2000, p. 117).

⁶¹ Brasileiro, S. (1996) afirma que faccionalismo significa disputa de poder político e de áreas de relevante interesse econômico, num mesmo território indígena.

⁶² Estudantes e professores têm feito visitas aos Tremembé de Queimadas sob a responsabilidade de indigenista parceiro desse grupo.

⁶³ Isso vai ser mostrado etnograficamente a partir do capítulo 2.

Devo dizer, as condições objetivas da formação social do setor do salão inclui o conflito gerado pelo uso do termo macumba, para se referir ao *trabalho de Cura*, como também pela interdição do retorno dos irmãos de Regina: Zé Arteiro, Jessina e Nessi, com suas respectivas famílias, assim como o movimento de retorno para Queimadas, de famílias que haviam saído, durante as duas décadas de contato com o DNOCS. Isso mostra um coletivo vivo, composto por índios Tremembé que têm divergências entre si, as quais conviveram com a realidade da diáspora e da luta pela TI de Queimadas.

Por outro lado, a análise histórica da tradição cultural de *curar* pessoas, mantida pelos índios Tremembé vinculados ao *Centro de Cura* da pajé Marluce, exposta ao longo do texto, coloca que os Tremembé *médiuns* do salão constituem a geração do *trabalho* dirigido pela Marluce. A forma sociocultural do *trabalho* da Marluce, descrito nos capítulos 3 e 4, é a continuidade do *trabalho* dirigido pelo Zé Tonheza. O *trabalho* desse último foi a continuação do dirigido por João Cosmo (na ocupação de Queimadas na década de 1920). Por outro lado, não significa dizer que o *trabalho* é o mesmo, atualmente, ao contrário, sofreu mudanças históricas.

Assim, quando alguém reconstitui a história de um grupo étnico através do tempo, não está ao mesmo tempo e no mesmo sentido descrevendo a história de “uma cultura”: os elementos da cultura atual do grupo étnico em questão não surgiram do conjunto específico que constituía a cultura do grupo em um momento anterior, ainda que este grupo tenha existência contínua do ponto de vista organizacional, com fronteiras (critérios de pertencimento) que, apesar de modificarem-se, demarcam efetivamente uma unidade que apresenta continuidade no tempo. (BARTH, F., 2000, p. 67).

As gerações dos referidos pajés, indicam tempos diferentes do *trabalho*. A formação do Setor do Salão indica a continuidade da tradição cultural do *trabalho*, mas por um grupo diferente, composto por pessoas com experiências religiosas singulares, inserido em condições objetivas distintas, num momento histórico diferente. As pessoas não são as mesmas, mas isso não significa dizer que os “Negros das Queimadas”⁶⁴ não tenham tido continuidade cultural e organizacional, ao contrário, o estudo da ocupação tradicional de Queimadas mostra a reprodução de um grupo de índios de mesma

⁶⁴ Assim eram identificados os moradores de Queimadas antes do reconhecimento étnico pela FUNAI, como mostrarei no capítulo 3.

origem: Almofala; e esse grupo mantêm a tradição cultural de *curar* pessoas, o *trabalho*, mas que sofre atualizações culturais pela inserção de elementos da religiosidade afro-brasileira. Põe-se em evidência que a mudança cultural é inerente a continuidade de um “grupo étnico” (BARTH, F. 1998).

A manutenção do *trabalho de cura* pelo segmento dos Tremembé de Queimadas, *médiuns* do *Centro de Cura*, resulta da sociação entre os índios do setor do salão. Essa sociação se dá porque o grupo social de *médiuns*, em Queimadas, era vinculado ao *trabalho* dirigido por Zé Tonheza, antes de saírem de Queimadas, por causa da construção dos lotes do PIBA pelo DENOCS.

Para Simmel, G. (2006), a ideia de unidade social se refere a várias modalidades de interação entre indivíduos que convivendo num mesmo espaço desenvolvem uma reciprocidade oriunda de vontades comuns, que ligam individualidades por interações contínuas.

Que os seres humanos troquem olhares e que sejam ciumentos, que se correspondam por cartas ou que almoceem juntos, que pareçam simpáticos ou antipáticos uns aos outros para além de qualquer interesse aparente, que a gratidão pelo gesto altruísta crie um laço mútuo indissolúvel, que um pergunte ao outro pelo caminho certo para se chegar a um determinado lugar, e que um se vista e se embeleze para o outro - todas essas milhares de relações, cujos exemplos citados foram escolhidos ao acaso, são praticadas de pessoa a pessoa e nos unem ininterruptamente, sejam elas momentâneas ou duradouras, conscientes ou inconscientes, consequentes ou inconsequentes. Nelas encontramos a reciprocidade entre os elementos que carregam consigo todo o rigor e a elasticidade, toda a variedade policromática e a unidade dessa vida social tão clara e tão misteriosa. (SIMMEL, G., 2006, p. 17).

Diante disso, o *trabalho de médium* constrói vínculos profundos entre a pessoa curada e os agentes dessa ação: o *médium* Tremembé e o *encantado*. Isto gera uma modalidade de interação, que forma sociedade pela ligação permanente entre os indivíduos “[...] pela influência mútua que exercem entre si e pela determinação recíproca que exercem uns sobre os outros” (Simmel, G., 2006, p.17). Nestes termos “[...] não se deve falar de sociedade, mas de sociação” (idem, p. 18). Nesse sentido, sociedade, nesta pesquisa, refere-se a um coletivo vivo de indivíduos “[...] ligados uns aos outros por efeito das relações mútuas, e que por isso podem ser caracterizados como uma unidade” (ibidem). Então, a formação social do Setor do Salão, pensado enquanto

“sociação de indivíduos”, revela que os Tremembé agrupados nesse grupo de residência se ligam por motivações pessoais, as quais têm resposta na disposição de *correntes*, pela maioria dessas pessoas. Isto se deu, como mostro, etnograficamente, nesse volume, no convívio com parentes genealógicos dos demais setores, com os quais formam uma “unidade social”.

A ideia de unidade social de Simmel, G. (1964) inclui relações de divergências e de congruências como parte da vida social dos membros dela.

Da mesma forma, não existe provavelmente nenhuma unidade social onde as correntes convergentes e divergentes entre os seus membros não estejam inseparavelmente entrelaçadas. Um grupo absolutamente centrípeto e harmonioso, uma pura “unificação” (“Vereinigung”), não só se apresenta como empiricamente irreal, como não representa nenhum processo concreto da vida. (SIMMEL, G. 1964, p.570).

Nesses termos, ao dedicar-me ao estudo do processo social de formação do setor do salão, tendo em vista a imersão, deste fenômeno, no movimento histórico mais amplo de “territorialização” dos Tremembé de Queimadas, descrevo aspectos do “processo concreto da vida” das pessoas que se reconhecem como parte do referido “grupo étnico” (BARTH, F., 2000). Esse processo contém convergências e divergências materializadas nas interações entre os Tremembé do Salão e dos demais Setores. Isto modela o segmento social dos Médiuns do Salão.

A ideia de unidade social inclui, também, no estudo da vida social a ordem de relações em que os índios e índias Tremembé compartilham de ideias comuns, como é, neste caso, a mobilização da identidade étnica Tremembé de Queimadas. No âmbito das práticas tradicionais desse grupo, lhe é comum admissão da existência de uma lagoa encantada na Mata do Amargoso, como é a existência de encantados nessa mata, como é o *trabalho*, tal como a produção de garrafadas e de “remédios caseiros” feitos com vegetais da mata local. Esta referência de unidade social inclui, também, as relações de conflito, neste caso, expressas pela crítica ao *trabalho* da Marluce e pela interdição do retorno para Queimadas daqueles irmãos de Regina.

Obviamente que a abstração simmeliana de sociedade não considera circunstâncias históricas específicas, tampouco especificidade cultural, mas ajuda a pensar no movimento da realidade social produzida pelas interações entre indivíduos e

que essas interações têm motivações. A interação entre indivíduos é uma ação-princípio fundante da Sociologia simmeliana, e a ação, em Weber, M (1991^a, 1991b) é o resultado de motivações pessoais, refletidas ou não, as quais são compreendidas como ideal-tipo, conceitos aplicáveis a quaisquer sociedades e culturas. A compreensão de Weber sobre indivíduos diz que são “[...] *êtres civilisé, doué de la faculté et de la volonté de prendre consciemment position face au monde et de lui attribuer un sens*” (KALBERG, S. 2002, p.57).

Por outro lado, para mim, a interação é uma ação de dimensão individual, que é dotada de interesse pessoal, e a continuidade dela corresponde aos interesses envolvidos na relação, fruto do encontro entre pessoas interessadas. Esses interesses são situacionais, dependendo das condições objetivas em que, uma pessoa, pertencente a um grupo, toma decisão mediante ao fato que a afeta e ao grupo de pessoas do qual se sente parte. A confluência de ações interessadas gera a interação social de individualidades. A interação social está alicerçada num sentido coletivo, que corresponde aos interesses dos agentes da interação. O pertencimento a uma coletividade não alija os interesses pessoais, sendo também considerados juntamente com o parentesco, consciência da origem comum, historicidade do grupo, oralidade, religiosidade e espiritualidade, parte integrante da análise social do grupo indígena em foco.

Na “situação histórica” (OLIVEIRA FILHO, J.P. 1988) dos Tremembé de Queimadas o interesse coletivo pela demarcação da TI religou os índios enquanto coletividade histórica. Uma das frentes desse interesse coletivo foi o retorno de Dona Lúcia para Queimadas, como se ver no capítulo 3, cuja consequência foi à ocupação de uma área que havia se tornado lote do PIBA. A formação do setor do salão pensada como uma ação interessada, diz respeito também a motivações espirituais dos índios, que exponho no corpo do texto e principalmente no capítulo 4, no sentido de mostrar o processo de escolhas deles em voltar para Queimadas. Esses interesses são ações interessadas e chocam-se quando motivações pessoais contrárias se encontram em fatos objetivos, como o retorno dos irmãos de Regina, já mencionado.

A unidade social, conjunto de modalidades de interações, dentre as quais, uma produz o *Trabalho de Cura*, produzida por estas distintas ordens de interação não permite um método de pesquisa de orientação positivista, pois na “situação histórica” (OLIVEIRA FILHO, J.P. 1988) dos Tremembé de Queimadas há de se considerar, além

dos atores sociais nas relações de interdependência e de expor o conflito, nesse âmbito, é importante considerar as pessoas no movimento concreto da vida social, considerando padrões e distorções, regularidades e discrepâncias de comportamento.

Velsen, V., (1987), ao revisar a literatura antropológica sobre trabalho de campo, que, até então, privilegiava as características estruturais de um determinado grupo humano, propõe a análise situacional como “um método que visa analisar as inter-relações das regularidades estruturais de um lado, e o comportamento real de indivíduos, de outro” (VELSEN, V., 1987, p.371), como caminho para integrar o material produzido sobre os casos de variação da estrutura funcional à análise de um dado grupo humano. Isso, o autor coloca, de maneira a enfatizar a escolha individual por determinadas relações, que variam das normas estruturais.

“O interesse crescente por processos sociais está relacionado a esta tendência, incluindo o estudo das regularidades na variedade do comportamento real do indivíduo dentro da estrutura social. A meu ver, a análise situacional pode ser muito útil para se lidar com este processo de opção, isto é, a seleção feita pelo indivíduo, em qualquer situação [social] de uma variedade de relações possíveis – que podem ser elas mesmas governadas por diferentes normas –, daqueles comportamentos que consideram que melhor servirão a seus objetivos.” (VELSEN, V., 1987, p. 363-364).

A “análise situacional” contribui com este estudo sobre índios Tremembé de Queimadas vinculadas a *Casa de Umbanda de Centro de Cura*, que habitam a TI Tremembé de Queimadas e que se reconhecem como Tremembé, pois o *trabalho* dirigido pela Marluce é resultado de uma modalidade de interação específica dos Tremembé de Queimadas do setor do salão. Há aí um agrupamento de índios. A ideia de agrupamento, nesse sentido, foi retirada do texto de Gluckman, M. (1987), o qual mostra que determinados parentes, entre os Zulus, se agrupavam em determinados locais e mantinham relações de cooperação e de conflitos.

Os agrupamentos de parentes constituem particularmente fortes unidades cooperativas, seus membros ajudando-se mutuamente e dependendo uns dos outros. Possuem terras em proximidade umas das outras, arrebanham seu gado conjuntamente dividem as atividades agrícolas, frequentemente trabalham juntos em áreas europeias, e ajudam-se em conflitos e em outras atividades. Estão sujeitos às suas próprias tensões, tensões essas que explodem em brigas e culminam em processos judiciais e acusações de bruxaria, resultando às vezes na divisão dos sítios e de seus grupos de residência. Entretanto,

nos grupos onde existe forte ligações sentimentais, as tensões causadas por conflitos de filiação a outras divisões no grupo zulu são parcialmente resolvidas. (GLUCKMAN, M., 1987, p. 257).

A ideia de agrupamento enquanto conjunto de pessoas residentes num determinado espaço, é importante para qualificar o grupo de residência do setor como social pelas diferentes relações mantidas pelos índios que o compõe. Cada Setor da TI Queimadas⁶⁵ agrupa determinada quantidade de indivíduos índios Tremembé, os quais “estão sujeitos as suas próprias tensões”, ou seja, convivem com diferenças sobre temas vários da vida cotidiana. Em relação ao *trabalho de médium*, como mostro nos capítulos 3 e 4, os índios e índias que se ligam ao *Centro de Cura* da Marluce, também, convivem com tensões “que explodem em brigas” e que podem vir a se transformar em acusações de “feitiçaria”⁶⁶. Os índios e índias do setor do salão têm diferenças e semelhanças, em termos da forma individual da ligação com o *trabalho*, mas, há de se considerar também a aproximação afetiva como um fator de ligação entre essas pessoas, com os dos outros setores, pois o casamento entre pessoas de diferentes setores é uma forma pela qual se dá a reprodução dos Tremembé de Queimadas.

Então, ao dizer que o *trabalho* da Marluce não é uma opção de *cura* unânime entre os habitantes de Queimadas, estou dizendo que o grupo que me propus a estudar está numa realidade social segmentada por relações de divergência e de congruência. Esse movimento modela o grupo do salão, resultado das opções similares tomadas por diferentes indivíduos, habitantes de Queimadas, em ter o *trabalho* da Marluce como uma modalidade de interação. E as pessoas que dão vida a esta forma social, na TI Tremembé de Queimadas, se comunicam entre se e com os encantos, cujas orientações influenciam as escolhas individuais delas, que os cultuam, em relação a assuntos pessoais de cada um, como também dão orientações à aldeia, no que tange a união do grupo.

Para Habermas, J. (1987), a ação comunicativa está inserida em diferentes relações dos indivíduos com o mundo.

⁶⁵ Ver Croqui dos setores na página 34.

⁶⁶ Esse foi um caso recente entre duas irmãs *médiuns* do salão que se desentenderam. E o termo feitiçaria na situação de Queimadas significa um tipo de trabalho dedicado ao mal, semelhante as acusações de bruxaria entre os Azande (EVANS-PRINTCHARD, E.E. 2005). Esse difere-se do *trabalho* de *médium* do salão, pois esse último se dedica a *curar* pessoas.

Em realidade las manifestaciones comunicativas están insertas a um mismo tiempo em diversas relaciones con el mundo. La acción comunicativa se basa em um processo cooperativo de interpretación em que los participantes se refieren simultaneamente a algo em el mundo objetivo, em el mundo social y el mundo subjetivo un cuando em su manifestación solo subrayen temáticamente uno de estos tres componentes. Hablantes y oyentes emplean el sistema de referencia que constituyen los tres mundos como marco de interpretación dentro del cual elaboran las definiciones comunes de su situación de acción. (HABERMAS, J., 1987, p. 171).

Para Habermas, J. (1987) o que liga os indivíduos socializados de forma a assegurar a integração à sociedade é um tecido de ações comunicativas que só pode ter sucesso à luz das tradições culturais (idem, p. 211). O *trabalho de cura* que a Marluce lidera, hoje, atualiza a forma cultural liderada pelo ex-pajé de Queimadas, Zé Tonheza, em *curar* pessoas, e esse último, quando vivo, havia atualizado a forma que teve os *trabalhos* feitos por João Cosmo. É na comunicação com os encantados, através do *trabalho de médium* que ocorre a produção de conteúdo que incide na organização do setor do salão, em torno do *trabalho*. A noção de “ação comunicativa” ganha densidade no capítulo 4, quando a “análise cultural” perfila o ritual de cura dos Tremembé de Queimadas.

Dito isto, passo ao estudo populacional de Queimadas, no qual exponho dados gerais sobre a unidade étnica Tremembé de Queimadas. Nesse próximo tópico, mostro, também, que a referida unidade não é estática, pois a população muda quantitativamente e qualitativamente conforme a opção individual das pessoas Tremembé em sair de Queimadas ou em permanecer nessa TI, processo que se dá diante das condições objetivas de subsistência.

2 LOCALIZAÇÃO DA TI TREMEMBÉ DE QUEIMADAS E ESTUDO DE DADOS POPULACIONAIS.

A formação do grupo de curadores Tremembé de Queimadas deu-se (e está se dando) com o movimento de retorno de dezenas de famílias Tremembé para Queimadas. Essas famílias foram saindo de Queimadas, gradativamente, ao longo de 20 anos (1980 a 2000) mediante a diminuição da terra de uso por causa da construção do PIBA pelo DNOCS, e o retorno delas para Queimadas se dá durante o processo de demarcação da TI Tremembé de Queimadas, iniciado em 2003, ainda por ser finalizado. Por outro lado, os Tremembé de Queimadas não descendem de um “objeto político-administrativo” como foram os aldeamentos missionários e como são as reservas indígenas, tão pouco é fruto de reivindicações antigas como outros grupos indígenas do Nordeste (os Kiriri, por exemplo), mas de um grupo de famílias que migrou de Almofala e ocupou uma terra queimada, em 1927, após ter sido expulso, por fazendeiros, de outra área de nome Lagoa dos Negros⁶⁷.

As narrativas sobre a trajetória de ocupação de Queimadas pelos antepassados do grupo, a crença nos encantados e o envolvimento, por uns, e distanciamento, de outros, do *Centro de Cura*, são ações das pessoas indígenas as quais mostram uma unidade social “simmeliana”, ou seja, um coletivo que contém “correntes de divergências” (SIMMEL, G. 1964). A divergência se dá a respeito do *trabalho de médium* e sobre a permanência de algumas famílias não autorizadas pelo Conselho dos Índios Tremembé de Queimadas (CITQ) a retornarem para a terra natal. Esses conflitos e suas razões são aprofundadas no capítulo 3. Todavia, é válido dizer que eles influenciam na organização social dos Tremembé de Queimadas de maneira a forjar grupos de afinidade, como mostra a figura 1.

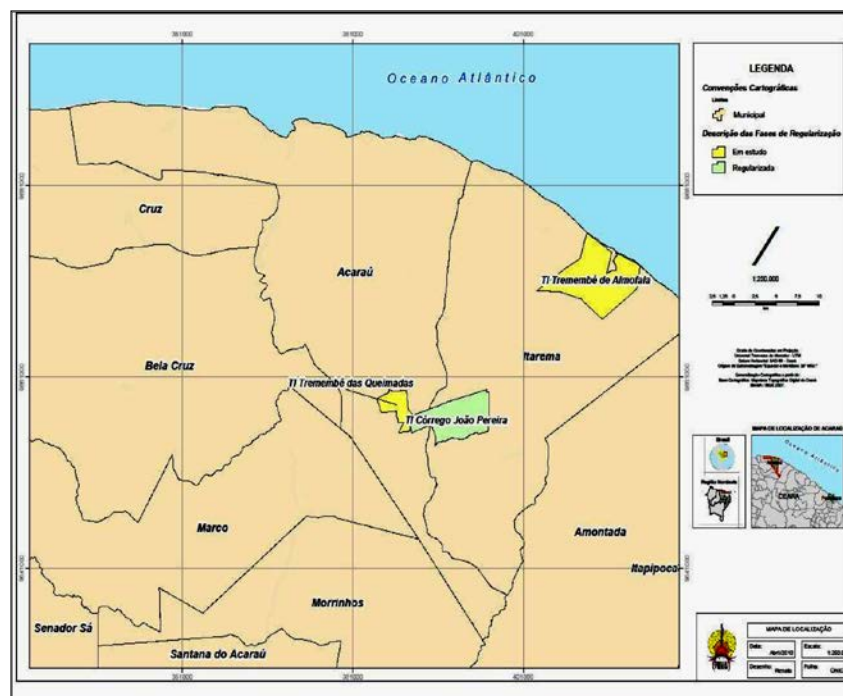
As relações sociais empíricas moldam a organização social do grupo indígena, não podendo ser a organização social dele sintetizada numa imagem de cartografia, mas descrita numa etnografia que considere os diferentes elementos de ligação e de “desligamento” entre os atores sociais agrupados num dado lugar e tempo.

⁶⁷ Como se verá no capítulo 3, a Lagoa dos Negros foi desencantada pelo pajé João Cosmo, segundo narrativas dos antigos. Esse pajé foi o líder da ocupação da terra queimada, o qual liderou as famílias expulsas daquela Lagoa para ocuparem o lugar que passou a se chamar Queimadas.

Todavia, não é prudente deixar de considerar a localização geopolítica do grupo social em estudo como um elemento iconográfico da narrativa dissertativa.

Vejam os mapas, a seguir, que localizam, respectivamente, a TI Tremembé de Queimadas, no município de Acaraú, e esse último no Estado do Ceará e no território brasileiro. A figura 3 mostra a porção norte do Estado do Ceará ampliada, identificando os municípios de Itapipoca, Amontada, Itarema, Acaraú, Cruz, Bela Cruz, Marco, Morrinhos e Santana do Acaraú. Esse mapa realça, com a cor amarela, a TI Tremembé de Queimadas, que dista 34 quilômetros da cidade de Acaraú, a TI Tremembé Córrego João Pereira, com a cor verde, e, no canto superior direito, a TI Tremembé de Almofala, com a cor amarela.

Figura 8: Mapa de localização de Queimadas no município de Acaraú.



Fonte: PATRÍCIO, M.M. (2010).

O município de Acaraú está no extremo oeste do Ceará e essa unidade federativa dentro do território brasileiro na região Nordeste. Após a localização geopolítica dos Tremembé de Queimadas, concentro a atenção, neste momento, em diferentes documentos de distintas fontes que registram dados da população de Queimadas.

O primeiro documento é um cadastro da “Aldeia QUEIMADAS” não datado que foi fornecido pela Coordenação Regional Nordeste II da FUNAI. O mesmo pertence à Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), contém as seguintes grafias na parte superior esquerda “*FAMÍLIA, PÓLO BASE ACARAÚ, ALDEIA QUEIMADAS, SOMENTE VIVOS*” e contabiliza 147 indígenas e 23 famílias. Esse cadastro foi realizado, provavelmente, após o início da luta pela Terra Indígena de Queimadas, segundo Socorro, que é prima de Marluce: “começou, acho que foi em 2000. Acho que em 200 eles já tavam [Antônio Félix, João Félix e Zé Tonheza] e eu já vim em 2005” (Entrevista concedida em 6 de Dezembro de 2014).

Em 2003, foi realizado o “Relatório de Levantamento Preliminar no Estado do Ceará”⁶⁸ já como resposta da FUNAI à reivindicação por terra dos Tremembé de Queimadas, em conjunto com vários outros povos indígenas do Ceará. Este documento registra 17 famílias e 119 indígenas, habitando Queimadas em 2003, num quadro de nome “Levantamento preliminar dos chefes de família e residências” (idem, p. 9-10), muito embora a fala do senhor Antônio Félix, nesse mesmo levantamento, afirme que “[...] Aí quando foi eles começaram a lotear, lotear, lotear. E aí nos deixaram com 3 hectares de terra para 17 famílias que contêm 117 pessoas” (SILVA, R.C., 2004, p. 25).

A construção dos lotes do PIBA⁶⁹ gerou a proibição do plantio de roça pelo DNOCS⁷⁰, como mostra o seguinte trecho de conversa entre um técnico da FUNAI e o Senhor Antônio Félix, respectivamente:

T: mas eles começaram a proibir quando? E: Agora desde que eles chegaram, tem bem uns três anos dona que a gente não planta” (idem, p. 24).

Como as entrevistas do levantamento preliminar foram realizadas em Novembro de 2003, logo as “17 famílias que contem 117 pessoas”, ditas pelo senhor

⁶⁸ Com o objetivo de “[...] coletar informações mais precisas sobre as comunidades indígenas que reivindicam a identificação e delimitação de seus territórios [...]” (SILVA, R.C., 2004, p. 2).

⁶⁹ Este projeto consistiu na construção de lotes irrigados na região do Vale do Acaraú, cujo tamanho, hoje, está por volta de 40 mil hectares e se estende por três municípios: Acaraú, Cruz e Marco. Ele foi iniciado na década de 1980 e resulta da política nacional de desenvolvimento do governo Sarney, que recebeu financiamento do Banco Mundial. Para maiores informações consultar Patrício, M.M (2010) e o site: http://www.dnocs.gov.br/~dnocs/doc/canais/perimetros_irrigados/ce/baixo_acarau.html. Ver também ANEXO A.

⁷⁰ O contato com o DNOCS será analisado mais adiante, por ora, atendo-me em tentar justificar o provável ano do cadastro da FUNASA para fins de quadro populacional exposto adiante.

Antônio Félix, devem se referir a um intervalo entre o ano de 2000 e de 2003, antes do “Relatório de Levantamento Preliminar” ser publicado.

Em 2005, foi realizado um breve estudo Antropológico ⁷¹ intitulado “PARECER TÉCNICO nº01/05, Estudo Antropológico dos Tremembé da Terra Indígena de Queimadas, Município de Acaraú, Ceará” (BRISSAC, S.G.T. & MARQUES, M., 2005) e foram registradas 20 famílias com o total de 131 pessoas.

O Levantamento e o Estudo não citam o cadastro da FUNASA mencionado anteriormente, pois ele não foi realizado entre os anos de 2003 e 2005, mas, provavelmente, após o referido Parecer ter concluído que “A FUNASA, enquanto órgão responsável pela atenção à saúde dos povos indígenas deveria disponibilizar atendimento adequado aos moradores de Queimadas” (BRISSAC, S.G.T. & MARQUES, M., 2005, p.40). Esse cadastro da FUNASA que registra 147 pessoas e 23 famílias em Queimadas foi feito, possivelmente, no intervalo dos anos 2005 e 2009.

O “Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da T.I Tremembé de Queimadas, Acaraú/Ceará” (PATRÍCIO, M.M., 2010) mostra diferentes dados demográficos de distintas fontes. Destaco a seguir desse conjunto de informações demográficas os dados que não citei até aqui, dentre eles a contagem da Associação Missão Tremembé (AMIT) de 17 famílias com 117 pessoas no ano de 2005; a contagem do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI/FUNASA-CE) de 16 famílias e 149 pessoas, de 2008; o cadastro do Centro de Referência da Assistência Social (CRAS) com 36 famílias e um conjunto de 178 pessoas, de 2009 (Julho a Setembro); a contagem da Secretaria de Educação do Estado do Ceará (SEDUC-CE) de 35 famílias e 220 pessoas, em Fevereiro de 2010; por fim, a contagem de 36 famílias e 188 pessoas que foi feita pelo Grupo de Trabalho (GT) que produziu o Relatório da TI Tremembé de Queimadas, em Março de 2010, (idem, p. 25).

⁷¹ Realizado entre os dias 13 e 16 de Abril de 2005, pelo Antropólogo do Ministério Público Federal (MPF) Sérgio Góes Telles Brissac e pela Professora de Antropologia da Universidade Estadual do Ceará (UECE), Marcélia Marques. Esse trabalho de campo teve a seguinte conclusão “Constatamos que os Tremembé de Queimadas vivem atualmente numa condição de vulnerabilidade, impedidos de realizar suas atividades agrícolas tradicionais, por estarem, como dizem, ‘espremidos pelo DNOCS’” (BRISSAC & Marques, 2005, p.40), a qual é aprofundada pela relação dos danos sofridos pelo grupo com a construção do PIBA. Diante disso, esse Parecer encaminha: “caberia ao Ministério Público Federal apresentar ao DNOCS a necessidade de custear iniciativas que respondam a algumas carências acima citadas da população Tremembé, tais como a construção de uma escola para a educação diferenciada indígena, a rede elétrica para as casas dos moradores etc.” (BRISSAC, S.G.T. & MARQUES, M., 2005, p.41).

Em Novembro de 2014, a presidente do CITQ⁷² estimava um número de 62 famílias e mais de 200 pessoas morando em Queimadas. Até esse momento, 40 famílias estavam cadastradas na FUNAI e dessas, apenas, 21 estavam registradas no DSEI-CE/SESAI, segundo a Presidente do Conselho. Ela calcula também uma média de oito mulheres gestantes por ano, o que mostra uma projeção de aumento constante nesta população. A contagem feita por *médiuns* do salão⁷³, em Dezembro de 2014, mostra um número de 56 famílias e um conjunto de 260 pessoas. Essa contagem se deu mediante uma conversa com os trabalhadores do salão, cujos nomes foram citados no tópico anterior. Isso aconteceu depois de ter sido cancelada a reunião no CITQ em que eu pretendia apresentar os objetivos da pesquisa e perguntar sobre a quantidade de moradores de Queimadas.

Segue uma síntese dos dados citados, anteriormente. Os números produzidos ao longo de quatorze anos mostram uma oscilação da população de Queimadas em termos de famílias e de habitantes, que ora se dá para mais, ora se dá para menos. A demarcação da TI Tremembé de Queimadas teve início há doze anos e ainda está por finalizar com a homologação dessa TI⁷⁴.

Figura 9: Tabela 1: Dados populacionais de famílias e habitantes da TI Tremembé de Queimadas.

Itens	Ano	Famílias	Habitantes	Fonte
1	2000-2003	17	117	Antônio Félix
2	2003	17	119	Levantamento
3	2005	20	131	Parecer Técnico
4	2005	17	117	AMIT
5	2005-2009	23	147	FUNASA
6	2008	16	149	DSEI/FUNASA
7	2009	36	178	CRAS/Acaraú
8	2010(Fevereiro)	35	220	SEDUC-CE
9	2010(Março)	36	188	GT de Delimitação
10	2014 (Novembro)	62	acima de 200	CITQ
11	2014 (Dezembro)	56	260	Médiuns do Salão

Fonte: SILVA,R.C., (2004), BRISSAC,S.G.T. & MARQUES,M. (2005), PATRÍCIO, M.M. (2010) e o pesquisador.

⁷² Elaine, que é sobrinha da Marluce.

⁷³ Essa contagem se deu no terreiro (quintal) da casa de Regina, numa das rodas de conversa formada durante o meu trabalho de campo.

⁷⁴ Considero como início o ano de 2003, em que o Levantamento (SILVA, R.C., 2004) feito pela FUNAI da demanda por TIs, no Estado do Ceará, incluiu Queimadas.

2.1 Uma interpretação dos números

Para um exercício de interpretação desses números, com o intuito de perfilar o movimento histórico de índios Tremembé, na TI de Queimadas, no processo de demarcação, ainda em curso, é preciso considerar que eles são registros oficiais de agentes apresentados, anteriormente. Cada item da tabela apresenta números de famílias e de habitantes, que são resultado da perspectiva de observador específico, portanto. Nesses termos, “É necessário focalizar os registros numéricos como produções contextuais dotadas de intencionalidade” e considerar que “cada sistema de registro e os instrumentos por ele engendrados possuem diferentes efeitos de conhecimento, que podem exceder, em muito, as intenções e os olhares dos agentes sociais que os produziram” e também “permitir a visualização de fenômenos novos que estimulem a imaginação científica” (OLIVEIRA FILHO, J.P., 2011b, p. 655).

De posse dessas orientações, considero que os números organizados na Tabela 1 (Itens 1 a 11) expressam diferentes momentos da população de Queimadas, e resultam de observadores distintos, inclusive, alguns Indígenas. Não tenho elementos para avaliar como se deu a produção desses registros numéricos, a não ser o do item 11, que se deu no meu trabalho de campo⁷⁵.

Em valores relativos, a sequência numérica, na Tabela 1, mostra um crescimento populacional que se deu ao longo do desencadeamento do processo de demarcação da TI de Queimadas. O Levantamento (SILVA, R.C., 2004), o Parecer (BRISSAC, S.G.T. & MARQUES, M., 2005) e o Relatório (PATRÍCIO, M.M., 2010), são exemplo das etapas do mencionado processo, cujo trabalho de campo incidiu na expectativa da posse da terra por famílias Tremembé que moravam fora de Queimadas, à época desses trabalhos etnográficos, o que explica, em parte, o movimento ascendente da população de Queimadas, na sequência de quatorze anos (2000 a 2014), pois essa expectativa. Por outro lado, a referida sequência de números, também sinaliza um movimento de saída e de retorno, constante, no intervalo de tempo indicado.

Nesse ínterim, considero que o caminho da dedução lógica, para esse estudo de caso, a partir das informações geradas pelos números da Tabela 1, buscando

⁷⁵ Creio que o tópico 1, deste capítulo, mostra as condições do meu trabalho de campo.

incorporar elementos que remetam esses dados aos contextos em que foram produzidos, pode, de certa forma, incluir as orientações do Professor João Pacheco de Oliveira Filho.

Tal incorporação de dados históricos e estatísticos na narrativa etnográfica não pode ser feita de maneira acrítica e descontextualizada, equiparando-os simploriamente aos registros descritivos resultantes da observação direta. Ao mesmo tempo, deslegitimar em sua totalidade o uso desse material corresponderia a um raso exercício de miopia. (OLIVEIRA FILHO, J.P., 2011, p. 656).

Diante dessas considerações, é que inicio um exercício reflexivo, no intuito de incorporar dados estatísticos a esta narrativa etnográfica, com a intenção de fazer uma leitura crítica do quantitativo produzido sobre os Tremembé de Queimadas, dentro do limite de conhecimento sobre os instrumentos de produção do já referido conjunto numérico.

A partir das informações da Tabela 1, é possível supor que, em quatorze anos (2000 a 2014), Queimadas ganhou 143 habitantes permanentes, um crescimento de 17,1 pessoas por ano⁷⁶ desde o início do processo de demarcação da TI Tremembé de Queimadas, em 2003, embora os números mostrem uma variação, ora para mais, ora para menos, do número de famílias e de habitantes a cada ano.

É provável que o item 4 seja uma reprodução do item 1 porque informa a mesma quantidade de famílias e de habitantes. Além disso, como se vê adiante, a AMIT foi o parceiro dos Tremembé de Queimadas, acionando a FUNAI para o reconhecimento desse grupo. Antônio Félix era o representante do grupo na época, logo, o item 4 informa um dado fornecido pelo primeiro, que corresponde ao período entre 2000 e 2003 (Item 1). Isso porque o Levantamento da FUNAI já registra um acréscimo de dois habitantes nas mesmas 17 famílias de 2003, do qual depreende-se que a presença do órgão indigenista oficial em Queimadas foi um fator atrativo para o retorno de pessoas pertencentes ao grupo Tremembé de Queimadas, que tinham saído em função da invasão do DNOCS.

O mesmo se pode pensar para os números apresentados por estudos subsequentes, Brissac, S.G.T. & Marques, M. (2005) e Patrício, M.M. (2010).

⁷⁶ Para efeito de cálculo foi considerado o intervalo de quatorze anos entre 2000 e 2014.

A oscilação dos números corresponde ao fluxo de saída e o de retorno dos Tremembé, mediante a expectativa dos indígenas poderem ou não trabalhar na terra de Queimadas, pois o plantio havia sido obstaculizado pelos loteamentos do DNOCS, como mostra a fala anterior de Antônio Félix⁷⁷. O Parecer (BRISSAC, S.G.T. & MARQUES, M 2005) informa ao Ministério Público Federal (MPF) que três hectares de terra para 131 pessoas impede “os Tremembé de Queimadas” de continuar “suas atividades agrícolas tradicionais” e recomenda a disponibilização “urgente” de “ao menos a área de 312 hectares que anteriormente lhes havia sido proposta” (BRISSAC, S.G.T. & MARQUES, M., 2005, p. 40, grifos meus). Isso garantiu aos índios área para plantar.

Diante disto, observo que o item 5 registra um acréscimo de três famílias em relação ao item 3, o que correspondeu a um aumento de 30 habitantes. O quinto item mostra dados produzidos pela FUNASA, que esteve em Queimadas num período posterior à produção do Parecer do MPF, cujo encaminhamento referente à saúde foi de que aquela Fundação deveria dispor de “atendimento adequado aos moradores de Queimadas” (idem). O item 7 da tabela registra um aumento de 13 famílias em relação ao item 5 que corresponde a um aumento de 29 habitantes. O item 6 está incoerente com a sequência ascendente dos números de famílias. Isso pode significar uma saída de sete famílias com relação ao item 5, pois os números em ambos itens foram produzidos pela FUNASA⁷⁸. Entretanto, os números de habitantes dos itens 5 e 6 seguem uma sequência ascendente.

O serviço de saúde deve ser considerado como outro fator de atração para o retorno de indígenas para Queimadas, assim como a assistência do Centro de Referência de Assistência Social (CRAS). O CRAS é uma agência municipal de Acaraú que opera uma política de assistência às famílias de Queimadas, através do cadastro em programas como o bolsa família⁷⁹ e de projetos voltados para a agricultura, como foi o projeto de

⁷⁷ Ver página 60.

⁷⁸ O DSEI CE que fica em Fortaleza é um departamento criado a partir da FUNASA e vinculado ao Ministério da Saúde (MS).

⁷⁹ O número de famílias indígenas do município de Acaraú é de 33 e o número de famílias beneficiárias é de 30 em Agosto de 2014, segundo dados do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS). Esse município atende a dois grupos indígenas, os Tremembé de Telhas, que fica no perímetro do Córrego João Pereira, e os Tremembé de Queimadas. Portanto, estes números devem corresponder a famílias desses dois grupos. O recebimento de auxílios como bolsa família e bolsa verde é feito na sede do município de Acaraú, na agência da Caixa Econômica Federal. Para maiores informações sobre projetos em Queimadas consultar Lopes, R.S. (2014).

irrigação⁸⁰. A construção da EITQ, construída em 2006, é outro fator atrativo que incidiu no aumento populacional desse grupo. Os números de habitantes dos itens 7 e 8 mostram aumento de 42 indivíduos. Como a SEDUC considerou o número de matrículas, esse acréscimo pode corresponder ao aumento de crianças em Queimadas, mas não necessariamente do número de famílias dos itens 7 e 8.

Observei em campo que Marluce cuida de uma neta e da filha de uma sobrinha dela, ambas crianças estão em idade escolar e suas mães moram fora da TI de Queimadas. Pensar que há mais crianças nessa mesma situação é uma explicação possível ao aumento populacional, indicado, anteriormente, ao mesmo tempo em houve a saída de uma família. Ainda é necessário dizer que integrantes das famílias podem sair e depois retornar. É o caso do companheiro da Marluce que vez ou outra está fora de Queimadas, trabalhando, e foi o caso de Valdico e de Zé, ambos irmãos de Marluce. Isso indica que a contagem de famílias e de habitantes podem conter pessoas diferentes, num determinado intervalo de tempo⁸¹. No item 9, o acréscimo de uma família em relação ao item anterior e o decréscimo do número de habitantes em 32 pessoas mostra um movimento de saída.

Em 2014, dei carona para alguns índios de Queimadas que foram morar em Fortaleza em função de empregos que haviam conseguido. Eram dois jovens, uma moça, filha de Regina, e um rapaz, filho de Veuto, que é irmão da Marluce. Noutra viagem, dei carona para Mairton, companheiro de Marluce, para Lúcia e Sabrina, jovem em idade escolar que é criada por Dona Lúcia. A viagem do Mairton era para trabalhar e a da Dona Lúcia e de Sabrina foi para visitar os parentes no município de Eusébio, na Região Metropolitana de Fortaleza (RMF). Portanto, a saída de pessoas de Queimadas é um fluxo que permanece e pode significar uma ausência sazonal da terra indígena ou permanente.

Por outro lado, após a publicação da delimitação do perímetro de Queimadas, (BRASIL, 2011a), houve um aumento substantivo dos números de famílias

⁸⁰ Não tenho dados que detalhem os projetos de desenvolvimento local na área indígena de Queimadas.

⁸¹ Conversei com a chefe da atenção à saúde indígena em 8 de Abril de 2015 e com o indigenista da FUNAI que atende os grupos indígenas de Acaraú, Itarema e Itapipoca. A primeira colocou que é difícil trabalhar com números populacionais, pois estão mudando e que esses números são fornecidos pela FUNAI. O segundo afirmou que é estranho que haja indígenas que pedem para sair do cadastro da FUNAI porque vão procurar emprego fora da TI. Isto indica que há um fluxo de saída de pessoas das áreas indígenas e que nas áreas indígenas o emprego é escasso. Posso confirmar isso em relação a Queimadas e ainda dizer que há um fluxo constante de pessoas entre 18 e 29 anos que saem desta TI em busca de emprego.

e de habitantes. Isso pode ser visto na sequência dos itens 9 e 10, porém, os itens 10 e 11 mostram um decréscimo de 6 famílias, mas o número de habitantes se manteve acima de 200.

Com a aprovação do Relatório de Delimitação produzido em 2010, o crescimento populacional disparou, pois não havia mais medo em se perder a terra para o DNOCS. A seguir, explicação da antropóloga relatora sobre o movimento de saída e de chegada de famílias Tremembé em Queimadas, no ano dos estudos de delimitação, em 2010, discorrendo sobre a mudança de expectativa do grupo:

Existe uma movimentação intensa neste momento, uns chegam outros saem, pois já tinham arrumado moradas em outros lugares próximos. Não se tem certeza se estas famílias indígenas retornarão, assim é possível que os números mudem nos levantamentos posteriores, na medida em que começam a se sentir seguros, devido não mais viverem sob a expectativa de serem expulsos. (PATRÍCIO, M.M., 2010, p.17, nota de rodapé 13).

Os números mudaram como o previsto, mas o que não mudou foi o fluxo de saída e de retorno. Entre 2010 e 2014, período após delimitação da TI Queimadas, os números de famílias passaram de 35 para 36 entre os meses de Fevereiro e Março de 2010, ganhando aumento significativo para 62 em Novembro de 2014 e tendo uma queda para 56 em Dezembro desse mesmo ano. O aumento de 35 para 36 e desse para 62 famílias deve ser compreendido como consequência da delimitação da TI de Queimadas e a queda diz sobre a saída de algumas famílias. No entanto, o número de habitantes caiu de 220 para 188 entre Fevereiro e Março de 2010, o que indica a saída de trinta e duas pessoas. Por outro lado, entre Março de 2010 e Dezembro de 2014 houve aumento de 72 habitantes em Queimadas, o que indica nascimento e retorno de pessoas.

Diante desse aumento populacional, foi feita a norma, pelo CITQ, que interdita o retorno para Queimadas de Tremembé além do limite de famílias registrado em ata. Isso com atenção para o crescimento populacional não tornar a terra pequena para se morar e para se plantar. O trecho a seguir da conversa com Socorro apresenta informações sobre como o CITQ tem agido em função do crescimento populacional de Queimadas.

Ronaldo: Organiza também a terra, o Conselho, a ocupação? Porque eu tenho notado que tem crescido a população, não?

Socorro: Organiza, organiza. Ficou decidido que tem um tanto x, mas ficou em aberto. O Conselho era pra gente acolher os familiares. Os índio[s] que tão assim, alguém que tivesse precisano a vir. Mas também que tinha que ter limite. Por causo que se a gente fosse acolher todas as criaturas que estão fora, nossos parentes, é filho, é tio, é irmão, é todo mundo, aí a terra não caberia.

Ronaldo: Nem de casa né, talvez.

Socorro: Quando a menina veio, que vieram demarcar vieram fazer mais ou menos a homologação de ver o tanto que a gente poderia ficar mais que eles poderiam defender pra nós habitar porque o tanto de pessoas que já tinha aqui dentro já era o suficiente porque a terra não ia crescer e a gente sim. Por causo que tinha gente se casano, tinha muita criança. Como realmente tá o aumento. Mas ai a gente ainda botou umas pessoas dentro.

Ronaldo: Elaine⁸² até tava me dizendo que tem uma média de oito grávidas por ano né. Oito mulheres buchudas por ano.

Socorro: pronto. Então, essas criaturas vão precisar de lugar pra morar né, por mais que os velho vão morrendo, os novo vão nascendo mais que os que morre[m].

Ronaldo: e dona Socorro quando duas pessoas se casam elas já vão construir uma casinha pra elas, é isso?

Socorro: pronto é a verdade, é.

Ronaldo: ou tem alguns que vão morar com os pais?

Socorro: Alguns, é assim, se passa um ano ou dois, mas já é construindo as suas casas. Também teve essa organização né do Conselho. (Entrevista concedida em 6 de Dezembro de 2014).

Não há estimativa de quantos índios, que nasceram na TI de Queimadas, estão fora dela. Dentre esta população há índios que não querem retornar, os que querem, os que se reconhecem indígenas mesmo morando fora das Queimadas. Todavia, os dados populacionais apresentados na Tabela 1 informam que há um fluxo de índios que retornam e que saem de Queimadas entre os anos de 2003 e 2014. Esse é um elemento objetivo do processo social de “territorialização” dos índios Tremembé de Queimadas e, por isso, dos indígenas que residem no setor do salão.

Há indígenas que são profissionalizados e não almejam trabalhar como agricultores. Isso reflete no uso real da terra pelas famílias Tremembé que residem em

⁸² É Presidente do CITQ.

Queimadas, constituindo o fator de organização social, juntamente com as famílias de agricultores. Aparentemente, a norma que regula dois hectares de terra para o uso de áreas de plantio, que foi construída pelo CITQ, não reflete a quantidade de agricultores índios. Por outro lado, essa norma parece ser uma proposta em elaboração.

Ronaldo: Me diz uma coisa Lico, e tem um tamanho certo pra cada pessoa plantar ou não?

Evaldo: A gente teve uma reunião com o Conselho e com a comunidade também e limitou[u] duas hectares de terra pra cada pessoa.

Ronaldo: Aí, a gente pode pensar que é cada família ou não é cada pessoa mesmo?

Evaldo: é pra cada família. Assim, ficou uma coisa meio em aberto, muita gente refugou porque muita gente tinha casa, tinha mais gente na casa, mas os jovens daqui cara, geralmente, não trabalham na agricultura, são poucos.

Ronaldo: tem muitos desses jovens trabalhando fora, não?

Evaldo: tem um bocado, trabalhando em Fortaleza. Querem uma vida melhor, não sei.

Ronaldo: É, diferente.

Evaldo: é diferente, querem experimentar. Eu não quero mais não porque já morei muito tempo pra lá. (Entrevista concedida em 5 de Dezembro de 2014).

Não é uma opção unânime das índias e índios de Queimadas o trabalho com a terra, o que torna ainda mais complexa a relação entre população versus 767 hectares (PATRÍCIO, M.M. 2010). Isso exige um estudo específico para saber como se dá o uso da terra pelos índios que estão vivendo em Queimadas atualmente. É importante ainda considerar que há de se retirar não-índigenas da área, pois há lotes dentro da metragem oficial da TI Tremembé de Queimadas, o que altera a disponibilidade de terra para uso real. Outro fator é que o perfil socioeconômico da população de Queimadas é múltiplo, não sendo a agricultura a atividade exclusiva, pois existem profissionais da educação, há trabalhadores nos lotes com e sem carteira assinada, assim como há os agricultores, que adotam diferentes métodos de plantação denominados de “agroecológico” e “convencional”, segundo as conversas que tive com Evaldo⁸³.

⁸³ Grosso modo, o primeiro sistema de cultivo não usa adubos químicos nem agrotóxicos e não tem a prática da broca que significa queimar a área que vai ser feito o plantio. O segundo método de cultivo faz

Então, o crescimento populacional pode não significar um aumento do uso real da terra e a diminuição do espaço de uso pode não ser uma consequência real, mas é um fato com o qual o CITQ está construindo a medida de divisão de 2 lotes possível para famílias como área de plantio. Portanto, a norma de interditar o retorno de parentes genealógicos, por causa do aumento populacional também reflete as relações de conflito inerentes à unidade social Tremembé de Queimadas.

Pode-se concluir que o Levantamento, o Estudo e o Relatório de delimitação da TI Queimadas favoreceram o retorno de muitas famílias que estavam fora da TI, de forma a garantir a permanência dos Tremembé em Queimadas. Esse foi o caso da família de Dona Lúcia e de seus filhos, detalhado no capítulo 3. No decorrer do processo demarcatório, a expectativa de expulsão dos Tremembé de Queimadas pelo DNOCS foi mudando para uma expectativa de segurança da terra indígena, o que favoreceu ao retorno. As oscilações dos números também mostram um fluxo de índios que sai e um de retorno, o que parece ser uma dinâmica comum a esse grupo no intervalo entre os anos de 2000 e de 2014.

Entretanto, nem todos os indígenas que estavam fora de Queimadas foram bem vindos ao retornarem. Em campo, ouvi das pessoas agrupadas, no setor do salão, casos em que indígenas tiveram que sair, mesmo depois de terem se agrupado a este segmento de Queimadas. Outro caso foi a interdição do retorno de três irmãos de Regina com suas respectivas famílias devido a uma norma construída pelos conselheiros, membros do CITQ, que impede o retorno de quaisquer famílias indígenas para terra de Queimadas. Essa regra visa controlar a razão entre a população de 260 pessoas e dos 767 hectares permanentes. Por isso, houve a interdição⁸⁴ do retorno de Zé Arteiro, de Nessi e Jessina, que se agruparam no setor do salão e estão vinculados ao Salão como Médiuns da Marluce.

O desemprego é uma realidade vivida pela maioria das famílias com as quais tive contato. É um problema que cresce, pois o tempo das colheitas não

uso daquilo que o primeiro aboliu, sendo que na situação de Queimadas houve uma diminuição notória na prática da broca (queima do solo), segundo Evaldo.

⁸⁴ Esse assunto será explorado, ao longo do texto, à medida que explica em parte o distanciamento relacional entre indígenas do setor central e os do salão em termos de ligação com o *Trabalho de Cura* da Marluce, configurando-o como uma modalidade de interação específica dos índios Tremembé de Queimadas do salão.

acompanha a urgência da alimentação, por isso da cesta básica de emergência da FUNAI, que é mantida mensalmente em função da instabilidade econômica da maioria das famílias de Queimadas. Mas não são todas as famílias, que residem atualmente em Queimadas, que recebem este benefício, apenas as cadastradas. O mesmo acontece com o acesso ao serviço médico. Contudo, os profissionais da educação são todos de Queimadas e têm uma estabilidade econômica, pelo regime de trabalho, refiro-me aos professores, merendeira e aos profissionais de serviços gerais.

No campo da agricultura, há índios e índias que estão empregadas como diaristas em propriedades privadas que compõem o PIBA. Eles recebem, por quinzena, a quantidade de dinheiro correspondente aos dias em que se trabalha⁸⁵. Outros vivem a expectativa da assinatura da carteira de trabalho e, ainda, há outros que estão com carteira assinada e, por isso, conseguem empréstimos em agências bancárias no Acaraú para construir suas casas. Refiro-me a situação trabalhista de índios e índias de Queimadas, que é semelhante a de vários trabalhadores que não são índios.

Tudo isso, indica uma realidade social mediada por interações de convergência, as quais afirmam a identidade étnica Tremembé de Queimadas e identificam o território tradicional desse grupo social, como também por interações de divergência que se dá entre os índios vinculados e os desvinculados do salão da Marluce. Cada um dos setores sociais⁸⁶ expressa o posicionamento dos indígenas em relação ao Centro de Cura e uma leitura possível é que os índios vinculados aos salão estão no setor social correspondente a ele, e os demais setores são constituídos pelos parentes genealógicos que mantêm um distanciamento do *trabalho*. Por outro lado, os indígenas de diferentes entroncamentos genealógicos (Custosos, Félix e Carneiros) se misturam por casamentos, independente dos setores em que estejam residindo, podendo constituir residência noutra área que não a do núcleo doméstico de origem.

A unidade étnica os Tremembé de Queimadas se mantêm pelas interações sociais de convergência e de divergência, pois já nos ensinou Simmel, G. (1964) que o conflito é constituidor da vida social pela interação dos indivíduos. Então, a sociedade indígena, em estudo, é compreendida como um resultado da dinâmica das interações sociais dos índios como também é resultado de processo histórico específico que

⁸⁵ A diária é de 25 reais.

⁸⁶ Ver o croqui dos Setores da TI de Queimadas.

resultou na constituição do território Tremembé de Queimadas. Nesse movimento emergiu a unidade étnica Tremembé de Queimadas. É disso que trata o próximo capítulo.

3 A FORMAÇÃO DA UNIDADE ÉTNICA TREMEMBÉ DE QUEIMADAS.

Neste capítulo mostro como se deu a formação da unidade étnica os Tremembé de Queimadas cujo processo de reconhecimento foi desencadeado a partir da construção do PIBA pelo DNOCS. O início do contato entre os Tremembé de Queimadas com a autarquia nacional de combate à seca se deu na década de 1980. Na década de 2000 é que os loteamentos do PIBA tragaram as terras ocupadas pelo referido grupo, o que impossibilitou a prática agrícola. Este fato gerou um processo de politização dos chefes das famílias que moravam em Queimadas para a luta contra o DNOCS pela terra que ocupavam há gerações. Essa luta foi possível depois que essas famílias tomaram conhecimento da existência do direito indígena a terra tradicional e do acesso a ela ser possível pela descendência dos índios Tremembé de Almofala. Esse processo social produziu uma consciência étnica, o que foi possível devido à atuação de Antônio Félix, a liderança Tremembé de Queimadas, no reconhecimento étnico desse grupo.

Essa consciência étnica resultou de um processo de politização que se deu pelo contato do Antônio Félix, liderança dos índios de Queimadas, com Pedro Teixeira, liderança indígena da TI Tremembé Córrego do João Pereira, homologada em 2001 (SILVA, C.T., 1999). O Pedro fez o contato entre Antônio Félix e indigenista da AMIT, o que ocasionou noutro contato da liderança de Queimadas com as lideranças da TI Tremembé de Almofala João Venâncio e Luis caboclo⁸⁷, que são referência no MINCE desde a década de 1990. Essa relação impulsionou a participação de Antônio Félix em reuniões com outros grupos indígenas na Assembleia Indígena dos Tremembé (ASSITRE) e na Assembleia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará (ASSEPICE).

Nesse movimento, o senhor Antônio Félix era acompanhado por João e Manoel Félix, irmãos do primeiro, e por Zé Tonheza, sobrinho dos três primeiros, e por Zé Maria Secunde, genro do primeiro. Tudo isso no início da década de 2000.

⁸⁷ João Venâncio e Luís Caboclo são reconhecidos pelos “parentes” como lideranças maiores dos Tremembé e como cacique e pajé, respectivamente. São também titulados mestres da cultura indígena Tremembé e permanecem agindo na mobilização política e cultural das 14 etnias indígenas cearenses. Por outro lado, há autonomia política dos Tremembé de Queimadas em relação a eles.

Esse movimento resultou na inclusão de Queimadas na rota do estudo de campo de técnicos da FUNAI, no Ceará, em 2003, o qual foi publicado com o título “Relatório do Levantamento Preliminar das terras a Verificar no estado do Ceará” (SILVA, R.C., 2004). Esse documento registra a identificação dos Tremembé de Queimadas como grupo indígena, o qual se deu a partir da narrativa do Senhor Antônio Félix. Uma vez identificado este grupo indígena, o acesso a políticas de saúde e de educação como também a terra para agricultura se deu pelo MPF com base no “Parecer Técnico nº01/05”, apresentado no capítulo anterior. Nesse estudo, a narrativa de Antônio Félix aparece como a voz dos Índios Tremembé de Queimadas e reitera o discurso produzido no “Levantamento Preliminar” (SILVA, R.C., 2004).

Em 2010, o GT de delimitação da TI Queimadas produziu o “Relatório Circunstanciado da TI Tremembé de Queimadas” (RECITREQ), (PATRÍCIO, M.M,2010), de modo que a narrativa do senhor Antônio Félix, registrada nos outros dois documentos anteriores, é a base empírica que possibilitou um largo detalhamento documental com o qual se formatou uma proposta de delimitação da TI Tremembé de Queimadas, a qual foi publicada em portaria ministerial (BRASIL, 2011a). Nesse mesmo ano, Antônio Félix já havia falecido, mas a fala dele foi reproduzida por outras lideranças, o que conformou um discurso do reconhecimento étnico, apropriado pelo trabalho antropológico de produção do RECITREQ.

Estes documentos, o Levantamento (SILVA, R.C., 2004), o Parecer (BRISSAC, S.G.T. & MARQUES, M. 2005) e o RECITREQ (PATRÍCIO, M.M., 2010), foram produzidos em diferentes “situações etnográficas” (OLIVEIRA FILHO, J.P. 1999) e eles tiveram como base empírica a narrativa de Antônio Félix. Cada um desses documentos cumpriu um fim específico, em diferentes etapas do processo de demarcação da TI Tremembé de Queimadas, ainda em curso atualmente. O primeiro possibilitou a identificação do grupo indígena Tremembé, em Queimadas, pela FUNAI, o segundo forneceu fundamentação antropológica para a desapropriação de uma determinada área tradicional dos Tremembé, invadida pela construção dos loteamentos do PIBA, pelo DNOCS, e o terceiro, a partir dos documentos anteriores, produz proposta de delimitação da TI Tremembé de Queimadas, com larga pesquisa documental e histórica.

Todavia, esses documentos ratificaram o discurso de afirmação étnica dos Tremembé de Queimadas produzido, sobretudo, pela fala do senhor Antônio Félix, que é, majoritariamente, registrada pelo Levantamento (SILVA, R.C., 2004) e pelo Parecer (BRISSAC, S.G.T. & MARQUES, M. 2005). Como esses dois documentos compuseram o ponto de partida do Relatório (PATRÍCIO, M.M., 2010), logo o caminho investigativo tomado no estudo antropológico, que o produziu, remete à narrativa do senhor Antônio Félix sobre a chegada dos antepassados do grupo Tremembé, em Queimadas, oriundos de Almofala, antigo aldeamento Tremembé⁸⁸ e sobre o contato desse grupo indígena com o DNOCS.

3.1 O discurso da autoafirmação étnica dos Tremembé de Queimadas

O período das falas de Antônio Félix é a década de 2000 e nelas há referências à “situação histórica” (OLIVEIRA FILHO, J.P. 1988) do grupo que remetem a um período maior de tempo, entre 1888 a 2000. Contudo, complemento algumas informações com dados etnográficos produzidos no anos de 2014 e 2015.

Vê-se na fala de Antônio Félix, extraída do anexo “Transcrição Fitas Tremembé de Queimadas” (SILVA, R.C., 2004), a afirmação do pertencimento ao grupo que saiu da Almofala, no final do século XIX, as famílias Tremembé que estavam sob o regime de dominação da terra de Queimadas pelo DNOCS.

Minha família, do meu pai, do meu avô, do meu bisavô, eles vieram de Almofala. Quando foi em 1888 foi uma seca muito horrorosa ai eles destacaram de lá pelos matos, catando raiz de pau para comer, saíram lá da Almofala ai encostaram na Lagoa dos Negros. Aí eles tiveram, tiveram, tiveram, até que chegou a época dos ricos invejarem a lagoa que era muito boa para criar ai eles expulsaram eles. Eles se encostaram aqui nas Queimadas, isso em setembro de 1927. Ave Maria! Isso era quando nós vivia mais papai, mais mamãe, mais meus tios, isso aqui era uma reunião tudo. Desde quando eu era criança que os velhos quando era boca de noite fazia umas coisas de fogo, nós sentava encostado aí eles iam passar a conversa de quando eles vinham de como eles tinham passado. [...] Se eles nunca tivessem dito isso para nós, nós hoje não estava sabendo dizer nada né. Aí quando eles chegaram aqui [Queimadas] no 27 [1927], aí fomos de sofrimento, porque isso aqui era uma queimada, por isso que aqui dá nome de Queimada. (SILVA, R.C., 2004, p. 22).

⁸⁸ Maiores informações ver Valle, C.G.O. (1993), Leite, S. (1947).

Outro trecho da mesma fala descreve a vida dele com pai, mãe, tios já em Queimadas, no sentido de mostrar a unidade do grupo “[...] isso aqui era uma reunião tudo”, afirma também que os mais velhos contavam para as crianças sobre a saída de Almofala, sobre o conflito na Lagoa dos Negros e da chegada, em Queimadas. Este relato expressa uma memória do grupo ao qual ele pertence. Neste caso, a narrativa expressa um regime de memória, por expressar a continuidade étnica Tremembé, pois afirma Antônio “Se eles nunca tivessem dito isso para nós, nós hoje não estava sabendo dizer nada” a respeito da origem comum, na ocasião do reconhecimento pela FUNAI. É o senhor Antônio Félix o difusor da seguinte frase: “Nasci e me criei aqui dentro. Nasci em 13 de Fevereiro de 1932” (SILVA, R.C., 2004, p. 22, anexo), a qual passa a compor o discurso de afirmação étnica dos Tremembé de Queimadas. O raciocínio formador dessa frase passa a ser reproduzido por parentes genealógicos dele, noutras situações de entrevista. A referida frase afirma o pertencimento ao grupo Tremembé, que saiu de Almofala e ocupou Queimadas, em 1927.

Noutro trecho da narrativa do Senhor Antônio Félix, surge o contato intersocietário do grupo Tremembé de Queimadas com não-indígenas. Pois, segundo ele, os mais antigos “se envolveram com [...] os Furtuoso” (idem) no sentido de conseguirem palhas de carnaúbas desses últimos com o fim de fazerem “as toczinhas para morar de baixo” (ibidem), no período em que ocuparam uma área queimada que recebeu o nome de Queimadas “porque isso aqui era uma queimada, por isso que aqui dá nome de Queimada”. Esse contato com não-indígenas da localidade do Cafundó, vizinha a Queimadas, constituiu um regime de trabalho agrícola, cuja função dos indígenas era de brocar: limpar o terreno, plantar milho, feijão e a roça (mandioca). Esse regime de trabalho serviçal permanecia no período da colheita.

Essa serventia foi uma forma de sobrevivência desse grupo Tremembé, em Queimadas, nas primeiras décadas da ocupação, cujo desdobramento veio anos depois sob o monopólio da venda do feijão e da oferta de trabalho por “[...] Doca Furtuoso [...] irmão do Manoel [Furtuoso] foi quem destruiu o povo quando [ele] chegou aqui, com uma fome”, pois afirma o indígena Antônio Félix “[...] ele vendia feijão, não faltava serviço” (SILVA, R.C., 2004, p.22). Por dominar a venda do feijão e a oferta de

trabalho, logo é identificado pela liderança como um opressor na relação estabelecida nas primeiras décadas da ocupação.

Os nomes dos “antigos”, primeiros ocupantes de Queimadas, aparecem na fala do Senhor Antônio Félix “Os antigos é os Cosmo [...]”. Essa narrativa aponta, ainda, que, na Almofala, na localidade do “Lameirão”, é onde estão primos dos quais recorda, aquele narrador. Outros parentes dos quais recorda são Maria Venâncio, a mãe de João Venâncio, Cacique dos Tremembé, uma tia Maria Anita, que seria mãe da primeira, e outros como Chico Preto. Nessa entrevista ao técnico da FUNAI, a liderança indígena de Queimadas aponta ainda parentesco com “João Cosmo [Tio de Antônio], um velho que era o nosso Pajé”, cuja atuação na migração das famílias Tremembé de Almofala, que ocuparam Queimadas, foi importante para encontrar uma lagoa, que passou a ser conhecida como Lagoa dos Negros “Porque era os negros. Era dos Negros. Ela foi achada por esse velho Cosmo, João Cosmo. [...] ele era Pajé velho que desencantava⁸⁹ lagoa [...]” (SILVA, R.C., 2004, p. 23, anexo).

Dessa Lagoa, os Tremembé que migraram de Almofala foram expulsos por um fazendeiro de nome Doca Sales. Segundo Antônio Félix, João Cosmo e Pedro Teixeira, parentes da TI Tremembé Córrego do João Pereira, conduziram dois conjuntos dessas famílias expulsas da Lagoa dos Negros: um foi para Queimadas por intermédio do Pajé João Cosmo, e outro foi para o Córrego João Pereira, por intermédio de Pedro. Nesta época, o velho Pajé, ficara morando no Córrego da Onça.

Com a morte dos mais antigos, pais e avós do senhor Antônio, resolveu-se fazer um documento para as tias dele: Paulina, Maria da Conceição e a Maria Carneiro⁹⁰, visando garantir a terra para essas mulheres, o que não evitou a grilagem gradativa da mesma, anos depois. Elas são as matriarcas dos índios que moram em Queimadas, atualmente, as quais Lopes, R.S. (2014) divide em núcleos domésticos dos Custosos, Félix e Carneiros.

As gerações que atualmente vivem em Queimadas descendem predominantemente de Rita Camilo e Chico Barba. É desta união que nascerá os três principais troncos familiares. Das cinco filhas, Maria da Conceição casou-se com Manoel Ferreira do Nascimento, dando início ao núcleo dos *Custoso*;

⁸⁹ A ideia de desencantamento de lagoa será retomada mais adiante.

⁹⁰ Ver mapa genealógico, página 27.

Maria dos Anjos e seu esposo Félix Francisco dos Santos formam o núcleo dos *Félix*. Com a morte de Maria dos Anjos, sua irmã Paulina assume a criação de seus filhos e passa a ser a matriarca desta família. Por fim, Maria Carneiro casa-se com João Carneiro daí surgindo o núcleo dos *Carneiro*. (LOPES, R.S., 2014, p.110-111).

A organização social de Queimadas se formara no contexto de relações de interdependência com fazendeiros locais a quem os moradores de Queimadas prestavam serviço de trabalho com gado e com plantações. A invasão progressiva da área que ocupavam por posseiros ligados aos fazendeiros fez com que houvesse o registro da terra de nome Queimadas em 1957 no cartório de Acaraú, mas, o documento⁹¹ gerado, dividiu-a entre Maria da Conceição do Nascimento, Maria Paulina dos Santos e Maria da Conceição do Nascimento, respectivamente, as três matriarcas dos três entroncamentos genealógicos referidos.

Na década de 1980, o DNOCS chega nesta microrregião para implantação do PIBA, empreendimento de mais de oito mil hectares de lotes irrigados, que foram leiloados à iniciativa privada. No momento da intervenção do DNOCS, em 1988, segundo Antônio, houve a saída de 11 famílias⁹² o que apresento no trecho a seguir, cuja letra T é a pergunta do técnico da FUNAI e a letra E indica a resposta de Antônio Félix.

T: O Sr. Tem noção de quantas famílias saíram daqui?
 E: Tenho.
 T: Hoje são 17
 E: 17. Saiu o Raimundo Roque I, Roque II. Saiu Manoel Félix [irmão de Antônio], Chico Paulino, quatro. Geraldo Ferreira, cinco.
 T: isso depois do DNOCS?
 E: É tudo.
 E: Saiu Pedro Ferreira, seis, tudo parente, primo, irmão, sobrinho. Saiu o Carlos Ferreira, meu genro, casado com minha filha, essa tem 12 filhos. Ela saiu daqui por intermédio desse DNOCS. Tem uma área ali que foi indenizada de lá foi se embora: Chico Rafael, Benedito Carneiro, foi-se embora Maria do Queixo, Maria Figueira, Alzira, que era de lá, essa nós colocamos aqui. Ela é viúva e era casada com um primo meu e nós colocamos ela aqui e ela tá na relação dessas 17 casas. Ai

⁹¹ Para consultar o documento na íntegra, ver PATRÍCIO, M.M. (2010).

⁹² A família é identificada pelo nome de um índio Tremembé e se refere a composição nuclear (pai, mãe e filhos). Nesse caso, mulheres e homens são citados como representantes de famílias. Previno ao leitor que o nome família aparece nas falas de Antônio e de outros indígenas tanto para se referir a uma composição familiar nuclear, pai, mãe e filhos, como para se referir a filhos e as filhas do narrador como também para se referir ao parentesco genealógico entre todos os Tremembé, em Queimadas.

foi se embora o Velho Tonho e Velho, depois foi se embora o Cecídio, o Manuel de Deus morreu, o nome dele é Manuel Ferreira. Eu falando com a Maria Amélia, eles tinham que voltar tudo para cá. (SILVA, R.C., 2004, p. 28/Anexo).

No total, foram embora quinze famílias, restando 17, em Queimadas, o que leva a crer na existência de 32 famílias Tremembé, na época de intervenção do DNOCS. Essas 17 famílias viram a terra ser loteada⁹³ pelo DNOCS. A fala anterior do senhor Antônio Félix sinaliza, também, que a indigenista da AMIT afirmara que os que saíram deveriam retornar. Por outro lado, há dúvida quanto ao posicionamento dele em relação ao retorno dos índios que haviam saído de Queimadas, pois a seguinte pergunta dirigida ao senhor Antônio Félix “T: caso a regularização fundiária [pela FUNAI] avance, eles podem voltar?” (idem) não tem registro de resposta. Não há como saber a que grupo o silêncio do senhor Antônio é manifesto. Isso pode indicar a existência de um conflito, anterior à chegada do DNOCS. Mas o que fica claro é a influência da indigenista na organização social desse grupo indígena e, por consequência, na formação da consciência étnica do mesmo.

O diálogo transcrito a seguir, que aconteceu na minha pesquisa de campo, fornece informações sobre a relação de dependência dos Tremembé de Queimadas com o DNOCS.

Ronaldo: Então, De Jesus. A gente tava conversando agora há pouco sobre, é, a história do DNOCS, que veio invadindo e que o DNOCS dava cesta básica pra vocês, né?

De Jesus: é.

Ronaldo: Tentando ludibriar vocês, tentando enganar.

De Jesus: Tentando iludir nós.

⁹³ Isto significou desmatamento da terra tradicionalmente ocupada pelos Tremembé de Queimadas: arrancou-se toda a vegetação, matou-se e expulsou-se animais, revirou-se a terra, dividiu-se a mesma em partes de 100 metros quadrados (lotes), abriram-se estradas, construíram-se canais de água, instalaram-se comportas elétricas e manuais de controle do fluxo da água, instalaram-se, também, caixas de concreto onde foram instalados hidrômetros, instalou-se rede de distribuição de energia elétrica. Essa estrutura hidroviária foi construída na década de 1990 até o ano 2000. Atualmente, a população de Queimadas tem acesso à água por esta rede hidroviária. Ver ANEXO B que tem imagem da Mata do Amargoso no ano de 2005 e ver o APÊNDICE B com imagens da mesma mata, no ano de 2014 e o APÊNDICE G com imagens da estrutura construída pelo DNOCS. Essa comparação dá uma noção do impacto dos loteamentos do DNOCS sobre a terra tradicional dos Tremembé de Queimadas.

Ronaldo: E aí o Florêncio [indigenista da AMIT] chegou e disse: olha vocês não vão fazer isso. Vocês não vão ficar dependendo do DNOCS. E aí o Florêncio foi e deu uma ajuda para vocês segurarem aqui por causa da fome né.

De Jesus: foi.

Ronaldo: Deu uma ajuda de alimento e de roupa e aí vocês pararam de trabalhar para o DNOCS. Vocês tavam trabalhando para eles.

De Jesus: Era, a gente tava trabalhando para eles pra nós sobreviver. Então, quando o Florêncio chegou que descobriu aí o Florêncio chegou pra nós e pediu para aquele dia em diante nós não trabalhar mais para o DNOCS. Aí eu falei para ele assim: seu Florêncio se a gente não trabalhar para o DNOCS a gente vai viver de quê? Aí ele disse: em que você quer chegar? Qual o ponto que você quer chegar? Eu digo porque nós somos umas pessoa pobre. Nós somos umas pessoa humilde. Nós não tem nada. Nós só come da agricultura. E aí a nossa agricultura ainda não chegou o tempo dela. Aí ele foi e disse: pois se o problema é comida, pois não se preocupe. Com três dias ele voltou, que ele foi pra Fortaleza, com três dias ele chegou com cesto. Aí pediu daquele dia em diante [para] a gente não receber mais nada do DNOCS. Aí quando o DNOCS chegou, o Florêncio chegou um dia de sexta feira, quando foi no sábado de noite o DNOCS chegou com muita comida. Aí o meu pai [Antônio Félix] falou assim: se vocês quiserem dizer pro DNOCS que não querem mais nada dele, vocês vão, eu mesmo não vou. Aí eu peguei e fui. Cheguei lá eu disse pro Nunes: Seu Nunes nós não quer mais nada de vocês. Por quê vocês não querem mais nada? Porque nós não quer. Nós já tem o que comer. Aí ele foi e disse: você tem certeza? Eu disse: absoluta. E aí ele falou assim: e o que é que você tem na sua casa pra você comer? Eu tenho feijão e tenho farinha. É disso que você vai dar de comer os seus filhos [Nunes]? Eu disse é. Eles nasceram e se criaram comendo feijão e farinha e vão viver comendo feijão e farinha. Aí ele foi e disse: olhe que você vai se arrepender depois. Eu disse: eu tenho certeza que eu não me arrependo do que eu to fazendo. Aí eles entraram no carro e foro se embora. (Entrevista concedida em 18 de Abril de 2015).

A relação de dependência dos Tremembé de Queimadas estabelecida com o DNOCS foi sustada pela intervenção de indigenista da AMIT. A condição de vulnerabilidade física do grupo, pela situação de fome, causou a dependência do trabalho dado pelo Nunes, que era funcionário do DNOCS. Essa situação de fome fez com que dezenas de famílias continuassem a sair de Queimadas. Esse movimento teve início no ano de 1988 até a década de 2000, quando acontece a identificação do grupo pela FUNAI. Embora outros parentes tenham saído de Queimadas, os Félix não saíram, e a situação assistida por eles foi a do loteamento das terras tradicionalmente ocupadas, a ponto de restar apenas três hectares para dezessete famílias, o que foi acontecendo ao

longo da década de 1990. Essa condição objetiva forçou a formação do setor central, oriunda das famílias que viveram a experiência de serem encurraladas, pois, tanto a área de residência foi reduzida, como a área de plantio e de caça.

O senhor Antônio foi quem lidou com funcionários do DNOCS, diretamente. A seguir, um trecho da fala de Antônio Félix, mostra a afirmação étnica do grupo de Queimadas como índios Tremembé.

Sr. Antônio: Mas Dra, eu disse eu não quero não, aqui é terra de índio. Dra: Ah vocês são índios? Disse: Somos Índio Pitaguary? Eu digo: não senhora, nós somos Tremembé de Almofala, aí ela foi-se embora. Quando foi no outro dia eu fui para lá e ela disse: esse povo aí são índio. Aí já tava a Dra Ana, ela disse: eu sei, eu procurei jeito de tirar eles das Queimadas, mas não achei esse direito não, é para voltar os que saíram para lá. (Silva, R.C., 2004, p. 29).

A chegada do DNOCS em Queimadas aconteceu, pela segunda vez, na década de 2000 e se deu pelo avanço, sobre Queimadas, da construção dos lotes do PIBA, o que obstaculizou o plantio, pois Antônio diz “[...] uns três anos, dona, que a gente não planta. [...] plantemos ali depois dessa luta, nós temo a rocinha, mas ainda para fazer em outro ano [...]” (SILVA, R.C., 2004, p.24). Como o campo do “Levantamento Preliminar” foi feito em 2003 e a publicação, em 2004, e, o mesmo documento, afirma que a inauguração do empreendimento do DNOCS de 8.200 hectares aconteceu em 2001, (SILVA, 2004, p.8), depreende-se que a fala do senhor Antônio remete ao início da década de 2000. Esse contato com a autarquia de combate a seca, aponta Antônio Félix, deu-se através da ameaça de arranque do plantio da roça por tratores durante a construção dos lotes, pois funcionários do DNOCS haviam sobreavisado que a roça estaria sujeita a ser retirada pelos tratores durante o loteamento da área “Mas depois que esse DNOCS proibiu plantar roça (estão cerceados de desenvolver suas atividades tradicionais de sustento)” (idem).

Essa situação comprometeu a sobrevivência do grupo que se fazia, segundo o senhor Antônio Félix: “Brocando e plantando, tira o feijão, tira o milho, e fica a roça. [...] A roça [...] é dezoito meses”, afirma também que “[...] o milho aqui dá com 90 dias, feijão com 90 dias” (idem). Mostra também a fala de Antônio que antes do DNOCS comprometer o plantio de roça, eles vendiam um saco de farinha (50 a 60 quilos) com variação de valor entre seis e dez reais, depois, da invasão do DNOCS, passaram a

comprar um saco de farinha por 60 reais. A impossibilidade de plantar alterou a condição de produtores desse grupo indígena para a de compradores e a alta do preço demonstra a escassez do produto nessa microrregião, um provável impacto dos loteamentos do PIBA.

A narrativa do Senhor Antônio, no referido Levantamento (ibidem) aponta também que a venda da farinha era feita para compradores dos municípios de Marco e de Acaraú que iam até as Queimadas em caminhões. Isso demonstra a continuidade das relações com grupos não indígenas da região, pelo comércio, o que se dá desde a ocupação da terra queimada, em 1927⁹⁴.

A fala de Antônio Félix, líder indígena no reconhecimento étnico dos Tremembé de Queimadas, conta que Pedro Teixeira, parente identificado como Tremembé da TI Córrego do João Pereira, indicara um professor da Alparagata “[...] que disse que eu procurasse, que as terras indígenas tava sendo liberada e aqui era índio” (SILVA, R.C. 2004, p. 25, anexo). Noutra parte dessa entrevista, aponta o senhor Antônio que houve a liberação de um poço, em 2003, pela FUNASA⁹⁵, pois até então utilizavam água de poço artesanal. O Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) foi citado pela mesma liderança de Queimadas Tremembé em relação à proibição da caça de animais da fauna local, inviabilizando essa atividade tradicional. Por outro lado, a caça do peba (tatu) e da juriti (ave) permanece como fonte secundária de alimento sendo até mesmo uma atividade de lazer.

A relação intersocietária estabelecida entre estas duas agências estatais com o grupo indígena de Queimadas gerou consequências positivas, no sentido da água tratada fornecida para a unidade indígena e negativa no caso da interdição da caça, que tinha como fim a alimentação. Este ainda é um hábito mantido por alguns indígenas em Queimadas. Por outro lado, aquelas agências compõe, atualmente, com ONG parceira das TIs Tremembé de Queimadas e do Córrego do João Pereira, o conjunto de entidades institucionais com as quais os Tremembé, da região do Baixo Acaraú, vêm construindo

⁹⁴ Ver páginas 70-71.

⁹⁵ Nesta época era a responsável legal pela assistência à saúde indígena. Atualmente este serviço é feito pela SESAI/DSEI-CE (Secretaria Especial de Saúde Indígena/Distrito de Saúde Especial Indígena Ceará) localizada em Fortaleza.

relações, as quais forjam um “campo indigenista” (MAGALHÃES, E.S. 2007), na contemporaneidade Tremembé.

Outro elemento do discurso do reconhecimento forjado pelo Antônio Félix, registrado no Levantamento (SILVA, R.C. 2004), refere-se à identificação regional dos Tremembé de Queimadas pelo nome de negro. Vê-se, no diálogo a seguir, que o termo negro foi atribuído pelos Furtuosos aos Tremembé de Queimadas.

T: Esses Furtuoso chamava para trabalhar... e ele chamava você como?

E: era de os Negros das Queimadas. Era os Negros das Queimadas. Qualquer um servicinho que eles queriam fazer vamos chamar os Negros das Queimadas. (idem, p.28, anexo)⁹⁶.

Os “negros das Queimadas”, era como eram conhecidos os Tremembé de Queimadas antes do processo de identificação do grupo indígena descendente dos Tremembé de Almofala. A esse pertencimento citei a fala do Senhor Antônio Félix no início deste tópico. A identificação por regionais dos Tremembé de Queimadas como “Negros das Queimadas” indica a relação interétnica existente antes do reconhecimento como Tremembé de Queimadas, a qual continua, atualmente pelo comércio de produtos agrícolas com regionais.

A fala a seguir de Antônio Félix indica uma unidade parental entre os Tremembé de Queimadas.

Tudo uma família só. O finado Zé Maria esse que eu to lhe dizendo era irmão do meu avô. O Manoel Ferreira primo, o João Carneiro primo. Agora o João Carneiro [era] casado com a irmã da minha mãe, o Félix casado com a mamãe e Manoel Ferreira casado com uma irmã da minha mãe. E agora tinha uma que não era casada não, não tinha marido, vinha acompanhada de cunhado. (ibidem, p.27).

⁹⁶ Noutro campo, em Queimadas, (LIMA, R.Q. 2011), o senhor Cecídio, já falecido, narrou-me em uma conversa que ele teve com um político da região, pelo qual foi interpelado sobre se ainda estava fazendo Reiso: “negro, tu ainda brinca?” (idem, p. 31), o que ratifica a identificação dos Tremembé de Queimadas pelo termo negro.

A expressão “Tudo é uma família só” fora cunhada pelo discurso do reconhecimento étnico proferido por Antônio Félix. Essa ideia expressa o pertencimento étnico como uma unidade homogênea.

O contato intersocietário com o Fazendeiro Doca Sales na Lagoa dos Negros, a grilagem de secções da área registrada em cartório em 1957, e o contato com o DNOCS em dois momentos, 1980 e 2000, mostram as alterações sofridas pelo território da TI Tremembé de Queimadas e a necessidade da demarcação⁹⁷.

Todavia, a unidade do grupo Tremembé de Queimadas construída na relação estabelecida com a FUNAI, sob a ideia de “tudo uma família só”, mostra diferenças sutis com relação à saída dos Carneiros identificados pela liderança como o grupo indenizado, embora os onze que saíram e inclusive os Félix tenham recebido um dinheiro para um café. No entanto, os Félix e outros parentes permaneceram em Queimadas, num total de dezessete famílias. Esse conjunto de famílias compreendeu, segundo Antônio, que não foi indenizado. Num segundo momento, o contato com a autarquia de combate a seca se deu por meio dos loteamentos que invadiram as áreas de plantio, de caça e espaços dos encantados, na década de 2000, cuja construção ameaçou a sobrevivência do grupo, até aqui descrita por Antônio Félix.

O “Parecer Técnico” (BRISSAC, S.G.T.& MARQUES, M. 2005) traz falas do senhor Antônio Félix, “a principal liderança indígena de Queimadas” (idem, p. 10), bem como do Pajé Zé Tonheza e do senhor Pedro Teixeira, entre outros, sobre elementos, provenientes do discurso da autoafirmação étnica dos Tremembé de Queimadas proferido pelo senhor Antônio Félix. Na “situação etnográfica” (OLIVEIRA FILHO, J.P. 1999) de produção do referido documento, houve o acréscimo de informações sobre a migração de Almofala e sobre a ocupação de Queimadas, bem como surgiram personagens identificados como pajés.

O pajé João Cosmo ressurgiu no discurso de Antônio Félix, no referido Parecer, como a personagem que trouxe os índios da Almofala para a Lagoa dos Negros e de lá para Pedrinhas, Telhas, até que chegaram, a parte dos pais e avós da liderança de

⁹⁷ Essas mudanças são analisadas detalhadamente no documento de Delimitação da Terra Indígena de Queimadas (PATRÍCIO, M.M. 2010).

Queimadas, juntamente, com outros parentes. Refere-se Antônio Félix ao desencantamento da Lagoa dos Negros pelo Pajé João Cosmo, aos pássaros, cobras e etc., que se vê num ambiente que tem uma lagoa encantada.

O pajé Zé Tonheza narra, no mesmo documento, de maneira concisa, a chegada dos “antigos” em Queimadas, elucidando a sua permanência e o seu pertencimento à TI da seguinte forma: “Nasci e me criei aqui. Minha luta é desse jeito. Nós não saímos pra canto nenhum, toda a aldeia tá aqui e o sofrimento foi só um” (BRISSAC, S.G.T. & MARQUES, M. 2005, p. 14). Tem-se nesse fala a reprodução do discurso da autoafirmação étnica dos Tremembé de Queimadas forjado na fala do senhor Antônio Félix, no Levantamento (SILVA, R.C., 2004), mais precisamente no termo “nasci e me criei aqui”⁹⁸. Essa é uma afirmação de pertencimento étnico ao grupo Tremembé que se reproduz, em Queimadas, desde 1927, a qual passou a compor a “semântica da etnicidade” (VALLE, C.G.O., 1993) desse grupo indígena, a partir do processo demarcatório em 2003.

Sobre a lagoa encantada, que para grande parte dos moradores de Queimadas há na Mata do Amargoso, principalmente, para os mais velhos e os moradores do setor do salão, destaco a narrativa de Dona Lúcia que dá detalhes sobre como os antigos moradores de Queimadas quase desencantaram ela. A voz de Dona Lúcia mostra que a Mata do Amargoso é um lugar de encantos e que foi uma passagem dos “Negros das Queimadas” para a labuta na propriedade dos Furtuosos. Essa narrativa mostra também, que se tivessem os índios Tremembé desencantado a lagoa, não tirariam proveito dela por causa dos fazendeiros. Nesse caso, Dona Lúcia se refere à intervenção dos caboclos⁹⁹, que aumentaram o encanto da lagoa, o que pode vir a ser desfeito pela Marluce caso tenha ajuda de *médiuns* para esse fim.

Ronaldo: Dona Lúcia, a respeito daquela área de lá, que hoje é a Mata do Amargoso e é a Mata da lagoa.

Dona Lúcia: A Mata do Amargoso é, certamente, aonde tem a lagoa, né. Só que aquela mata mais grossa, assim, mais arredado a Lagoa já fica no meio, né. Ela ali tá debaixo de sete encanto, né. O encanto dela foi dobrado. A gente anda por lá, tem gente que anda e se areia. Eu pelo menos se eu entrar no

⁹⁸ Ver página 70.

⁹⁹ Como mostro nos capítulos subsequentes, os caboclos, para os Tremembé *médiuns* da *Casa de Umbanda de Centro de Cura*, são encantados.

mato bem aqui, já nas beira dela né, se eu entrar no mato eu me perco. Se não tiver uma pessoa pra ir comigo, eu me perco. A Jessina também do mesmo jeito. A gente fica perdido dentro da mata devido os encante né. Devido os índio. Pior que a estrada que passava ficava bem na beira, essa dita estrada. A estrada que a gente passava pra ir lá pro finado João Furtuoso fica na beira da Lagoa.

Ronaldo: O João Furtuoso era quem?

Dona Lúcia: O João Furtuoso era da família dos Furtuoso, dos Doca. Ele morava lá onde hoje é lote. Aí tomaram tudo lá, quando o DNOCS entrou né. Indenizaram umas pessoas, as que ficavam perto do canal dos lote, e aí as pessoas saíram. O João Furtuoso já era finado, mas ficaram os filhos e os filhos saíram tudinho. Aí passou pra banda da Alpargata, do mesmo jeito [indenizações]. Ficou uns porque iam ser loteiro, né, o Zé Doca, o Mané Furtuoso já tinha morrido, o véi Furtuoso já tinha morrido. Aí pronto, ficou só família, família nova. Muitos ficaram e muitos saíram né, ficou alguns, outros não. A tia Ritinha, aquela baxinha aleijadinha aqui [esposa do Manoel Félix], ela ali, ela passou, mas a finada Francisca que era mulher do finado Zé Tonheza, que era o pajé daqui de dentro, ela foi uma vez pra banda do João Furtuoso, que eles trabalhavam em farinha aí vinham dormir em casa, quando era no outro dia, ia. Aí ela foi, passando com a comadre Francisca e ela escutou as cantiga tão bonita, as doutrina¹⁰⁰ tão bonita entrando pra dentro do mato e ela [Ritinha] atrás de ir e a Maria que não deixava, a comadre Francisca não deixava. E ela dizia: Francisca é bem aqui. Eu vou e já já eu venho, e a Francisca: comadre se você for, você se encanta. Como de fato, se ela tivesse ido essa tinha se encantado né. Aquela ali é índia verdadeira também. Quando os pessoal descobriu, que os encante descobriu que se tivesse desencantado a Lagoa os grande é que tinham tomado e os pobre cheravo, passava o dedo na venta, só faltava uma mesa pra desencantarem ela né. Aí eles trabalhavam de noite e de dia iam caçar, os caboclo mandavam né. Pode ir, vocês casse, casse que um dia vocês encontram ela. Aí era aquele grupo de gente: era o papai Manoel, que era o meu avô, era o meu pai, era o finado João Carneiro, era o finado Severino, era o finado Mané Carneiro. Dois filhos da minha avó, era o finado Joãozinho, era o papai, era o tio Nelson, que tudo era os antigo né, que iam caçar. O João Cosmo, o Mané Cosmo. O João Cosmo era o Pajé que trabalhava¹⁰¹ antigamente, antes do Finado Zé [Zé Tonheza]. Foram caçar e não achava. Andavam, andavam e não achavam [a Lagoa]. Quando era de noite ele ia trabalhar [João Cosmo], aí: tá mais raso, tá saindo os encante, tá em tanto, que era sete né. Ela tava com sete encante, quando ficou só num, que era pra descobrir no dia que foro caçar: vocês vão caçar que hoje vocês acham. Papai Manoel só não desencantou porque não bebeu da água. Porque quando chegavam no Mato todos se espalhavam né. Aí eles [os Encante] ensinava, aonde eles achava uma pacova, uma folhinha de pacova, que ela tivesse bem verdinha, achasse rastro de pássaro, de marreca. Escutavam marreca cantar, escutavam a jaçanã cantar,

¹⁰⁰ A doutrina de um caboclo é um cântico soado pelo *médium* que está em transe, cuja letra identifica quem é o encante, de onde vem e o que faz. Ver APÊNDICE H.

¹⁰¹ Leia-se *trabalho de médium* em incorporar caboclos.

escutavam tudo né, avoando. Aí se juntaram esse grupo de homem e foro caçar e se espalharam né. E o papai Manoel saiu sozinho. Não saiu pra longe, ficou arrodando pelo meio né. Ele fazia o círculo por fora e vinha fechando, vinha fechando, vinha fechando, aí ele achou. Uma folha de pacova grande, ele disse que era desse tamanho assim bem verdinha. Aí morto de sede, tudo com sede que a água era difícil, não levavo, né. Quando levavam aquele pouquinho era pra muita gente, se acabava. E aí quando ele arribou a folha ele disse: ai meu Deus, a folha tão verdinha, parece que tá dentro d'água. E tava mesmo que o talinho dela tava dentro d'água. Aí quando ele arribou a folha, ele viu a água bem azulzinha que era um anil. Aí ele disse que deu vontade de beber, mas imaginou nos outros que estavam morto de sede. Aí pronto, ele saiu e foi caçar. Aí parece que era uma coisa que não tinha pra desencantar. Porque se tivesse desencantado não tinha sobrado pra gente, tinha sobrado pra eles [Furtuoso]. Agora que talvez pela ambição deles, como o DNOCS tomou, talvez eles tivessem feito bom dinheiro, que a lagoa era rica né. E quem tinha sofrido pra desencantar, tinha passado o dedo na venta. Aí ele saiu né [papai Manoel] atrás do pessoal e gritando e gritando e nada de ninguém responder. Aí, quando responderam, ele: negrada venham que eu achei a lagoa! Eu num acredito não. Aí se ajuntou todo mundo, um vinha dum canto, outro vinha doutro, outro vinha doutro, quando deu fé se ajuntou-se todo mundo. Ele (papai Manoel) disse assim: é só um buraquinho, mas tá cheio d'água e dá pra nós beber. Aí voltou, que quando ele voltou pra caçar não tinha mais nada. Já tinha voltado o encanto pra trás de novo. Mas por quê? Os caboclos já sentiam o que é que ia acontecer, já tinham redobrado. Aí quando foi de noite, o finado João Cosmo foi trabalhar. Aí os caboclo disseram que se fosse pra eles, eles tinham desencantado. Mas como não era, eles iam dobrar o encanto dela por sete ainda. Como não era dos índios, eles também não ganhavam. E tá aí, ainda hoje tá rolando por debaixo do chão sem a gente saber. Nunca, nunca a gente ela vai desencantar. Agora tinha possibilidade de desencantar se tivesse quatro ou cinco *médiuns* que *trabalhasse* com a Marluce aí no centro da Mata, desencantava. Mas o *trabalho* é pesado e além de ser pesado, não é só numa noite nem duas. Aí é tempos e tempos. Aí ela não vai com isso, os outros não se interessam, né. (Entrevista concedida em 12 de Julho de 2014).

No caso narrado por Dona Lúcia, não fica claro onde o João Cosmo, que “era o Pajé que trabalhava antigamente antes do finado Zé”, *trabalhava* com os caboclos. Atualmente, o *trabalho* é dirigido por Marluce e acontece no *Centro de Cura*. A respeito do desencantamento de uma lagoa na Mata do Amargoso, a orientação dos caboclos se deu, em resposta a situação de seca, em que viviam os Tremembé de Queimadas. O “*trabalho* pesado”, a que se referiu Dona Lúcia, é o de desencantar lagoa. Enfatizo a intervenção dos encantados na situação de falta de água vivida pelos índios. Remete, aí, a atualização cultural a partir dessa circunstância vivida por esses índios.

Ao desencantamento de lagoa Antônio Félix se referiu como *Tundá* e explicou, na “situação etnográfica” (OLIVEIRA FILHO, J.P., 1999) de produção do Parecer (BRISSAC, S.G.T. & MARQUES, M.), como sendo uma macumba. Esse é mais um elemento do discurso da autoafirmação étnica reconhecimento étnico dos Tremembé de Queimadas, que passou a compor uma “semântica da etnicidade” (VALLE, C.G.O., 1993) desse grupo indígena. O Senhor Antônio Félix fala que o *Tundá* é cantado e que através disso se chama os caboclos pelo pensamento de um pajé e exemplifica narrando como se deu o desencantamento da Lagoa dos Negros pelo *trabalho* do pajé João Cosmo.

Na época da migração das sete famílias Tremembé, da Almofala em direção ao sertão, os antigos abriram caminhos nas matas e a direção era informada pelos caboclos (encantados) através do *trabalho* de João Cosmo, que acontecia à noite. Nas palavras de Antônio, o *Tundá*, acontecia assim:

Quando era na outra noite seguiam pra frente, outro Tundá na frente, aí foram ficando perto [...] e aquilo eles iam e iam abrindo pico assim. [...] abriam outro pico pra frente por intermédio do Caboclo que tinha baixado na coroa deles¹⁰². De noite era outra macumbinha, aí era outro Tundá e ia indo até que eles enfincavam um pau por onde eles iam que era pra não se perder. Aí que foi até que um dia, segundo eles dizem, eles iam furando pico e os outros atrás fincando pau, quando eles enfincaram um pau, espirrou água, diz eles. Ai eles chamou ligeiro, ei venham cá e eles voltaram. Quando ele (João Cosmo) puxou o pau a água subiu, que era encantada a lagoa [...]. (BRISSAC, S.G.T. & MARQUES, M. 2005, p. 30).

O senhor Antônio refere-se a abrir pontos na mata com a expressão “abrindo pico” semelhante ao espaço na Mata do Amargoso onde acontece o *Trabalho* da Marluce, atualmente¹⁰³, com a finalidade de curar adoecimentos provocados por

¹⁰² O termo *baixar na coroa* significa incorporar um caboclo, o que remete ao *trabalho de médium*.

¹⁰³ Não ouvi, entre as pessoas que residem no setor do salão, o nome mais usado é *trabalho*. No entanto, é possível que o *Tundá* tenha um uso restrito para o caso de desencantamento de lagoa, ou seja, na procura de lagoa. Todavia, a narrativa de Dona Lúcia mostra o uso do termo *trabalho* para se referir a um possível desencantamento da lagoa do Amargoso pela Marluce, o que pode acontecer depois da homologação da TI de Queimadas.

demandas¹⁰⁴. A seguir, a figura 11 seria um “pico” aberto na Mata do Amargoso para a realização de *trabalho* dirigido por Marluce.

Figura 10: Espaço de *trabalho* na Mata do Amargoso.



Fonte: arquivo pessoal (2014)

A narrativa de Antônio, registrada no Parecer (BRISSAC, S.G.T. & MARQUES, M., 2005), segue dizendo sobre a riqueza de uma lagoa por causa dos peixes, daí a importância, segundo ele, de desencantá-la. A fala dele que remete à lagoa na Mata do Amargoso: “Aqui dentro dessa terra, diz que tem uma. [...] Ele vinha trabalhando pra desencantar ela de novo. Por causa do Chico Cosmo, ou por qual motivo, a lagoa dobrou os encante” (BRISSAC, S.G.T. & MARQUES, M.2005, p. 30). E esse motivo é citado anteriormente na narrativa de Dona Lúcia esclarece: “Ai os caboclo disseram que se fosse pra eles, eles tinham desencantado. Mas como não era, eles iam dobrar o encante dela por sete ainda. Como não era dos índio, eles também não ganhavam”.

¹⁰⁴ Refere-se a bruxaria, um tipo de “magia” que causa destruição, semelhante aos casos de bruxaria entre os Azande (EVANS-PRINTCHARD, E.E., 2005).

Uma fala de Pedro Teixeira, registrada no já referido Parecer (BRISSAC, S.G.T. & MARQUES, M., 2005) afirma que o desencantamento de lagoa era pensado pelo pajé João Cosmo em relação ao conflito com fazendeiros da região da seguinte maneira:

não tinha condições, porque o índio desencantava e o rico tomava. [...] esse véio João Cosmo eu cansei de conversar com ele. Ele dizia: meu filho, isso aqui é um lugar rico, é contaminado de lagoa, só que nós não pode apresentar elas, porque não adianta pra nós, o rico vem e toma. (BRISSAC, S.G.T. & MARQUES, M., 2005, p. 33).

Nesses termos, o encantamento da lagoa na Mata do Amargoso expressa uma defesa de um recurso natural tão importante para a reprodução dos índios Tremembé, como é uma lagoa.¹⁰⁵ A narrativa de Dona Lúcia e a fala de Pedro Teixeira explicitam que o desencantamento é uma escolha tomada sob a orientação dos caboclos, durante um *trabalho* conduzido pelo especialista ritual, o pajé, diante da circunstância de desigualdade, em que o grupo viveu, com fazendeiros da região. O desencantamento da Lagoa dos Negros foi num período de grande seca que atingiu o Ceará em 1888. Já o encantamento da lagoa do Amargoso acontece segundo uma ação deliberada pela circunstância da relação desigual que o grupo vivia com os Furtuosos. Sobre esse assunto, é possível até pensar sobre a prevenção da intervenção dos loteamentos do PIBA, pois a fala de Dona Lúcia remete a uma comunicação dos Caboclos que diz: “Ai os caboclos disseram que se fosse pra eles, eles tinham desencantado. Mas como não era, eles iam dobrar o encante dela por sete ainda. Como não era dos índio, eles também não ganhavam”, provavelmente, os proprietários do lote¹⁰⁶ que foi construído onde, atualmente, é a Mata do Amargoso, local em que está a lagoa encantada, segundo a crença Tremembé de Queimadas. Ambos os casos foram mediados pelos caboclos (os encantados), pelo *trabalho de médium*.

O *Tundá* ou *trabalho* de desencantamento de lagoa, se dá pela incorporação dos encantados por um *médium* especialista num momento específico, geralmente à noite, num determinado lugar, a ser dito pelo chefe do ritual, que abre canal de comunicação

¹⁰⁵ Essa ameaça é eminente, atualmente, pois o Córrego do Amargoso, que tem fluxo hídrico de dentro de uma propriedade privada para a TI de Queimadas, foi obstruído em Novembro de 2014, pelo proprietário do referido imóvel rural. As intervenções de pequenos produtores rurais nas áreas limítrofes com a TI de Queimadas são permanentes. Ver APÊNDICE D.

¹⁰⁶(idem).

com entidades espirituais nomeadas como caboclos pelos Tremembé de Queimadas. Esse movimento corresponde ao *trabalho de médium*.

O Tundá, o Torém e o Reiso foram apresentados pelos Tremembé de Queimadas à equipe do MPF. Dentre essas expressões de etnicidade, foi observada uma mudança com relação ao Torém, que pode vir a ser identificado como Toré pela invocação da força dos antepassados por um pajé. Isso conforme as informações contidas no diálogo que segue, ocorrido em 2005, entre a Marcélia Marques¹⁰⁷ e o Senhor Pedro Teixeira, após uma realização do Torém.

Marcélia: O trabalho do pajé tem alguma ligação com o torém?

Pedro Teixeira: Tem. Ele que é o dono do ritual que nós temos, que é o torém. É do pajé que nasce toda a raiz do trabalho. As forças. [...].

Marcélia: Quais os cânticos do torém que o Sr. Mais gosta?

Pedro Teixeira: Não, quanto a isso não tem nenhum que eu diga assim eu gosto. Eu gosto de todos. Gosto muito de dançar o torém e pra mim, tanto faz o lado do toré como o torém.

Marcélia: Qual a diferença?

Pedro Teixeira: A diferença é porque o torém é tirado pelo índio mesmo, é como quem versa assim a história. Agora o toré já vem dos antepassados. Os toré mete força, a jurema.

Marcélia: Aqui é o torém ou é o toré?

Pedro Teixeira: Aqui é uma mistura. Nós tamo num torém e quando nós quer pegar força na dança que nós tamos emenda com o toré porque aí os caboclo tão com a gente. Naquela roda trabalhando junto.

Marcélia: Como é que a gente sabe que passou para o Toré?

Pedro Teixeira: Porque muda a música. (BRISSAC, S.G.T. & MARQUES, M.; 2005, p. 38).

Segundo essas informações, o torém passa a ser toré quando um pajé invoca os antepassados. O toré remete à força da Jurema, que, como veremos no capítulo 4, é uma *corrente* de caboclos, os quais agem na cura, mas ela foi invocada durante o referido torém, pelo pajé Zé Tonheza, que desenvolveu a Marluce no *trabalho* dele.

¹⁰⁷ Professora da UECE que trabalhou na elaboração do Parecer Técnico a respeito das condições de reprodução física e cultural dos Tremembé de Queimadas sob a responsabilidade do Antropólogo do MPF Dr. Sérgio Góes Telles Brissac.

Segundo o Parecer, essa relação entre toré e torém se mostrou pela performance do pajé Zé Tonheza, tanto no torém como no *Tundá*, realizado na casa desse Senhor, que era chefe do *trabalho de médium* de Queimadas, em 2005. Nesse caso, o *Tundá* corresponde diretamente ao *trabalho de médium* descrito no capítulo 4. Segundo Marluce, Regina e Dona Lúcia, as mulheres dedicadas ao *trabalho de médiuns*, atualmente, não há participação delas no torém que é mantido hoje em Queimadas, no ofício de colocar os caboclos nessa dança ritual. Por outro lado, elas, como outros *médiuns* do *Centro de Cura*, dançam o torém. Logo, o *trabalho de médium*, na situação atual de Queimadas, tem essa singularidade, que atualiza ao mesmo tempo em que continua uma tradição de *cura* pulsada pela geração do pajé Zé Tonheza e a do pajé João Cosmo, gerações essas anteriores a de Marluce.

Há uma relação construída entre força das crianças e “dom” de ser um índio por fala de Pedro Teixeira, registrada pelo Parecer, de maneira a explicitar que esse “dom” é “corrente de índio”: “E quem tem a corrente de índio se torna uma pessoa entendida sobre o que nós temos [de] diferente que é o nosso. Como é que diz Florêncio? [missionário da AMIT] É a nossa cultura” (BRISSAC, S.G.T. & MARQUES, M.; 2005, p. 39).

Portanto, cabe dizer que se uma pessoa que tem “corrente de índio” entende da cultura desses índios, os *médiuns* da *Casa de Umbanda de Centro de Cura*, que têm *correntes* e se reconhecem Tremembé de Queimadas, principalmente, compreendem sobre a cultura de índio. Como mostro no capítulo quarto, a “corrente de índio” é compreendida pelas pelos índios Tremembé como “dom” divino que se impõe aos indivíduos que o portam causando sofrimento. E o *trabalho de médium* é uma opção para superar esse sofrimento.

Ainda sobre o Parecer (BRISSAC, S.G.T. & MARQUES, M.; 2005), observo que “macumba” é um elemento do discurso da autoafirmação étnica dos Tremembé de Queimadas proferido pelo senhor Antônio Félix, o qual é reproduzido, atualmente, por lideranças Tremembé, em Queimadas. Esse elemento da narrativa do senhor Antônio Félix passou a integrar a “semântica da etnicidade” (VALLE, C.G.G.O., 1993) dos Tremembé de Queimadas. Porém, não há na fala de Antônio Félix, no Levantamento e no Parecer, não faz referência ao *trabalho* de *curar* pessoas, apenas à macumba. Portanto, o elemento eleito por ele para o discurso da autoafirmação étnica,

com respeito à religiosidade dos Tremembé de Queimadas, foi a “macumba” e não o *trabalho*. É bem verdade que ele descreve o desencantamento da Lagoa dos Negros como sendo um Tundá, mas o nomeia como “macumba”.

Por isso, o *trabalho de médium* da Marluce, a “macumba”, não foi escolhida como elemento de afirmação da identidade étnica Tremembé de Queimadas, no processo de identificação da presença tradicional indígena Tremembé em Queimadas.

Isso explica, também, o porquê do *Centro de Cura* não ter sido um item estudado pelo Relatório (PATRÍCIO, M.M., 2010)¹⁰⁸, pois esse documento reproduz muitas das informações dos documentos citados anteriormente, o que foi o suficiente para a delimitação da TI Tremembé de Queimadas.

O Antônio Félix foi o sujeito na autoafirmação étnica dos Tremembé de Queimadas por contar a história da ocupação de Queimadas, denunciar a invasão do DNOCS, sendo inclusive processado por esta autarquia e também por jamais ter saído de Queimadas, defendendo-a até falecer, a ponto de não ver a continuação do processo administrativo de demarcação. No processo de reconhecimento étnico da TI de Queimadas, Antônio Félix lutou pela TI de Queimadas junto com Zé Tonheza (falecido), João Félix e Manoel Félix, em algumas oportunidades, assessorados por indigenistas missionários, apoiadores e pelo Pedro Teixeira; Ele enfrentou um processo judicial do DNOCS e resistiu à venda da terra para funcionários desta autarquia, segundo contam os mais antigos.

Como o discurso do Senhor Antônio foi o da autoafirmação étnica dos índios Tremembé de Queimadas, é nas falas dele, contidas no Levantamento (SILVA, 2004) e no Parecer (BRISSAC, S.G.T. & MARQUES, M. 2005), que se encontram elementos da “semântica da etnicidade” (VALLE, C.G.O., 1993) desse grupo indígena. Dentre eles, referidos ao longo deste tópico, a afirmação da TI de Queimadas ser das 17 famílias, que ficaram em Queimadas na luta contra o DNOCS, se reproduziu, de modo a garantir a terra para essas famílias e seus respectivos descendentes. Essa defesa se reforça de modo que as lideranças atuais defendem a terra para as famílias que tiveram

¹⁰⁸ O quê esse documento cita sobre os Encantados está no item 7 e são narrativas dos mais idosos sobre a lagoa Encantado que há no Amargoso.

ligação com a luta do Antônio, do João e do Manoel Félix, do Zé Tonheza e do Zé Maria Secunde (genro do primeiro), que acompanharam o primeiro.

As famílias de Zé Arreiro, de Nessi e Jessina, que foram interdidas, são de Queimadas, isso é reconhecido pelos conselheiros, mas não estiveram naquela luta, o que é reconhecido por elas e por Dona Lúcia, Marluce e Regina. Isso reforça a interdição delas, que não é um caso isolado, mas um dentre outros que sofreram impacto da referida norma¹⁰⁹ apresentada anteriormente. Por outro lado, a interdição daqueles índios e índias ligados ao *Centro de Cura* da Marluce, gerou divergências, que distanciam os Tremembé do setor central e os do salão, como dito anteriormente. Para além disso, o importante é perceber que esses acontecimentos vem modelando o agrupamento social dos índios de Queimadas dedicados ao *trabalho de cura*.

Ao estudar o processo do reconhecimento da autoafirmação étnica do grupo indígena de Queimadas foi possível perceber que essa coletividade apresenta uma unidade étnica coesa e homogênea, uma sociedade conformada por interações convergentes. Por outro lado, o Relatório (PATRÍCIO, M.M., 2010), entretanto, sinaliza um “faccionalismo” na referida TI¹¹⁰, o que para mim é uma evidência da existência de interações divergentes, o que não considero como reflexo de facções. Para Brasileiro (1996), entre os Kiriri há grupos rivais que disputam poder político e econômico, os quais são compreendidos como “facções”, o que não é o caso dos Tremembé de Queimadas. Isso porque os índios de Queimadas, do setor do salão e do central, reconhecem que integram a mesma instância de representação política, o CITQ, e, até onde o campo possibilitou ir, não há disputa por áreas de produção econômica.

Então, o conflito mencionado explica que a unidade étnica dos índios de Queimadas comporta divergências, como também convergências. Isso é importante para a reflexão da Antropologia Social a medida que aprofunda a complexidade desse grupo indígena, no que tange a organização social e ao processo histórico do grupo. O conflito mencionado não destituiu o grupo do estatuto indígena. Os habitantes de Queimadas são

¹⁰⁹ É válido lembrar da norma cunhada pelo CITQ que interdita o retorno de parentes genealógicos além dos que estão registrados em ata, por causa da necessidade em fazer um controle da população Tremembé de Queimadas com maior rigor. O que é uma preocupação pertinente, no estatuto, causou a reação de índios que desejam retomar para a terra natal.

¹¹⁰ Sobre isso ver o item 7 do Relatório Circunstanciado da TI Tremembé de Queimadas (PATRÍCIO, M.M., 2010).

índios mesmo com divergências internas. Observa-se ainda que diante dessa realidade, os índios constituíram norma para regular o retorno de parentes genealógicos para Queimadas, produziu-se nessa circunstância uma normatividade que sinaliza uma institucionalidade reguladora do coletivo.

No caso, a etnogênese dos Tremembé de Queimadas foi um processo político, no sentido de autoafirmação, em que se apresentou a identidade étnica Tremembé através do torém, do reiso e do *Tudá*. O contato entre os Félix com parentes da TI Córrego do João Pereira e da TI Tremembé de Almofala, com o MIND-CE, com AMIT, dentre outros indigenistas, possibilitou a politização do grupo, que resultou na consciência étnica da descendência dos índios Tremembé de Almofala e que, essa descendência, possibilitava o acesso ao direito indígena sobre a terra ocupada, há gerações. Antônio Félix aparece como a liderança indígena que desencadeou o reconhecimento de Queimadas como Terra Indígena Tremembé. O discurso de afirmação étnica mobilizado pelos Félix enfatiza o parentesco entre todos os habitantes de Queimadas como uma mesma família e, ainda mais, a descendência dos Índios da Almofala. Além disso, explicita uma crença comum nos encantados intimamente ligados com lagoas encantadas e com o *Tundá* (“macumbinha”).

O “faccionalismo” citado no Relatório (PATRÍCIO, M.M., 2010), indica um consenso a respeito da unidade da Terra Indígena de Queimadas, o que não toca na relação conflituosa entre distintos grupos. Simmel, G. (1964) coloca que o conflito é sinal de um coletivo de pessoas vivas. E descrever o distanciamento gerado pelos conflitos entre o agrupamento do salão e o do setor central é mostrar uma face da “concretude da vida social” (SIMMEL, G., 1964) dos índios Tremembé de Queimadas. É também, mostrar como se modelou e se modela o setor do salão pela distinção com o setor central a respeito do *trabalho de cura*. A isto me dedico no próximo tópico ao mostrar as divergências entre índios e índias do setor do salão e do setor central sobre o retorno para Queimadas das famílias de Zé Arteiro, Nessi e Jessina, que estão ligados ao *Centro de Cura*, bem como sobre o *trabalho* da Marluce.

3.2 Uma divergência da unidade étnica Tremembé de Queimadas

Nesta parte passo a expor dados etnográficos que possibilitam mostrar o *Trabalho* dirigido pela Marluce como uma prática de um segmento dos Tremembé de Queimadas. Trata-se da exposição de diálogos que tive com índios e índias Tremembé, que frequentam e que não frequentam o *Centro de Cura*, as quais estão agrupadas no setor do salão e no setor central, respectivamente. Todavia, as conversas que tive com índios e índias Tremembé do setor Félix e do setor Carneiro, sobre o referido tema, não foram gravadas. Esta convivência gera conflito, mas não produz facções. As relações entre esses dois segmentos dos índios Tremembé de Queimadas são conflituosas tanto em relação ao *trabalho* da Marluce como em relação ao retorno de Zé Arteiro, da Nessi e da Jessina, *médiuns* Tremembé, que trabalham no *Centro de Cura*, com suas respectivas famílias, para Queimadas. Como foi dito anteriormente, isso gerou um distanciamento entre as pessoas destes dois segmentos sociais: setor do salão e o setor central.

Os índios que moram nesses dois últimos setores também mantêm um distanciamento dos parentes genealógicos deles que vivem no setor dos Carneiros. As pessoas do setor Central são mais próximas dos Tremembé que moram no setor Félix, principalmente, na articulação do torém, embora haja diferenças pessoais na organização desta dança ritual em função de visibilidade de uma liderança ou outra. Essas são questões que não abordo, nem desenvolvo aqui, apenas cito no intuito de mostrar que a unidade étnica Tremembé de Queimadas não é homogênea e isso não destitui esse grupo indígena, como disse em capítulo anterior.

Tudo isso reforça o entendimento de que apesar da TI de Queimadas poder ser pensada como um grupo étnico (BARTH, F. 1998) por as pessoas que residem nessa terra indígena se autoatribuírem a identidade de índios Tremembé de Queimadas e de serem reconhecidos como tal por FUNAI, AMIT, MIND, indigenistas parceiros, e por localidades circunvizinhas de Queimadas, a realidade social vivida é constituída por divergências. Dou ênfase a interesses divergentes, apenas, para mostrar como está modelado, no âmbito das interações, o grupo de índios Tremembé de Queimadas do setor do salão.

Dito isto, passo a mostrar os diálogos.

A seguir um trecho transcrito do diálogo com Dona Lúcia e Regina que enfatiza a divergência entre os parentes genealógicos sobre a finalidade do *trabalho* que acontece no *Centro de Cura*.

Regina: Já tem preconceito.

Dona Lúcia: preconceito né. Não em todas as casas.

Ronaldo: E o preconceito que eles colocam é qual?

Dona Lúcia: De não acreditar. Quando é no outro dia já vão dizer que a gente tá trabalhando pra fazer mal pros outro.

Regina: de não querer assistir [ao *trabalho*]. Porque sabendo que um *trabalho*¹¹¹, quando a gente vai fazer um *trabalho* aqui é pra aldeia né, pra gente conseguir a aldeia. Aí no outro dia já tem aquela *críticação*: Aí tava trabalhando pra isso, tava trabalhando praquilo. Isso não existe. Porque depois que a gente começou a trabalhar aqui dentro, primeiro foi o *trabalho* das matas, né, que a gente seguiu nove mesas seguidas. Começou aqui e daqui tiramos pras matas. Toda noite a gente ia pras mata trabalhar né. Porque era pra lutar para aqui pra dentro. Porque sempre tinha aquele conflito né?! Foram nove mesa, toda noite. Foi o que fez vir essa coisa mais rápido [Delimitação]. Porque aqui o *trabalho* aqui é direto. É direto. E a gente sempre pede pra quebrar as barreiras, as *barrocheiras*, a gente ter a nossa aldeia de volta. O que a gente pede aqui dentro é isso. Toda certeza. Porque se não fosse esses *trabalho*, sinceramente, isso daqui não existia não.

Dona Lúcia: O DNOCS já tinha tomado tudo isso aqui. (Entrevista concedida em 31 de maio de 2013).

O sentido que nutre a continuação do *trabalho* mesmo diante da descrença a eles é porque Dona Lúcia, Regina e Marluce, creem estar agindo para a terra ser demarcada. Tanto as “nove mesas”¹¹² feitas nas matas correspondem a isso, como, também, o *trabalho de cura* realizado semanalmente. As sessões de *trabalho* na Mata do Amargoso¹¹³, segundo Regina, “Foi o que fez vir essa coisa mais rápido” ou seja, o que para elas tornou ágil a publicação da portaria declaratória da TI Tremembé de Queimadas (BRASIL, 2011a). Essas mesas foram feitas na situação do processo demarcatório, ou seja, são eventuais e não foram compartilhadas por todos os indígenas de Queimadas. Nesses termos se mostra que a unidade étnica construída pelo discurso

¹¹¹ Leia-se trabalho de incorporação de caboclos.

¹¹² Significa uma sessão, determinado período de tempo em que dura um *trabalho*.

¹¹³ Ver figura na página 93.

do reconhecimento do senhor Antônio Félix, não contempla o convívio entre divergências, as quais não são excludentes, mas gera sociação.

O diálogo transcrito anteriormente explica que o *trabalho* da Marluce responde ao interesse dos seus adeptos bem como dos que não são “Porque se não fosse esse *trabalho*, sinceramente isso daqui não existia não” e Dona Lúcia complementa “O DNOCS já tinha tomado tudo isso aqui”.

Uma entrevista feita com De Jesus, filha do Antônio Félix, mostra que uma Consulta ¹¹⁴ com o caboclo Sibamba foi importante no momento em que o grupo de Queimadas estava lutando pela demarcação dessa terra indígena contra o DNOCS, ainda no início da década de 2000. Essa importância se explica pelo relato dela sobre uma conversa do Zé Maria, cunhado dela, ter comunicado, naquela época, que um indigenista da FUNAI estava com o grupo de Queimadas e ao mesmo tempo com o DNOCS. Diante disso, uma mesa de umbanda, um *trabalho*, foi aberta pelo Zé Tonheza, a pedido de Antônio Félix ¹¹⁵, para consultar o Sibamba e saber se estava acontecendo uma traição.

De Jesus: Quando foi um dia, o Zé Maria Secunde foi para uma reunião, que é o meu cunhado que era o representante. Aí lá o Zé Maria Secunde viu o doutor Paulo lá no Distrito do DNOCS ¹¹⁶. Aí quando ele chegou ele repassou pra nós que tinha certeza que o doutor Paulo tava traindo nós. Aí depois a verdade veio à tona, a verdade veio à tona. O doutor Paulo ficava com nós aqui, é, ficava com nós aqui, ficava do nosso lado e ao mesmo tempo ficava do lado do DNOCS.

Ronaldo: e a história do Pajé que trabalhou e tal. Que vocês foram para a mesa de umbanda.

De Jesus: A gente ficou em dúvida.

¹¹⁴ Como descrevo no capítulo terceiro e quarto, a consulta é um *trabalho* que acontece durante uma sessão do ritual no salão, o qual abre canal de comunicação com um dado caboclo.

¹¹⁵ Essa informação não está nos documentos citados no tópico anterior, portanto, reforça a tese de que os *trabalhos* não fizeram parte do reconhecimento étnico dos Tremembé de Queimadas, tanto pelo caráter de urgência em que foram produzidos, como pela eleição dos elementos culturais para a identificação dos Tremembé de Queimadas ter sido pelo discurso do Senhor Antônio Félix.

¹¹⁶ Distrito de Irrigação Baixo Acaraú (DIBAU) é uma empresa criada para administrar o fornecimento de água do PIBA, ou seja: manter funcionando as máquinas que controlam o fluxo da água distribuída nos lotes e para Queimadas; fazer a cobrança da vazão recebida pelos proprietários dos lotes e pelos Tremembé de Queimadas. Esta última cobrança se dá por boleto com valor fixo de dez reais. Esta empresa fora criada porque o DNOCS não pode administrar o PIBA construído por ele. Essas informações resultam da conversa que tive com o gerente financeiro do DIBAU no dia 1 de Dezembro de 2014. Segundo esse gerente, a TI de Queimadas está dentro do PIBA como lotes adjacentes. Em 13 de Junho de 2015, estive em Queimadas para a festa do Raimundão da Jurema, um Caboclo da Corrente da Jurema, e os Tremembé de Queimadas estavam a um dia sem receber água do DIBAU, pois o fornecimento de água havia sido cortado mediante a seca. Nessa situação, apenas as águas de cacimbas são usadas.

Ronaldo: vocês ficaram em dúvida com a história do Zé Maria?

De Jesus: é, a gente ficou em dúvida com a história do Zé Maria. Aí o meu pai saiu e viajou, foi para a reunião. Lá, o meu pai falou que o meu cunhado tinha visto o doutor Paulo lá dentro do DNOCS. Aí o meu pai, quando chegou, o meu pai trouxe uns papel e disse pro pajé do jeito que era pra ele fazer. Então, a gente entrou em luta, entrou em mesa de umbanda, começou a *trabalhar* e aí o Sibamba foi e descobriu que o doutor Paulo tava traíndo nós. Aí desse dia pra cá a gente não quis mais o doutor Paulo aqui. Aí ultimamente ele vinha, passava dois dias, três dias com nós. Quando foi do meio pro fim ele não queria mais ficar com nós. Ai ele vinha passava só um pouquinho, dez minuto, meia hora, uma hora, entrava no carro e ia se embora. Aí pronto foi descoberto isso.

Ronaldo: Quer dizer que vocês sentiram mais segurança depois que os caboclos disseram?

De Jesus: Foi. Nós se sentimos mais seguro depois que os *caboclos* disseram. Mas aí os *caboclos* disseram que a gente tivesse muita fé e fizesse sempre corrente de oração que nós não saía da nossa terra não. Aí pronto, a gente ficou em corrente de oração e firmando ponto¹¹⁷ e trabalhando na mesa de umbanda e fazendo pensamento bom. Aí pra nossa terra ser iluminada. Mas depois que o pajé trabalhou [Zé Tonheza], descobriu e pediu que nós fizesse muita corrente de oração e que tivesse muita fé e que firmasse muito ponto, muito pensamento, aí pronto, que nós recebemos a nossa terra. Mas se fosse pelo doutor Paulo, nós tinha era saído daqui. (Entrevista concedida em 18 de Abril de 2015).

Figura 11: pajé Marluce ascendendo vela (firmando ponto) na mesa.



Fonte: arquivo pessoal (2014).

¹¹⁷ Significa ascender velas brancas e fixá-las em lugares específicos do salão, ou outros que sejam orientados pelos caboclos. Ver APÊNDICE I.

Em meio a esta situação desfavorável dos índios Tremembé de Queimadas diante da autarquia de combate à seca e, ainda, diante do fato do indigenista da FUNAI estar representando os indígenas de Queimadas junto do DNOCS, o grupo se sentiu ameaçado e apelou aos encantos. Diante da confirmação pelo Sibamba da traição do indigenista, houve o pedido de substituição desse funcionário. O entendimento, para os Tremembé de Queimadas, que ficou, da consequência deste fato, foi que, após este episódio, o processo da demarcação da terra indígena de Queimadas caminhou, o que se deu com outro funcionário da FUNAI.

No final do diálogo a De Jesus afirma que mesmo depois do *trabalho* do pajé Zé Tonheza para saber sobre a traição do referido indigenista “os caboclos disseram que a gente tivesse muita fé e fizesse sempre corrente de oração¹¹⁸ que nós não saia da nossa terra não”.

A recomendação em continuar “firmando ponto e trabalhando na mesa de umbanda” feita pelos encantos, que, neste contexto, são os caboclos, remete às “nove mesas seguidas” mencionadas por Regina que foram realizadas na Mata do Amargoso, como a continuidade do *trabalho de médium* pela Marluce desde o falecimento do Zé Tonheza, em 2006. O *trabalho* segue a orientação dos encantos, portanto, só acontecem por consequência das comunicações deles, as quais se dão pelo *trabalho de médium*. Essa continuidade do *trabalho* recomendada pelos encantos é que vem sendo criticada por parentes que não são adeptos do *trabalho* dirigido pela Marluce. A compreensão de que se não houvesse o salão o processo da terra não caminharia é muito viva entre as índias dirigentes do *Centro de Cura*. Aquilo que é chamado por alguns de “macumba”, é o *trabalho*, que tem um sentido mais amplo do que a finalidade de *curar*.

A seguir, falas que demonstram a reação das índias do salão, Dona Lúcia, Regina e Marluce, em relação às críticas que recebem de seus parentes genealógicos a respeito do *trabalho* que fazem por continuação da tradição de cura.

Dona Lúcia: Por eles ali já. Porque eles não fazem esforço pra nada. Além de num fazer ainda implico com as pessoas, critico. Pois é. É isso que a Marluce tem hora que tem vontade de desistir, mas num tamo fazendo nada por isso, tamo fazendo pela gente.

¹¹⁸ Se refere aos trabalhos que são feitos no salão.

Regina: A gente recebe tanta coisa que a gente fica com aquela revolta, né. Porque era uma coisa que a gente queria que todos lutasse igual a gente. Queria que todo mundo lutasse igual a gente. Como a gente vive *lutando* aqui dentro, mas nem todo mundo luta. Com toda certeza. Porque a gente aqui é vinte e quatro horas direto com ela aqui dentro. Direto. (Entrevista concedida em 31 de Maio de 2013).

Marluce: Aí eu mais ela, nós ficava. Muitas vezes eu quis desistir desse salão. Muitas vezes, muitas vezes, muitas vezes, eu quis desistir. Oh Mãe, pronto, morra quem morrer que eu não tô mais nem aí. Eu vou desistir. Ela dizia: não faça isso! Ela me dá muita força, eles [médiuns] aqui me dão muita força. Outro dia eu me zanguiei. [A mãe disse] “Pois se você fizer isso eu vou me embora. Eu digo, vá não! Eu disse: mãe, eu vou desistir desse salão. Mãe chega, mãe. Eu só faço bondade e só recebo maldade. A mamãe minha *fia*, aí ela [Regina]: Madrinha você num tá doida pra fazer isso, que num se pode. Eu digo: quer saber de uma coisa, é, num vou esquentar minha cabeça. Eu não vou deixar ninguém tomar meus forgo [fôlego]. Eu num to *destrenada* de ninguém. Eu não to usando o que é dos outros, to usando o que é meu. Não vivo pedindo nada a ninguém. Pronto, eu vou seguir em frente. Por causa de tanta crítica que a gente pega aqui dentro. (Marluce, em 12 de Abril de 2014).

Por mais incisiva que possa ser a crítica ao *trabalho*, compreendo-a como um sinal de distinção entre os índios e índias do salão e os demais que não estão vinculados ao *Centro de Cura*. Isso não destitui o estatuto indígena desses agrupamentos, mas revela a complexidade da unidade étnica Tremembé de Queimadas. Por outro lado, a afirmação da unidade étnica pela ligação genealógica é patente e se reproduziu em todas as conversas que fiz, mas em nem todas elas tive a permissão para gravar. A seguir um trecho de um diálogo, que foi permitido gravar, com Manoel Félix e com Rita, a esposa dele, sobre o parentesco entre todos os índios e índias que estão vivendo em Queimadas.

Rita: e aqui tudo é família meu filho.

Ronaldo: Aqui tudim?

Manoel Félix: tudo, tudo, tudo. Mais é um sangue só. Agora tem esse cara que é de fora, mas, casa na família, a gente abraça, né. (Entrevista concedida em 06 de Dezembro de 2014).

O “cara que é de fora” é o Zé Maria Secunde, personagem que descobriu a traição do indigenista da FUNAI no período de luta contra o DNOCS, que é acolhido na família dos Tremembé de Queimadas por ter se casado com uma mulher que é filha do Antônio Félix “casa na família a gente abraça”. Essa situação de casamento entre uma pessoa que nasceu em Queimadas e outra que não tem ascendência indígena é comum, como também o casamento de primos com primos dos diferentes setores sociais. Mais que isso, o casamento de primos com primos aparece no discurso de vários indígenas, como a forma pela qual se dá a reprodução do grupo. A ideia de unidade homogênea reaparece na afirmação da ligação parental entre os moradores de Queimadas, o que é um elemento de identificação étnica eleita pelo grupo.

A etnicidade Tremembé de Queimadas vem sendo manifesta, também, por discursos étnicos proferidos por liderança atual em eventos, tais como a comemoração do dia do Índio ¹¹⁹, oportunidade em que se dança o torém e o reiso, em Queimadas, ou através de apresentação da dança do torém em alguma Escola Estadual no município de Acaraú.

Figura 12: Intervalo do torém



Fonte: Arquivo pessoal (2014).

¹¹⁹ A data oficial é 19 de Abril, mas a comemoração como depende da mobilização das pessoas e isso de vários fatores das vidas pessoais de cada indivíduo envolvido neste festejo, o dia em que a comemoração vira fato pode variar. O planejamento deste acontecimento privilegia os finais de semana (sábado e domingo) e pode se estender para o calendário escolar nos dias da semana desse período festivo. Isso, evidentemente, na situação dos Tremembé de Queimadas. Ver APÊNDICE F.

Recentemente, a apresentação¹²⁰ do *trabalho* da Marluce para visitantes, foi incorporada ao grupo das expressões culturais da etnicidade Tremembé de Queimadas. Esses tipos de eventos, produzidos pelos Tremembé de Queimadas, juntamente, com uma instituição de ensino ou com indigenista parceiro desse grupo indígena, constrói uma imagem de unidade étnica homogênea e coesa dos índios Tremembé de Queimadas. No entanto, o torém e o reiso são apresentados no setor central e o *trabalho* no *Centro de Cura*. Ou seja, cada expressão cultural tem o seu espaço e o seu tempo específico entre esse grupo indígena. A apresentação do *trabalho* não ocorreu, até o momento, durante a comemoração do dia do Índio, mas poderá ser incluída, futuramente, acredito.

Apesar do *trabalho* da Marluce vir sendo reconhecido pelo grupo como parte da cultural dos índios Tremembé de Queimadas, o fato dele não ser apresentado, ainda, no setor central como parte da programação da comemoração do dia do índio reflete a divergência entre os Tremembé, em Queimadas, a respeito dessa prática religiosa. O *trabalho*, em Queimadas, há desde o pajé João Cosmo, que teve a sucessão do pajé Zé Tonheza e esse da pajé Marluce. Essa tradição cultural permanecer viva e a divergência em torno da atual composição empírica dela revela o processo de atualização cultural no qual os Tremembé de Queimadas são sujeitos. Portanto, o *trabalho* da Marluce não é o mesmo feito pelo João Cosmo, nem pelo Zé Tonheza, pois as circunstâncias históricas dos Tremembé, em Queimadas, são diferentes. Não se necessita mais achar uma lagoa, pois há água do Córrego do Amargoso, há cacimbas e a água encanada do PIBA, não se está mais lutando contra o DNOCS, mas se está afirmando a etnicidade Tremembé e este é um processo cultural que está em curso, pois *trabalho* está se tornando sinônimo de etnicidade. Para mim, o *trabalho*, aprofundado no capítulo 4, é uma expressão da etnicidade dos índios de Queimadas.

A geração atual dos Tremembé de Queimadas dedicada ao *trabalho* tem como liderança espiritual a pajé Marluce e o principal motivo que liga pessoas índias e não índias a ela é a busca pela *cura*. A seguinte fala de Dona Lúcia enfatiza esse aspecto.

Ronaldo: Então, quer dizer que tem muita procura pela cura que se chama?

¹²⁰ Este tipo de apresentação eu não presenciei em campo, mas tive contato com relatos de Marluce e de Lúcia, como também de alunos visitantes que participaram da apresentação da Marluce no Salão.

Dona Lúcia: Pela cura! Pela cura. Aqui é o salão de cura. Tem muita gente que critica por aí e chama aqui é macumba. E a macumba que existe é o feiticeiro. A pessoa que bota bruxaria nos outros. Que *trabalha* pro mal, que joga espírito pra cima dos outros. Bota um feitiço. Bota qualquer coisa, mas esse aí é o macumbeiro. (Entrevista concedida em 31 de Maio de 2013).

Por acontecer a Cura através de um “processo ritual” (TURNER, V.W., 2013) reservado e específico, não tem características de apresentação, o que está sendo construído, como disse anteriormente. No entanto, como mostra a fala citada, esse é um tema polêmico, que causa diferenças internas. Há indígenas da mesma família genealógica dos Tremembé de Queimadas, que buscam *trabalho* fora de Queimadas, em Itarema. Não tenho como entrar em detalhes quanto a este assunto, pois foi uma das conversas que eu não tive permissão de gravar. Mas essa informação possibilita afirmar que, embora não haja um compartilhamento unânime do *trabalho* da Marluce pelos Tremembé, em Queimadas, há uma espiritualidade que lhes é comum, pois o *trabalho* de Itarema é semelhante ao de Queimadas.

Dois episódios de violência física entre parentes indígenas de Queimadas, uma delas com fim trágico, a mim foram relatados, em torno desse tema, por parentes de diferentes setores. Em parte, tais fatos devem ser considerados numa análise da formação social desse grupo indígena dividido em núcleos de convivência em Queimadas, que se interrelacionam. Por outro lado, esse assunto divide opiniões e distancia famílias indígenas, além de não ser escolhido para se conversar com uma pessoa de fora da aldeia de Queimadas. Esse é um tema bastante difícil de verificar empiricamente. Por outro lado, é um fator que explica a divisão mencionada, que aqui estou nomeando como setores sociais.

A identidade étnica é uma construção sociocultural e se dá nas situações em que vivem as pessoas de cada povo indígena, portanto, é permanentemente vinculada com os acontecimentos contemporâneos.

Toda identidade é situacional, ou seja, seu uso depende de contextos históricos e varia de acordo com os diferentes segmentos de uma população. Pretender que sua utilização dentro de uma coletividade seja constante e homogênea corresponderia a uma verdadeira ‘ingenuidade sociológica’ (Gluckman & Devons 1964) que necessariamente conduz o

pesquisador a conclusões errôneas. (OLIVEIRA FILHO, J.P., 2003, p. 173).

Assim, pode-se afirmar que o *torém*, o *reiso* e o *trabalho* são elementos culturais de um mesmo grupo indígena e que apresentar-se como índio que dança *reiso*, *torém* ou ainda como índio ou índia médium demonstra uma atualização cultural, em relação ao discurso da autoafirmação étnica do senhor Antônio Félix. Expressa-se, assim, a identidade étnica dos índios de Queimadas. E se o referido autor diz que a identidade étnica não é manifestada no interior de uma coletividade da mesma maneira ao longo do tempo, o que a apresentação do *trabalho*, juntamente, com o *reiso* e o *torém*, na coletividade Tremembé, em Queimadas, em diferentes espaços e tempos aponta, é que as tradições culturais do referido grupo indígena estão compondo a forma pela qual se dá a expressão da etnicidade Tremembé, por diferentes segmentos sociais da unidade étnica Tremembé de Queimadas, isso mesmo com as diferenças individuais a respeito da tradição cultural do *trabalho*, como foi dito, na forma que ele é feito atualmente. Portanto, a afirmação étnica, em Queimadas, coaduna as diferenças internas numa manifestação múltipla da etnicidade.

Então, é possível dizer ainda que *reiso*, *torém* e *trabalho* são modalidades de expressão da etnicidade Tremembé, em Queimadas, as quais mobilizam diferentes segmentos dessa unidade étnica. Essas três manifestações culturais expressam a identidade étnica como Tremembé, como o Evaldo, irmão de Marluce, falou-me certa vez “o *trabalho* faz parte da cultura dos índios”, em Queimadas. Essas três modalidades de expressão da etnicidade Tremembé, em Queimadas, estiveram juntas na comemoração dos nove anos da inauguração da EITQ, que aconteceu em Março de 2015, mas cada uma delas num espaço diferente, organizado por índios e índias Tremembé dos diferentes setores sociais e em tempos diferentes.

No plano das ações individuais, os índios que moram nos diferentes setores: salão, Félix, central e Carneiro, se encontram na dança do *Torém*, no *Reiso* e podem se encontrar no *trabalho de cura*, a depender do interesse pessoal de cada um. Isso não significa que as diferenças entre os indivíduos deixem de existir, mas sim, significa uma confluência de opções individuais para apresentar a unidade étnica Tremembé de Queimadas, o que expressa aliança entre os setores divergentes.

Nesses termos, temos uma unidade étnica Tremembé, em Queimadas, mas constituída por diferentes modalidades de expressão da etnicidade desse coletivo.

O conflito gerado nas interações entre índios e índias do setor do salão e as que não são, mais cobra a participação dos parentes genealógicos ausentes no *trabalho* da Marluce, do que produz facções.

Regina: Pois é, porque não é né, num é a família toda que procura. Porque você sabe, sempre tem umas pessoas da mesma família que tem aquele preconceito.

Ronaldo: Como é isso?

Regina: de não querer, de não acreditar. De não pensar que eles [os encantados] ajudado. Isso existe também, esse preconceito.

Ronaldo: Daqui?

Regina: Daqui.

Dona Lúcia: Não dali dessas casas de tijolo, dessa casa de tijolo pra cá não. Mas delas pra lá já num tem.

Regina: Já tem preconceito. (Entrevista concedida em 31 de Maio de 2013).

A crítica é atribuída à ação de parentes genealógicos que estão agrupadas fora do setor do salão como disse Dona Lúcia “Não dali dessas casas de tijolo, dessa casa de tijolo pra cá não. Mas delas pra lá já num tem” e Regina complementa “Já tem preconceito”. Diante desta circunstância, os encantados orientaram que só fossem ao *trabalho* as pessoas que acreditassem nele, o que circunscreve o grupo dedicado a essa tradição cultural.

Regina: Sempre eles diziam que se a gente não fizesse as *correntes*¹²¹, isso daqui nunca ia pra frente.

Dona Lúcia: Mas que fosse só os que acreditavam.

Regina: Só os que acreditassem. Foi justamente o que a gente fez. A gente se reuniu aqui.

Ronaldo: Isso antes de sair o resultado agora da terra?

Regina: Com certeza. (*idem*).

¹²¹ A corrente é um movimento circular e performático que acontece no *trabalho*, o qual será explicado no próximo capítulo.

A crítica que Dona Lúcia e Regina enfatizaram existir, Marluce, na fala seguinte, diz que já existia com relação ao *trabalho* quando era dirigido pelo Zé Tonheza.

Marluce: Que sempre teve. Desde o pajé [Zé Tonheza], sempre teve essa dificuldade. O pessoal num querem que aconteça, assim, que quando o Tí Zé era vivo quem frequentava era, quem sempre frequentava o *trabalho* dele era nós. Sempre nós, ficou eu, sempre nós. Os outros lá do outro lado. Porque aqui é só uma família só, mas tem esse desvio sabe. Não é em todas as coisas que as pessoas querem se misturar. (Entrevista concedida em 12 de Abril de 2014).

A fala de Marluce estabelece uma distinção entre “nós” e os “outros lá do outro lado”. Embora ratifique a unidade do parentesco genealógico entre todos os Tremembé de Queimadas “Porque aqui é só uma família só”, pondera “mas tem esse desvio sabe” com relação ao *Centro de Cura*. Observo que a afirmação da unidade parental dos Tremembé de Queimadas pela Marluce ratifica o discurso do reconhecimento forjado pelo senhor Antônio Félix, mas inclui o “desvio” nessa família, o que parecia não existir. Assim, enfatiza a distância existente com relação ao *trabalho*, pois “Não é em todas as coisas que as pessoas querem se misturar”.

O fato de índios de dentro das Queimadas não querer assistir àquelas sessões, mesmo as que foram feitas com a intenção de favorecer a delimitação da TI, salienta um “desvio” para Marluce, entre os parentes genealógicos índios Tremembé, que habitam esta TI¹²². Essa compreensão é compartilhada por Regina e Dona Lúcia e demais *médiuns* do *Centro de Cura*.

Isso remete a diferentes opções individuais dos índios de Queimadas em relação a ter ou não o *trabalho* dirigido pela Marluce como uma modalidade de interação. Nesses termos, o conjunto de Tremembé, em Queimadas, vinculados ao *Centro de Cura* pode ser pensado enquanto um segmento da unidade social Tremembé de Queimadas, cuja experiência pessoal de seus integrantes com o *trabalho* formula uma modalidade de interação, que contempla os interesses dos indígenas do setor do salão.

¹²² Como mencionei em outras partes do texto, não são todos os índios Tremembé de Queimadas que moram nessa TI.

No âmbito da unidade social Tremembé de Queimadas, os interesses pessoais ora são confluentes, ora são divergentes. É nesse movimento de interesses que os Tremembé do *Centro de Cura* vem forjando um agrupamento social. Isso porque para os Tremembé que não integram a referida modalidade de interação, não existe interesse em estar no *trabalho* da Marluce. Haja vista a procura por *trabalho* fora de Queimadas dizer sobre uma crença comum, mas sobre filiações distintas.

A distinção entre os índios do setor do salão e as do setor central é reforçada pela fala de pessoas que não frequentam o *Centro de Cura*, “os lá do outro lado”. Todavia, as conversas que mantive com algumas índias e índios que não têm como hábito frequentar o “salão de cura” demonstrou aceitação maior do *trabalho* quando era dirigido pelo Zé Tonheza. Para “os lá do outro lado” o *trabalho* do Zé Tonheza tem diferença do dirigido por Marluce, o que pude constatar em algumas conversas.

O trecho a seguir é um dos diálogos que tive com índias Tremembé que não frequentam o *trabalho* da Marluce, dentre os quais eu tive permissão para gravar.

Ronaldo: E hoje em dia ainda a senhora ...?

Socorro: Não, hoje em dia eu num vou mais não.

Ronaldo: Já faz tempo que ele [Zé Tonheza] faleceu?

Socorro: Ele faleceu em 2006.

Ronaldo: Mas, daí pra cá não teve mais movimento de cura e tal?

Socorro: tem, tem por aí tem, mas eu é que não vou. Eu até fui algumas vezes, mas aí...

Ronaldo: a senhora acompanhava o seu pai na época?

Socorro: o papai sim. Não todo o tempo, mas de vez em quando. Ele trabalhava em casa né, quando a gente tava aí passava por a...

Ronaldo: e os encantados, dona Socorro, tão por aí? É alguma coisa de proteção? Como é?

Socorro: proteção sim. Protege muito.

Ronaldo: A senhora acha que os Encantados ajudaram alguma coisa na luta pela terra?

Socorro: Com certeza. Pode ter certeza.

Ronaldo: E o seu Zé Tonheza fazia algum *Trabalho*...

Socorro: pra ajudar?

Ronaldo: Pra ajudar na luta?

Socorro: ele fez, fez. É que a gente não grava essas coisas assim. Acha que passou, passou. Eu assisti um *Trabalho* que na época foi a dona Maria Amélia¹²³ que pediu que ele fizesse alguma coisa pra ajudar. Aí ele fez, só não estou lembrada os encantado que vieram.

Ronaldo: Qual foi o lugar? Na casa dele mesmo?

Socorro: na casa dele mesmo.

Ronaldo: Ele só trabalhava aí?

Socorro: não, ele só trabalhava fora quando tinha alguém doente que não podia vir. Vinham buscar ele, pra levar e eles vinham também. Mas aqui mesmo no lugar, ele só *trabalhava* na casa dele.

Ronaldo: É parecido com o que a sobrinha dele faz né?

Socorro: é parecido, mas não é igual.

Ronaldo: não é igual, é diferente?

Socorro: e muito!

Moça¹²⁴: totalmente.

Socorro: ali só parece as cantiga né. E ele não usava só umas né, e ali é só a mesma coisa.

Ronaldo: a senhora nota que tem uma diferença muito grande?

Socorro: muito, muito grande.

Moça: em todos os aspectos.

Socorro: é, não é a mesma coisa não. (Entrevista concedida em 6 de Dezembro de 2014).

A diferença entre o *trabalho* do Zé Tonheza e o da Marluce foi bastante enfatizada na conversa com a dona Socorro, que não participa do *trabalho*, atualmente. Zé Tonheza realizou uma sessão de *trabalho* na época da luta pela terra contra o DNOCS, no início da década de 2000, a pedido de indigenista da AMIT, o que ajudou na conquista da terra, para Socorro. O discurso que distingue o *trabalho* do Zé Tonheza e o da Marluce é reproduzido por outros indígenas do “outro lado”, que não quiseram gravar entrevista. Por outro lado, os encantos são algo que a Socorro reconhece como uma proteção, o que outros Tremembé, que não interagem no *trabalho* da Marluce, também reproduzem. A fala de Socorro aponta, ainda, que o pai dela trabalhou pela

¹²³ Indigenista da AMIT.

¹²⁴ É uma jovem, que não tomei nota do nome.

demarcação da terra e nesse *trabalho* às entidades que se manifestaram ela se referiu como encantados “só não estou lembrada os encantado que vieram”. Os caboclos são encantados, portanto, para os índios e índias do *Centro de Cura* e para os que não são de dentro.

Apesar das diferenças identificadas por Socorro, entre o *trabalho* do Zé Tonheza e o da Marluce, há semelhanças reveladas pela fala da primeira.

Outra distinção identificada, em campo, entre o *trabalho* de Zé Tonheza e o da Marluce, é porque a Marluce recebe um encante de nome Pomba Gira¹²⁵, o que o Zé Tonheza não fazia e isso é motivo de crítica pelos parentes do outro lado, que vêem, o referido encante, como representação de maldade. Isso expressa a divergência, em Queimadas, sobre o *trabalho* da Marluce. Isto, para mim, é um princípio organizador, dos Tremembé de Queimadas em setores sociais, pois a divergência referida gera distanciamento do setor do salão, pelos demais, como também sinaliza que a identidade étnica é plural e situacional, pois a incorporação dessa entidade do panteão umbandista na tradição de cura revela uma atualização cultura, que vai ser aprofundada no próximo capítulo.

No trecho do diálogo que tive com Luziara, uma neta do Zé Tonheza que não frequenta o salão da Marluce, aparecem mais informações que distinguem o *trabalho* do avô dela e o da sua madrinha, inclusive o termo macumba como referência ao *trabalho*.

Luziara: o Meu Avô ele se começou sozinho, ninguém ensinou a ele, ele se descobriu sozinho nessa maneira. Ele vivia *trabalhando* e curando o povo por aí. Eu fui a muita macumba dele, assim. Ele *trabalhava* a noite todinha, que no outro dia ele não se levantava, que tava muito cansado. Era uma luta que ele tinha muito grande. As festas dele, de macumba, eram muito bonita.

Ronaldo: e hoje em dia ainda tem essas festas?

Luziara: a Tia Marluce ainda faz a Madrinha Marluce.

Ronaldo: e era parecido com o que ele fazia?

Luziara: Assim só tinha duas festas que ele fazia que ela faz, que é a festa dos caboclo e a festa da Iemanjá. Mas ai ela faz festa do que negrada? Da Pomba Gira, cada dia ela faz festa de

¹²⁵ Essa é uma entidade de umbanda que corresponde à linhagem de Exú. Essa informação é estranha para Marluce, como vou apresentar no capítulo 3. Para mais informações sobre linhas da umbanda ver Ortiz, R. (1988) e Almeida, P.N. (2012).

um caboclo diferente. O meu avô não fazia isso. E também assim eu acho diferente no *trabalho* dela pro meu avô, porque quando ela *trabalha* assim pesado mesmo, de luta mesmo, ele não deixava nós ver, que era tudo pequeno, criancinha. Ele não deixava nós presenciar porque era muito pesado. E lá não, acho que lá não tem isso. Ele também não *trabalhava* de porta aberta e lá eu já presenciei ela *trabalhando* de porta aberta. Ele disse que os espíritos que ele tava tirando entravam tudo de volta. Aí isso é uma coisa que ela faz. Em dia de festa, ele só *trabalhava* até as doze horas e tinha os dias de *trabalhar* né. E lá ela não tem. Por exemplo, meu avô *trabalhava* nas quarta e nas sexta, acho que até nos sábado. Eu nunca vi o meu avô *trabalhando* nas segundas não, que dia de segunda é dia das almas. Ele não *trabalhava* na segunda de jeito nenhum e lá é todo dia. Eu acho que é todo dia. Acho que é domingo só domingo que não tem. (Entrevista concedida em 6 de Dezembro de 2014).

Observo que há um reconhecimento do *trabalho* do avô pelo termo macumba, o que indica a formação dessa índia no discurso de autoafirmação étnica forjado pelo senhor Antônio Félix. As diferenças entre o *trabalho* do Zé Tonheza e o da Marluce, informadas por Luziara, mostra a mudança que o *trabalho* sofreu. Isso para mim indica um processo de atualização cultural da tradição de cura dos índios e índias de Queimadas. A Marluce *trabalha* “Eu acho que é todo dia”, “Acho que é domingo só domingo que não tem”, indica a percepção da frequência com que o *trabalho* acontece no *Centro de Cura*. Essa forma cultural mobiliza uma média de 30 indígenas Tremembé, no *trabalho* semanal, pois em festa de caboclo ¹²⁶ esse número sobe para 90.

É possível dizer também que a compreensão dos índios e índias de Queimadas sobre o *trabalho* varia de indivíduo para indivíduo. Isso não destitui, em nenhum momento, o lugar de liderança espiritual que a Marluce ocupa. O campo também mostrou que o *trabalho* tem como objetivo assegurar a terra para os índios e curar as pessoas índias ou não índias que buscam o *Centro de Cura*. Por isso, há um equilíbrio entre as divergências que supera as individualidades para então orientar o esforço semanal dos índios e índias do setor do salão para um sentido coletivo. É bem verdade que a tradição da cura dos indígenas de Queimadas ganhou novos elementos culturais, na geração da atual pajé.

A mudança na execução do *trabalho* adveio com o aumento dos frequentadores do *Centro de Cura* e do número de *médiuns* da Marluce. Por outro lado,

¹²⁶ Há um calendário das festas de Caboclos em PATRÍCIO, M.M. (2010).

há casos de indígenas que estiveram vinculados ao *Centro de Cura* e que retomaram essa ligação, como recentemente a De Jesus optou. A conversa que tive com Socorro, transcrita anteriormente, mostra que ela já esteve ligada ao *trabalho* da Marluce. Então, esse movimento de ligar-se e desligar-se do *trabalho* conforma a modalidade de interação dos Tremembé de Queimadas que tem o fim de *curar*.

A seguir, uma fala da Regina sobre a descrença de alguns parentes genealógicos com relação ao *trabalho* reforça que a Socorro, filha do Zé Tonheza, já esteve ligada ao *trabalho* de *cura* da Marluce, mas que, na época, já existia uma divergência de crença, apontada por Regina.

Regina: A irmã da Socorro adoeceu da perna. A Socorro veio, falou com os mensageiros, os mensageiros mandaram dizer que ela procurasse a mesa, porque ela tava com um negócio muito ruim [e] se ela não abrisse o olho ela ia perder a perna dela. Foram, mandaram o recado, deram o recado e ela não veio. Cada vez mais doente da perna, perna inchando. Foi pro médico, pra Itarema. Lá do Itarema consultaram, empurraram pra Fortaleza, consultou-se, bateu chapa e aqui não vinha. Aqui não vinha de jeito nenhum. A Socorro veio e falou: meu pai ajude a minha mana, e ele disse: minha moça o que foi que eu lhe falei, traga a sua mana pro salão. Não precisa ser pra esse não, existem muitos salão. A doença dela não é doença pra médico. Do nada operaram ela, cortaram a perna dela. Cortaram[m], e não tiraram nada, nem costurar costuraram. Ela veio pro salão pelos braços dos outros, olha a grossura da perna! Ai o Gérson baixou: o que foi que aconteceu minha moça? Ora meu pai apresentou uma dor na perna, fui pro hospital, fizeram uma cirurgia. [Gérson] O que foi que tiraram? Nada. Acabar nem costurar costuraram e eu tô aqui e passei a noite curtindo dor. Ai eu [Regina] fui e respondi: e você veio pra quê? Eu digo: você não acredita. Se você acreditasse, você tinha vindo, porque num foi nenhum nem dois recado que mandaram pra você não. Todas as vezes que a Socorro chegou aqui era pedindo ajuda e você nunca chegou nessa mesa. Você deixou chegar nesse ponto pra você chegar até a mesa. Porque se você acreditasse você tinha vindo no primeiro recado que eles mandaram pra você. Eles num disseram que a sua doença não era pra médico. E você acreditou? Se tivesse acreditado não tinha ido pra hospital? A família de vocês é tudo assim, é vendo, adoecendo, sabendo onde é que se cura e quando acabar, adoece primeiro, e primeiro procura os médico, mas pra cá não vem. Só vem depois que não tem jeito lá é que vocês sabem vir procurar aqui. Ai eu digo assim. Quando a pessoa manda um recado é porque eles sabe o que que tá acontecendo com aquela pessoa. E quando aquela pessoa recebe o recado que não vem é porque não acredita. [irmã da Socorro] Eu acredito. Você não acredita não. Você não acredita não, de jeito nenhum. Ai o Gérson disse que ia ajudar. Trabalharam, tiraram o que ela tinha na perna e foi pra casa. E quando foi no dia da limpeza dela, ela já veio andando com os pés dela, você me acredita? Se fossem umas pessoas que não tivessem conhecimento daquilo ali, tudo bem, mas tudo tem esse

conhecimento. Eles tudinho são assim, a família todinha. (Regina, em 9 de Julho de 2014).

Essa fala reforça a compreensão do movimento de aderir ou não ao *trabalho* da Marluce, enquanto uma decisão tomada pela expectativa no atendimento de interesse pessoal, no caso, a *cura* da perna da irmã de Socorro. Além disso, a Regina sinaliza a eficácia concreta da *cura* da referida pessoa pelo *trabalho* feito pela Marluce “quando foi no dia da limpeza dela, ela já veio andando com os pés dela”. Esse é um fator aglutinador de gente no *Centro de Cura* da Marluce, o qual recebe índios de Queimadas e de Telhas (localidade da TI Córrego do João Pereira), como parentes genealógicos da Volta, que é o Assentamento Rural do INCRA de nome Lagoa dos Negros, bem como de outros municípios e estados, tais como: Acaraú, Bom Princípio, Fortaleza, Eusébio, São Paulo, Mato Grosso do Sul etc, com frequência bem menor, obviamente.

Com a exposição sobre a divergência da unidade étnica Tremembé de Queimadas mostro que há uma atualização cultural do *trabalho* mantido pelo segmento dessa coletividade, vinculado ao *Centro de Cura*. Isso gera um distanciamento do setor do salão para com os demais setores sociais de Queimadas. Essa diferenciação, por outro lado, produz uma vida social que expressa o pertencimento étnico por três expressões culturais diferentes: o reiso, o torém e o *trabalho*. Esse último está sendo construído enquanto uma modalidade de apresentação da etnicidade Tremembé, em Queimadas.

Esse último, por sua vez, foi se formando com o retorno de famílias Tremembé para Queimadas, após o processo de identificação dessa TI. Esse movimento foi gradativo até a formulação da norma de controle populacional pelo CITQ sustar esse movimento, mediante a preocupação com o inflacionamento dessa população Tremembé. Tal medida deu novo fôlego à divergência sobre o *trabalho* da Marluce, pelo fato de impedir o retorno de famílias vinculadas ao *Centro de Cura*. Então, discorrer sobre esse movimento de retorno corresponde ao objetivo central dessa dissertação que é compreender as razões sociais que levaram a formação do setor do salão. A isso dedico o próximo tópico.

3.2.1 A situação de saída e de retorno

Sob a perspectiva da “situação histórica” (OLIVEIRA FILHO, J.P. 1988) exposta no capítulo inicial, é que, neste tópico, apresento argumentos contrários e a favor do retorno dos indígenas irmãos de Regina para Queimadas: Zé Arteiro, Jessina e Nessi e de suas respectivas famílias.

A seguir, a fala da Socorro sobre os motivos de retorno de parentes para Queimadas exprime o argumento dos conselheiros contrários ao retorno das três famílias referidas.

Socorro: E até mesmo porque eles alertaram que agora, é, todo mundo, que tinha saído, tava vendo as benfeitorias que tinha vindo pra dentro. E então, as pessoas iam querer as facilidades. E, na época da luta, a gente foi atrás de alguns pra que viesse ajudar na luta e, simplesmente, a resposta foi não. Disse que não, já tava fora, não ia mais entrar. E o conselho que eles deram foi que os que estivessem aqui, dessem um jeitinho de sair porque não iam ganhar nada com isso. Essa foi uma das conversas que saíram né.

Ronaldo: Isso na época do despejo?

Socorro: isso na época da luta é verdade. Porque tava todo mundo na luta pra poder conseguir ganhar alguma coisinha. (Entrevista concedida em 6 de Dezembro de 2014).

Por outro lado, há interessados no retorno desses parentes genealógicos, pois eles integram o grupo do *Centro de Cura*. A seguir uma fala da Marluce enquanto conselheira do CITQ expressa apoio dela ao retorno daqueles índios para Queimadas.

Marluce: Um erro desse que eu não gostei, até porque não foi só eu conselheira como várias pessoas e o pessoal da comunidade. Foi essa vinda dos meninos, né, da comadre Nessi, da Jessina e do Zé Arteiro. Que não todos, a maioria da comunidade não quiseram aceitar. [...] Porque eu acho assim que o direito que nós tem eles tem. Eu como do Conselho eu entendo assim, né. Porque assim eles são filhos natural do lugar. Nasceram e se criaram aqui. No meu entender, se for aceitar só as pessoas que nunca saíram daqui é difícil. Quase todo mundo já foi de volta pra cá e todos num já foram aceito, porque eles não? (Entrevista concedida em 6 de Dezembro de 2014).

Para Marluce, a interdição das pessoas citadas por ela é um “erro” porque “eles são filhos natural do lugar. Nasceram e se criaram aqui”, portanto tem o direito de

retornar e construir casa para abrigar suas famílias e seus roçados. Essa frase remete ao discurso da autoafirmação étnica forjado pelo Antônio Félix, o qual atrelou o fato do nascimento no lugar Queimadas como uma expressão de “semântica da etnicidade” (VALLE, C.G.O. 1993) desse grupo Tremembé. Além disso, a maioria das pessoas que está em Queimadas, segundo Marluce, retornou para lá. É bem verdade, como foi mostrado no capítulo 2, que houve um aumento populacional dos índios em Queimadas depois que a FUNAI conseguiu, via justiça federal, garantir a posse aos índios e índias da maior parte da terra tradicional de Queimadas, que havia sido apropriada pelo PIBA. Os índios que retornaram passaram a integrar os distintos setores sociais já apresentados.

Esse foi o movimento histórico de retorno de famílias indígenas para Queimadas possível depois dessa TI se tornar objeto de administração do Estado brasileiro, representado pela FUNAI, sob a insígnia de TI Tremembé. Nesse movimento os irmãos de Regina retornaram para Queimadas, o que produziu um conflito, pois foi na mesma época da instauração da norma de interdição do retorno de famílias indígenas para Queimadas sob a preocupação de ter terra suficiente para as famílias que já estavam crescendo. Há conselheiros que são contra a volta de indígenas que não estiveram na luta contra o DNOCS, de outro há conselheiros que defendem o retorno dos “filhos natural do lugar”. Essa divergência é integrante do “processo de territorialização” (OLIVEIRA FILHO, J.P., 2004) dos Tremembé em Queimadas.

Como mostrei no início do capítulo, o processo histórico de construção sociocultural da TI de Queimadas partiu da luta contra a apropriação do DNOCS da terra tradicional dos índios Tremembé. O êxito desse enfrentamento garantiu a posse da terra aos índios. Assim, aconteceu o movimento de retorno de famílias indígenas que haviam saído. Pouco importa as informações sobre o retorno dos índios da lista de famílias elencadas pelo senhor Antônio Félix¹²⁷, que haviam saído na década de 1980, tão pouco sobre os índios que saíram ao longo da década de 1990. É importante frisar que o setor do salão foi forjado no movimento histórico de retorno dos índios para Queimadas, após o reconhecimento desse lugar como TI.

É nesse movimento que se deu a formação social do setor do salão. Para uma análise situacional da constituição desse grupo social, uma face da referida

¹²⁷ Ver página 82.

“territorialização”, é importante considerar o que causou a saída de famílias Tremembé de Queimadas e também considerar as razões do retorno delas, sobretudo, das que constituíram o setor do salão.

O processo contínuo de saída de famílias de Queimadas se deu diante do avanço das obras do DNOCS de construção do PIBA, pois elas diminuíram gradativamente a terra de uso dos habitantes de Queimadas ao longo de 20 anos (1980 a 2000). Nessa situação saíram dezenas de famílias de Queimadas. A decisão de sair e também de permanecer foi tomada por atores dos três “núcleos domésticos”: “Custosos”, “Félix” e “Carneiros” (LOPES, R.S., 2014)¹²⁸. Isso é que passo a discorrer a partir de informações de diferentes documentos.

Retomo o exercício de interpretação das falas do Antônio Félix, contidas no “Estudo Antropológico dos Tremembé da Terra Indígena de Queimadas” (BRISSAC, S.G.T. & MARQUES, M. 2005) que descrevem a ação do DNOCS, na década de 1980, como um “sistema de enganamento”. Isso porque, embora 12 famílias tivessem recebido seis mil cruzeiros daquela autarquia pelo loteamento da terra por ela, jamais teriam os índios que sair de Queimadas. Essa foi a promessa de funcionários do DNOCS para o senhor Antônio Félix. Esse pagamento corresponderia a um agrado de nome “*cafezinho*”, o qual, até hoje, é reproduzido entre lideranças dos Tremembé de Queimadas como referencia ao “enganamento” sofrido pelo líder do reconhecimento étnico desse grupo indígena.

O DNOCS envolveu-se aqui querendo dar lote. Naquele sistema de enganamento, enganamento. Até que continuou a lotear as terras. Eles diziam pra nós que nós não ia indenizado, mas que nós nunca ia sair daqui. Aí eles deram 6 mil conto a nós, no tempo do cruzeiro, pra 12 famílias, tocava 500 pra cada. Aí eles batiam nos peito, que indenizaram. Nós ia pra o escritório deles, Dr. Fulano como é que tá a terra das Queimadas? Tá aqui, a terra das Queimadas no mapa. Não tem problema: Queimadas, Canecão, Lagoa dos Carneiros, Santa Rosa, aonde que era pra ficar a localidade era aqueles mapa. [...] Eles disseram que indenizaram nós e gente lá com meia légua de terra comprava carro, outros compraram propriedade, como foi o Samuel que comprou uma lá no Sabiá, o Geraldo Justino comprou lá pra Aroeira, o Chico Reis comprou uma camionete nova, uma D 20, e nós, com uma légua que resumia nosso papel, 6 mil conto! Ainda ontem a negrada estiveram

¹²⁸ Esses nomes são atribuídos pelos indígenas de Queimadas que descendem das três matriarcas Maria da Conceição, Paulina e Maria Carneiro, respectivamente. Ver Lopes, R.S. (2014, p. 111). No entanto, notei, em campo, que esses entroncamentos se misturam pelo casamento, não sendo possível, a meu ver, fazer uma distinção definida deles, em Queimadas, atualmente.

mangando de mim, eu ganhei 500 conto, comprei uma porca por 150 conto e os outros 350, eu dei 10 a um filho, 10 a outro e acabou! (BRISSAC, S.G.T. & MARQUES, M.; 2005, p. 18).

O “enganamento” se explica ainda pelo fato de o pagamento dos 500 cruzeiros aos Tremembé de Queimadas por funcionários do DNOCS ter funcionado como indenização para a referida autarquia, que tinha interesse em desobstacularizar a área de impacto direto do PIBA: Queimadas e comunidades circunvizinhas. Por outro lado, o preço do “*cafezinho*” foi a invasão da terra pela construção dos loteamentos do PIBA.

Antônio Félix: Aí nós ficamos na nossa, quando lá se vem os homens loteando, e nós dissemos: rapaz... cês num disseram que não iam lotear? Quando eles começaram a lotear e passava um lotezinho bem aí, passava outro lá acolá, cortaram. “Vai ficar aqui 3 hectares de terra pra vocês fazerem uma vilazinha”. Vamos viver dentro de 3 hectares de terra - já que era 17 famílias nessa época - pra morar e tirar o sobreviver da onde? Aí foi eu dei pra trás: “não foi do jeito que vocês disseram!” Aí botemos na justiça mesmo. Aí que deu foi a gente puxar pelos direitos. (BRISSAC, S.G.T. & MARQUES, M.; 2005, p.18)

Nesses três hectares em que ficaram as dezessete famílias lideradas por Antônio Félix é onde hoje está o setor central¹²⁹. Esse é o lugar de memória da luta contra o DNOCS, expressa resistência e sentido de conquista. Esses elementos da memória social desse grupo são coadunados pela apresentação das expressões da etnicidade Tremembé, em Queimadas. Importa dizer que os *médiuns* e a pajé compartilham da memória social da luta contra o DNOCS. Têm nesse fato histórico como um valor de etnicidade.

O argumento mobilizado pelos indígenas Tremembé em sua defesa com relação à indenização afirmada pelo DNOCS é o referido evento que se tratou de “[...] um ato de má fé de uma servidora do órgão federal que teria ofertado a quantia para um *cafezinho* proporcionado às famílias, como sinal de que elas não seriam removidas do local” (LOPES, 2014, p.122). Por outro lado, um processo de “desapropriação” institucional esteve acontecendo de forma a “legalizar” a espoliação da terra dos índios de Queimadas. Essa “desapropriação” fica nítida a partir da análise de um conjunto de

¹²⁹ Ver APÊNDICE A.

documentos fornecidos pelo DNOCS ao GT que produziu o RECITREQ (PATRÍCIO, M.M., 2010).

A seguir um trecho de um acordo celebrado entre o senhor Antônio Félix dos Santos e o DNOCS, apresentado ao Juiz da 2ª vara da Justiça Federal de Fortaleza, a “indenização” do senhor Antônio Félix, um dos representantes das famílias de Queimadas, “objeto” de expropriação pelo DNOCS.

“Com o intuito de comporem a lide, as partes vem perante V. Excia., pedir a homologação do acordo que celebram mediante as seguintes condições: Clausula primeira: Os expropriados declaram aceitar o preço ofertado no valor atual de Cr\$ 1.123.620,42 (hum milhão, cento e vinte e três mil, seiscentos e vinte cruzeiros e quarenta e dois centavos), com os acréscimos que se apuram até a data do levantamento, relativo a indenização do(s) Lote (s) Nº(s) 791. (...) Clausula terceira: O expropriante imitado na posse, tolera, ato contínuo, a permanência dos expropriados no imóvel, nos termos e nos efeitos do art. 497 do Código Civil, mediante, todavia, a expressa condição da pronta desocupação do bem desapropriado no prazo máximo de 30 (trinta) dias de pré-aviso escrito extra judicial. (...) Clausula quinta: O expropriado terá a garantia do recebimento de um lote irrigado no Projeto, de acordo com os critérios de seleção de irrigantes. Clausula sexta: (...) No sentido de reduzir custos para a liberação do preço, os expropriados pedem a V. Excia. , incumbir a Caixa Econômica Federal a transferir o valor do depósito acima referido para o (a) Banco do Brasil S/A, Agência de Marco Cod. Ag. 2273-X. Clausula sétima: Uma vez efetuado o pagamento, ficam impedidos os expropriados de edificarem benfeitorias, salvo as necessárias que, todavia, aderem ao imóvel, não podendo ainda ser objeto de qualquer indenização, ficando obrigadas a não transferir o direito de permanência no imóvel e a guarda dos bens objetos da expropriação a terceiros, sob quaisquer formas ou condições. Clausula nona: Os expropriados se declaram pagos e satisfeitos e dão quitação plena geral, irrevogável e irretroatável para nada mais pleitearem, administrativa ou juridicamente”. [O referido documento foi assinado pelo procurador do DNOCS e os expropriados Sr. Antonio Félix dos Santos e sua esposa a sra. Maria Edite Soeiro dos Santos]. (PATRÍCIO, M.M., 2010, p.53).

O valor da “indenização” a ser paga aos expropriados, Antônio Félix dos Santos e Edite Soeira dos Santos (esposa), é milhares de vezes superior aos quinhentos cruzeiros recebidos por eles. A discrepância de valores se repete em outros seis acordos celebrados entre os indígenas colocados em tal procedimento indenizatório, que jamais se efetivou, pois os Tremembé jamais receberam essa ordem de valor.

A tabela 2 nomeada por mim como *Espoliados pelo DNOCS*, construída a partir de informações do RECITREQ (PATRÍCIO, M.M., 2010), contém os nomes dos índios de Queimadas que foram “expropriados”. Contém, também, o valor da indenização, bem como a área que cada um desses imóveis ocupava, os valores avaliados de cada imóvel para fim de “desapropriação”, a identificação do imóvel pelo DNOCS como lote, modelo no qual foi dividido os mais de doze mil hectares do PIBA encravados nos municípios de Marco, Acaraú e Bela Cruz. Há também o nome do imóvel, a data em que foi feito o levantamento fundiário dos ocupantes de Queimadas e da Baixa dos Carneiros. Todavia, os dados compilados a partir do RECITREQ, mediante análise de fichas cadastrais do DNOCS datadas de 15 de Abril de 1989, só registram valores indenizatórios para sete famílias indígenas.

Figura 13: Tabela 2: Espoliados pelo DNOCS.

Documento	nome	condição	Lote de terra	Área (ha)	data	Imóvel	Valor da Desapropriação (CR\$).
Ficha cadastral - DNOCS	Benedito Carneiro do Nascimento	Posseiro	Nº0791	3,9653	15.04.1989	Queimadas	478.392,68.
Ficha cadastral - DNOCS	Francisco das Chagas Rafael	Posseiro	Nº0791/3	4,0219	15.04.1989	Queimadas	138.656,53
Ficha cadastral - DNOCS	Maria Zenilda da Silva	Posseiro	Nº0791/4	3,9126	15.04.1989	Queimadas	243.908,95
Ficha cadastral - DNOCS	Pedro Carneiro dos Santos	Posseiro	Nº 0791/5	3,9308	15.04.1989	Baixa dos Carneiros	263.534,40
Ficha cadastral - DNOCS	Marcilio César dos Santos	Posseiro	Nº0791/6	3,8956	15.04.1989	Queimadas	111.936,08
Ficha cadastral - DNOCS	Maria Porfíria de Oliveira,	Posseiro	Nº0791/7	3,7355	15.04.1989	Queimadas	226.557,02
Ficha cadastral - DNOCS	Antônio Félix dos Santos	Posseiro	Nº0791	74,5185	15.04.1989	Terra da Comunidade de Queimadas	1.123.620,42
TOTAL	7 famílias			94,0149			2.586.606,08

Fonte: PATRÍCIO, M. M.(2010).

Observa-se que os valores da desapropriação são milhares de vezes superiores aos 500 cruzeiros recebidos por doze famílias, segundo a fala do Senhor

Antônio Félix. O “Memorial Descritivo” do lote 0791 apresentado ao GT pelo DNOCS registra o nome “Terra da Comunidade de Queimadas” sob a posse do senhor Antônio Félix dos Santos. Os confinantes deste “imóvel” eram na época

[...] nove famílias indígenas, confrontantes, quais sejam - Maria Porfíria de Oliveira lote Nº **0791/7**, Marcilio Cesar dos Santos Nº **0791/6**, Pedro Carneiro dos Santos Nº **0791/5**, Maria Zenilda da Silva Nº **0791/4**, Francisco das Chagas Rafael Nº **0791/3**, Benedito Carneiro do Nascimento **0791/2**, Manuel Ferreira do Nascimento Nº 0790, Cecídio Ferreira do Nascimento Nº 0789, Francisco Paulino dos Santos Nº 0788 e Francisca Francilene Rafael Nº 0787. Os últimos quatro ocupantes dos lotes não constam seus documentos no anexo 4- Documentos Relativos à Situação dos Ocupantes Tremembés. (PATRÍCIO, M.M., 2010, p. 52).

As famílias de Francisca Francilene Rafael, Francisco Paulino dos Santos, Cecídio Ferreira dos Santos e Manuel Ferreira do Nascimento não tiveram documentos anexados no levantamento feito pelo DNOCS, apesar de estarem ocupando os lotes com os respectivos números indicados na citação anterior, esses indígenas não foram registrados como “indenizados”, por isso não estão na tabela apresentada anteriormente. Mas, provavelmente, residiam em Queimadas. Entretanto, somando o conjunto de sete “indenizados” pelo DNOCS com os quatro que não constam registros indenizatórios, nem tampouco de área ocupada por eles, logo temos um conjunto de onze pessoas que corresponde a onze famílias. Esse número não corresponde às doze citadas na fala do senhor Antônio Félix, na página 82, dentre as quais foram distribuídos seis mil cruzeiros. Havia, portanto, mais uma família indígena que não foi registrada, logo, nessa relação desigual, não existia.

Ainda sobre os sete da tabela, Patrício, M.M. (2010) afirma que os acordos foram assinados no ano de 1991 por Procurador do DNOCS bem como pelos “indígenas posseiros” ou por seus procuradores legais, parentes próximos, celebrando cláusulas semelhantes ao do acordo do senhor Antônio Félix, transcrito em parte, anteriormente.¹³⁰

Além disso, a relatora mostra documentos que comprovam a inexistência de registro de imóveis rurais encravados nos respectivos lotes registrados na tabela

¹³⁰ Para maiores informações sobre o processo de ocupação tradicional de Queimadas ver Patrício, M.M. (2010).

anterior, em 1993, após a assinatura dos acordos, em 1991. As certidões negativas do registro de imóveis de nome “Queimadas”, da “Terra da Comunidade de Queimadas” e da “Baixa dos Carneiros”, como foi dividida a TI de Queimadas pelo DNOCS, também são citados pela antropóloga relatora, inclusive a origem delas: Cartório de Imóveis de Acaraú e Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA).

Portanto, além de registrar acordos que não foram pagos, a autarquia nacional de combate à seca também tratou de registrar os imóveis “desapropriados” em cartório e no INCRA. Tanto a quantidade como a natureza dos documentos produzidos com assinatura dos indígenas, bem como de seus parentes procuradores legais, gerou força jurídica suficiente para o deferimento da ação de manutenção de posse a favor do DNOCS, culminando numa ordem de despejo das famílias dos Tremembé de Queimadas emitida pela Justiça Federal no ano de 2003, a qual foi recolhida e arquivada, mediante representação legal da FUNAI.

Este foi o processo de espoliação que obrigou a saída de dezenas de famílias de Queimadas¹³¹ entre o fim da década de 1980 e o início da década de 2000. O que houve foi esbulho da terra dos Tremembé por uma desapropriação inexistente, na realidade. O fato é que não houve indenização alguma. No entanto, a pressão para os índios Tremembé saírem de Queimadas foi aumentando, gradativamente, com o avanço da construção dos loteamentos do PIBA. Isso diminuiu substancialmente o tamanho das áreas de cultivo agrícola, atingindo, inclusive, a área de *trabalho* na Mata do Amargoso.

A fala a seguir do senhor Zé Arreiro, um dos três irmãos de Regina que não teve o veredito do CITQ para voltar para Queimadas e construir casas, mas permanece, atualmente, nessa TI, fornece elementos para visualizarmos o quão prejudicial para a sustentabilidade dos Tremembé, em Queimadas, foi a construção dos loteamentos do PIBA pelo DNOCS.

Zé Arreiro: Aqui só quem tinha uma coisinha pra comer era os aposentado, porque serviço não tinha cristão. Tudo bom de serviço, mas não tinha emprego de jeito nenhum. Era só aquela sequeidão, sabe. Aí as firma [DNOCS] tomaram de conta, abriram os terrenos do povo e pronto. Porque aqui no verão, chegava a época do verão, você trabalhava. Chegava todos os sábados você recebia. Porque tinha seu emprego. O pessoal brocava muito né. Brocava, tinha capoeira de roça, tinha tudo. Aí tudo isso aí foi proibido fazer. Pagaram logo as terras,

¹³¹ Ver páginas 69-70 do capítulo anterior.

abriram os terreno e pronto. O pessoal ia trabalhar como sem a terra ser deles? Que não aceitavam brocar roçado. Eles diziam se brocar esse ano é pra plantar só o caroço, não é pra plantar a roça. Porque se plantar a roça você tá sujeito a perder. Não é nós, é a firma [DNOCS] que vem matando os matos. Aqueles que tinham condição de plantar a roça não plantavam. Só plantava o caroço, o milho e o feijão né. E tinha uns que tinha medo de brocar. Negrada ninguém dá conselho que broque, porque de uma hora para outra pode entrar os trator para desmatar a terra.

(Entrevista com Zé Arteiro concedida em 6 de Dezembro de 2014).

Nesta circunstância histórica, a saída de várias famílias de Queimadas foi provocada pela situação de esbulho da terra pelo DNOCS. A construção dos loteamentos do PIBA tornou impossível a prática agrícola para se atingir um volume de produção necessário ao sustento físico dos Tremembé, em Queimadas. Portanto, tal situação impactou, negativamente, na sobrevivência daquelas famílias, que dependiam da roça e do plantio de caroço (feijão e milho) para sobreviver. A situação dos aposentados era um pouco mais estável, em termos de aquisição de alimento, o que favoreceu para os mais velhos, como Antônio Félix e João Félix ficar em Queimadas nesse período¹³².

A seguir, outro trecho da conversa com o Zé Arteiro, que explicita a situação de fome que o obrigou a sair de Queimadas. Nesse mesmo diálogo, as irmãs do primeiro, Regina e Jessina, relatam os impactos da fome que passaram.

Zé Arteiro: Aí aqueles que tinham condição não faziam e aquele outro que não tinha condição, aí é que ia passar fome, era por causa disso aí. Não tinha como a gente trabalhar, porque a pessoa a quem a gente trabalhava não tinha como o pessoal aceitar. Nosso sofrimento foi esse daí. Aí foi o causo da pessoa sair daqui, por causa disso. Porque não tinha emprego, de jeito nenhum. A gente vendo os filho da gente tudo pequenininho pedindo comida, chega escorria lágrima do olho da gente. A pessoa vendo as crianças tudo morrendo de fome sem ter condições de nada, sem ter uma pena pra vender um quilo de açúcar. Aí era uma desgraça rapaz. Aí foi o causo da gente sair daqui, por causo disso.

Regina: a minha menina, a minha segunda menina encostada da Verence morreu de fome. Ela deixou de mamar, ela não

¹³² É verdade que outros Tremembé idosos também deixaram a terra, como foi o caso do senhor Cecídio e do senhor Manoel, mas eles retornaram quando souberam do despejo.

tinha nem cinco mês. E, realmente, não tinha o leite pra ela tomar e ela foi ficando enfraquecida.

Zé Arteiro: como é que uma mãe passando fome, como é que criava leite pra dar de comer aos filhos? Não tinha como não cristão.

Regina: foi, justamente, a falta do alimento. O que era o alimento? Mingau d'água, só a farinha com açúcar. Como é que um mingau desse, que sustância era que tinha pra alimentar uma criança? Não tinha. Se nem eu tinha leite. Por isso é que eu digo que ela morreu foi de fome.

Jessina: Teve um menino meu que a fraqueza deu tanto nele, que ele rachou. Rachou como barro Pã [Conceição]. Com oito meses o bichinho não aguentou o rojão de jeito nenhum, minha irmã. Morreu de fome também. (Entrevista concedida em 6 de Dezembro de 2014).

A impossibilidade dos Tremembé de plantar, nas áreas de uso tradicional, em Queimadas, ocasionada pela construção do PIBA, que trouxe centenas de hectares de terra desse grupo indígena, tornou impossível a produção de alimentos e o comércio de produtos agrícolas, atividades que mantinham antes do contato com o DNOCS. Essa situação intensificou a fome vivida pelos indígenas de Queimadas. Diante desse fato, várias famílias tomaram a decisão de sair de Queimadas. Essa foi a opção compartilhada por várias famílias, que gerou migração delas.

A fome foi uma realidade vivida pela maioria das famílias que estão, hoje, na TI Tremembé de Queimadas, não somente pela Regina e por seus irmãos. Uma parte da população Tremembé de Queimadas teve como permanecer até ser encurralada nos três hectares de terra reservado a elas pelo DNOCS. Outra saiu, o que não extinguiu a situação de fome¹³³.

A situação propícia para o retorno dessas famílias para Queimadas se deu com o início do processo de demarcação da TI Tremembé de Queimadas, em 2003.

¹³³ Segundo o “Atlas do Desenvolvimento Humano no Brasil” (ONU, 2010), o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) do município de Acaraú foi registrado em 0,601, o que é classificado, pela ONU, como um índice médio. Este mesmo documento mostra também que o IDH do município de Acaraú, em 1991, foi de 0,277 e, em 2000, foi 0,415. Estes índices foram gerados sobre a população do município de Acaraú e não há garantia de que a população Indígena Tremembé estivesse incluída na produção deles. Mas é possível dizer que as pessoas autoidentificadas Tremembé de Queimadas, atingidas pela construção dos loteamentos do PIBA, ao longo da década de 1990, estavam inseridas num contexto de pobreza extrema, no qual vivia a população do município de Acaraú.

Precisamente, é a partir da retomada¹³⁴ de lotes do PIBA foram incorporadas à TI de Queimadas, num primeiro momento em caráter de urgência, o que ganhou a força do Parecer¹³⁵ do MPF (BRISSAC, S.G.T. & MARQUESM., 2005). Num segundo momento, o GT de delimitação da TI de Queimadas define uma proposta de 767 hectares, o que impulsiona o retorno de índios que haviam saído nas décadas anteriores, de 1980 e a de 1990. Então, após a intervenção da FUNAI é que os índios Tremembé de Queimadas tiveram como retomar áreas importantes para a reprodução do grupo. Diante disso, houve um salto da população indígena Tremembé, em Queimadas, provocado pelo retorno de dezenas de famílias¹³⁶.

Nesse período, algumas famílias receberam a notícia dos parentes, que ficaram na luta contra o DNOCS, sobre a possibilidade do retorno para Queimadas. É nessa “situação histórica” (OLIVEIRA FILHO, J.P., 1988), em que se deu a escolha de Dona Lúcia por retornar, com seus filhos, para Queimadas.

3.2.2 A formação social do setor do salão

É com o retorno de Dona Lúcia para Queimadas que se deu o início da formação do setor do salão, onde acontece, atualmente, o *trabalho* dirigido por Marluce. Mas, é importante incluir a formação deste grupo social dentro do movimento histórico de retorno dos Tremembé para Queimadas. Assim, passo a discorrer sobre a trajetória de Dona Lúcia desde a saída de Queimadas até o retorno dela e de seus filhos e das famílias deles. Para isso, trago a narrativa dela em fragmentos enfatizados a seguir.

Dona Lúcia: Aí a negrada disseram que os índio que tinham saído que quisesse voltar podia voltar. E que tava liberada a terra pros índio morar né. Isso quem tava lá fora, quando sabia da notícia é claro que queria tá sossegado né. Eu como bem era uma que não tinha sossego. Era um ano aqui, outro ano não sei aonde, outro ano não sei aonde. Seis meses tá aqui, seis meses tá acolá, isso com uma reca de filho puxano atrás, sabe. Só dentro de um ano eu fiz três muda. No Acaraú eu não pedi esmola porque eu tinha vergonha. Mas se você tivesse visto a minha situação que eu passei no Acaraú? Só Deus! Aí o Chico [marido] como não era muito morredor, ele saiu: Lúcia eu vou

¹³⁴ Ver ANEXO A.

¹³⁵ Uma das conclusões do Parecer antropológico do MPF foi que a área de 3 hectares ocupada pelos Tremembé, naquela época, era inviável para a reprodução física e cultural do grupo. Então, solicitou-se, em caráter de urgência, a disponibilização de 312 hectares até que o estudo do GT de delimitação pudesse vir aprofundar essa questão, cinco anos depois.

¹³⁶ No capítulo 2, há considerações a respeito do aumento da população Tremembé, em Queimadas.

dá uma saída. Fique por aí com Deus. Que só Deus poderia ajudar a gente né. Um lugar que a gente morava sem conhecer ninguém, principalmente rua né. Para pagar aluguel, luz, pagar tudo, e água. Até a água era paga e sem ter o dinheiro para comprar? Pra pagar essas coisas? Aí ele saiu. Ele veio bater na Caninana. Quando chegou na Caninana foi ao Morrinho. Quando chegou no Morrinho foi bater no Viana. O Viana era um Delegado de Polícia, um Tenente, um coisa de Polícia, um Sargento, sei lá. Aí tinha dito que ele andava atrás de um morador para botar no Santo Izídio né. Aí ele foi bater lá. Falou com ele [Viana] e ele arrumou. Ele disse: Chico lá tem uma casinha. Uma casinha não, uma barraca, a gente chama casa porque é de Telha, mas a casa não tá feita. Porque só tá a telha em cima da madeira. Não tem nada dentro só maribondo e mato. Aí ele [Chico] quando chegou disse “Lúcia eu não penso duas vezes”. Aí já trouxe o Zé da Telma pra trazer a muda né. Aí fomo se embora. Quando chegamos nessa casa os maribondo daqueles mais pequenos vermelho, as casas eram desse tamanho. Mato, mato. A gente não tirou nada de dentro dos saco, inclusive só as rede, da limpezinha que nós fizemos numa partezinha para a gente armar à noite. E deixe queimar maribondo. Quando chovia, a água invés de cair lá na biqueira da casa caía pra dentro. Aí quando foi um dia, metemo a foice nos mato e fomo tirar pau, tirar pau e tirar pau. Forquilha para subir a casa. Eu sei que nós saímos de lá e não ficou casa bem feita porque não era de tijolo. Mas ficou toda bem alevantadazinha. Toda tapadinha de pau, toda atijolada. Só tinha mesmo areia e o monturo por dentro. (Entrevista concedida em 12 de Julho de 2014).

Evaldo, vice-presidente do CITQ, era uma das crianças que compunha a “reca de filho” que Dona Lúcia puxava. Ele me disse que trabalhava nessa fazenda no Santo Izídio, localidade próxima ao município de Morrinhos. Arrancava toco durante o dia, com oito anos de idade, chegava em casa no final de tarde e ia dar de comer a mil e quinhentas cabeça de gado do patrão, juntamente com seus irmãos e o pai. Eles largavam oito horas da noite, por isso, não teve tempo de estudar. Fora da TI, a situação da Dona Lúcia e de sua família era de miséria e não tinha lugar seu, por isso tinha que viver se mudando. O marido resolveu ir para Fortaleza, ela acompanhou e lá se separaram por problemas conjugais. Resolveu retornar para Queimadas a convite do irmão, depois do início do processo demarcatório da TI Tremembé de Queimadas, em 2003, e os filhos, filhas, genros e noras a acompanharam.

Dona Lúcia: Ele [Júlio Tonheza] já sabia da situação e disse: minha irmã, vem-te embora que onde bebe um boi bebe uma boiada. Aí eu garanto que como aqui você não vai morar no sol não. Enquanto você não consegue uma casa pra você, você vai

morar mais eu. Você mais a Neném [esposa de Júlio] se dão muito bem, desde criança que foram criada junta, construíram família junta. Júlio eu primeiro vou pensar. Vou conversar com os menino e se der certo eu vem. Mas nós viemos todo mundo passar o ano aqui né, aí quando chegamos lá, fomos conversar com os menino. (idem).

E as famílias foram aumentando em função dos casamentos. Embora a morada na casa do irmão, que fica no setor central, fosse por tempo indeterminado, a necessidade do trabalhourgia nesta família regressa a Queimadas. Os serviços na roça eram de pouco ganho, as condições de plantio adversas, as oportunidades reais estavam fora das Queimadas em firmas, ou onde tivesse parentes ou conhecidos como em Itarema, município vizinho. Os homens saíam de casa para trabalhar, passando semanas longe das famílias e as mulheres ficavam em casa. Pela oportunidade de trabalho, Dona Lúcia fez mudança para Itarema, onde se foram reagrupando alguns parentes genealógicos dela.

Embora morasse fora da terra de origem, jamais cortara vínculos, retornando em épocas festivas, em visitas, para uma sessão de *trabalho* na casa de seu irmão, Zé Tonheza, ou para trabalhar na produção da farinha (“farinhada”).

Dona Lúcia: Eu vim trabalhar numa farinhada do Júlio, aí ele disse: Lúcia vem-te embora mulher. Como é que tu vive? Pra vocês plantarem alguma coisa é preciso vocês virem pra cá. Porque lá vocês não tem terreno, você sabe que terreno de praia não ajuda a ninguém. Aí eu peguei pensar, a pensar e vim. Aí vim de lá de novo pelo mesmo preço. Eu digo eu quero é o dinheiro. Peguei mil reais, gastei cem, trouxe e peguei novecentos e dei a ele. Pegue esse daí, tu compra de material, tijolo, telha, madeira cimento. Compre que eu vou tá aqui mais tu [Júlio] só uns dois meses só enquanto levanta. E foi assim que nós fizemos, passei dois meses mais ele. Trouxe o pedreiro lá da Itarema para levantar a casa aqui. Só era uma banda. Daquela parte branca lá para o alpendre, com três compartimentos com o corredor e taí o tamanho que ela tá hoje. E eu sozinha, sem ter ajuda do homem que vivia mais eu nem dos meus filhos. Foi só eu. Graças a Deus eu tô debaixo de um teto. Foi ajuda de Deus. Foi ele quem me ajudou a fazer porque eu não tinha. (ibidem).

Essa foi a primeira casa¹³⁷ levantada no setor do salão. Com o passar dos anos, os filhos e filhas de Dona Lúcia foram se agrupando nesse setor, juntamente, com

¹³⁷ Ver APÊNDICE B.

suas famílias. Nesse movimento, Marluce retorna para Queimadas e dá continuidade ao *trabalho* do pajé Zé Tonheza, pois ela já havia sido desenvolvida na arte da *cura* por ele. Em meio ao movimento de retorno dos Tremembé para Queimadas, especialmente daqueles dedicados ao *trabalho* do pajé Zé Tonheza, como Dona Lúcia, Marluce e Regina e de outras famílias indígenas de Queimadas, foi construído o *Centro de Cura*¹³⁸.

Neste processo de formação do setor do salão, a Regina, sobrinha de Dona Lúcia, decide retornar para Queimadas por ter escolhido se vincular ao *Trabalho* dirigido pela Marluce. Essa decisão dela fez com que seus irmãos, Nessi, Jessina e Zé Arteiro a acompanhassem nessa escolha, pouco depois. Essa foi uma decisão tomada por outros índios de Queimadas, o que fez o salão crescer em tamanho físico e em quantidade de adeptos. O conjunto de escolhas citado, anteriormente, levou os atores dessa ação a residirem próximo da Dona Lúcia, cujo terreiro da casa abriga o salão. Foi nesse tempo em que aconteceu o estudo de delimitação da TI Tremembé de Queimadas, (PATRÍCIO, M.M., 2010), o que deu segurança à posse permanente da terra, impulsionando o retorno de mais famílias para próximo de Dona Lúcia.

O setor do salão é um agrupamento de *médiuns* Tremembé, ou seja, índios e índias que têm habilidade de incorporar caboclos, entidades espirituais que se manifestam numa ritualística específica, que dialoga com a umbanda¹³⁹ no que concerne à *performance* no ritual de *cura* e também na incorporação de entidades espirituais através do *trabalho de médium*. Essa prática é constantemente referida pelos indígenas Tremembé, que estão agrupados no setor do salão (próximo à casa de Dona Lúcia), como *trabalho*, mas adicionei o segundo termo, *médium*, em função do uso dele, pelo mesmo grupo, para se referir às pessoas Tremembé adeptas da referida ritualística. Então, *trabalho de médium* se refere a atuação de índias e de índios Tremembé na ritualística de incorporar caboclos no processo ritual tradicional de pajé Tremembé de Queimadas.

¹³⁸ Idem.

¹³⁹ Afirmo a particularidade religiosa dos Tremembé do setor do salão de Queimadas e digo que a *performance* remete a terreiros de umbandistas mediante visitas feitas a centros de Umbanda e conversa com colegas que se dedicam a religiões afro-brasileiras. Nesses termos, em Queimadas poderíamos dizer que no *Centro de Cura* há uma religiosidade Ameríndia, porém, para dar consistência a esta afirmação precisaria de maior aprofundamento no tema da religião, o que não me propus a fazer neste volume, como já disse em capítulos anteriores.

Essa ritualística é compreendida como um *trabalho* possível, apenas, por pessoas que têm o “dom”, que possuem *correntes* de índio, como anunciado por Pedro Teixeira, anteriormente¹⁴⁰. *Corrente* indica a habilidade para incorporar caboclos, logo, *médium* é o que tem *corrente*, que tem o “dom” para receber o encante. *Corrente* também indica um determinado coletivo de caboclos que um *médium* consegue incorporar, como, também, se refere a ações rituais. As categorias *trabalho*, *trabalho de médium*, *correntes*, caboclos, na situação ritual da *cura* dos Tremembé de Queimadas, bem como a categoria *cura* são aprofundadas no próximo capítulo. O importante é perceber que a expressão *corrente* de índio indica um elemento de diferenciação cultural, pois a habilidade para incorporar encante bem como o conjunto desses seres é passível de contato por índios, como também indica aquela expressão, um elemento de diferenciação social, pois há índios que não têm *corrente*.

Sobre a formação do setor do salão, é válido ainda dizer que Dona Lúcia é irmã do já falecido Pajé Zé Tonheza e *trabalhava* junto com ele. Marluce foi iniciada no *trabalho* por esse antigo Pajé e recebeu dele as *forças de cura*, ou seja, as *correntes de cura*, e se tornou a pajé de Queimadas. A seguir, uma fala de Dona Lúcia a respeito do recebimento das *correntes* de cura pela Marluce.

Dona Lúcia: Ele [Pajé Zé Tonheza] queria deixar pra mim. Eu não quis porque eu vi que a idade tava puxada demais, eu não podia né.

Ronaldo: certo.

Dona Lúcia: E aí, como ela [Marluce] é mais nova, ele perguntou se ela aceitava ficar com as forças dele e ela disse que aceitava. E ai pronto, inda hoje ela vive lutando, como não é só ela, como a gente né. Ajuda a ela também. Ela já tem muitas *médiuns* também. E o nosso *trabalho* é esse. Sempre lutando pro melhor pra gente, né. (Entrevista realizada em Abril de 2013).

A partir de então, ela pôde iniciar outros índios e índias, como o fez com Regina, Jessina, Zé Arreiro e várias *médiuns* Tremembé em Queimadas. O *trabalho*, no processo de formação do setor do salão, funcionou como um fator de ligação entre os índios e índias de Queimadas, que escolheram receber as *correntes*. Isso significa que tornar-se *médium* do *Centro de Cura* parte de uma decisão pessoal de um indígena

¹⁴⁰ Ver página 89.

médiuns em querer ser iniciada no *trabalho*. A Marluce continua a desenvolver mais *médiuns* Tremembé, logo, mais índios e índias se aglutinam no setor do salão, mesmo que temporariamente, pois a norma de interdição do retorno de famílias para Queimadas, cunhada pelo CITQ, não permite que mais famílias indígenas fixem residência ¹⁴¹ além das que já habitam Queimadas. Então, o desenvolvimento dos *médiuns* pode parecer um reforço do grupo do salão, mas, a meu ver, mais demonstra como a identidade étnica é situacional e é reproduzida, culturalmente.

Diante das informações expostas neste capítulo, o retorno para Queimadas é um processo de opção pessoal, que não corresponde a todos os índios Tremembé que de lá saíram. Na “situação histórica” (OLIVEIRA FILHO, J.P. 1988) de contato com o DNOCS, várias famílias de Queimadas decidiram sair para não morrer de fome, pois a terra de uso real foi reduzida. Isso reduziu a produção de alimento e a oferta de trabalho. Outras pessoas Tremembé decidiram ficar no território tradicional, pois tinham como se sustentar. O movimento de retorno das famílias Tremembé para Queimadas, que na referida situação havia saído, foi se intensificando, à medida que o processo de demarcação da TI Tremembé de Queimadas avançou. Esse movimento de retorno foi protagonizado, sobretudo, pelos indígenas Tremembé que trabalham como agricultores. É através desse grupo indígena que foram retornando os índios e índias que já tinham no repertório de experiências individuais a vivência no *trabalho* do Zé Tonheza. É nesse movimento de retorno, que é construído o *Centro de Cura* pela Marluce, que assumiu o *trabalho*, em Queimadas, após a morte de Zé Tonheza.

O próximo capítulo mostra o sistema de interação social envolvendo índias e índios Tremembé, que no movimento histórico de retorno para Queimadas, constituíram o setor do salão, construíram o *Centro de Cura*, em consequência a ascensão da Marluce como a pajé de Queimadas.

¹⁴¹ Essa circunstância pode alterar a quantidade de índios Tremembé que de fato estão residindo em Queimadas, pois aqueles que residem fora dessa TI podem vir morar lá, mesmo que temporariamente.

4 O SETOR DO SALÃO MODELADO PELAS *CORRENTES*

O grupo social de índios Tremembé, em Queimadas, cujas interações modelam o setor social do salão, é constituído por *médiuns* vinculados ao *Centro de Cura*. Esse grupo compõe parte da vida social Tremembé, que, nesse *Centro*, realiza o *trabalho de curar* doentes. Essa atividade é dirigida pela Marluce, a reconhecida pajé de Queimadas, e por sua mãe, Dona Lúcia, e pela Regina, prima da primeira.

Aí eu tô aqui nessa vida lutando, ela aqui [Regina] é minha chefe de mesa, ela é do lado direito e a mãe é do lado esquerdo. E aqui a gente tá lutando com os encante, graças a Deus, com os bom pensamento [e] das ajuda dos *médiuns* também, e graças a Deus eu já tenho um bocado de *médium*. Eu já tenho um bocado de Médium. E a gente tá levantando o pessoal! Nós tamo aqui pra levantar o pessoal. Acho que as pessoa que vem pra esse salão, chega dum jeito e sai de outro. Chega doente né e sai com saúde, graças a Deus. E até aqui nós tamo resistindo e vamo levantar, vamo lutar nessa luta, que aqui dentro precisa mesmo. (Marluce, em 12 de Abril de 2014)

O *médium*, na situação cultural de Queimadas, é o indivíduo iniciado no *trabalho* pela Marluce. A expressão “eu já tenho um bocado de *médium*” indica que ela iniciou vários indivíduos (entre homens e mulheres). Assim, constituiu-se a equipe de *médiuns* Tremembé do *trabalho* no *Centro de Cura*¹⁴². O conjunto de *médiuns* que presenciei *trabalhando* soma o número de 34 pessoas, sendo a maioria do sexo feminino. Parte do conjunto de *médiuns* da Marluce reside na TI de Queimadas, outra na TI do Córrego João Pereira, em Telhas, outra na Volta (Assentamento Lagoa dos Negros); Alguns desses índios Tremembé de Queimadas têm baixa frequência no salão da Marluce, pois residem em lugares mais distantes: Bom Princípio, Acaraú, Fortaleza e Eusébio.

Os *médiuns* iniciados pela Marluce são parentes dela em diferentes graus (sobrinho, primo, irmão, cunhados, genro, nora, afilhado, compadres e comadres¹⁴³), portanto, integram a rede de parentes genealógicos, que mantêm vínculo permanente

¹⁴² Ver figura 2 do APÊNDICE C.

¹⁴³ Compadre e comadres são homens e mulheres, respectivamente, que são padrinhos e madrinhas de batismo de crianças, cujos pais também são compadres e comadres desses padrinhos e madrinhas. Como já se sabe, a colonização instaurou nos grupos indígenas do nordeste valores católicos como o batismo. Essa situação gerou a interação entre indivíduos índios pela modalidade do apadrinhamento.

com a TI de Queimadas através do *trabalho* desenvolvido no salão. A maioria dos *médiuns* da pajé Marluce não mora em Queimadas. Esse conjunto de pessoas retorna para Queimadas em diferentes ocasiões festivas, dentre elas, as festas de caboclos.

Figura 14: Médiuns iniciando o *trabalho* na festa a Iemanjá



Fonte: Acervo pessoal (2014).

A festa de caboclo é *trabalho* comemorativo a uma determinada entidade, no caso da imagem anterior, a Iemanjá¹⁴⁴. Há também festas para Padilha, no mês de maio, e para o Raimundão da Jurema, no mês de Junho, que são outros encantos. Este não é um quadro fixo das festas de caboclos da situação de Queimadas, e não sei se é possível fazê-lo, pois há centenas de entidades que podem vir a ser festejadas¹⁴⁵. Portanto, a festa de caboclo pode remeter a diferentes entidades, o que é possível, segundo a decisão da Marluce, que é compartilhada por sua equipe de Médiuns.

¹⁴⁴ Na situação cultural dos Tremembé de Queimadas, Iemanjá é um caboclo. Em outros contextos, na religiosidade de Umbanda, a Iemanjá é um Orixá. Ver Almeida, P.N. (2012).

¹⁴⁵ Ver APÊNDICE H.

O movimento de visita de *médiuns* Tremembé, em Queimadas, acontece também na época do Natal, do Ano Novo, da Semana Santa, do Carnaval. Enfim, nos feriados em que têm folga ou nos períodos de férias, os parentes genealógicos que residem fora de Queimadas, por vezes, voltam para visitar os familiares.

Os clientes do Salão da Marluce, que não são descendentes dos ocupantes de Queimadas, e que não são casados com Tremembé, também, compõe a rede de relação mobilizada pelo *trabalho* da Marluce. A seguir, a transcrição de uma conversa que tive com Dona Lúcia. Na ocasião, ela mostrava fotos fixas numa parede interna do Salão.

Dona Lúcia: Esse homem ali, esse de baixo ali.

Ronaldo: esse aqui?

Lúcia: É. Ele tava morando num lote. A mulher dele, ave Maria, ela perdia tudo, mas os Trabalhos não. Aí saíram dali foram morar no Triângulo [Marco] e assim mesmo de lá ela vinha. A Marluce ainda foi duas vezes *trabalhar* lá. Fazer *trabalho* lá na casa dela. Era gente boa. Hoje ela mora muito longe da gente, a bichinha velha quando tenta falar com a gente que ela fala, chora tanto.

(Entrevista concedida em 12 de Julho de 2014)

A Marluce realiza *trabalho* na casa de adepto que o solicite, juntamente, com a sua equipe de *médiuns* e a de “chefe de mesa”, composta por Regina e Lúcia.

Figura 15: *Trabalho* numa casa em Telhas



Fonte: acervo do pesquisador (2014)

A rede de relações mobilizada pelo *trabalho* da Marluce ultrapassa o limite da TI Tremembé de Queimadas, de modo que pessoas ligadas ao Centro de Cura, que não são Tremembé, assistidas por este serviço, podem ir visitá-la, em Queimadas, nas épocas de festa ou, ainda, para fazer algum tipo de *trabalho* que exija mais tempo¹⁴⁶.

O importante é eu tá aqui quando o pessoal de fora vir me procurar, eu tô aqui. Já tenho *trabalhado* muito pra gente de São Paulo, do Mato Grosso do Sul. Já tenho trabalhado para um bocado de gente. E graças a Deus, sempre as pessoas que vêm aí pra dentro saem com saúde. (Marluce, 12 de Abril de 2014).

O *trabalho* é um serviço prestado a doentes. Pode ser pago, mas também há casos em que nada é cobrado. Esse é o caso de algum *médium* do salão ou de algum cliente ligado à Marluce, ou à Regina ou à Dona Lúcia, por parentesco genealógico ou por relação de apadrinhamento. Essa última, por sua vez, mantém interação contínua entre indivíduos que se identificam, entre si, como compadre e comadre. Então, aos compadres e comadres das mulheres, citadas anteriormente, a relação de troca, no que concerne ao serviço de *cura*, se dá de maneira distinta do pagamento por dinheiro, podendo ser mediada por favores. O mesmo acontece para pessoas que são afilhadas das referidas mulheres. Tudo isso indica uma modalidade de interação mediada pela afetividade, no âmbito da interação que possibilita o *trabalho*. Por outro lado, há relação do tipo compadrio e apadrinhamento entre os índios Tremembé de setores diferentes, mas que não remete ao *trabalho* da Marluce.

A interação social mobilizada pelo *trabalho* da Marluce movimentava centenas de índios de Queimadas e de Telhas, como também parentes genealógicos da Volta (Assentamento Lagoa dos Negros), de Pedrinhas, do Acaraú, do Eusébio e de Fortaleza, como também pessoas não indígenas, que são clientes do salão. Os *médiuns* desenvolvidos pela Marluce, que vi *trabalhando* no *Centro de Cura*, são de Telhas, de Queimadas e da Volta.

O *trabalho* no salão é “levantar o pessoal”, ou seja, o indivíduo (homem, mulher, criança, idoso) que “chega doente” “sai com saúde”. Esta é uma luta que

¹⁴⁶ A depender do caso de *cura*, o processo pode durar meses.

Marluce considera necessária para ser travada, em Queimadas, pois está continuando o *trabalho* do Zé Tonheza, tio dela, falecido em 2006:

Mas, apesar dele não tá comigo, assim, pessoalmente, as pessoa, mas eu tô aqui graças a Deus fazendo o *trabalho* dele e sou feliz. Sou feliz porque foi uma coisa que não foi inventada por mim, foi por Deus com a força dos encante me entregou. Eu sempre graças a Deus, com as forças que ele me dá, né, com as forças dos encante, graças a Deus a gente tá resistindo. (Marluce, 12 de Abril de 2014).

Essa curadora explica que a continuidade do *trabalho* do tio é possível pela força dos encante e pela força dada por Deus, o que dá caráter religioso ao *trabalho de cura*. Então, Marluce relaciona o *trabalho* que ela faz como uma força dada por Deus e pelos encantos, não sendo invenção dela. Com a referida força, Marluce segue resistindo às críticas feitas por índios Tremembé de outros setores sociais. A seguir, o trecho do diálogo que tive com Marluce sobre a crítica ao *Centro de Cura* pelo uso do termo “macumba” feito por parentes genealógicos.

Marluce: sou feliz! Sou, sou. Mesmo assim com as críticas que a gente recebe aqui. Aqui nós pega o nome de macumbeira, aqui nós pega o nome de destruidora (risos). Eu fico é rindo. Eu digo graças a Deus! É bom que eu sou macumbeira e as negrada tem medo de mim. É bom assim né? Por que quem é que não tem medo duma macumba? Todo mundo tem. Eu tenho. Que já peguei.

Ronaldo: já pegou?

Marluce: já peguei! Já peguei! Já foi tirado... pronto, na época que eu fui pro seu Luiz.

Ronaldo; o seu Luiz é quem?

Marluce: o seu Luiz Brechó, lá de Sobral. Eu fui pra lá. Ele tirou um boneco de mim. Essa daqui pegou. É bocado triste. Eu peguei. Abaixo do meu peito, aqui. Ele pediu pra tirar... Ele perguntou se quere que tirasse ao vivo ou era invisível. Aí a minha cunhada disse que eu quero é que tire ao vivo que é pra todo mundo ver. Ele plantou aqui, ele pediu álcool preparou lá, bem aqui, chega eu dei um grito. Saltô, um *bonequim* assim desse tamanho cheio de alfinete. Ele tirou. Eu conto porque eu vi. Aí ele foi e me amostrou e disse que eu não olhasse muito não pra eu não ficar com aquela trauma né. Mais, graças a Deus eu tô aqui. A pessoa nunca deseja que é uma macumba.

Ronaldo: é verdade.

Marluce: Nós tamo numa luta dessa aqui, a gente luta só para o bem. A gente não vamo destruir ninguém não. Ninguém quer ser destruído por uma coisa dessa aí. E aí os pessoal ainda

sempre diz que *nois samo* macumbeira. Quando me vere “lá vem as macumbeira” (risos). Eu fico é rindo. Eu digo, graças a Deus que eu sou macumbeira, eu tenho orgulho de ser macumbeira. Inda digo desse jeito. Num vou bater cabeça com ninguém não Ronaldo. É triste! O ser humano ninguém compreende, nem Deus. Nem Deus agradou todos né. Por que que nós da Terra [planeta] temos esse merecimento de agradar a todos? Nós não tem. Se eu faço uma coisa pra lhe agradar, já desagrada essa daqui. Se eu agrado essa daqui, já desagrado esse, né? Por isso, ninguém faz nada para agradar ninguém. O importante, eu digo assim: eu não faço nada para agradar ninguém, o importante Deus tá sabendo o caminho dele. E graças a Deus a gente tá aqui pra sempre ajudar o pessoal. (Entrevista concedida em 12 de Abril de 2014).

A experiência pessoal da Marluce com a umbanda fica evidente nesse diálogo. O enfrentamento de críticas, como o uso do termo “macumbeira” e “destruidora” para se referir ao que ela faz, é parte da “luta” com a qual leva a vida de *curar* os clientes. O sentido do *trabalho* da Marluce pode ser compreendido pela seguinte frase: “a gente tá aqui para sempre ajudar o pessoal”, o que acontece ao dar a saúde à alguém. Essa ação de “ajudar o pessoal” da qual a Marluce é protagonista se dá pelo fato dela exercer a liderança espiritual. Essa posição no *trabalho de cura* ela assume porque tem a *corrente de cura*. Essa expressão, comum da linguagem dos especialistas Tremembé no *trabalho*, se refere à habilidade da Marluce para curar pessoas. A seguir, trago diálogo sobre isso.

Ronaldo: É que a sua função é diferente da dela e da dele, né isso?

Marluce: é isso.

Ronaldo: é isso que eu quero entender.

Marluce: tá entendendo?

Ronaldo: o desenvolvimento é o mesmo.

Marluce: é.

Ronaldo: mas a função que cada um vai ter é diferente. Mas por que é assim?

Regina: é porque justamente, ela é a pajé.

Ronaldo: certo.

Regina: Realmente a gente não tem as *corrente* que ela tem.

Ronaldo: certo. Ah! É o tipo de *corrente* que cê tem?

Regina: eu tenho um tipo de *corrente*, ele tem outra, né. Ela é diferente, justamente. E nois, não passa os curador, tá entendendo. Todos, é o Gérson, o Rei Sibamba, a Pomba Gira e a Padilha, só passam na *corrente* dela, pra curar, né.

Ronaldo: aí é assim.

Regina: pois é com certeza.

Marluce: As parteira.

Regina: já na nossa não passa.

Marluce: e pode passar por visita, mas não *cura*.

Regina: É pode passar por visita, mas não *cura*.

Marluce: Porque eles [Caboclos] visito, a *corrente*, eles visito.

Regina: não *curo*.

Marluce: Mas não faz a função, né.

Ronaldo: é a suas *correntes* é que faz a Cura, é isso?

Marluce: é isso!

Pedro: as nossas *correntes* só dá força pra ela...

Ronaldo: Ah dá mais força.

Pedro: dar mais força pra ela ter aquela *cura*. (Entrevista concedida em 12 de Abril de 2014).

A Marluce tem um tipo de *corrente* que *cura*, o que faz ela “levantar o pessoal”, ou seja, é a *corrente de cura* da Marluce que dá a saúde a quem procura o *Centro de Cura*. Então, essa habilidade para *curar* só foi efetivada depois que ela recebeu as *correntes de cura* do Zé Tonheza. Aqui há a necessidade de discorrer sobre o que é *corrente*, para o referido grupo de curadores Tremembé, e como se deu a passagem do antigo pajé para a atual.

Primeiramente, a *corrente* é o coletivo de encantos, que um *médium* incorpora quando está *trabalhando*.

A *Corrente*, a *Corrente* ela vem no ar. A *corrente* não chega e entra assim não. Ela vem no ar. Cada um, se tiver duas, três *médiuns trabalhando*, cada uma *médium* recebe um. O *encanto*. Ele seja da *Corrente* do Mar, se for da Jurema é da Jurema, se for das Mata é das Mata, se for do Maranhão é do Maranhão. (Dona Lúcia, em 31 de Maio de 2013).

A *corrente* é, portanto, um conjunto de *encantos*¹⁴⁷, que são incorporados pelos *médiuns* Tremembé durante o *trabalho* “se tiver duas, três *médiuns* *trabalhando*, cada uma recebe um. O encanto”. A *corrente* é um coletivo de *encantos* estreitamente vinculado a um determinado *médium*. Significa dizer que cada *médium* possui uma *corrente* específica. Esse coletivo de encantos varia de nome, conforme o lugar de onde vem “Se for da Jurema é da Jurema. Se for das Matas é das Matas. Se for do Maranhão é do Maranhão”. Esses nomes representam forças, as quais são ativadas durante o *trabalho* para *curar* pessoas. E cada tipo de força (Maranhão, Jurema, Mar etc) resolve problemas específicos. Por exemplo, em caso de demanda¹⁴⁸ a força usada, para desfazê-la, é a da Mata. E o uso dessa força se dá pela incorporação da *corrente* da Mata¹⁴⁹ pela Marluce, auxiliada pelo trabalho dos *Médiuns*. O mesmo acontece no uso das demais *correntes*.

Como exemplo do uso da força da Mata, destaco o diálogo com Regina, a seguir.

Ronaldo: Tu disse que vai ter um *trabalho* na Mata para aquele rapaz daqui. O nome dele é qual?

Regina: é Zilmar.

Ronaldo: Porque que tem que fazer o *trabalho* pra ele na Mata?

Regina: É porque pra ele foi feito bruxaria, tá entendendo? Justamente aquele problema que ele tem na perna. Então, foi feito lá pra onde eles fizeram. Aí pra desmanchar tem que ser na Mata. É pra pegar a *corrente* da Mata. Que é só onde passa os índio, curador, as Tapuia. Pra poder desmanchar e ele receber a paz dele.

Ronaldo: Como foi que vocês identificaram que era bruxaria?

Regina: porque os mensageiros disseram. Ele tá é bom.

Ronaldo: Foi o Negro Gérson?

Regina: foi o Negro Gérson que descobriu. Ele morava no Acaraú. Aí né aconteceu umas coisa lá com ele, só que ele não teve culpa. Aí aquela coisa né. Aí pelejaro pra pegar ele de um jeito, como não conseguiram, aí tão trabalhando diretamente em cima dele. (Entrevista concedida em Abril de 2014).

¹⁴⁷ Essa palavra tem a seguinte variedade dada pelas falas das interlocutoras Dona Lúcia, Regina e Marluce: encantado e encanto.

¹⁴⁸ Numa equivalência cultural e literária, é possível pensar no caso de bruxaria entre os Azande (EVANS-PRINTCHARD, E.E., 2005) para entender a demanda como uma magia que é capaz de matar uma pessoa.

¹⁴⁹ Para visualizar mais *correntes*, ver o APÊNDICE H.

Cada *médium* tem a capacidade de acessar, no *trabalho*, duas *correntes*, cada uma delas com doze encantos e como o *médium* acessa os encantos pela incorporação no *trabalho*, logo, encontram-se no *Centro de Cura* a *corrente do médium* e a *corrente de força*. O ator principal desse encontro é a Pajé Marluce. Cada *corrente* do *médium* tem um guia, um tipo de encanto. Então, há dois guias para cada *médium*, os primeiros podem se comunicar com o segundo, no *trabalho* ou fora dele. E cada *corrente* tem, também, um mensageiro, encanto responsável por comunicar para a Regina ou Dona Lúcia algum assunto relacionado aos clientes, aos *trabalhos* ou a aldeia. Os nomes encanto, encante, encantado, caboclo e mensageiro, ora são usados para nomeações distintas, ora parecem ter o mesmo objeto de nomeação.

A pajé mobiliza quaisquer *correntes*. Ela é quem chama, dentro da dinâmica ritual no *Centro de Cura*, os encantos e os *médiuns* a acompanham. Essa interação ritual entre *médium* e pajé produz mais força quanto maior for o número de *médiuns*, o que facilita a execução do *trabalho*.

Marluce: Era essa explicação que eu tinha se esquecido de lhe dar. Quando tem dois *médiuns* *trabalhando*, um *médium*, dois *trabalhando*, ainda sai mais fácil, tanto pra um como pra outro. Porque um *médium* puxa a *corrente* do outro. Se eu puxar, se eu tiver *trabalhando* e entrar na *corrente* da Jurema o outro *médium* só me responde Jurema. Se eu puxar o Mar, ele só me responde o Mar. Se eu puxar Codó, ele só me responde Codó. Se eu puxar o Maranhão ele só me responde o Maranhão. É um soltando e o outro puxando. Uma *corrente* puxa a outra. (idem)

As doutrinas de cada encanto mostram que força possui e, também, o nome dele. Assim, é possível identificar os encantos pela doutrina deles e classificá-los como sendo da Jurema, da Mata e etc. Esse exercício foi feito por mim e encontra-se no APÊNDICE H, no qual estão organizadas mais de duas centenas de doutrinas de acordo com a sequência ritual em que as *correntes* são incorporadas por *médiuns* durante o *trabalho*, no *Centro de Cura*. Por outro lado, a quantidade de *correntes* de encante é indefinível:

Dona Lúcia: Inclusive dos Encantos é umas mil *corrente* ou mais.

Regina: é.

Dona Lúcia: É, porque se tiver trabalhando 100 pessoa, cada qual *trabalha* numa *corrente*.

Regina: Se concentrar duas *médium* aqui aquela *médium* num vai chamar o mesmo mensageiro que essa chama não. Eu não chamo. Eu chamo um ela já chama outro. Tá entendendo? A pajé já chama outro. Não é o mesmo Mensageiro que passa. Nas três *médiuns*, que tá *trabalhando*. Cada um tem o seu mensageiro.

Ronaldo: Isso tem a ver com o caso que elas tão atendendo?

Regina: É certeza. É. (Entrevista concedida em 31 de Maio de 2013).

O *trabalho de médium* é chamar encantos de *correntes* diferentes, os quais são incorporados um por vez, na interação ritual *médium* pajé. Em síntese, a partir do inventário de doutrinas, no APÊNDICE H, que construí durante a minha “observação participante” no *trabalho* da Marluce, nos anos de 2013 e 2014, em Queimadas, é possível dizer que as doutrinas dos encantos, no *Centro de Cura* de Queimadas, fazem referência às *correntes* do Maranhão, do Mar, da Maresia, da Mata, da Jurema, da Bahia, de Minas Gerais, do Pará e do Paraná. Em linhas gerais, as letras das doutrinas fazem referência a forças comuns na umbanda como Xangô, Ogum e Oxalá. As doutrinas citam também termos como Umbanda Nagô, Jesus Cristo, Deus, Nossa Senhora, Espírito Santo, Reis, Príncipes, Princesas, Mãe D’água, Quibanda e, ainda, outros termos comuns à linguagem umbandista, como congá, terreiro, salão, índios, índias, negros, negras, pretos velhos, pretas velhas, pajés velhos¹⁵⁰, dentre vários outros curandeiros. Esses termos remetem a distintas tradições da umbanda¹⁵¹.

As habilidades dos encantos, ditas pelas doutrinas, comparadas com as observações dos *trabalhos* no Salão e com as explicações de Marluce, Regina e Dona Lúcia, mostram que existem encantos específicos para cada momento da sessão de *cura*, em Queimadas. Assim, diferentes encantos de distintas *correntes* são incorporados em momentos diferentes, no *Centro de Cura*, durante o *trabalho*, em Queimadas. São oito os momentos dessa ação ritual¹⁵²: 1) Abertura da mesa; 2) Ronda; 3) Limpezas; 4)

¹⁵⁰ Como na região teve casamento entre índios e negros, segundo Vasconcelos, C.M.A. (2005), a relação entre negros e índios em termos de aglutinação de elementos culturais é um caminho possível para pesquisas futuras relacionadas à região Oeste do Ceará.

¹⁵¹ Sobre esses termos, ver Almeida, P.N. (2012).

¹⁵² Isso conforme a imagem de sequência de ações, que têm começo meio e fim, descritas por Turner, V.W. (2013) sobre o ritual de vida e de morte do povo ndembu.

Consultas com os mensageiros: Negro Gérson, Pomba Gira e Sibamba; 5) desmanches e amarração de contrário ¹⁵³; 6) Encantado Mudinho e outros que se apresentam como meninos e meninas; 7) Retirada da ronda; 8) Despertar dos *médiuns* e da pajé.

Encantado é o estado dos caboclos que são incorporados no *trabalho* da Marluce, Pajé Tremembé, em Queimadas.

Ronaldo: Os pajés que baixa que a senhora diz são os...

Dona Lúcia: Os encantados.

Dona Lúcia: O encanto que nós chama é porque os *cabôcos* são encantado né. Os mensageiros. Eles são encantado, né. Nós num vê. Ver assim, uma pessoa. Porque não é todo mundo que tem aquele dom de ver. Mas tem muitos que vê, né? Aí ver, conversa e tudo. Mas não é todos, alguns, alguns tem. Aí pronto. (Entrevista concedida em 31 de maio de 2013).

Em segundo lugar, a Marluce recebeu as forças do pajé Zé Tonheza e aceitou continuar o *trabalho de cura*, em Queimadas. A seguir trago a fala da Dona Lúcia sobre esse assunto, a qual remete ao tempo do antigo pajé de Queimadas, o João Cosmo ¹⁵⁴, e a posterior sucessão ¹⁵⁵ entre pajés, Zé Tonheza e Marluce, em Queimadas.

Dona Lúcia: Quando esses pajé velho foram morrendo, foi alguém ficando mais novo. Os mais novo que ficaro, inclusive eu tive um irmão mais velho, ele era pajé. Era pajé. Tá com quantos anos que ele morreu, Regina?

Regina: Oito anos. Vai fazer oito anos que ele morreu [Zé Tonheza]. E depois que ele morreu, ele entregou *corrente* de vinte e cinco *médiuns*, ele entregou *corrente*.

Ronaldo: Vinte cinco pessoas?

Dona Lúcia: Vinte e cinco pessoas que era médium [mulher]. Ele entregou. E a derradeira foi uma sobrinha dele. Inclusive é a minha filha mais velha, Marluce.

Ronaldo: A Marluce!

Dona Lúcia: Ele queria deixar para mim. Eu não quis porque eu vi que a idade tava puxada demais, eu não podia né. E aí, como ela é mais nova, ele perguntou se ela aceitava ficar com as forças dele e ela disse que aceitava. E aí pronto, inda hoje

¹⁵³ Mais adiante retomo esse assunto para mostrar a distinção feita por Regina e Marluce entre o *trabalho* Tremembé de *cura* e a umbanda.

¹⁵⁴ Esse pajé é a personagem histórica na migração dos Tremembé da Almofala para Queimadas, como mostro pelas falas de Antônio Félix, no capítulo 3 sobre a unidade étnica Tremembé de Queimadas.

¹⁵⁵ Sucessão: Ação de suceder; série; herança; descendência; geração. (ABILA FILHO, J. 1989).

ela vive lutando, como não é só ela, como a gente né. Ajuda a ela também. Ela já tem muitas *médiuns* também. E o nosso *trabalho* é esse. Sempre lutando pro melhor para a gente, né. (Entrevista concedida em 31 de maio de 2013).

Então, a Marluce estar, hoje, em Queimadas, *trabalhando* na *cura* de gente Tremembé e não indígena, significa que ela continua a tradição cultural Tremembé do *trabalho* de pajé. E isso ela não faz sozinha, mas tem o trabalho de Dona Lúcia, de Regina e o da equipe de *médiuns*, que cresce a cada ano, para intensificar a força de cura e tornar cada vez mais eficaz o *trabalho*. Cada *médium*, com suas respectivas *correntes*, é um agente da força que *cura*.

Observo que para a Marluce vir a ser a Pajé de Queimadas, houve um processo social, ao longo de um determinado tempo. Marluce só esteve pronta para aceitar as forças do pajé Zé Tonheza, depois que decidiu pela iniciação no *trabalho*, ou seja, por receber as correntes de *médium*. Observo, também, que a Marluce aceitou as forças, depois que Dona Lúcia recusou. O pajé Zé Tonheza escolheu a irmã dele, Dona Lúcia, para receber as forças de *cura* dos encantos. Com a recusa dela, o pajé escolheu a Marluce para o mesmo fim, que aceitou a função. Nesse sentido, tem-se um processo de escolha.

Além da sucessão de pajé requerer uma autorização do Tremembé sucessível, o desenvolvimento de uma pessoa médium, o qual é importante para a mobilização da força dos encantos, acontece, entre os Tremembé, depois do tempo de sofrimento. Esse sofrimento varia de *médium* para *médium* e é causado pela floração das correntes, que devem ser baixada, ou seja, desenvolvidas, ou suspensas para findar o padecimento. Esses procedimentos são feitos pela Marluce, Pajé de Queimadas, quando procurada. Essa procura de *médium* remete a vontade individual de alguém para resolver um problema que já se sabe ser espiritual e esse saber é da ordem do senso comum dos Tremembé vinculados ao *Centro de Cura*.

Então, procurar a Marluce para resolver um sofrimento de *corrente* remete a um pertencimento étnico de uma determinada pessoa ao grupo Tremembé de Queimadas, mesmo no caso de suspensão de corrente. No caso de desenvolvimento do *médium* no *trabalho* da Marluce é manter-se *trabalhando* sob a direção da pajé. Isso é afirmar-se parte da tradição Tremembé de *cura*, logo, é afirmar-se Tremembé. Nesses

termos temos outro processo de escolha, por parte da pessoa que é *médium*, o qual designa o pertencimento étnico do indivíduo. Isso é posterior ao tempo do sofrimento de *corrente*. Entretanto, escolher por se vincular ao *trabalho* da Marluce como *médium* é revivificar a fé nos encantos, o que dá vida social à tradição cultural de *cura*, entre os Tremembé de Queimadas.

O processo de escolha, tanto no caso da sucessão do Pajé de Queimadas, como no caso de desenvolvimento de *médium*, guia uma modalidade de interação social, continuamente, entre os Tremembé de Queimadas, de tal maneira, que produz a sociação dos indígenas do setor do salão. Esse grupo social afirma-se Tremembé de Queimadas pelo *trabalho* no *Centro de Cura*¹⁵⁶. Por isso é a geração Tremembé, em Queimadas, que continua a tradição cultural de incorporação dos encantos.

Assim, o setor do salão é o espaço social, em Queimadas, em que se dá a conexão da coletividade Tremembé com a descendência dos “antigos” índios, que saíram de Almofala. E o grupo social, nesse Setor, é formado pelos atores da ação de religar a presença Tremembé do presente com a presença Tremembé no passado, cuja identidade social esteve vinculada à identificação regional de “Negros das Queimadas”¹⁵⁷. Assim, forja-se um *modus operandi continuum* da atualização cultural Tremembé, em Queimadas.

Diante disso, passo a discorrer sobre o sofrimento de *médium*, numa perspectiva processual da trajetória pessoal da Marluce, da Regina, do Zé Arreiro, entre outros *médiuns* do salão. É nessa fase, da vida dos *médiuns* do *Centro de Cura*, que aconteceu a procura deles pelo salão. Veremos também que essa busca resulta da mobilização da rede de parentes genealógicos dos *médiuns*, a qual tenciona o indivíduo em padecimento a se *curar* com o seu familiar pajé.

4.1 A ligação entre os índios do setor do salão pelo (ao) *trabalho*

A *corrente* é uma força que se impõe ao *médium* através de diferentes sintomas, tais como dor de cabeça, dor no corpo, mudança repentina no humor. Tudo isso, no caso da Marluce, remete ao tempo em que não era desenvolvida no *trabalho*,

¹⁵⁶ Eles também dançam o Torém e assistem ao Reiso na comemoração do Dia do índio, como mostrei no capítulo anterior.

¹⁵⁷ Ver a primeira sessão do capítulo 3.

quando morou no município de Eusébio¹⁵⁸ na RMF. Os principais sintomas eram fortes dores de cabeça e desmaios constantes, a ponto de limitar suas relações com amigos, filhos e até mesmo a vida conjugal. Nessa fase de sua vida, Marluce procurou vários centros de umbanda.

Era. Eu morava lá, meu patrão era muito bom pra mim. Ele me levava pra, ele me levava pras consulta particular. Tudo dele comigo era particular, queixa aí eu não tenho dele. Ele foi muito gentil comigo. Aí ele dizia assim, lá eu ia em terreiro de Umbanda, mas lá eu não gostava. Mas eu não gostei. [...] Nas Seis Boca! Entrei a direita, foi a direita. porque quando eu cheguei lá eles diziam que eu tava era com o Exu, era com não sei o quê e não sei o quê. Ele [Pai de Santo] não olhou pra mim pra nada. Eu continuei doente. (Marluce, entrevista concedida em 12 de Abril de 2014).

Apesar de não se afeiçoar com um determinado centro de umbanda, foi em outro, em Fortaleza, que Marluce recebeu o aviso dos caboclos sobre a causa da “doença” dela ser a força das *correntes* que ela possuía. Ela, no entanto, duvidou da fonte dessa informação porque sempre foi de dentro do terreiro de seu tio, o Pajé Zé Tonheza e nele os mesmos caboclos (Negro Gérson e Sibamba) jamais haviam lhe dito que tinha *corrente* para *trabalho*.

Porque no terreiro que eu ia eles [os caboclos] diziam que o meu sofrimento era *corrente* e eu não acreditava. Eu não vou mentir. Eu disse assim: meu Deus, como é que o tio Zé, eu vou para o terreiro do Tio Zé, sempre fui lá de dentro e os guia nunca me disseram? Por que que esses daqui vão me dizer? É mentira deles. Eu não tenho *Corrente*. Eu dizia! Cansei de dizer. Que eu não tinha *corrente* para *trabalho*. (idem).

Observo o fato da Marluce não acreditar na informação de caboclos em terreiro que não era o do Tio, como um sinal de distinção cultural. Os caboclos podiam ser os mesmos, mas como a informação não adveio do *trabalho* do pajé Zé Tonheza, logo, mostra-se uma descontinuidade do *modus operandi continuum* de atualização cultural da coletividade Tremembé fora de Queimadas. Essa ligação ao *trabalho* do pajé Zé Tonheza é um sinal de pertencimento étnico ao grupo autoidentificado como índios Tremembé, em Queimadas.

¹⁵⁸ Vale lembrar que o processo gradativo de esbulho da terra indígena de Queimadas pelo DNOCS, iniciado na década de 1980, fez com que dezenas de famílias saíssem de Queimadas, inclusive a da Marluce.

Num período posterior, em que estava morando em Itarema, Marluce sentiu aqueles mesmos sintomas que se apresentaram em Fortaleza e no Eusébio (dores de cabeça e desmaios), só que com maior intensidade e frequência. Numa ocasião de crise, em que ia ser levada para fazer uma intervenção cirúrgica na cabeça, pois seria a única via para curá-la diante de diagnóstico médico, foi que uma tia, que *trabalhava*, retirou-a do hospital e a levou para Queimadas, para a casa do Pajé Zé Tonheza. Nessa ocasião de retorno, Marluce aceitou receber suas *correntes*.

Quando eu desmaiei, a minha tia, que ela também *trabalhava* que ela já morreu, ela *trabalhava*, aí queriam me levar para o hospital, o pessoal de lá. Aí ela não aceitou e me trouxeram para casa. Quando eu cheguei em casa, aí ela arranhou um carro, que a gente morava no Itarema, trouxe pra casa do meu tio [Zé Tonheza], que era o pajé né. Aí quando eu cheguei aí ele foi e disse o quê que eu ia decidir da minha vida, se eu ia ficar nesse sofrimento de doença ou eu ia aceitar os encante? Eu disse que eu aceitaria. Eu aceitaria, que tinha sido um dom que Deus tinha me dado e eu não ia tirar de mim. Porque a minha sorte era essa, com essa eu ia cumprir. Aí ele foi, *trabalhou* para mim, me entregou nove mesa de *corrente* dos encante. Foi nove mesa. (ibidem).

A opção de Marluce em “aceitar os encante” mostra uma escolha, a qual é movida tanto pela força da *corrente*, em causar o “adoecimento” dela, como também pela fé nos encantos. A decisão pelo desenvolvimento no *trabalho* do pajé Zé Tonheza, mostra que a ligação espiritual da Marluce com o pajé.

Regina: A pergunta dele é essa. É por que ele quer saber se você tinha mais fé nos daqui ou nos de lá. Justamente, foi o que fez você né ele [Zé Tonheza] lhe entregar, porque você acreditava no pajé daqui e não nos de lá.

Marluce: mas não acreditava nos de lá não.

Regina: Num tinha nada a ver com os de lá não. Isso porque todos nós tem essa diferença.

Ronaldo: ah!

Regina: não é em todos que a gente acredita. Tá entendendo?

Ronaldo: tô entendendo. (Entrevista concedida em 12 de Abril de 2014).

A fé da Marluce nos encantos do pajé indica que o *trabalho* de Zé Tonheza constituiu um sentido de pertencimento dela: “não é em todos que a gente acredita”. A

crença no *trabalho* do pajé e a identificação da diferenciação étnica dele para o terreiro de umbanda, frequentado por Marluce, mostra que se identificarmos o *trabalho de cura* de Queimadas como umbanda, no mínimo, deve-se dizer que é uma tradição de umbanda bastante peculiar. Por outro lado, a diferença entre o *trabalho* Tremembé, em Queimadas, e a umbanda é identificada pela Regina, na fala anterior, em relação aos encantos “Num tinha nada a ver com os de lá não”. A crença nos encantos do pajé Zé Tonheza é um sinal de pertencimento ao trabalho “Isso porque todos nós têm essa diferença”.

Marluce: Aí já nos de fora eu não tinha fé. Seu Luís *trabalhou* para mim, me deu minha saúde, mas eu não acreditava no que ele dizia que eu tinha, que eu era *médium*. Eu só acredito se no Tio Zé o Sibamba e o Negro Gérson chegar para mim e dizer: seu problema é esse, esse e esse. Mas eu ia para os outros terreiros e os outros diziam, mas eu não acreditava. Só acreditava se fosse nele. Porque no meu nascimento, no meu crescimento eu só via ele na minha frente, né.

Ronaldo: Desde criança?

Marluce: Ora, desde criança! Desde criança que nós só via ele na nossa frente. (Entrevista concedida em Abril de 2014).

A ligação da Marluce com o *trabalho* de pajé é profunda e é uma marca de distinção étnica. A fé dela nos encantos do Zé Tonheza, demonstra a força da referida ligação. Isso fez com que ela aceitasse ser desenvolvida no *trabalho* pelo pajé. Essa identificação com o *trabalho* do pajé pode ter sido um dos motivos da escolha de Zé Tonheza por Marluce para passar as *correntes* de *cura*.

Com a morte do Zé Tonheza, em 2006, encerrou-se o período dos *trabalhos* dele para o início do período dos *trabalhos* da Marluce. Marluce passou a desenvolver Médiuns mulheres e homens atendendo ao sofrimento causado pelas *correntes* daqueles que, ainda, não *trabalhavam* como *médiuns*. É nesse movimento de atendimento de pessoas com sofrimento de *corrente*, que Marluce vai constituindo a própria equipe. E os índios *médiuns* dessa equipe são Tremembé, além da autoafirmação étnica, por terem feito a opção de ser desenvolvidos pela Pajé Tremembé, em Queimadas, demonstrando os mesmos sinais de pertencimento ao *trabalho*, revelado pelas falas de Marluce em relação ao *trabalho* do pajé Zé Tonheza.

Eis aí o *modus operandi continuum* da atualização cultural Tremembé de Queimadas, pelo *trabalho de cura*, sob a direção da pajé Marluce. Faço essa afirmação contundente por que é patente o envolvimento de um conjunto de indivíduos, que se reconhecem enquanto parentes genealógicos e também como índios descendentes dos antigos ocupantes da Lagoa dos Negros, os quais residem em Telhas, em Queimadas, na Volta, no Acaraú, no Bom Princípio e em Fortaleza. Forja-se, portanto, uma rede de relações entre esses índios através da modalidade de interação conformada pelo *trabalho de cura*.

A Pajé Marluce passa a ser o objeto da fé direcionada para o *trabalho de cura* pelos clientes que a buscam.

Marluce: pronto! Se tiver uma Cura e se eu não for Trabalhar ninguém quer aceitar. Entendeu?

Ronaldo: tô entendendo.

Marluce: Pronto, ela *trabalha*, ele *trabalha*. Ela é mais da mesa [Regina], porque ela tem mais *cura* de reza, né!? Aí ela é da ponta da mesa. Eu tenho vários *médium*, mas se tiver uma *cura*, chegar um doente: não se você não for *trabalhar* eu também não aceito. E agora eu digo por quê? É a mesma coisa? É não, tem uma diferença. Aí eu digo, o que passa em mim não passa neles, mas eles não *curam* e você *cura*. Aí pronto. Só acho que é a mesma coisa minha. Eu tinha fé nele aqui, no Tio Zé.

Regina: Pois é, só tem fé naquele *trabalho* se ela tiver no mei[o]. Se ela não tiver, é uma coisa sem fé. (Entrevista concedida em Abril de 2014).

As pessoas que procuram a Marluce, o fazem por acreditarem nela como capaz de resolver o problema delas “Se ela não tiver, é uma coisa sem fé”. Esta fé remonta à mesma fé que a Marluce teve no tio para curá-la, situação possível, no caso dela, depois que aceitou receber as correntes, para incorporar encantos. Isso se explica porque desde criança frequentava os trabalhos do Zé Tonheza.

O sofrimento causado por *correntes* é um processo individual e pode durar anos, como mostro, a seguir, através do caso da Regina, que passo a expor no sentido de demonstrar a decisão pelo desenvolvimento no *trabalho* é um processo de escolha, no qual a motivação encontra-se no sofrimento causado pelas *correntes*. A Regina também frequentou outros terreiros de umbanda que não era dirigido por pajé, com os quais constituiu vínculo.

Eu também no começo eu num queria aceitar não. Assim por a minha família, eles me davam força pra eu aceitar. Mas eu não queria de jeito nenhum. Eu também fazia como ela, eu frequentava fora, né!? Era no Itarema, na Almofala. [...] Mas eu passei praticamente uns três mês, praticamente indo direto pra Almofala, indo direto, direto. Indo três vez por semana. Três vez por semana. Eu ia e aquela coisa. Ele me convidou ainda pra assistir uma festa de Iemanjá na Praia e eu disse que não ia, de jeito nenhum. Mas aquela coisa, eu não me sentia bem, né!? Eu só melhorava enquanto eu tava na casa dele. Quando eu saía da casa dele que chegava em casa, começava tudo de novo. Tudo de novo, aquele sofrimento. Era aquele pavor de tá dentro de casa. Era aquele nervoso. Eu passei mais de ano tomando remédio controlado. (Regina, em 12 de Abril de 2014).

O uso de medicamentos psicotrópicos do tipo antidepressivo via receituário médico foi durante anos o tratamento utilizado por Regina dos sintomas que sentia, dentre os quais, a dor de cabeça era o mais intenso e frequente. As internações em hospitais viraram rotina.

Ronaldo: Em que momentos acontecia a dor? Era direto?

Regina: Não. Era assim, tinha os dias. Era um dia outro não. Só que a dor, só me atacava na nuca. Quando ela chegava que eu sentia que chegava, parecia assim uma tacada. Quando ela dava aquela tacada, aí eu pedia ajuda né, porque a dor era muito grande. Eu adormecia todinha. Aí quando ela chegava que eu sentia aquela pancada, aí eu gritava, né. Gritava pedindo ajuda. Naquele grito eu apagava. Aí me levavam para o hospital. Pra lá eu passava a noite. Mais sempre só me tacava à noite. Passava à noite no soro tomando injeção e tudo. Quando era de manhã eu tava no meu senso né. Me levavam pra casa de novo. Pronto. Naquele dia que eu saía do hospital eu não sentia. Quando era no outro dia, do mesmo jeito. Me levavam pro hospital. Isso daqui meu era tudo preto de tomar injeção [parte interna dos braços]. E nada deu ficar boa. (Entrevista concedida em 12 de Abril de 2014).

Paralelo ao tratamento medicamentoso, trabalhos com diferentes pajés e umbandistas foram encomendados, o que aliviava as dores de cabeça e a sensação de angústia e de raiva que as acompanhava, mas não impediam novas crises. Observo que a experiência pessoal da Regina com a umbanda, assim como a da Marluce, integrou o repertório de experiência religiosa dela, mas não constituiu filiação religiosa. Apenas depois de anos de tratamentos médicos fracassados das crises intermitentes, é que

Regina decidiu ir às Queimadas, ao Salão de Marluce, ocasião em que aceitou receber as *correntes*.

Aí quando foi um dia, eu tava lá em casa, eu já tava abusada, abusada de tomar remédio, a dor de cabeça não passava. Me levantei de manhã e quando foi num dia de sábado, num foi madrinha? Eu disse: mãe, você que saber de uma coisa? Eu vou tomar uma decisão na minha vida. Ela disse: Que decisão? Eu digo: eu vou nas Queimada agora. Ela disse: agora? Eu digo: vou. Tu vai fazer o quê? Eu vou lá na madrinha Marluce. Na Marluce? Eu digo: vou, eu não aguento mais. Aí eu convidei, justamente, o Zé Arreiro [irmão], que é o que mora mais eu hoje e o meu marido e nós viemos. Aí baixou o Gérson e eu falei com ele. E ele foi e disse como é que eu tava, se era dois contrário que eu tava ou era três, não sei. Aí eu sei que a gente ficou. Ele disse [Negro Gérson] eu vou lhe limpar, mas você vai tomar uma decisão na sua vida. Você vai escolher entre dois caminhos. Aí você vai querer suspender suas corrente ou vai querer baixar? Eu digo: Meu pai eu já vim decidida. Ele disse: Graças a Deus. E qual o é a sua decisão? A minha decisão é mandar baixar as minhas correntes. Aí ele disse: pois uma salva de palma pra ela. Aí todo mundo bateram palma né, aí pronto. Daí eu já continuei. Eu ia em casa, voltava, passava a semana aqui. Eu passava a semana, direto trabalhando, trabalhando. Voltava pra casa, chegava em casa adoecia [no Cajueiro do Boi]. Vinha de novo, passava a semana todinha ela aqui [Marluce] trabalhando pra mim. E graças a Deus que acabou [o sofrimento] que até a casa lá eu desmanchei. (Regina, 12 de Abril de 2014).

A opção por “mandar baixar as *correntes*” colocou a Regina como *médium* da Marluce, integrando o agrupamento do salão como uma pessoa que tem obrigações para com os caboclos. A narrativa dela mostra o processo pelo qual se deu a escolha por receber as *correntes*, o que a levou a ir morar em Queimadas, outra vez. Este processo pessoal de escolha também mostra como se dá o retorno dela para as Queimadas, já reconhecida como terra indígena ¹⁵⁹, semelhante ao caso da Marluce que também retornou mediante o recebimento de correntes. Nesse retorno, Regina assume a mesa da Marluce com quem trabalha semanalmente.

Desta maneira, escolher o *trabalho* da Marluce para receber a *corrente* de encante é uma opção possível para quem pertence ao *trabalho* de pajé. Esse

¹⁵⁹ O Levantamento, (SILVA, R.C., 2004), da FUNAI se deu no ano de 2003 e o Relatório Circunstanciado de Delimitação em 2010, (PATRÍCIO, M.M., 2010). Esses documentos indicam os anos em que se deram etapas do processo de demarcação da TI Tremembé de Queimadas, ainda por ser concluído. Por outro lado, se deu o processo social de reconhecimento desse grupo indígena por outros, tais como os Tremembé de Almofala como também lideranças indígenas do MINCE e indigenistas da AMIT, por exemplo.

pertencimento manifesta uma identidade étnica, a qual expressa a etnicidade Tremembé de Queimadas pelo segmento social do Setor do Salão.

Há casos de iniciação no *trabalho* sem sofrimento de *corrente*, como o foi da Dona Lúcia e o do Zé Tonheza. Nesses casos, as *correntes* são “baixas” espontaneamente. Esse mesmo processo aconteceu, também, com o João Cosmo. Sobre esse assunto, destaco o trecho, a seguir, da conversa que tive com De Jesus.

Ronaldo: deixa só eu te fazer outra pergunta. E o pajé e a pajé, enfim, sempre foram chamado de pajé mesmo ou ...

De Jesus: Sempre o pajé foi pajé, pajé, pajé, pajé mesmo curador de tudo. Ele se desenvolveu-se só.

Ronaldo: Só.

De Jesus: Só. Foi Deus quem desenvolveu ele. Ele nunca foi pra uma mesa de Umbanda para se desenvolver, nunca. Ele foi desenvolvido só ele, só ele, ele mesmo se desenvolve só. Ele ia *trabalhar* na agricultura e quando chegava no meio do roçado ele se entoava¹⁶⁰. E lá mesmo ele cantava os cabôcos dele. Aí chegou a Chica Cosmo, num foi ti[o] Geraldo[Tonheza]? Chegou a Chica Cosmo e a Chica Fabião. Foi a Chica Cosmo né?

Ronaldo: Maria.

De Jesus: Foi a Maria Cosmo, né? Foi a Maria Cosmo e a Chica do Fabião. Aí o pai dele¹⁶¹ falou pra elas, que elas eram umas pajé velha mesmo. Aí elas falou pra eles. Aí quando foi de noite, elas foram *trabalhar*. Quando elas entraram no salão para trabalhar, aí ele entou-se e cantou a doutrina dele e pronto, ele se desenvolveu.

Ronaldo: A Chica Cosmo era alguma coisa do João Cosmo?

De Jesus: era. Era a irmã do João Cosmo.

Ronaldo: e eles moravam nesse tempo na Baixa da Onça?

De Jesus: morava no Córrego da Onça.

Ronaldo: hum, bacana. E o João Cosmo chegou a Trabalhar também por aqui?

De Jesus: o João Cosmo era Pajé desenvolvido das mata também.

Ronaldo: era Pajé das Matas. Tá certo. (Entrevista concedida em 18 de Abril de 2015).

¹⁶⁰ Entoar significa: “começar a cantar” (ABILA FILHO, J., 1989) e na “situação étnica” (LOPES, 2014) Tremembé de Queimadas remete ao estado de transe de um dado *médium* e a manifestação dos encantos através da ação dele em cantar as doutrinas. Há uma fusão entre *médium* e encantado na ação de cantar, o que está impresso no termo entoar nesse contexto cultural.

¹⁶¹ Pai ou Pai de Coroa é o termo que se refere ao primeiro encante, que canta através de um *médium*.

Neste momento, vale dizer que a opção de um *médium* em “aceitar os encantos” e mandar “baixar as *correntes*” é de cunho individual, mas o que dá forma social é justamente o interesse comum em sanar os sofrimentos, para uns, e para outros o interesse em trabalhar com os encantos. Ambas formas de interesse estão alicerçadas pela fé nos encantos. Há ainda o fenômeno espontâneo de receber *corrente*, o que não configura uma escolha, mas uma predisposição pessoal. Nesses termos se fundamenta a ligação dos *médiuns* com os encantos no *trabalho* de *cura*. Essa ligação se dá por trajetórias individuais de sofrimento, que desembocam no pertencimento étnico ao *trabalho*. Isso é ser índio, para o grupo social do salão, que se dedica à luta de *curar* pessoas.

Essa descoberta se dá em tempos diferentes, conforme cada caso. Outros médiuns contaram seus processos de escolha por “baixar as correntes” com a Marluce. Essas informações fornecem subsídios para pensar na escolha de uma pessoa por receber corrente com a Marluce em termos de um processo de maneira a mostrar que a relação com os mensageiros remete à infância ou à idade adulta, como diz o irmão da Regina.

Zé Arteiro: eu descobri ainda menino. Mas eu sempre eu tinha medo. Eu achava bonito, mas eu ia, mas com aquele sufoco todo tempo. Sempre que abaixava aquele cabôco eu ficava com o coração em tempo de sair pela boca. Mas eu não pensava que eu era *médium* também. Mas eles sempre diziam que eu era *médium*, mas eu nunca acreditei. Num acreditava de jeito nenhum que eu não sentia nada né. Olha, eu fiquei rapaz, casei. Vieram me atacar agora [...] eu com essa idade todinha. [...] eu quando comecei a *trabalhar* logo ela foi me entregou minhas *correntes* e eu já fui entrando na linha de vaqueiro já. Antes de eu receber as minhas correntes tudo, ela já me botou na linha de vaqueiro já. Botou a linha de vaqueiro em cima de mim e pronto. Não, você tem muita força, esse *médium* aqui tem força, força demais. Tem que ir ensinando logo. Que quando da fé a pajé adoce e quem é que vai tirar as coisas dela? (Zé Arteiro, 17 de Julho de 2014).

Embora tenha descoberto na infância que era *médium*, Zé Arteiro, irmão de Regina, só fez sua escolha depois que “Viero me atacar agora [...] eu com essa idade todinha” em seus cinquenta e um anos de idade (diz ele no próximo trecho). Não é a escolha por receber “os encanto” uma ação pontual, mas o resultado de um processo

peçoal, que pode iniciar na infância, e desembocar na idade adulta. As *correntes* são recebidas por pessoas do sexo feminino ou do masculino em faixas etárias distintas e o desenvolvimento dessas forças se dá conforme a habilidade de cada uma. No caso relatado anteriormente, o Zé Arteiro já foi, de uma só vez, desenvolvido, recebendo as *correntes* e *trabalhando* na linha de vaqueiro, ou seja, na retirada de contrários, espíritos ruins, o trabalho de cura que exige maior desgaste físico dos médiuns, o que se vê adiante. Esse trabalho é um dos mais pesados e médiuns iniciantes geralmente não o fazem logo, mas há exceção como foi o caso do Zé Arteiro em função da habilidade dele para estar na força: “ela já me botou na linha de vaqueiro já. Botou a linha de vaqueiro em cima de mim e pronto. Não, você tem muita força, esse aqui tem muita força, força demais”.

Ainda sobre a decisão de cada indivíduo em receber os encantos, o Zé Arteiro faz uma análise comparativa entre os casos que ele viu e que também observei em campo. Nessa conversa se manifestam outras pessoas, que se reconhecem Tremembé, na situação de médiuns e na situação de espera pelo trabalho de desenvolvimento, pelas “nove mesas de correntes”.

Zé Arteiro: é como eu tava lhe dizendo ontem. Esse negócio, a pessoa sempre, nas correntes da gente tem umas que pega mais cedo, tem outras que pego mais tarde, tem umas que pego com a pessoa já velho. Porque eu tá aí ó, eu dentro de cinquenta e um ano quando elas vieram baixada. Já aquela menina com treze ano, olha a diferença.

Ronaldo: tu é doido.

Zé Arteiro: num é uma diferença grande não é?

Ronaldo: Quarenta anos.

Zé Arteiro: pois é.

Pedro: Eu vim pegar com o quê? Eu vim pegar com quarenta e seis anos.

Nessi: E eu sou a próxima a pegar com cinquenta e quatro ano.

Ronaldo: você já é a próxima?

Pedro: é ela aí, a Pebinha [filha de Regina] e a minha menina. Já tão na lista.

Ronaldo: Qual é a tua menina qual é dessas aí que eu não sei?

Pedro: Aquela alta fina.

Ronaldo: Sim, qual é o nome dela?

Pedro: Jessiane. Essas três ai tão na lista.

Zé Arreiro: Sabe que aqui é uma aldeia só o puro mesmo. O sangue puxa [risos]. Lá em casa eu tenho uma que só vive perturbada. Já os cabôco falaram que esse cabra Luquinha na mente é. O Luquinha na mente ele é *médium*. Esse mais novo, alto fino. Lá de casa vai puxar um casal já.

Nessi: dos filhos da mãe [Mariana Sueira] é quase tudo. E é quatorze filho e é quase tudo.

Zé Arreiro: eu lá sei que negócio é esse.

Nessi: eu vim descobrir agora, tá com uns dois anos.

(Entrevista concedida em dezembro de 2014).

A palavra aldeia aparece na fala do Zé Arreiro como o conjunto atual de pessoas que têm *correntes* e que são parentes de sangue “sabe que aqui é uma aldeia só o puro mesmo. O sangue puxa. Lá em casa eu tenho uma que só vive perturbada”. Ela remete à geração atual do *trabalho de cura*, sob a direção da Marluce. Expressa o pertencimento desse grupo ao *trabalho*, por isso à tradição cultural de cura entre os Tremembé de Queimadas, logo, o identifica como Tremembé. Então, a autoatribuição como *médium*, por uma pessoa vinculada ao *trabalho* da pajé Marluce, significa dizer-se Tremembé, em Queimadas.

Fábio do Nascimento: Eu sou um médium. Sou um médium que quando precisa né. Tá no *trabalho* e precisa ai eu entro na mesa. Entro assim lá pelo meio, depois do Rei Sibamba. Eu entro na linha de Vaqueiro. Assim, pra ajudar a ela, assim dar força pra gente realizar a cura. (Entrevista concedida em Abril de 2014).

Embora os *médiuns* até aqui citados não tenham participado da luta contra o DNOCS, indo para reunião na FUNAI ou participando do MIND-CE, ou mesmo tenham se recusado a prestar apoio à luta no momento da vida em que estavam tentando sobreviver à miséria, a ligação espiritual com o *trabalho* da Marluce, os insere como atores na interação social que propicia o ritual no *Centro de Cura*. Essa modalidade de interação se desdobra noutra, ainda mais ampla, mobilizando centenas de pessoas Tremembé e não indígenas, que acessam o serviço de *cura*, bem como festejam os encantos. Isso constitui o *modus operandi continuum* da atualização cultural da tradição de *cura* Tremembé, pulsante em Queimadas. Dizer-se *médium* é, portanto, autoidentificar-se Tremembé, em Queimadas, pois, assim, reconhece-se parte da

sucessão do pajé Zé Tonheza, que, por sua vez, continuou o *trabalho* de *cura* do João Cosmo.

4.2 O *trabalho* e suas correntes de tradição cultural

Nesta seção, faço algumas reflexões a respeito da forma sociocultural *trabalho* enquanto uma expressão da etnicidade Tremembé de Queimadas, pelo segmento do setor do salão, através de elementos de uma religiosidade étnica, a qual coaduna, empiricamente, diferentes “correntes de tradição cultural” (BARTH, F., 2000).

A partir do exame do termo *médium*, caro para a umbanda, identifica-se a influência dessa, nos *trabalhos*, cuja impressão está no repertório de experiências pessoais dos Tremembé *médiuns*, em Queimadas. A umbanda coaduna diferentes religiosidades, tais como o espiritismo kardecista.

O espiritismo kardecista foi incorporado por praticantes da umbanda, como mostra Pordeus Júnior, I. (1993) ¹⁶². Assunção, L.C. (2010) aponta que é consenso, entre historiadores da umbanda, que ela foi influenciada pelo espiritismo kardecista, pelo catolicismo popular, pelo catimbó e inclui o culto da Jurema no rol das influências da umbanda praticada por “juremeiros umbandistas” no sertão nordestino (ASSUNÇÃO, L.C., 2010, p. 116). A umbanda foi também influenciada pelo espiritismo do Kardec, em aspectos doutrinários, dentre os quais o significado de

¹⁶² Pordeus Júnior, I. (1993), sob o paradigma do sincretismo religioso, defende a tese de que a umbanda incorporou à prática religiosa a valorização do trabalho em função da contraposição à exaltação da malandragem como valor social operada pelo Estado no contexto de industrialização e de formação do proletariado brasileiro no início do século XX. Segundo o autor, foi o processo de reconhecimento social desta religião marcado pelo sincretismo entre práticas religiosas kardecistas, do catolicismo tradicional e indígena (catimbós). Assim, “[...] essa mesma valorização do trabalho passa a ser exaltada tanto no Espiritismo de Umbanda quanto na Macumba (Quimbanda) de uma maneira geral” (PORDEUS JÚNIOR, I. 1993, p.56). Para esse autor, a Macumba passa a conduzir “[...] diferentes formas de expressão do trabalho e sua relação com a magia” (idem). Ele cita Artur Ramos para dizer que a umbanda sofreu influência do kardecismo no que tange a incorporação da noção de *médium* de Allan Kardec “[...] os filhos e filhas dos deuses tomam o nome espírita de ‘médiuns’” (idem, p. 39). Por fim, Ramos, A. (1979, p. 229) afirma que “[...] o sincretismo com o catolicismo e espiritismo é hoje a regra geral nas macumbas de procedência bantu. [...] Os médiuns (assim chamados por influência do espiritismo) são dispostos [...]” (idem).

*médium*¹⁶³. Esse último, por sua vez, fora cunhado por Kardec, A. (2008), no século XIX, e advém “[...] do latim, meio, intermediário” ou seja “pessoa podendo servir de intermediário entre os espíritos e os homens” (KARDEC, A., 2008b, p. 338).

Então, como já mencionei nesse capítulo, o processo pessoal pelo qual se dá a opção por receber as *correntes* de encantos, em especial, o da Marluce e o da Regina, mostrou conter a vivência delas em centros de umbanda, fora de Queimadas. Portanto, elas usam o termo *médium* também usado na umbanda. Nesses termos, dialogo com Barth, F. (2000) para pensar as influências da umbanda como “correntes de tradições culturais” na forma sociocultural *trabalho*, entre os Tremembé de Queimadas do setor do salão e os demais parentes genealógicos residentes fora dessa TI, tendo em vista a tradição do grupo em *curar*.

Ao analisar o pluralismo cultural em algumas áreas do Oriente Médio, considerei esclarecedor pensar em termos de correntes (streams) de tradições (Barth, 1983; 1984), cada uma delas exibindo uma agregação empírica de certos elementos e formando conjunto de características coexistentes que tendem a persistir ao longo do tempo, ainda que na vida das populações locais e regionais várias dessas correntes possam misturar-se. (BARTH, F., 2000, p. 123).

Essa consideração é importante porque, inspirado nas definições de Kardec (2008a; 2008b), é que pode-se compreender o *trabalho* de *médium* no *Centro de Cura*, em Queimadas, como a intermediação entre os espíritos, os encantados, e os homens e mulheres que procuram o *Centro de Cura*, os clientes, pelos *médiuns* Tremembé.

Apoiado em Pordeus Júnior, I. (1993), em Assunção, L.C. (2010) para afirmar que a umbanda coaduna elementos do espiritismo kardecista, sobretudo, o significado de *médium* e que os Tremembé do *Centro de Cura*, em Queimadas, fazem uso desse termo e que tiveram experiência em terreiros de umbanda, antes de se ligarem ao *trabalho* de pajé, dou ênfase, a seguir, a que se refere *médium* para Kardec:

159. Toda pessoa que sente, em um grau qualquer, a influência dos espíritos, por isso mesmo, é *médium*. Esta faculdade é inerente ao homem e, por consequência, não é privilégio exclusivo; também são poucos nos quais se encontrem alguns rudimentos dela. Pode-se, pois, dizer que todo mundo é, mais ou menos, *médium*. Todavia, usualmente, esta qualificação não se aplica senão àqueles nos quais a faculdade medianímica está nitidamente caracterizada, e se traduz por efeitos patentes de

¹⁶³ Para mais informações ver Assunção, L.C. (2010).

uma certa intensidade, o que depende, pois, de um organismo mais ou menos sensível. De outra parte, deve-se anotar que esta faculdade não se revela em todos do mesmo modo; os *médiums* têm, geralmente, uma aptidão para tal ou tal ordem de fenômenos, o que lhes resulta tantas variedades quantas sejam as espécies de manifestações. (KARDEC, A., 2008b, p. 135).

Essa definição, apesar de bastante genérica, abre a possibilidade para pensar a diversidade de formas pelas quais se apresenta “a faculdade medianímica”, ou seja, a maneira pela qual se sente a influência dos espíritos¹⁶⁴, não é igual em todas as pessoas. Daí, a variedade de como se sente essa influência e de como ela se manifesta enquanto um fenômeno de contato com espíritos.

A partir da compreensão de que a forma sociocultural *Trabalho* coaduna “correntes de tradição cultural” (BARTH, F. 2000) da Cura tradicional Tremembé, em Queimadas, e da Umbanda, tendo essa última influências de diferentes religiosidades, dentre elas a do espiritismo de Kardec, em vários aspectos, dentre eles, o significado de *médium*, é possível compreender que o *trabalho* de *médium* dos Tremembé de Queimadas, vinculados ao *Centro de Cura* da pajé Marluce, é um fenômeno particular de manifestação medianímica e isso remete à aptidão cultural desses índios, na já referida situação cultural.

Isso significa dizer que o *médium* do *Centro de Cura* manifesta a aptidão para intermediação com os encantos de maneira particular. Sobre essa manifestação, dou ênfase, a seguir, a uma conversa que tive com Marluce, ocasião em que ela afirma nada lembrar sobre uma sessão de *trabalho*.

Ronaldo: que a Regina tava falando, você disse “não é porque eu não sei de nada não”, é porque você está incorporada?

Marluce: É porque a gente incorpora e ali a gente só tá a matéria. Aí tudo que o mensageiro diz eu não sei, pessoalmente, tá entendendo.

Ronaldo: é só o seu corpo que está a serviço, digamos assim?

Marluce: É, só eu que tô ali. A palavra, é, sai de mim, mas eu não sei o que que eles diz eu não sei o que que eles fazem. Sei que é porque tem quem assiste os trabalho e diz: olha Marluce, aconteceu isso e isso. É como eu posso saber. Não sendo assim eu não sei. É por isso que eu sempre peço pra uma pessoa ficar do meu lado que eu não sei o que eles quere que faça, porque eles faze e num faz. Porque aqui eu sou uma né e eu tando

¹⁶⁴ Para Kardec, A. (2008^a, 2008b) espíritos são “os seres inteligentes da criação”, também “o princípio inteligente individualizado” ou ainda “inteligência extracorpórea”, ou seja, seres que não se vê, mas que comunicam informações coerentes para os receptores.

incorporada já é outra coisa diferente. (Entrevista concedida em 12 de Abril de 2014).

Assim, o *trabalho* de *médium* pode ser pensado enquanto uma “corrente de tradição cultural” (BARTH, F., 2000) que, empiricamente, conforma elementos da umbanda e da tradição de *cura* dos Tremembé de Queimadas. A equipe de *médiuns* da Marluce, incluindo ela própria, a Regina e a Dona Lúcia, conformam empiricamente “correntes de tradições culturais” no *trabalho* de *cura*. É pela atualização do *trabalho*, nas mudanças que sofre a cada geração de *médium*, que ele continua como um percurso histórico de pertencimento Tremembé. Sobre a construção cultural no *trabalho* de *cura*, em Queimadas, enfatizo o trecho a seguir no qual indica a presença recente do Mensageiro Pomba-Gira, no repertório de doutrinas de Regina, ou seja, um novo elemento cultural no *trabalho*.

Ronaldo: mas essa música vocês escutam desde de criança no trabalho do Tí Zé?

Regina: Não, não.

Ronaldo: algumas?

Regina: algumas, sim. Até porque a Pomba-Gira era muito difícil, muito difícil ela passar.

Marluce: eu não conhecia a Pomba-Gira.

Regina: só passava quando era uma coisa muito oculta, é que ela passava na corrente dele. Até porque a mulher dele (do Zé Tonheza) não gostava quando baxava na corrente dele. Eu acho muito lindo a Pomba-Gira. Quando a pessoa tá com dificuldade, com dificuldade financeira é falar com ela que ela desenrola, desenrola mesmo. (Entrevista concedida em 12 de Abril de 2014).

O termo *médium*, na situação ritual do *Centro de Cura* de Queimadas, é um elemento empírico que implica na intermediação entre encantados e clientes, uma relação que observei em campo. Mas, ainda, é válido dizer que o *trabalho* não se trata da operação de um imaginário do qual os encantados são personagens. A respeito disso

Assunção, L.C. ¹⁶⁵ (2010, p. 116) afirma que: “No imaginário dos juremeiros umbandistas, a ‘jurema’ refere-se às entidades encantadas dos mestres e caboclos que vivem em aldeias, nas matas. São espíritos, encantados com relação direta com a natureza”. Essa distância aparente é percorrida no *trabalho* através dos *médiuns* que incorporam os encantos, de tal maneira, que se conversa com eles. A natureza expressa na Jurema, no Mar, nas Matas e etc, simbolizam forças distintas mobilizadas para curar pessoas índias e não índias, cujas residências estão na TI Tremembé de Queimadas e fora dela.

Barth, F. (2000, p.119) usa o termo “médiuns profissionais” para se referir a pessoas que, no culto aos deuses da tradição cultural que nomeia como “Bali-hinduista” (lado norte de Bali), são possuídas por deuses. Esses últimos se manifestam através dos *médiuns* de maneira a comunicar informações através deles, inclusive diz o referido autor ter assistido um deus repreender um dos sacerdotes que caiu em pranto. Barth, F. (2000, p. 119) se refere a outro caso de possessão ocasionada por antepassados dos possuídos, que não recebem o nome de *médiuns* pelo autor. No campo empírico, as observações dos *médiuns* da Marluce e dela própria, durante os *trabalhos* de *cura*, somando-se às explicações da Regina e de outros *médiuns* a respeito do que eu assisti, referem-se a uma atitude do *médium* em chamar o encanto e incorporá-lo, não de ser possuído.

Contudo, há diferença entre a Umbanda experienciada por Regina e a conformação empírica da tradição de cura e de elementos da umbanda, na situação cultural, Tremembé, em Queimadas. Então, a seguir, dou ênfase a trechos sobre a diferença entre um *trabalho* de umbanda que não é Tremembé e o que é feito pela pajé Marluce.

Ronaldo: E vocês veem alguma diferença, assim, no sentido de ser Tremembé de fazer esse tipo de *trabalho* e os que não são Tremembé, digamos assim?

Regina: Esse lá de Fortaleza ele sempre dizia que ele era de Tremembé, mas é o contrário. Ele lá, o que ele fazia. Para ele

¹⁶⁵ Embora esse autor tenha como objetivo estudar os juremeiros umbandistas no sertão nordestino, mais precisamente no sertão paraibano, é uma referência importante para se iniciar um diálogo a respeito da relação *médiuns* Tremembé e encantados. Essa relação é fundada na crença coletiva dos Tremembé de Queimadas nos encantos e organiza o *trabalho* no *Centro de Cura* de Queimadas. Evidentemente, que não entro na discussão sobre o universo simbólico da umbanda e da tradição de cura de pajé do referido grupo indígena, o que deverá acontecer noutro espaço.

fazer um *trabalho* para uma pessoa é muita coisa. É farofa, pipoca, é feijão branco, é feijão preto. O que mais? Ovo, milho também. É coisa, é o alpiste e girassol. Ele faz os preparos dele tudinho. Os pontos [velas] tudo de cor. Tá entendendo? Tudo de cor. O óleo que ele usa, é o óleo do dendê, né, que ele usa. Aí aquela coisa, se tiver uma pessoa com contrário realmente ele não faz que nem ela [Marluce] faz, né!? Ele sempre tira aquelas coisa dele, aí ele pega. Pronto, aí ele pega aquele bagulho todinho [as comidas] e passa na pessoa todinha. Passa dos cabelos aos dedos. A pessoa fica todo, todo, todo, todo, lambuzado de tudo. De cada uma coisa ele pega um pouquinho e passa na gente. Aí vai botando para ali. Bota para ali. Arranca os pontos e passa na gente. Quebra e joga ali e deixa o monte ali, tá entendendo?

Marluce: Tá limpando não, ele tá butano.

Regina: é. Bicho né para beber o sangue. Ele sangra e bebe o sangue, o resto passa ali e vai comer aquela coisa crua. Tudo isso.

Nessi: os daqui bebe é o sangue ¹⁶⁶, né! E lá ele come é a carne.

Pedro: e a diferença deles lá, esses que vocês tão dizendo aí, é que nós aqui trabalha né com os olhos fechados e eles de olho aberto.

Regina: e outra coisa, nú da cintura para cima também. Se é para eles tirar os contrários, né, aqui a gente tira cabeça com cabeça né!? E ele lá é de costa. A gente dá as costas para ele, tá entendendo? Ele não se encosta na pessoa não.

Marluce: Não existe, não existe, não existe, não existe. Não reconheço.

Marluce: Chama.

Regina: ele chama. Como bem, eu tô aqui e ele aí. Ele fica chamando, chamando, chamando, chamando. Quando ele recebe o contrário ele solta. Aí pronto.

Nessi: Não amarra.

Regina: Não é amarrado.

Marluce: ele nem tira.

Regina: ele não suspende, tá entendendo?

Marluce: Tô entendendo.

Nessi: nem limpa!

Regina: nem passa as limpezas. Aquele bagulho todinho, tá entendendo? Aquele bagulho todinho e manda enterrar ou jogar. Pronto. Justamente é uma dificuldade. É uma diferença. Porque aqui a gente não faz isso. Não acontece isso aqui. Se tem um contrário, vai amarrado, né. Para justamente, para quê,

¹⁶⁶ Aconteceu uma vez no salão o Chichico da Encruza “baixou” e pediu sangue para beber, mas não tinha. Certa vez, relatou-me a Regina que a Marluce, quando bebe o sangue, durante o ritual, passa mal no dia seguinte.

para ele não voltar mais. E lá o contrário dele. Por isso que eu digo. Tem uma diferença sim do Tremembé para ele. Aí é aquela coisa. No mês de agosto, eles passam o mês todinho de convenção, né? Rezando. Aquelas coisas deles, é o mês todinho. Aí eu não entendo né. Até porque eu nunca fui lá. Mas diz que é aquela coisa toda.

Marluce: Pronto. Vamos lá. Nesse caso aí, ele não *trabalha* para ninguém. Ele joga. Pronto! Se existir a macumba é essa daí. Você tá entendendo? Que usa tudo isso. Joga nas pessoas. Como é que essa pessoa vai ficar bom?

A diferença que a Regina diz ter entre o *trabalho* de Tremembé e o que não é o fato de se retirar o contrário “Se é para eles tirar os contrários, né, aqui a gente tira cabeça com cabeça né!? E ele lá é de costa. A gente dá as costas para ele, tá entendendo? Ele não se encosta na pessoa não”. O umbandista, que não é Tremembé de Queimadas, ele chama o contrário como diz a Marluce, ele não amarra. Essa retirada de contrário e soltura “Não acontece isso aqui. Se tem um contrário, vai amarrado, né. Para justamente, para quê, para ele não voltar mais. E lá o contrario dele”. Para esse tipo de *trabalho* acontece a mobilização da força da *corrente* de vaqueiros, encantos acionados para amarrar o contrário, que é um espírito de um morto por acidente, que fica encostado de uma pessoa, de modo a causar adoecimento.

Outro aspecto de distinção de outros terreiros que Marluce frequentou, cuja linha de uExu, coletivo de entidades que são compreendidas como típicas da Umbanda¹⁶⁷, não fizeram sentido para ela “Mas eu não gostei, Nas Seis Boca! [...] Porque quando eu cheguei lá eles diziam que eu tava era com o Exu, era com não sei o quê e não sei o quê. Ele não olhou pra mim pra nada. Eu continuei doente”. Essa diferenciação, feita pela pajé de Queimadas, remete ao pertencimento étnico dos Tremembé do *Centro de Cura* ao *trabalho* de *médium*, tradicional, em Queimadas. Expressa continuidade de *trabalho* de *cura*, pois o Centro de Cura da Marluce sucede a geração do pajé João Cosmo e do pajé Zé Tonheza. Não se trata de uma sucessão linear, mas de um movimento de recriação do ritual de *cura* dessa tradição cultural indígena que ocorre a cada geração de pajé. No caso da Marluce, segundo o trabalho de campo, o salão recebe influência significativa das entidades espirituais da umbanda¹⁶⁸.

¹⁶⁷ Consultar Ortiz, R. (1991).

¹⁶⁸ Não tenho interesse em discutir se a tradição indígena é anterior a umbanda ou ao contrário, mas sim de mostrar a complexidade cultural desse grupo indígena contemporâneo.

Ao justificar que a noção de *médium* Tremembé como um indivíduo capaz de mediar comunicação entre o mundo dos encantos e o dos índios de Queimadas adeptas dos *trabalhos de cura* é uma conformação empírica de uma “corrente de tradição cultural” de uma umbanda de procedência bantu ¹⁶⁹, afirmo ser esse entendimento de *médium* como o intermediário entre os encantos e os clientes da Marluce, revelador de uma relação de comunicação. Essa última, por sua vez, é profícua para pensar a ação ritual no salão enquanto “ação comunicativa” (HABERMANS, J., 1987) com os encantados. É a partir da orientação dos encantos que as médiuns do salão desenvolvem os *trabalhos*.

É nessa ritualística em que se operam interações no *Centro de Cura*, durante as sessões de *trabalho* entre os *médiuns*, a chefe de mesa do lado direito, Regina, e, a mesária do lado esquerdo, Dona Lúcia. Logo, as experiências pessoais de Marluce e de Regina, como de Dona Lúcia, encontram-se com o saber adquirido pela trajetória de frequência nos trabalhos do pajé Zé Tonheza, modelando uma forma social que é o segmento do salão pela forma cultural do *trabalho de cura*. Tendo em vista que a experiência pessoal de Marluce, como também de Regina e de vários *médiuns* do salão, também traz vivências na umbanda, a comunicação com os encantos em Queimadas pode ser compreendida como possível pelo trabalho de *médium*, homem, mulher, idoso, adulto e até mesmo adolescente.

No capítulo que segue passa-se ao estudo do ritual de cura de maneira a mostrar a dinâmica das interações entre *médiuns*, *médiuns* e clientes, através do uso da força das *correntes* nos *trabalhos de cura*.

¹⁶⁹ Para maiores informações ver Pordeus Jr., I. (1993).

4.3 Força e luz nas correntes das médiuns em nome de Deus!

O título deste capítulo é uma fala do encante Sibamba na situação ritual em que se entregavam correntes de médiuns, no salão da Marluce. Nesta ocasião, festejava-se Iemanjá e, em meio aos *trabalhos*, ocorreu um movimento ritual para três jovens receberem suas *correntes*. Marca, a expressão, que intitula esta seção o movimento de entrega de *corrente* de *médiuns* neófitos no *trabalho* da Marluce. Isso se dá pelo *trabalho* de *médium* em mobilizar *corrente* de força específica para esse fim. Trata-se de uma modalidade de *trabalho* pelo qual o grupo Tremembé, vinculado ao salão, em Queimadas, se reproduz culturalmente.

Referi-me a *trabalhos*, no plural, por que, por vezes, ouvi essa palavra pronunciada por Marluce, Regina, Lúcia, entre outros *médiuns* Tremembé, para se referir a uma sessão de *cura*. Como uma sessão de *trabalho* é ramificada por diferentes ritos, então, depreende-se o uso do nome no plural como correspondência a eles. Ritos de *cura* são, assim, compostos pelo *trabalho* de limpeza, o de consulta, o de desmanche de demanda, o de amarrar contrário e o de reza. Tudo isso compõe o *trabalho*. Cada rito desses mobiliza uma *corrente* de encantos diferente, através do *trabalho* de *médium* em incorporá-los. E quem define que *corrente* será mobilizada é o encante Sibamba, “o Rei das Correntes”. Esse movimento define uma ação comunicativa, entre o encante e o cliente, intermediado pelo *médium*.

Mas, para essa comunicação acontecer, é necessário a interação entre os parentes genealógicos da Marluce, os que são *médiuns* dela e os que são clientes, que define o segmento social dos Tremembé de Queimadas dedicado a manter a tradição cultural de *curar* pessoas. O movimento que antecede o *trabalho* é composto pela ida dos Tremembé do *Centro de Cura*, ao salão. O *Centro de Cura*¹⁷⁰, como já foi informado no capítulo 1, funciona numa pequena casa construída no quintal das casas de Dona Lúcia e Vera, mãe e filha, respectivamente, que residem, com outros parentes genealógicos, no Setor do Salão¹⁷¹. No salão há imagens em pinturas, em quadros e em estatuetas denominadas “vultos”, pela Tremembé que compartilha a direção dos *trabalhos*. São eles representações imagéticas de alguns *encantos* que “baixam” em

¹⁷⁰ Ver APÊNDICE B.

¹⁷¹ A descrição física desse espaço ritual fora feita no capítulo de apresentação.

médiuns durante uma sessão de *cura*. Essas formas imagéticas estão nas paredes, no mourão, nos cantos do salão e na mesa, respectivamente. Fotografias de pessoas que frequentam o salão também dividem o espaço desse cenário.

Os *trabalhos* são noturnos e semanais, iniciando por volta de sete e meia e duram até dez e meia ou onze horas. Salvo os dias de festa em que iniciam às sete horas da noite e terminam às quatro da manhã. Em noite de *trabalho*, a movimentação de chegada dos parentes genealógicos é gradativa e inicia ao cair dela, pois há os que se deslocam do Setor do Salão, os que saem do Setor Félix. Outros saem de Telhas, na TI Tremembé Córrego do João Pereira. Há outros que se deslocam da Volta¹⁷², e outros que se deslocam do Cajueiro do Boi, das Pedrinhas, localidades circunvizinhas de Queimadas. Esse é um movimento interativo dos Tremembé *médiuns*, que, hoje, habitam as TIs citadas, como também, localidades fora delas.

O movimento de ida ao *Centro de Cura* desloca *médiuns* Tremembé e membros de sua respectiva família nuclear, pai ou mãe, no caso de ser solteiro, ou, ainda, a esposa ou esposo, no caso de ser casado. Essa relação se estabelece no desenvolvimento do *médium* Tremembé e se reproduz no percurso da vida dele, nos *trabalhos*. A seguir, destaco uma explicação da Regina sobre a obrigação dos parentes genealógicos da família nuclear do *médium* para com esse sujeito Tremembé.

Regina: Porque o dever é esse, quando é casado o dever é dos maridos acompanhar as mulheres. Quando não tem, o dever é da mãe ou do pai acompanhar aquele *médium*. Aquela outra também, a Rosilda, já tinha o pai e a mãe acompanhando (Rocilda e Zé Maria). Da Isalice já tinha a mãe dela, que é a tia Conceição. Pode ter sido nesse ponto que a Micilene não tenha recebido as corrente também. Pode ser nesse ponto que ela tava se sentindo sozinha. Passou-se as nove mesas e nem pai e nem mãe nunca vieram num *trabalho* dela. E pode ter sido isso que ela não recebeu a Corrente. É aquela coisa, quando a pessoa tá ali, tem que se entregar de corpo e alma porque todos estão do meu lado, justamente, tá o meu pai, a minha mãe, aquela coisa toda. (Regina, em 09 de Julho de 2014).

No caso citado, Regina relaciona o fato de uma *médium* Tremembé não ter recebido a *corrente* dela, mesmo depois da Marluce ter *trabalhado* para ela, com a ausência dos pais da mesma. Isso salienta que a ligação familiar exerce força sobre a

¹⁷² Assentamento Rural do INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) de nome Lagoa dos Negros.

corrente, mas de ordem diferente da dos encantos. Pois, a presença dos familiares durante o *trabalho* de desenvolvimento de um *médium* Tremembé, gera um conforto capaz de apoiar a entrega “de corpo e alma”, exigida pelo *trabalho*. Então, na situação de entrega incondicional aos encantos, por parte desses Tremembé, em Queimadas, é mobilizada uma rede de parentes genealógicos da Pajé Marluce, lembrando que a mãe dela, Dona Lúcia é, também, chefe de mesa. Essa rede dá sustentação ao *trabalho*, pelo apoio gerado aos *médiuns*. Assim, o pertencimento étnico Tremembé se renova a cada *trabalho*.

Como todos os que chegam ao salão para *trabalhar* são parentes, logo a relação afetiva exerce apoio nesse encontro familiar de Tremembé, que é o *trabalho* no *Centro de Cura* da Marluce. A imagem é de uma família com dezenas de parentes genealógicos, que se encontram semanalmente.

No salão, a presença da Pajé Marluce, das chefes de mesa Regina e Dona Lúcia e auxiliares da mesa, dos *médiuns* homens e mulheres, distingue-se pelas roupas que usam: mulheres de saias longas e blusas de manga longa e homens com calça comprida e blusa de manga longa. O cumprimento, por esse conjunto de Tremembé, da obrigação de firmar o ponto¹⁷³ para os guias de suas *correntes*, indica a iminência do início da sessão. Os *médiuns* que vão trabalhar acendem seus pontos (velas) nos pires, sobre a mesa. Pontos devem ser firmados também obrigatoriamente abaixo da mesma, no chão encostado do mourão, nos cantos do salão onde há imagens da Pomba-Gira, de São Cosme e Damião, e na sala da Pomba-Gira, onde, dentre outras imagens, há a do Padre Cícero.

Sempre que acendem os pontos, os *médiuns* estalam os dedos sobre as velas de maneira a passar a mão de um lado para o outro. Isso se repete para todas as velas que venham a ser acesas durante os *trabalhos*¹⁷⁴.

A seguir uma conversa com Dona Lúcia informa sobre alguns elementos da mesa:

¹⁷³ Ver APÊNDICE I.

¹⁷⁴ O que pode ser feito também por qualquer pessoa que entre no salão, não como um dever, como atitude de devoção. Esses pontos podem ser acesos também por médiuns que não vão incorporar ou ainda por devotos dos encantados representados nas estatuetas e pinturas. Esses pontos e outros que venham a ser firmados durante a mesa devem permanecer acesos ao término da sessão, pois acredita-se que os encantados permanecem nesses locais.

Ronaldo: Dona Lúcia vamo aqui pra mesa. Esse, eu queria saber é esse aqui.

Dona Lúcia: Esse aqui, esse aqui é o chocalhinho de despertar os *médiuns*. Isso aqui né. Aqui é enfeite da mesa.

Ronaldo: enfeite mesmo.

Dona Lúcia: é enfeitim da mesa. Quando a gente coisa ai enfeita.

Ronaldo: Mas porque que tem que ter o chocalho?

Dona Lúcia: Pra pessoa espertar mais rápido.

Ronaldo: pra espertar mais rápido é?

Dona Lúcia: As vezes tem o mode de vir e voltar né? Aí a pessoa bate aí chega mais ligeiro.

Ronaldo: Isso aqui é as forças dos *médium* né?

Dona Lúcia: é, isso daqui é os guia. Aí é no rosário né. Esse aqui é os guia.

Ronaldo: esse aqui é o chapéu do seu Zé né?

Dona Lúcia: é o chapéu do finado.

Ronaldo: Esse chapéu porque vocês colocaram aqui?

Dona Lúcia: porque era do Pajé. Quando, quem achou ele aonde ele caiu, que quando ele se levantou-se pra vir se embora ele não pegou o chapéu. E quem achou guardou. Aí só entregou na mão da Marluce pra botar na mesa que é pra dá força. Ele só andava com esse chapéu.

Ronaldo: E o nome dessa tira aqui que eles botam?

Dona Lúcia: Qual? Essa aqui é faixa.

Ronaldo: e esses pires aqui?

Dona Lúcia: esses pires é só pra botar as velas dentro pra não queimar a toalha. Assim tem que bota a cachaça dento. Assim mesmo quando bota seco oi. Naquela derradeira, antonte [antes de ontem] e, a negada botaram o derradeiro ponto seco em cima, *oie* [olhe] como queimou. Tem que botar, que esses pires aqui não pode pegar quentura que senão eles num instante estalam e abre as bandas. Aí por isso que a gente bota, para não queimar.

Ronaldo: esse ponto aqui do meio é da Pajé né?

Dona Lúcia: Aí os outros.

Ronaldo: ela explicou que bota outro ponto em baixo.

Dona Lúcia: é igual com esse daqui. É um em cima e outro embaixo. O certo é botar um em cima e outro embaixo da mesa. Pro *Médium* butar né, a pessoa que vai *trabalar*.

Ronaldo: e dona Lúcia porque que a senhora fica aqui desse lado encostado? A senhora sempre fica aqui né?

Dona Lúcia: sempre é aí.

Ronaldo: a senhora é meseira também?

Dona Lúcia: eu sou meseira do lado esquerdo e a Regina do lado direito. Se nós for pra fora é do mesmo jeito. Eu só ficará do lado direito caso a Regina não for. Mas se ela for eu fico do lado esquerdo.

Ronaldo: e porque a senhora fica do lado esquerdo?

Dona Lúcia: porque é pra ser assim.

Ronaldo: aqui é a corda para amarrar.

Dona Lúcia: os bichos.

Ronaldo: é para fazer a amarração.

Dona Lúcia: para amarrar os contrário sem vergonha.

Ronaldo: e isso daqui dona Lúcia?

Dona Lúcia: isso ai é a bengalinha da Tutu, do Zé Filício.

Ronaldo: tem os cachimbo também né.

Dona Lúcia: do Caipora e dos Pajé Velho. (Entrevista concedida em 12 de Julho de 2014).

Do conjunto desses elementos destaco o chapéu do Zé Tonheza, que vi em uso, uma só vez. A função do chapéu nos *trabalhos* é dar força para Marluce, o que observei acontecer uma vez, num final de sessão, porque ela havia caído no chão, ainda antes de despertar do transe. Então, os *médiuns*, já despertados, levantaram a pajé, a Dona Lúcia colocou o chapéu sobre a cabeça de Marluce. Cantaram a doutrina do pai de coroa¹⁷⁵ do pajé, e Marluce, aos poucos, foi retornando do transe. É, esse chapéu, um símbolo que representa o reconhecimento da Marluce como pajé, pois ele foi entregue a ela, após a morte do pajé Zé Tonheza. Nesse símbolo está, também, impresso o significado da continuidade da tradição de *cura* entre os Tremembé de Queimadas.

As *médiuns* acertam quem vai fazer o quê, sob as orientações da pajé durante a preparação da mesa. A chefe de mesa organiza velas, bebidas e faz cigarros do tipo “pé-duro” com fumo e papel. Ela é a responsável por servir os mensageiros, quando eles pedirem. Há um armário que guarda elementos a serem utilizados durante os

¹⁷⁵ Refere-se a primeira doutrina cantada por um *médium*.

trabalhos: cachaça, cigarros, velas, fósforo, pólvora, banhos e perfume. As chefes de mesa, Regina e Dona Lúcia, são responsáveis por coordenar as ações nos trabalhos orientadas pelos encantos.

O conjunto de *médiuns*, que vai *trabalhar* na sessão, se posiciona a frente da mesa ¹⁷⁶, de costas para o público, de forma que a Pajé fica no centro da fileira. O público recebe um perfume de um auxiliar da mesa, o qual se passa na cabeça, nos braços e nas mãos. Essa é uma limpeza para o início da abertura do *trabalho*. As *médiuns* rezam um Pai Nosso, que é acompanhado pelos presentes de maneira a formar um uníssono. Em seguida, elas pedem bênção aos mais velhos presentes de forma a identificar a vinculação familiar como na seguinte fala da Marluce “Benção, mãe! Benção, comadre Conceição” ¹⁷⁷.

Depois da prece coletiva e das bênçãos, a *médium* que vai abrir a mesa inicia uma prece pessoal, silenciosa, de mãos juntas e olhos fechados. Concentra-se de frente para mesa, um ambiente de silêncio instala-se e, aos poucos, o corpo dela vai balançando de maneira gradativa, lembrando um pêndulo, para frente e para trás, mas, em círculos. Quando a *médium* rompe o silêncio, com uma batida de pé no chão, num gestual trôpego para trás, e a respiração fica ofegante, mostra-se o estado de transe. Esse transe começa e termina em frente à mesa. E esse despertar de *médium* é gradativo, pois ocorre à medida que se canta diferentes doutrinas, de encantos distintos, da *corrente* dos despertadores.

Em transe, inicia-se o *trabalho* de *médium* em incorporar dezenas de encantos, em minutos. A cada incorporação, o encanto através da “matéria” (do corpo) da *médium* pede licença, canta a sua doutrina, um ou outro bebe uma dose de cachaça e dá adeus. Em função da quantidade de incorporação, depreende-se que o *médium* desempenha o *trabalho* de incorporar. Depois que passa o movimento de abertura da mesa, ou seja, de incorporar encantados, que abrem a mesa e que rondam o salão, a mesa está aberta, ou seja, a sessão do *trabalho* foi iniciada.

A partir deste início, desencadeia-se a sequência de ações rituais operadas pelas *médiuns* Tremembé. A cadeia de ações rituais, operadas pelo *trabalho de médium*,

¹⁷⁶ Conforme a figura 4.

¹⁷⁷ As mulheres são maioria, em absoluto, no Salão, tanto entre as *médiuns* como no público.

ramifica-se, à medida que o movimento ritual segue seu curso costumeiro de Trabalhos: Ronda, Limpeza, Consulta, Desmanche, Amarração, Retirada da Ronda e Despertar dos Médiuns. Nesse curso de mobilização de *correntes*, são inseridos os clientes, os quais se consultam com os encantos mensageiros, por vezes, em meio a *trabalho* de limpeza, ao mesmo tempo. Assim, forma-se uma polifonia de doutrinas, que são, permanentemente, cantadas durante as execuções dos *trabalhos*.

Cada caso de cliente gera uma sequência de ações, que pode se repetir ou que tem desdobramentos em outras mesas. O que exponho sobre essas ações são, apenas, algumas anotações¹⁷⁸ subsidiadas por entrevistas. Dentro dessa possibilidade, destaco, desse complexo e denso “processo ritual” (TUNER, V.W., 2013), as interações sociais mediadas pelo “poder carismático” (WEBER, M., 2009) da pajé Marluce, o qual se dá porque ela *cura* e , por isso, os clientes depositam fé nela.

Temos, em síntese, o seguinte conjunto de ações interacionistas num *trabalho* Tremembé, em Queimadas: pajé-clientes, pajé-parentes genealógicos, pajé-mesárias, pajé-Médiuns, *médiuns*-clientes, *médiuns*-parentes genealógicos, *médiuns*-mesárias. Essas relações acontecem a partir do *trabalho de médium*, o que mobiliza a força das *correntes*. E a mediação dessas interações se dá pela comunicação gerada da ação interacionista entre os encantos e os clientes, que é intermediada pela pajé ou pelos *médiuns*, no *trabalho*. Então, passo a descrever como se dá o agir comunicacional gerado pela ação interacionista do tipo encanto-pajé-cliente, no *Centro de Cura*.

No momento em que recebe um encanto, o *médium* faz o sinal da cruz e fala pelo *encante* “E louvado seja Deus, para sempre seja Deus louvado, salve!” e as pessoas presentes respondem: salve! E ele continua dizendo “salve a minha chegada e todos me deem licença. E quem é grande?” E o público responde: “é Deus!” “E mais do que Deus?” e a resposta é: “ninguém poderá”. E o encantado finaliza a saudação “Graças a Deus”. Canta a doutrina e se despede. A maioria dos encantos permanece o tempo que dura a toada de sua doutrina¹⁷⁹, o que podemos compreender como incorporações passageiras, pois há os que demoram bem mais tempo. Na saída da incorporação no *médium*, os encantos, geralmente, reforçam o que foram fazer, caso seja para fazer um *trabalho* de limpeza falam “E limpo sejam os meus filhos em terra em nome de Deus”;

¹⁷⁸ O universo simbólico do fenômeno religioso em Queimadas requer um estudo exclusivo.

¹⁷⁹ Varia em quantidade de estrofes e de repetições, uma ou duas vezes.

se tiver ido para desmanchar demanda (desfazer bruxaria) diz “levadas sejam as demandas, que não tem quem possa mais do que Deus e mais do que Deus ninguém poderá! Adeus”. No caso de *trabalho* de entrega de *corrente* de *médiuns*, ao final da doutrina, um encante diz “E entregadas sejam as forças das *médiuns* em nome de Deus, que não tem quem possa mais do que Deus. E adeus”. Essas falas dizem também sobre que *corrente* está sendo mobilizada para a ação dos *trabalhos* citados.

Há encantos que dão informações diversas: sobre os *trabalhos*, sobre problemas do grupo dos Tremembé do Salão, sobre algum *médium*. Por exemplo, a fala do *encante* Caboclo do Mucambo “Eu sou do Maranhão, mas eu não carrego corrente de Exu” explica a impossibilidade de corresponder à vontade de um determinado *médium* homem¹⁸⁰, autoidentificado como índios Tremembé, em dar *corrente* de Exu. Outra fala de *encante* durante o *trabalho* de amarração¹⁸¹ “Ainda tem?” Mesária: Tem não. Glória a Deus, ao Pai e ao Filho e ao Espírito Santo. É tanto turino [contrário] que não tem nem para onde se virar”. Esse conjunto de falas, exprime um agir comunicacional, cuja interação com os encantados, pelos clientes, através dos *médiuns*, produz diferentes conteúdo, como também são provenientes de momentos diferentes, da sequência costumeira dos *trabalhos*.

Como “acción comunicativa” (HABERMAS, J. 1987), pode-se pensar esse agir comunicacional, que se dá, em maior parte, no momento do *trabalho* de consulta. Nesse rito, os clientes e os mensageiros se comunicam com o auxílio da chefe de mesa, Regina ou Dona Lúcia, como nos demais, mas, durante mais tempo. O diálogo com o *encante* ocorre em linguagem específica¹⁸². Em geral, os encantos mensageiros falam com os doentes a fim de orientá-los “Se for pra procurar o médico, eles [os mensageiros] dizem. Se for pra se curar aqui dentro ele passa o curador e passa o remédio pra eles tomar pra ficar bom”, assegura Regina. Em caso de “se curar aqui dentro” o *Encante Negro Gérson* comunica a um cliente “Eu vou botar os Pajé Velho nas correntes. Procure. Se não melhorar procure o terreiro”.

As comunicações, no *trabalho* de *médium*, em Queimadas, informam uma variedade incomensurável de assuntos, mas sempre relacionados a dramas pessoais, dos clientes, ou à aldeia. Como já disse, as comunicações acontecem em maior tempo com

¹⁸⁰ Isso demarca também uma diferença de outros terreiros que têm correntes de Exu.

¹⁸¹ Como será visto adiante, se trata de um rito específico de retirada de contrários, espíritos ruins.

¹⁸² Faz-se uso de várias metáforas que são familiares ao grupo.

os encantos mensageiros: Sibamba, Pomba Gira e Negro Gérson, que são incorporados pela Pajé. O primeiro é o Rei das *Correntes*, responsável por organizar a “descida” dos encantos, que constituem as *correntes* dos *médiuns*. Ele também lida com vários assuntos de cunho pessoal, sobre os *médiuns* e a aldeia. O segundo trata de assuntos pessoais relacionadas à afetividade amorosa, em geral, bem com dar orientação aos *médiuns* Tremembé. E o terceiro encanto mensageiro trata de assuntos relacionados à saúde física e espiritual das pessoas.

Na consulta do Negro Gérson os assuntos são sobre saúde. Ele examina e avalia o que o cliente tem e pode indicar a procura do “homem do anel” ou do “homem grande”, assim a linguagem dele identifica o profissional médico. E pode também indicar remédios caseiros feitos com diferentes recursos vegetais da mata local, dentre eles, o ninho de beija-flor é indicado para fazer remédio para dor de ouvido; mas noutro caso de dor de ouvido, ele indicou uma pasta de alecrim. Para a moleza no corpo, esse mensageiro, em certa mesa, disse: “quem tiver com a *morê*, espere que os índios velhos vão entrar nas correntes viu moço”. É possível que indique a garrafada, remédio feito com raízes e fragmentos de vegetais da mata local, ou a água proveniente da fervura de determinado vegetal.

Negro Gérson: A moça vai tomar a garrafada do pau de todo mundo. Um litro. A moça pegue a raspa dele, aquela feiosa e pegue aquela bonitinha, viu moça e bote nove dedos. Não serve o dedo de outra pessoa não, só o seu; O moço vai tomar, pegue a baja do Jucá e quebre ela. Não ferva. O moço tem que tomar três vezes ao dia. É ruim, mas o que é ruim é que é bom. Depois, meu filho, me procure que eu vou te curar; Pegue o alecrim, pise bem pisadinho, faça aquela pastinha branca e bote dentro e deixe correr. No outro dia amanhece mocinha. Quem sentir dor de ouvido faça isso pra ver. (Sessão filmada em julho de 2014).

Esse mensageiro identifica ainda problemas com relação a contrário e a demandas, cujas curas acontecem pelos trabalhos de amarração e de desmanche, respectivamente, que se verá mais adiante. Ele diz em quantas mesas deve ser feito o tratamento, além de ser responsável ainda por colocar outros encantos curadores na corrente de alguns *médiuns* como o João da Mata, que segundo explicação de Lúcia, era médico em vida. Na corrente de cura, ele receita remédios de laboratório como Bezetacil e Voltarem, dentre outros. Outro encanto curador é o índio Militar que

presenciei examinando o pescoço de uma moça em que fez o sinal da cruz e começou a rezar nessa parte do corpo dela. Nesse momento, várias pessoas presentes iam pedir consulta a ele e ficavam ao redor da Marluce, incorporada com o referido encante, que estava de pé. Nesse momento não tinham outros *médiuns* chamando caboclos, *trabalhando* apenas a Marluce; então, as pessoas presentes ficavam conversando entre si e com o encantado, que muito embora estivesse atento para responder a cliente que examinava, interagiu com outras pessoas que estavam no Salão.

Noutro caso de Consulta, o Sibamba fala com as *médiuns* neófitas e com a mesária.

Sibamba: Força e luz nas correntes das moça. Quando é a festa das moça?

Moça: em agosto. Na festa de Iemanjá.

Sibamba: Saravá! Saravá! E quem é grande?

Mesária: É Deus.

Sibamba: E maior que Deus? Ninguém poderá. E a festa está boa meus filhos?

Mesária: E há de ficar. (Sessão filmada em agosto de 2014).

Há comunicações que acontecem entre as mesárias sobre uma dada doutrina “Como é tia Lúcia?”; ao final da mesa um encantado ordena “Todos os *médiuns* na mesa. Na outra mesa eu não vou aceitar”; conselhos são dados aos clientes em momento de consulta, como o da Pomba Gira para uma jovem “Minha irmã, se acorde” a respeito de pessoas com quem uma determinada moça, Tremembé, andava. Há uma infinidade de conteúdos nas comunicações entre os *médiuns*, encantados e clientes. Através dessa ação interacionista, que vincula pajé, *médium*, encante e cliente, ocorre o agir comunicacional, o qual expressa uma modalidade de interação dos índios Tremembé de Queimadas.

Os encantados Sibamba, Pomba-Gira e Negro Gérson, geralmente, verbalizam sobre a aldeia de Queimadas, incluindo quem frequenta o salão e quem não frequenta, de modo a tocar nos conflitos internos e na luta pela terra. A abordagem desses assuntos pelos mensageiros é feita no sentido de reforçar que os *trabalhos* do salão são importantes para a *cura* das pessoas da aldeia que os *médiuns* não devem se afastar da

mesa e que a união deve prevalecer entre os índios Tremembé de Queimadas. Sobre isso, a seguir, destaco um discurso do encante Pomba Gira.

Pomba-Gira: Protegido com a força dos índios. Protegido com os guias, protegido com os encantos. Todos somos índios. Todos vocês são índios?

Os presentes: sim! [Aplausos].

Pomba-Gira: Sempre a luta que vocês têm. Graças a Deus! Obrigada Senhor, obrigada meu pai pela força dos índios. Índio batalhador. É tão bonito o índio, índio unido é bonito meus filhos. Esses filhos de luz, de bom pensamento que trás. É vocês índio, não sou eu Pomba-Gira, é vocês índios na Terra. Esse moço que compõe essa imagem. Esse moço se larga da luta que ele tem para fazer isso aqui. Quando ele chega dentro da aldeia, que ele ver, entra numa luta dessa, numa imagem dessa para ajudar, que ele não vê, cadê os índio? E não tem? E eu não tô vendo? Ele não fala, mas ele cobra para ele mesmo. Não é não meus filhos? Uma aldeia tem respeito por quê? Se tiver o índio que se *cura* no terreiro. Na paz, na união. Se você tiver uma veia descontando tudo, essa aldeia não vence. Vence meu filho maior? Se meu moço entrar numa aldeia, ver destruições, você vai vencer? Lutar a luta que você tem, aquela sua categoria que você traz para ver os índios na paz, você vence a luta? Não vence! Por causa de que meu moço?

Ronaldo: desunião.

Pomba-Gira: Graças a Deus! Era isso o que eu queria ouvir! Olha meu filho essa turma aqui tudo é índio. O índio que respeita essa luta que nós temos aqui com a força dos encantos. Mas o que nós podemos fazer é pedir paz no coração, proteção, que abra os caminhos, abra a mente. Mas fica aqui moço. Que Deus te proteja, com a luta que meu filho tem, que nunca um inimigo te alcançará.

Mesária: Assim seja. (Sessão filmada em Julho de 2014).

Observo que o discurso do encante Pomba Gira é um canal de afirmação da identidade social de índio, e o uso do termo aldeia reforça essa atribuição étnica. A resposta positiva do grupo à questão do encante marca que o *trabalho* é uma maneira de apresentar a identidade étnica dos Tremembé *médiuns* e clientes do *Centro de Cura*. O fato de a Marluce estar incorporada com o encante Pomba Gira, no momento desse discurso, reforça o reconhecimento dela como pajé, enquanto liderança política, para além de uma referência na *cura*. O discurso transcrito, em parte, anteriormente enfatizado, remete ainda a minha presença, enquanto um pesquisador, o antropólogo que estaria cobrando, para mim mesmo, a presença de índios que eu não via. De fato, os

índios Tremembé estavam aplaudindo, na resposta positiva dada ao encante, e estão, continuamente, *trabalhando* no *Centro de Cura* de Queimadas.

A seguir, vê-se um diálogo proferido pelo encante Sibamba sobre assuntos referentes aos índios Tremembé do *Centro de Cura* e a demarcação da TI Tremembé de Queimadas. Esse *trabalho*, em particular, foi realizado numa casa, em Telhas, TI Córrego do João Pereira, de uma das *médiuns* da Pajé Marluce. Durante o momento de consultas, o Rei das *correntes* fala a uma das suas *médiuns*.

Sibamba: Pisar dentro do fogo. Se for para entrar na orgia nós entramos, se for para entrar na gira nós entramos. Porque esse aparelho aqui, esse cadáver [se refere à Marluce que está em transe] não tem medo de entrar em cima de uma gira com bom pensamento. Eu não preciso do *médium*? Preciso. Todos os aparelhos aqui precisam do *médium*. Não é porque esse aparelho vence as batalhas que eu vou dizer que não preciso dos meus *médiuns*. Se eu entrego a *corrente* é porque estou precisando do *médium*. Não é não meus filhos?

Presentes: É.

Sibamba: Digo, o aparelho não cobra uma mesa de nenhum. Por quê? Eu não tenho direito. A *corrente* está suja¹⁸³? Está. Vamos limpar? Vamos. Para quê a bandeira¹⁸⁴? Não existe. Agora eu digo, o aparelho [Marluce] pega papo que só falta não se levantar, se os *médiuns* não levantar não se levanta.

Presentes: com certeza.

Sibamba: Por que qualquer *médium* fraco não pode?

Marido de uma *médium* mulher: é para os *médiuns* reconhecer e irem ajudar.

Sibamba: Isso. Mas não ajuda.

Uma *médium*: é que ele disse que tem medo é da linha de Vaqueiro, mas a linha de vaqueiro não faz medo a ninguém não.

Outra *médium*: quem faz o medo é a gente mesmo.

Médium três: baixa as *correntes*, depois abandona. Aí só sabe vir para a mesa quando tão cheio. Aí a pajé vai e limpa de novo. Aí vai se embora, se solta.

Sibamba: se pagasse aquele montão de bandeira aí sabiam respeitar a luta que Deus dá.

Um homem: é verdade.

¹⁸³ Significa dizer que a *médium* está com espírito ruim na *corrente*, o que a impede de incorporar os encantos das *correntes* dela.

¹⁸⁴ Refere-se ao pagamento de um determinado *trabalho*.

Sibamba: olhe meus filhos, esse aparelho, qual foi o filho que acompanhou esse aparelho dentro da cidade maior [Fortaleza]? Quem acompanhou esse aparelho de terreiro em terreiro?

A mãe do aparelho: Foi o irmão dela. Eu participei de uma parte.

Veuto[irmão]: Eu tava numa casa de farinha, eu tava mexendo massa quando ela passou. Me tirou de dentro da casa de farinha e eu arrastei com ela.

Sibamba: olha moço faz vergonha. Eu digo assim, quando vier a força maior para dentro daquela aldeia ali [FUNAI], qual é o que vai se aproximar, em cima da gira do dia?

Uma mulher: se não for o aparelho, quem é que é de ir?

Sibamba: As médiuns. Mas eu estou aqui para ajudar. (Sessão filmada em Dezembro de 2014).

A intenção do encante mensageiro é cobrar a presença dos *médiuns* nos *trabalhos*, pois se a *corrente* foi dada pelo Sibamba é porque ele precisa do *médium*, como também a pajé necessita. A força, no *trabalho*, aumenta com o número de médiuns, pois haverá mais *correntes* mobilizadas. O mensageiro cobra também o cuidado que o *médium* deve ter com a *corrente* que recebeu, pois é importante está sempre pronto para *trabalhar*. Alerta, o Mensageiro, que no *trabalho* diurno “gira do dia”, a ser feito no dia em que acontecerá a demarcação física da TI Tremembé de Queimadas “quando vier a força maior para dentro daquela aldeia”, que as *médiuns* deverão estar com a Marluce “esse aparelho” “esse cadáver”. Para isso, não podem estar “doentes”, espiritualmente, o que se evita com a frequência nos *trabalhos*, falando com os mensageiros, recebendo limpeza.

Então, há uma preparação espiritual para o dia da demarcação física da TI Tremembé de Queimadas. Isso remete ao processo de construção do Tremembé de Queimadas como médium, que mobiliza a força dos encantos. Mostra-se a gestação de uma ação afirmativa de identificação étnica. Apresentar-se-á, no referido dia, uma expressão da etnicidade Tremembé de Queimadas. O *trabalho* de *médium* é uma maneira pela qual o segmento dessa unidade étnica se mostra Tremembé.

Mas isso, não se faz o tempo todo, obviamente. Acontece no tempo da vida social: afazeres do lar, da agricultura, relações familiares, conjugais, etc. E faz parte disso a baixa frequência de *médiuns*, no *Centro de Cura*. O exemplo disso, o caso

apresentado na fala anterior. Esse distanciamento causou a sujeira na *corrente* daquela *médium* e o adoecimento, em decorrência disso, é gradativo. Ir aos *trabalhos*, portanto, garante que um *médium* não adoça. Isso a Marluce informa na fala a seguir:

Ronaldo se não tiver..., tá na faixa de cinco ano que eu não sei o que é um médico. Aqui, tem um carro da saúde aqui dentro. Ele tá com uns três ano né Regina? Que trabalha aqui dentro. Eu precisei dele duas vezes pra tirar um caroço. Um caroço! Mais saúde minha... Essa menina tá com oito ano que mora comigo. Ela não é minha filha de nascença. É neta e eu crio ela, tá com oito ano. Você pode chegar no hospital de Acaraú e pedir a ficha da Kainale, pra ver se você encontra lá. É curado com quem? Com os encante, com a fé que nós temos né, graças a Deus. Sempre as pessoas, que vem pra cá, sempre a gente a levanta. Estamos à disposição de levantar a qualquer um. Já entrou gente dentro desse salão em cadeira de roda. Num era em cadeira de roda porque não tinha condições, mas, sentadinho numa cadeira dessa daí e o pessoal carregava. Chega assim e saí andando. E sempre nós estamos aqui para lutar. (Marluce, em 12 de Abril de 2014).

A baixa frequência de *médium* no *trabalho* nos informa que nem todos tem a mesma fé que a Marluce, a respeito da *cura* pelos encantos diz nessa fala, o que não significa dizer que os *médiuns* de baixa frequência nos *trabalhos* encontrem explicação na ausência de fé nos mensageiros. Ao contrário, os *médiuns* têm fé nos encantos, que procuram o salão, mas, em diversas ocasiões, somente quando já adoeceram, ou seja, quando “pegaram” *contrário* na *corrente*. Para o Sibamba esse comportamento é sinônimo de displicência “olha moço faz vergonha”, mas para mim mostra que os indivíduos que têm vínculo com esse encanto o procuram por causa de seus interesses, ou seja, para sanar o estado de adoecimento. A fé dos *médiuns* nos mensageiros tem explicação à medida que os interesses deles são correspondidos pelo mensageiro, que, por outro lado, precisa dos *médiuns*, o que também demonstra o interesse desse último em manter seus “filhos” limpos para que possam *trabalhar*. Esta é uma interação social, entre os Tremembé de Queimadas, a qual é mantida pelo grupo.

Essa limpeza de *corrente* é um *trabalho* que pretendo me deter adiante. Todavia, é na relação estabelecida entre o aparelho, o cliente, aquele que consulta, e os mensageiros, o que responde sobre o que é consultado através do aparelho, que observei ser a relação de comunicação estabelecida entre os Tremembé do agrupamento de Queimadas, que é adepto dos *Trabalhos de Cura* da Marluce.

O Sibamba como rei das *correntes* é uma definição desse segmento Tremembé de Queimadas e por isso ele influencia os adeptos dos *trabalhos*. Essa crença expressa uma relação de poder e por analogia poderia ser compreendida a partir da ideia de dominação do tipo carismática (WEBER, M., 2009), pois a pajé, por comunicar aquele encanto, é legitimada pelos cultuadores Tremembé como uma autoridade espiritual. A mística em torno dessa mulher pode ser compreendida como carisma. Por outro lado, no campo dos interesses individuais, os Tremembé de Queimadas, homens e mulheres sejam adultos, jovens e idosos, que buscam as orientações do Sibamba, o fazem por compreender que esse encanto tem a capacidade de corresponder a interesses individuais e coletivos desse conjunto de índios. É válido lembrar o caso do funcionário da FUNAI, descrito no capítulo anterior.

Como os presentes compartilham desse regime de interação, compartilham das interpretações dos acontecimentos dados pelo mensageiro, as quais todos concordam, sem exceção. Assim, sigo pensando esta modalidade de interação com os mensageiros como uma “ação comunicativa” (HABERMANS, J., 1987), que mantém os encantos como seres acessíveis pelo *trabalho* de que são cultuados pela fé das índias e dos índios vinculados ao salão. A influência da Pomba-Gira sobre as pessoas deve ser vista tanto quanto a do Sibamba, ambos mensageiros vociferam como deuses falando aos seus cultuadores. O mesmo pode ser pensado também sobre os demais encantos mensageiros. Portanto, na relação entre cliente e encanto mensageiro há um regime de interação, movido por diferentes interesses orientados para diferentes fins. Então, esta é uma interação de um segmento social da unidade social Queimadas, cujo agrupamento de pessoas no setor do salão revela uma “constelação de interesses” (WEBER, M., 1991), neste caso, fundada na tradição cultural Tremembé de curar pessoas.

Os indivíduos agrupados no Setor do Salão não mantêm frequência absoluta nos *trabalhos* da Marluce, como mostrou o sermão do Sibamba, anteriormente. Eu observei esse tipo de discurso durante vários *trabalhos*. Em campo, vi que vários *médiuns* não iam a todas as mesas. De fato, não é, em todos os Trabalhos, que todos os Tremembé de Queimadas ou de Telhas, que são *médiuns* e que são clientes, estão presentes. É bem verdade que vários clientes são *médiuns* da Marluce e que todos eles não estão em todas as mesas de trabalho da Marluce. Isso não significa que ora deixam de acreditar nos encantos, voltam a acreditar, mas que se aproximam, conforme o

interesse de cada um que, geralmente, é movido pela necessidade em se curar de algum adoecimento ou, ainda, para pedir alguma ajuda na plantação, nas vendas dos produtos que cultivam, para parentes que estão doentes ou, ainda, para ter notícia deles.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A respeito das razões que desencadearam o processo social de formação do setor do salão, na TI Tremembé de Queimadas, foi mostrado diferentes elementos socioculturais e sociohistóricos através de diferentes fontes de informações. A etnografia constituída neste volume reúne informações demográficas, iconográficas, mapas, narrativas das índias e dos índios *médiuns* do *Centro de Cura* de Queimadas. Esses dados engendram uma narrativa que problematiza o processo pelo qual se deu a organização sociopolítica dos índios Tremembé de Queimadas, vereda pela qual esse grupo social encampou uma luta para o reconhecimento da autoidentificação enquanto índios Tremembé de Queimadas. Nessa perspectiva, problematizou-se, inclusive, a constituição, nessa situação histórica, de uma unidade étnica.

A unidade étnica Tremembé de Queimadas foi produzida pela interação de diferentes índios e índias, os quais fazem diferentes opções por modalidades de relações, o que ficou demonstrado ao se referir aos índios que são adeptos do *Centro de Cura* e os que não são. Essa dinâmica interacional produz conflitos e alianças, que foram observadas em campo e demonstradas ao longo da etnografia. Então, a ideia de “unidade social” (SIMMEL, G., 1964), que considera as relações de convergência e de divergência pondo o conflito como uma relação social integrante da concretude da vida humana e não desintegrante dela, expressa a realidade das interações sociais em Queimadas. Uma das “correntes de divergências” (idem) está no convívio entre adeptos do *trabalho de cura* e os que não fazem, atualmente, esta escolha. Esta relação molda o segmento social que opta por se vincular ao *trabalho de cura*.

A forja do setor do salão se deu, sobretudo, após a oficialização do reconhecimento estatal de Queimadas como TI, um imóvel da União. A partir dessa segurança fundiária para os índios é que houve o movimento histórico de retorno das famílias indígenas que haviam saído de Queimadas em função da supressão das áreas sagradas, de caça, de pesca e de agricultura pela construção do PIBA, como foi demonstrado. Nessa situação histórica, a família de Dona Lúcia retornou para Queimadas e ocupou a área próxima à lagoa do amargoso, que está encantada. Então, intensificou-se o movimento espiritual sucedâneo aos *trabalhos* do pajé Zé Tonheza, que passaram a ser dirigidos por Marluce.

Nesses termos, temos um fluxo de experiências que se encontram como um estuário no rio dos *trabalhos* de *cura* através da escolha individual de índios por ser adepto da *Casa de Umbanda de Centro de Cura*. Isso reforça o vínculo entre os indivíduos índios do agrupamento do salão, o que se faz entre os *médiuns* das Queimadas que interagem no ritual dos *trabalhos*.

Vimos que as interações sociais advindas do processo ritual desencadeado no *Centro de Cura* atualiza a tradição cultural dos Tremembé em curar pessoas índias e não índias. A cada sessão, são vistos eventos que exemplificam a atualização cultural por via da interação entre os *médiuns* e os clientes. Num desses *trabalhos*, a pajé quando despertou agradeceu a Deus e bateu palmas, gesto que foi acompanhado pelos *médiuns* do salão que a circundavam, todos de frente para a mesa, olhando para as imagens; bençãos pedidas pelos mais novos aos mais velhos, um cumprimento de despedida, de boa noite, semelhante ao início, acontece no final das mesas. As festas de aniversário de *médiuns* e de seus familiares, festas de entrega das *correntes* que celebram o desenvolvimento de *médium*, festa dos encantos mensageiros¹⁸⁵, todas elas são realizadas antes de abrir a mesa. Distintas festividades encontram espaço no *Centro de Cura* de Tremembé de Queimadas, configurando-o enquanto um lugar do sagrado, da celebração ordinária, como também de comunicação com o plano encantado, de orientação espiritual, conjugal e política, como de cura.

Através do processo ritual de *cura*, que se dá através da interação entre *médiuns*, a pajé, os encantos e os clientes, revivifica-se a ligação entre os parentes genealógicos das TIs de Queimadas, de Telhas, da Volta, do Bom Princípio e mesmo de Almofala. Essa ligação se dá pelo *trabalho* da pajé Marluce que, no âmbito da dinâmica social desse grupo indígena, configura uma modalidade de interação.

O não exercício dessa fé, no *Centro de Cura* Tremembé de Queimadas, por índios dos setores sociais de fora do salão, não indica um “faccionalismo”, como vimos. Tampouco a interdição do retorno dos Tremembé *médiuns* da Marluce: Zé Arteiro, Jessina e Nessi. As divergências apresentadas no capítulo 3 apontam para a “concretude da vida social” (SIMMEL, G., 1964) dos Tremembé de Queimadas.

¹⁸⁵ A corrente de Vaqueiro também pode passar na coroa dos *médiuns* no momento do Toré em situação de festa.

Mas, como Simmel, G. (1964) mostra, é preciso considerar a unidade social da forma como se apresenta na vida das pessoas que interagem de modo consensual e de modo “dual”, contraditório:

Designa-se como “unidade” o consenso e concórdia dos indivíduos em interação, em oposição às suas discórdias, separações e desarmonias. Mas também se chama “unidade” ao total do grupo-síntese de pessoas, energias e formas, ou seja, a totalidade última desse grupo, uma totalidade que abrange tanto as relações estritamente unitárias de fala e as relações duais. (SIMMEL, G., 1964, p. 572).

Por outro lado, o *trabalho* se dá por uma modalidade de interação que mobiliza centenas de pessoas, que, por ser parte desta prática tradicional de *cura*, são Tremembé. Isso constitui um *modus operandi continuum* da atualização cultural dos Tremembé, em Queimadas, o qual coaduna a tradição cultural da umbanda e a de *cura* mantida por diferentes gerações de pajés. É nesse movimento que a identidade étnica Tremembé de Queimadas é afirmada, no setor do salão.

Há uma “ação comunicativa” (HABERMAS, J., 1987) nos *trabalhos de cura* que se dá entre os *médiuns* Tremembé. Tal agência é observada nas interações entre os parentes genealógicos do grupo indígena da TI de Queimadas segundo definições próprias da situação de comunicação com os encantados. Os *trabalhos de cura* mostram uma relação com o mundo que se dá através de um “processo cooperativo de interpretação” (idem) das comunicações dos encantados sobre diferentes problemas pessoais e coletivos. A ação comunicativa é extensiva à aldeia como um todo, pois a crença no *trabalho de cura* é compartilhada por todos, mas não é praticada por uma parte dos Tremembé de Queimadas, os quais vêm afirmando a etnicidade pela via política através da dança ritual do Torém e pela brincadeira do Reiso, cujas performances são compartilhadas pelos *médiuns* Tremembé de Queimadas.

A modalidade de interação mobilizada pelo *trabalho* é particular dos Tremembé de Queimadas que compartilham dessa situação de comunicação dentro “del cual elaboran las definiciones comunes de su situación de acción” (ibidem, p. 171). Isso demonstra, para mim, uma elaboração cultural específica dos Tremembé de Queimadas, que, atualmente, é mantida pelos índios que constituem o setor do salão. Assim,

continua o curso de uma tradição de cultura de *cura*, mantida, entre os Tremembé de Queimadas, por distintas gerações de pajés: João Cosmo, Zé Tonheza e Marluce.

Para Barth, F. (2000) a realidade social é uma elaboração cultural que parte das pessoas “[...] as pessoas se veem diante de fatos, os quais tentam elaborar uma construção cultural, mas que em si próprias não são produtos dessas construções” (p. 117). Nesses termos, afirmo que os *trabalhos* de *cura* são uma elaboração cultural de um segmento Tremembé da unidade étnica Tremembé de Queimadas, que retornaram para Queimadas, após o contato com o DNOCS durante vinte anos (1980 a 2000) e que optam por serem iniciados nesta prática, que permanece, em Queimadas, há gerações. A interação de individualidades, com o interesse em receber as correntes, possibilita a continuidade da “corrente de tradição cultural” (BARTH, F. 2000) no saber que é capaz de operar a cura de diferentes tipos de adoecimentos.

Em Queimadas, está em curso mais uma geração de pajé, outro ciclo de mudanças culturais, que atualizam a forma de afirmar a diferenciação étnica Tremembé de Queimadas. Nesse ciclo a religiosidade afro-brasileira se manifesta como uma tradição cultural conformada empiricamente no processo ritual desenvolvido tradicionalmente por pajés, em Queimadas. As finalidades desses rituais, desencantar uma lagoa, curar índios e não índios, desfazer bruxarias, obter notícia de parentes genealógicos ou quaisquer tipos de orientações (pessoais ou políticas), ampliam o universo simbólico desse grupo indígena. Isso estimula futuras ordens de estudos cujo objetivo pode vir a ser a religiosidade ameríndia enquanto um fenômeno social, manifesto sob circunstâncias históricas e culturais específicas de cada grupo indígena mobilizado pela demarcação de suas terras tradicionalmente habitadas.

REFERÊNCIAS

ABILA FILHO, José (org); ABILA, Marcos Vinícius (org) e *al.* **Moderno Dicionário Enciclopédico Brasileiro**. Curitiba: Editora Educacional Brasileira S.A., 1989.

ALMEIDA, Leonardo Oliveira de. **Eu sou o ogã confirmado da casa: ogãs e energias espirituais em rituais de umbanda**. 2014. 185 fl. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2014.

ALMEIDA, Paulo Newton de. **Umbanda: a caminho da luz**. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

ARRUTI, José Maurício. **O Reencantamento do mundo: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu**. 1996. 219f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.

ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. **Reino dos mestres: a tradição da Jurema na umbanda nordestina**. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

AUGÉ, Mac. **Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade**. Papirus Editora. Campinas, 1994.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BARTH, Fredrik. A análise da cultura nas sociedades complexas. In: BARTH, Fredrik. **O guro, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In POUTIGNAT, Philippe. **Teorias da etnicidade**. São Paulo, SP: Editora Fundação da UNESPE, 1998.

BRASIL. Despacho nº 687, de 28 de Dezembro de 2011. Aprova conclusão do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena de Queimadas e publica resumo do mesmo. **Diário Oficial da República União**, Poder Executivo, Brasília, DF, 30 de dezembro de 2011, Seção 1, p. 1.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**: promulgada em 5 de Outubro de 1988, atualizada até a Emenda Constitucional nº66, de 13 de Julho de 2010.7 ed. São Paulo: Saraiva, 2011b.

BRASILEIRO, Sheila. **A organização política e o processo faccional no povo indígena Kiriri**. 1996. 250 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1996.

BRISSAC, Sérgio Góes Telles; MARQUES, Marcélia. **Estudo antropológico dos Tremembé da terra indígena de queimadas, município de Acaraú, Ceará**. 52 f. Parecer Técnico nº 1/05. Ministério Público Federal. Procuradoria da República no Ceará, 2005.

CAVALCANTE, Gustavo Bezerril. **A natureza encantada que encanta: histórias de seres dos mangues, rios e lagoas narradas por índios Tapeba**. 2010. 207fl. Tese

(Doutorado em Sociologia) – Departamento de Ciências Sociais. Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2010.

CEARÁ. AGÊNCIA DE DESENVOLVIMENTO DO ESTADO DO CEARÁ. CONSELHO DE DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO **Perímetros públicos irrigados no Ceará**, Triângulo de Marco - Marco/CE, 2011. Disponível em: <<http://www.districtobaixoacarau.com.br/index.php>>. Acessado em 01 de Jan. de 2015.

ASSEMBLEIA ESTADUAL DOS POVOS INDÍGENAS DO CEARÁ. Discussões e da XVIII Assembleia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará. In: **Comunidades Tremembé de Acaraú blogspot**. Disponível em: <<http://tremembedeacarau.blogspot.com.br/2013/03/discussoes-e-encaminhamentos-da-xviii.html>>. Acesso em: 15 de Mar. de 2013.

EVANS-PRINTCHARD, Edward Evans. **Bruxaria oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

FELDMAN-BIANCO, Bela (org). **A antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Global, 1987.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social da Zululândia moderna. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org). **A antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Global, 1987.

GONDIM, Juliana Monteiro. **Não tem caminho que nós não ande e nem tem mal que nós não cure**: narrativas e práticas rituais das Pajés Tremembé. 2010. 159f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Departamento de Ciências Sociais. Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2010.

HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa**: crítica de la razón funcionalista. Madri: Altea Taurus; ALFAGUARA, 1987. v. 2.

OLIVEIRA JÚNIOR, Gérson Augusto de. **Torém**: brincadeira dos índios velhos. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto, 1998.

KALBERG, Stephen. Les modes d'articulation entre l'action et la structure: le pluralism des motifs et le structuralisme de Weber. In: **La sociologie historique comparative de Max Weber**. Paris: Editions La Découverte; M.A.U.S.S., 2002.

KARDEC, Allan. **O Livro dos espíritos**. Rio de Janeiro: CELD, 2008a.

KARDEC, Allan. **O livro dos médiuns**. São Paulo: ARAS, 2008b.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Tomo III, Livro II. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1943.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O cru e o cozido**. São Paulo: COSAC & Naify, 2004.

LIMA, Ronaldo de Queiroz. **A festa do reiso**: estudo etnográfico sobre o Reisado de Acaraú. 2011. 118 f. Monografia (Graduação em Sociologia) – Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2011.

LOPES, Ronaldo Santiago. **A cultura de índio, seu menino, vem de longe aqui:** formação histórica e territorialização dos Tremembé/CE. 2014. 188f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Natal, 2014.

MAGALHÃES, Edvard Dias. **Legislação indigenista e normas correlatas.** 2 ed. Brasília: FUNAI/CGDOC, 2003.

MAGALHÃES, Eloi dos Santos. **Aldeia! Aldeia!:** a formação histórica do grupo indígena Pitaguary e o ritual do toré. 2007. 204f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Departamento de Ciências Sociais. Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2007.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia.** São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **O nosso governo:** Os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero. Brasília-DF: Ministério da Ciência e Tecnologia/CNPq. 1988.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. (org.). **Indigenismo e territorialização:** poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **Ensaio em Antropologia Histórica.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Os Caxixós do Capão do Zezinho: uma comunidade indígena distante das imagens da primitividade e do índio genérico. In: SANTOS, Ana Flávia Moreira. **Reconhecimento étnico em exame:** dois estudos sobre os Caxixó do Capão. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ LACED, 2003.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. (org.). **A viagem da volta:** etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. (org.). **A presença indígena no Nordeste:** processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra capa, 2011.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Trama histórica e mobilizações indígenas atuais: uma antropologia dos registros numéricos no Nordeste. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **A presença indígena no Nordeste:** processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra capa, 2011b.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A AGRICULTURA E ALIMENTAÇÃO; BRASIL. MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL E COMBATE À FOME; UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA. **Avaliação do Projeto Carteira Indígena:** Segurança Alimentar e Desenvolvimento Sustentável em Comunidades Indígenas. Brasília: Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, 2007. Disponível em: < <http://aplicacoes.mds.gov.br/sagi/PainelPEI> > Acesso em: 20 de Mar. 2015.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DAS NAÇÕES UNIDAS. **Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento: Atlas do Desenvolvimento Humano no Brasil**. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro; Brasília: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, 2010. Disponível em: <<http://www.pnud.org.br>>. Acessado em 18 de Maio de 2015.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira**. 2.ed. Sao Paulo: Brasiliense, 1988.

PATRÍCIO, Marlinda Melo. **Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da TI Tremembé de Queimadas, Acaraú/Ceará**. 157f. Fundação Nacional do Índio: Brasília, 2010.

PORDEUS JR, Ismael. **A magia do trabalho: macumba cearense e festas de possessão**. Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto do Estado do Ceará, 1993.

PORDEUS JR, Ismael. **Umbanda: Ceará em transe**. Fortaleza: Museu do Ceará, 2002.

PORDEUS JR, Ismael. Os processos de reetnização da umbanda pelos grupos indígenas no Ceará. In: MIRANDA, Júlia. PORDEUS, Ismael. LAPLATINE, François. **Imaginários sociais em movimento: oralidade e escrita em Contextos Multiculturais**. Campinas, SP: Pontes; Fortaleza, CE: UFC, 2006.

RAMOS, Artur. **As culturas negras no novo mundo**. São Paulo: Editora Nacional, 1979.

SANTOS, Ana Flávia Moreira. **Reconhecimento étnico em exame: dois estudos sobre os Caxixó do Capão**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ LACED, 2003.

SILVA, Christian Teófilo da. **Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da TI Tremembé Córrego do João Pereira, município de Itarema/Ceará**. 173 fl. Fundação Nacional do Índio: Brasília, 1999.

SILVA, Robson Cândido da. **Relatório de levantamento preliminar das terras a verificar no Estado do Ceará: Projeto de Proteção e Divulgação do Patrimônio Cultural das Comunidades indígenas**. Brasília: Ministério da Justiça/FUNAI, 2004.

SILVA, Isabelle Braz Peixoto da ; AIRES, Max Maranhão Piorsky (org.). **Direitos humanos e a questão indígena no Ceará: relatório do observatório indígena biênio 2007-2008**. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2009.

SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. O Relatório provincial de 1863 e a expropriação das terras indígenas. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (org.). **A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

SIMMEL, Georg. O conflito como sociação. Nova York: The Free Press, 1964. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 10, n. 30, p. 568-573. 2015. Disponível em: <<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>>. Acesso em: 20 de Abr. de 2015.

SIMMEL, Georg. **Questões fundamentais da sociologia**: indivíduo e sociedade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

TURNER, Victor W. **O processo ritual**: estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Vozes, 2013.

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano. **Terra, tradição e etnicidade**: os Tremembé do Ceará. 1993. 310f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1993.

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano. Compreendendo a dança do torém: visões de folclore, ritual e tradição entre os Tremembé do Ceará. **Revista Antropológicas**, ano 9, v. 16, n. 2, p. 187-228, 2005.

VASCONCELOS, Cíntia Maria de Almeida. As vivências indígenas no Acaraú (século XVIII). **Documentos: Revista do Arquivo Público do Ceará, índios e negros**, Fortaleza, v.1, n.3, sem., 2005.

VELSEN, J. Van. A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org). **A Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Global, 1987.

WEBER, Max. A distribuição do poder dentro de comunidade. In: WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Brasília: Editora UNB, 1991a. v. 2.

WEBER, Max. Sociologia da Dominação. In: WEBER, Max. **Economia e Sociedade**, Brasília: Editora UNB, 1991b. v. 2.

WEBER, Max. Sociologia da Religião (tipos de relações comunitárias religiosas). In: WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000, 2009.

APÊNDICES

APÊNDICE A. Setor Central. Figuras 1 a 4.

Figura 1: Sede do Conselho dos Índios Tremembé de Queimadas ¹⁸⁶.



Fonte: arquivo pessoal (2014).

¹⁸⁶ Nesta data se comemorava o Dia do Índio e nesse momento os indígenas sapateavam no alpedre da casa, momento inicial do Reiso.

Figura 2: Esta é a imagem da sala da casa de Zé Tonheza onde era feito o Tundá ¹⁸⁷.



Imagem feita em novembro de 2014.

Figura 3: Esta é a Escola Indígena Tremembé de Queimadas ¹⁸⁸



Fonte: arquivo pessoal (2014).

¹⁸⁷ Ver Anexo 3.

¹⁸⁸ O prédio foi construído no ano de 2006.

APÊNDICE B – O setor do salão. Figuras 1 a 7.

Figura 1: Esta é a casa de Lúcia e vizinho a ela do lado direito é a casa de sua filha Vera



Fonte: arquivo pessoal (2014).

Figura 2: Está é uma imagem da parte interna do salão¹⁸⁹



Fonte: arquivo pessoal (2013)

Figura 3: mourão¹⁹⁰



Fonte: arquivo pessoal (2013).

¹⁸⁹ À esquerda, estamos Lúcia, eu e o amigo Dudé que me ajudou a chegar em Queimadas. Ele mora em Acaraú. Esta imagem foi feita por Larissa Rodrigues, minha namorada que acompanhou esta viagem.

¹⁹⁰ Coluna feita de alvenaria e que cumpre uma função durante o ritual de cura que diz respeito a força espiritual.

Figura 4: mesa da Casa de Umbanda de Centro de Cura de Queimadas ¹⁹¹



Fonte: arquivo pessoal (2013)

¹⁹¹ Espaço sagrado das imagens das entidades que baixam durante os trabalhos de cura, os colares usados pelos *médiuns*, os pires onde os pontos são firmados, velas acesas e uma cesta de fibras naturais que contém material para fazer cigarros com papel e fumo conhecidos como pé-duro. Esses são fumados pelas *médiuns* incorporadas com as entidades durante os rituais.

Figura 5: Saleta da Pomba Gira



Fonte: arquivo pessoal (2014)

Figura 6: Quadro de São Jorge ¹⁹²



Fonte: arquivo pessoal (2014).

¹⁹² Tem uma foto de duas moças no lado inferior direito do quadro. Fixar fotos e nomes para a pajé Marluce é uma ação comum dos adeptos dessa *Casa de Umbanda*, e lembra os ex-votos da religiosidade popular católica

Figura 7: Conchas do mar no “pé” do mourão.



Fonte: arquivo pessoal (2014)

APÊNDICE C – Setor do Salão e Mata do Amargoso. Figuras 1 a 3.

Figura 1: índios médiuns do *Centro de Cura*¹⁹³



Fonte: acervo pessoal (2014).

¹⁹³ Esta é a casa da Marluce. Da esquerda para direita: Kailane, Luciano, Lúcia, Veuto, Pedro, Graça, Marluce, Isalice e Paulo. Ao fundo do lado direito, Mairton e a criança é filha de uma sobrinha da Marluce. As quatro crianças sentadas e abraçadas não peguei os nomes. Seguindo a sequência dos nomes citados, a ligação de parentesco entre essas pessoas e a Marluce é a seguinte: neta, irmão, mãe, irmão, marido de uma prima, comadre, prima, marido de outra prima, o companheiro ou marido. Os maridos, Pedro, Paulo e Mairton, não nasceram em Queimadas.

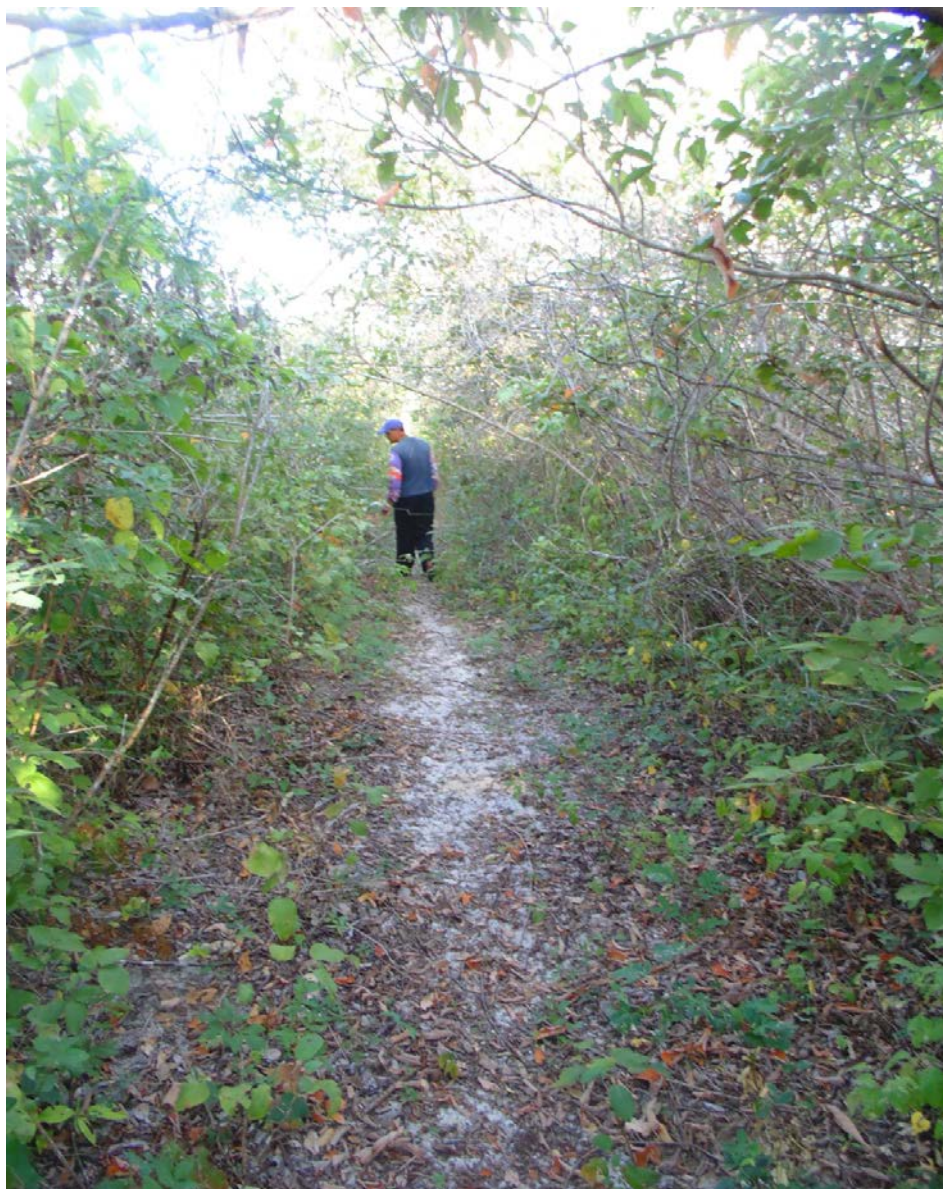
Figura 2: *Médiuns* Tremembé do setor do salão. que pertencem a equipe de trabalho da Marluce¹⁹⁴



Fonte: arquivo pessoal (2014).

¹⁹⁴ Da esquerda para Direita, Conceição, Jessina, Aparecida, Zé Arteiro, Regina, Marluce, Geraldo Tonheza, Pedro, Pebinha. A frente, Mãe da Regina, Kailane, filha da Mistilene e Mistilene. Por trás desta última está Verence, a filha mais velha da Regina, segurando a filha. As duas crianças à esquerda não anotei o nome. Na sequência dos nomes, o parentesco das pessoas citadas com Marluce é: Tia, Prima, Prima, Primo, Prima, Tio, marido de uma Prima, Sobrinha. Tia, neta, filha da prima, Prima. Sobrinha. As *médiuns* na foto são Marluce, Regina, Conceição, Jessina, Pebinha, Mistilene e os *médiuns* Zé Arteiro e Pedro. Estas são algumas das pessoas que se autoidentificam como índios Tremembé que estiveram neste Trabalho em que foi comemorado o aniversário da Regina

Figura 3: uma trilha na Mata do Amargoso



Fonte: arquivo pessoal (2014).

APÊNDICE D – Marcas do passado e do presente, na Mata do Amargoso. Figuras 1 a 5.

Figura 1: cacimba desativada



Fonte: arquivo pessoal (2014).

Figura 2: Evaldo segurando um tijolo de uma antiga morada dos antepassados



Fonte: arquivo pessoal (2014).

Figura 3: antiga estrada de Acaraú



Foto: arquivo pessoal (2014)

Figura 4: Córrego do Amargoso obstruído dentro de um lote



Fonte: arquivo pessoal (2014)

APÊNDICE E - Lista de pessoas com quem conversei em campo.

Setor do Salão

Marluce, Lúcia, Regina, Zé Artreiro, Jessina, Conceição, Zé, Pedro, Luciano, Edivaldo, Valdernei (esposa), Veuto e esposa, Graça (viúva do Cecídio), Manoel Félix, Mairton, Nessi, Maria, Valdico, Vera, Roberto, Regina, Pedim, Pebinha, Verenice, De Jesus.

Setor Central

Júlio e esposa, Socorro e companheiro, Elaie e Marcondes, Mistilene e Joaquim (esposo), dois filhos de Antônio Félix.

Setor Félix

João Félix, Manoel Félix e Rita (esposa).

Setor dos Carneiros

Banga, Rita Carneiro.

APÊNDICE F – Festa no dia 19 de abril de 2014.

Figura 1: índios reunidos para iniciar outra roda de torém.



Fonte: arquivo pessoal (2014)

Figura 2: O reisado dos índios Tremembé de Queimadas ¹⁹⁵

Fonte: arquivo pessoal (2014).

¹⁹⁵ Na imagem dois personagens do Reiso, um velho de bengala e o Boi. Ambos diante do sanfoneiro. O homem de preto que toca a parte de trás do Boi do Reiso é Luciano, irmão de Marluce.

Figura 3: Alguns integrantes da companhia de Reiso de Queimadas ¹⁹⁶



Fonte: acervo pessoal (2014)

Figura 4: Faixa de boas vindas com a seguinte grafia “SEJAM BEM VINDOS. 19 DE ABRIL DIA DO ÍNDIO TREMEMBÉ DE QUEIMADAS”.



Fonte: arquivo pessoal (2014).

¹⁹⁶ Da direita para esquerda, o tocador de triângulo de camisa azul com listras brancas, de amarelo um sanfoneiro, com a máscara de couro e camisa azul, o mascarado, personagem que canta repente.

APÊNDICE G – equipamentos instalados pelo DNOCS. Figuras 1 a 6.

Figura 1: Tremembé de Queimadas indo trabalhar em lote.



Fonte: arquivo pessoal (2014).

Figura 2: Caixas de concreto instaladas pelo DNOCS (ponto de vazão de água)



Fonte: arquivo pessoal (2014).

Figura 3: Mata do Amargoso onde acontece *trabalho de cura* da Marluce



Fonte: arquivo pessoal (2014).

Figura 4: Caixas de concreto instaladas pelo DNOCS em um lugar dentro da Mata do Amargoso



Fonte: arquivo pessoal (2014).

Figura 5: Estrutura de concreto instalada pelo DNOCS com suporte para bomba de água.



Fonte: arquivo pessoal (2014).

Figura 6: Imagem de um dos canais do Perímetro Irrigado Baixo Acaraú.



Fonte: arquivo pessoal (2013).

APÊNDICE H – Doutrinas dos encantos na sequência dos movimentos rituais durante uma sessão de *trabalho*. Os números indicam a sequência ordinal em que as *correntes* são mobilizadas. As palavras destacadas em negrito se referem aos nomes dos encantos e ao lugar que pertencem no plano dos encantados ou “sobrenatural” indígena.

1) Abrindo a mesa.

Passarinho Verde, verde azulão. Passarinho verde, verde azulão. Eu venho abrindo mesa, foi meu pai quem me mandou. Passarinho Verde, verde pena de aurora, Passarinho Verde, verde Pena de Aurora. Eu venho abrindo mesa, com o Rei Cibamba, aurora. Passarinho Verde, verde Pena de Ouro. Eu venho abrindo mesa, com o meu rico tesouro.

Com minha **Chave de Ouro**, eu abro e fecho o salão. Foi Jesus quem me mandou abrir a situação.

Abri-te, abri-te mesa que aqui chegou **Jucá**. Venho abrindo mesa em terra e fechando em alto **Mar**. Aberta seja a mesa em nome de Deus!

2) Rondantes

São Jorge guerreiro que ronda em **terra** que ronda no **mar**. Saravá ê, ê, ei Saravá ê a. É São Jorge guerreiro que ronda em terra e ronda no mar.

Eu rondei, rondei, rondei. Rondei na terra e no mar. Foi Deus do céu quem me mandou **José do Léguas** vir rondar.

São Jorge vem para ronda, Jesus manda ver quem é. Quem está na ronda é São Jorge, Jesus, Maria e José. “E rondado seja feito em nome de Deus, salve!”

Ai meu **São Jorge**, ai meu São Jorge, o meu São Jorge é guerreiro. Ai meu São Jorge, Ai meu São Jorge, ai meu São Jorge fazer ronda no terreiro. Ai meu São Jorge, ai meu São Jorge, o meu São Sebastião, ai meu São Jorge, ai meu São Jorge vem soltar prisioneiro.

Se papai ronda terreiro, não deixa os contrário entrar. Mas se de dia eu sou **Rei Cobra**, de noite **Rei Orixá**.

São Cosme e Damião, é Damião cadeira Ogum. Venho para ficar de ronda no terreiro de **Ogum**. Oi, oi, sereia do mar, oi, oi, tua mãe Iemanjar.

João de ronda é de ronda. João de ronda é rondar. Quem disse que João de Ronda, João de ronda é bom Pai.

Eu sou **Príncipe da Espanha** e venho abeirando o mar. Eu venho abeirando o mar, venho abeirando até chegar. Ô tanaruê, ô tanaruá. Eu sou um samaritano, sou um rondante do **mar**.

Mãe Maria, Mãe Maria, lavadeira de Iaiá, vou lavar saia de renda não é minha é de **Iemanjá**. E quem faz tambor? É tambor de Aruanda. E quem está de ronda? É Maria de ronda.

3) LIMPEZA

JUREMA

Ô **Juremeiro**, Ô Juremal, a folha caiu serena, oi **Jurema**. Vamos te limpar. Deus te salve o casa santa, deus te salve oxalá, onde mora o cálice bento e a hóstia consagrada, oi Jurema!

Eu andei caminhei **Dezoito Léguas** e só encontrei carnaubal. Eu tomei banho nos igarapé e te limpei no **Juremal**.

Quando eu subo no tronco da **Jurema**. Eu me balanço no galho sem parar. Aêê, êa, agora eu vou me balançar. (cantada em rodas de Toré no MINCE).

Eu andei, caminhei **Dezoito Léguas**. E só encontrei carnaubal. Eu tomei banho nos igarapé. E te alimpei no **Juremal**.

Coletivo de Jurema, planta, como um pomar de Juremas seria um Juremal.

“Quebrada seja as barreira dos inimigos”

Lá na volta da **Jurema** tem, tem três cabocos malvados. Ah, **caboclo Jada** chegou, arranca toco falado.

Oh que Deus te dê muito boa noite. Deus te dê muito bom dia. Aqui chegou **Zé Vicentino** do reino da Maravilha. Toca fogo seu Mestre no **Juremal**. Toca fogo seu Mestre quente faz mal.

Uma estrela no céu clareou. Clareou rainha de Orixá. Clareou é na voltinha da Jurema aonde o **Pena Branca** vai passar. “Clareanda seja a corrente das medias em nome de Deus”.

Cego velho quando chega vem sarabando a **Jurema**. Faço um trabalho bem feito, cego da gota serena. Meu cigarro é debochado mais debochado sou eu. Salve o cego **Zé Felício**, homem que nunca morreu.

Eu venho da **Jurema** e para a Jurema eu vou. **Caboclo** que vem comigo ainda não chegou. Eu não venho para ficar e nem venho para me demorar. Mas eu só vim salvar a mesa, eu vou me retirar.

Raimundão da Jurema, Raimundão do Juremal. Oê, Oe, Oe, oá, o trabalho que eu fizer só Deus do Céu desmanchará.

Caboclo Roxo da cor morena se tu és caboco vamos preparar a **Jurema**. Eu já jurei torno a jurar, eu só vim dar um conselho que a Jurema mandou dar.

Na **folhinha da Jurema** é só na baia, é só na baia, é só na baia. Pisa caboclo não atrapalha, tu limpa esses filho e bota na baia.

O caboclinho vamos trabalhar, arreia a força que a **Jurema** tem. É na Jurema. É na Jurema, salve a limpeza das **Caboclas de Pena**.

Eu venho de longe eu venho, cansado de caminhar. Me chamo **Quebra barreira**. Não nego o meu natural. Quebro ferro e quebro aço. Desmancho todos os embaraço com a força de Jesus Cristo, São José de Ribamar. Eu nunca encontrei barreira que eu não

pudesse arrebentar. No pé da **Jurema** mestre, o **Quebra Barreira** salvou. E Deus que abençoe esses filhos. E a coroa que vós ocupou. Lá dentro do mar existe, Existe uma embarcação dela. No leme tem o letreiro Que diz senhor São João. No mastro tem uma escrita que diz senhor São José. Meu filho você nunca viu nada. Eu só queria que você fosse ao Maranhão. Lá tem caboco que trabalha na Macumba. E eu desmancho em cinco salão.

Um dia de sexta feira o meu ponto eu fui firmar. No pé da **Jurema Preta** na sombra do Juremal.

Rei Salomão, Rei Salomão, eu vou deixar esses sinais. Rei Salomão, Rei Salomão, é na palma da mão. O Rei Salomão, o Rei Salomão, vou te dar força é da **Jurema**. Rei Salomão, Rei Salomão, é no terreiro que eu chegar. Rei Salomão, Rei Salomão. Vou te dar força é de Codor, é no terreiro que eu chegar. Rei Salomão, Rei Salomão. Vou limpar todas as tuas correntes, é no terreiro que eu chegar. Entregada seja as forças das médiuns em nome de Deus! Um dia de sexta feira o meu ponto eu fui firmar. No pé da **Jurema Preta** na sombra do Juremal.

Eu me balanço é no galho da **Jurema** eu me balanço é no galho sem parar. Ê, ê, ê a, agora eu vou te balançar. Eu te balanço é no galho da Jurema, te balanço no galho sem parar. Ê, ê, ê a, agora eu vou te balançar.

Dos meus pés voou um pássaro preto que nem urubu. Ai, chegou o **Zé Vicente**, seu mestre, ele vem da mancha do sul. Toca fogo seu mestre, eu sou do **Juremal**.

Ô que cidade linda, é dos portão azul. Eu sou o mestre bom da **Jurema**, eu sou o mestre **Tanaruçu**.

MAR

Sou **Carrapeta**, eu nem sou branca e nem sou preta. O teu juízo está rodando, eu sou carrapeta do **mar**.

Lá dentro do **mar** existe, Existe uma embarcação dela. No leme tem o letreiro Que diz senhor São João. No mastro tem uma escrita que diz senhor São José. Meu filho você nunca viu nada. Eu só queria que você fosse ao Maranhão. Lá tem caboco que trabalha na Macumba. E eu desmancho em cinco salomão. (ficar em cima do Salomão para levar a demanda).

Tua **Mãe Iemanjá**, sarava guerreiro, pisa cabocla por cima do arvoredado. Eu a bailei, eu a bailei, eu a bailei todos os filhos do terreiro.

Alegário é moço nobre, moço lá das fidalguias. Alegario aonde mora? Por cima das **Maresias**.

Eu venho de longe, venho de Nazaré. Quem balança a aldeia é **cabocla Tapinaré**. E arreja o **Mar**, Tapinaré e arreja o Mar, Tapinaré e arreja o Mar, Tapinaré.

É Beira, beira, beira, é Beira, **Beira Mar**. Eu joguei a bola no **Mar**, o pescador não vai buscar.

Eu sou Cearense, eu sou Ceará. Eu sou a **Cabocla do Uirajar**. Não bebo aqui minha eu vou beber em alto **mar**.

Quando o mar as águas balanceiam. Quando mais o sol baixa mais as águas balanceiam.

Ô sinhá, eu quero é beber! Ô Sinhá, eu quero é fumar. O sinhá se não me der bebida eu vou beber lá no mar. Eu ainda não estou bêbado que eu não possa trabalhar. Quem chegou foi **Zé Brasil** da risca grande do **Mar**. Remar canoa, não deixa ela virar. Se a canoa está no porto, Zé Brasil está no congar. Aguenta o tombo da Maresia, mas quem te protege é o Zé Brasil.

O galo já cantou lá em torre de Belém. Lá se vem o meu **navio** carregado de **corrente**. “E limpa seja a minha corrente em nome de Deus! Mesária: Assim seja”.

Eu levantei o meu cavalo. Estava caído no **juremal**. Ogum que ler, olé lê, Ogum de lá , o lá, lá. **Ogum** de lá leva as forças para o **mar**.

Troari é meu menino, Troari. Quando eu venho do alto **mar**, Troari. Trago um carneirinho de ouro, Troari. Só pra mim andar a cavalo, Troari.

Mas olha a palha do coqueiro quando o vento dá. Olho o tombo da jangada nas ondas do mar. É **Marinheiro** oi, é Marinheiro a, é Marinheiro olha o balanço do **Mar**.

Ai eu subi lá no alto da Serra para ver a fundura do Mar. Ai dança homem, dança mulher e a **Sereia** dança no **Mar**.

Mas que força é essa que do **Mar** chegou? Foi a força divina que chegou do **mar**. Foi **Légua Bugia**. Eu sou Légua para beber, sou Légua para fumar. Ai menino varre o terreiro para o véi Légua vadiar.

Sou a **Ana Gertrudes** do fundo do **Mar**. Sou uma moça donzela que veio se diplomar.

Hoje é dia de alegria no terreiro de batucar. Sete navios nas ondas do **mar**, oi. é de **Duque**, é de Duque é de bater.

Eu vi **Santa Bárbara** no céu, eu vi Santa Bárbara no **Mar**. Santa Bárbara é virgem soberana sobre a mesa. Jesus em todo lugar. Eu quero ver, eu quero ver, agora que eu quero ver Quem tiver seus guias chames, agora que eu quero ver.

Com minha espada na mão eu quero ver, com minha lança meu pai é pra vencer! É na beira do mar, é na beira do mar, uma sereia a cantar. A sereia quando canta, é bonito o seu cantar. **Beira Mar** ê ê, é beira mar. É Beira Mar que trás o nó é militar. Vamos levantar bandeira nas portas do Maitá, para vencer a demanda vamos juntos trabalhar.

O meu pai é **Rei**. Ele é lá da banda do **mar**.

Lá do outro lado da **maré**, lá não faz frio só faz calor. A esses filhos de terreiro de umbanda, **Mãe Catiana** vem proteger.

Eu sou aquele moço quando chega, que se chama **Ricardino, rei do Mar**. Mas quando eu olho para o alto da baía, eu venho para a tua árvore despertar.

Eu venho do **fundo do mar**. Chamais a **Índia Princesa** para a tua árvore despertar.

A **mangueira florou**, e na flora do alto **mar**. Eu vou limpar todos os meus filhos e deixa o nó para eu desatar. (Limpeza das médiuns que estavam com a corrente suja).

Tranca Rua e tranca gira, tranca os contrários dentro do **mar**. Deus abençoe a todos os meus filhos como um galão grande no **mar**.

Eu tiro, eu boto. Eu sou **Mestre Marciliano**. Já que não me dão bebida eu vou beber no **Oceano**.

Meu ponto é água cristalina, é uma vela acesa sobre as águas. Cercada por três meninas, meu nome é **Joana Índia**. Trezentos e sessenta passageiros, mas todos eles se salvaram. Só pobre de Joana índia, no fundo do **mar** ficou. O teu pai suicidou-se, a tua mãe enlouqueceu. Só pobre de Joana índia no fundo do mar ficou.

Na beira da praia eu dei um grito, eu dei um grito de guerra. Quem é? Quem é? Quem é? É um povo que não bambeia, se chama **os Tumaré!**

Mourão do mar é um pau que não bambeia, que faz o mundo abalar. Eu abalei, eu abalei, eu abalei, eu abalei torno a abalar.

Quem não tem asa, não voa. Quem não tem que voar. Como eu não tenho asa, não vou poder voar. Acorda **Joana**, Joana acorda, acorda Joana do fundo do **mar**.

Olha o balanço do mar é minha terra. Eu venho do balanço do Mar. O Meu cavalo é **Maresia**. Eu venho no balanço do **Mar**.

Eu sou guerreiro, sou guerreiro, eu sou um **guerreiro do mar**. Eu tomo faca eu tomo arma para os contrários não entrar.

Santa Bárbara ela é sueira, Santa Bárbara é sueira no Mar. É sueira em terra é sueira no mar, meu pai me dê força para os mau eu levar.

Que caminho tão longe sem fim. Vencendo o frio da meia noite, eu sou o **Dragão dos Cavalos-Marinho**.

Uma estrela que brilha no céu, uma estrela que brilha no **mar**. Mas *alumeia* **Príncipe**, *alumeia* **Príncipe**, a coroa de quem trabalha.

Pincesa Índia, princesa. Venho do fundo do **mar**. Chamais a Índia Princesa para a tua árvore¹⁹⁷ despertar.

Na linha branca eu sou bom, na preta ainda sou melhor. Entrega, entrega Peneira as correntes. Entrega, entrega **Peneira** no **mar**. Para que Itá matou Irá, para que Irá matou Itá.

Corre Beraba é um homem, oi Corre Beraba. Vem das maré dos caranguejo. Quanto mais carinho eu faço, oi Corre Beraba. Mais ingratidão recebo, oi Corre Beraba. Corre Beraba é um homem, oi Corre Beraba. Vem das **maré** dos cação, oi Corre Beraba.

Com a minha espada na mão, com a minha lança meu pai é para vencer. É na beira do mar, vi a mãe sereia cantar, mãe sereia quando canta é bonito o seu cantar. Eu dou um

¹⁹⁷ Denominação dada ao *médium* pelo encantado. No caso, o encantado Índia Princesa está despertando a árvore, ou seja, uma *médium* que está em transe. Esse medianeiro pode ser o que manifesta o encantado ou outro, independe do gênero, e sua função é de despertar o *médium* do transe.

tombo na baleia, ô mamãe, saravando **Ogum Beira Mar**. Ogum jurou bandeira nas portas do **Maitá**, se alguém vence a demanda vamos todos saravá. É Beira mar quem está de ronda, é militar, é militar.

Eu venho, eu venho de longe trazendo o peso do **mar**. Sou eu andando o mundo, sou eu a **flor do mar**. Eu não venho dominando para vir outro e dominar.

Quebra a cabaça, espalha a semente. Espalha semente no couro de gente. Quebra a cabaça que eu quero fechar. Eu fecho é com reza, com força do **mar**.

Ô **Mãe D'água** eu vim beber. Ô Mãe d'água eu vim baiar. Ai sou eu Mãe D'água peixe do **mar**. Ai sou eu Mãe D'água, Rei Saravá

Eu venho, venho de longe com o grande peso do **Mar**. Sou eu a **Janagunça**. Sou eu a flor do Mar. Eu não venho dominando para vir outro e dominar.

Sou **Marinheiro** é hora de nós trabalharmos. É pau, pedra eu sou Marinheiro e olha o balanço do **mar**.

Eu sou **Guerreiro do Mar**. Eu bailei naquelas **matas**, mais um Rei **Tanaruçu**. Ele vem balanceando, ele vem balanceando. **Rei dos Índios** aqui na terra, ele vem banlaceando.

O **Itá**, Itá lá do alto **mar**. O Itá companheira Itá. Ô Ita quem não tem canoa, passarinho voa lá no alto mar.

Chegou a **mãe Joana** do Lírio campo maior. Eu selo meu cavalo em terra. Eu selo o meu cavalo é lá no **mar**.

Eu subo na Jurema Barracuda para defumar esses filhos de congá.

São Jorge é cavaleiro, é do terreiro do **mar**. Vai buscar a nossa gente para a linhagem trabalhar. **Santo Antônio** pequenino que nos guia em bom caminho. É de noite, é de dia, é o pingo da meio dia.

Aqui é **Taquara**, eu já mandei girar. Gira gira caboclo, nas ondas do **Mar**.

Marinheiro, marinheiro quem te ensinou a nadar. Vamos despertar essa árvore meu pai, desperta nas ondas do **mar**.

O meu cavalo branco na linha do mar. O meu cavalo branco é andador. É daquele moço desembarcar.

Enrola meu Cavalo **Maresia**, enrola, enrola sem querer enrolar. Enrola meu cavalo branco, é **maresia rei do mar**.

4) CONSULTA

MENSAGEIROS GUIAS

Olê Sibambinha, Olê **Sibamba**. Na **linha de mouro** eu sou pau para virar. Sibamba na linha de mouro, na linha de mouro eu sou pau para virar.

Sibamba nas sete linhas, oi Cibamba é pau pra virar. Oi pisa no massapé e escorrega, pisa no massapê e escorrega, quem não sabe andar cai no chão. Sibamba bebe, Sibamba fuma. Sibamba é da **Quibanda é umbandista**.

O **rei Sibamba** chegou irmão. Eu venho de Jerusalém. Eu venho corrigindo terras e contando o que vejo no mundo. Chegou o **rei das notícias** irmãos. Eu venho lá de **Poço Verde**. Eu venho tomando marafa e deixando gente apaixonada.

Sobe ladeira e desce ladeira, chegou o **rei Sibamba do reino das cachoeiras**. Viva o Rei Cibamba do reino das cachoeiras.

Ô meu amigo eu sempre eu te avise que você não jogasse nenhuma carta comigo. E eu joguei um valete de outro e tu jogaste um valete de copa, mas quem te tirou da lama foi Pomba Gira cigana. Lá se vai homem aqui chegou mulher. Quem chegou foi **Pomba-Gira**, rainha de Lúcifer¹⁹⁸.

Já faz três noite que eu ando girando. Deu meia noite o galo já cantou seu **Tranca Rua** é o dono da gira, foi **Pomba Gira** que alguém mandou.

Lá no Cruzeiro das águas, eu vi o preto velho sentado. Era o seu **Negro Gérson** e ele veio foi proteger. E eu cheguei na gira, quantas pedras vão rolar, todas as barreira eu vou quebrar, o Gérson é seu defensor. O salve, sal, o rei oxalá nas cachoeira, salve o seu quebra barreira o Gérson veio foi proteger.

Eu desenlinho, eu desenlinho, eu quero ver desenlinhar. Eu desenlinho aqui na terra que eu enlinho é la no Mar. Já mandei firmar meu ponto foi no meio dos Macumbeiro. Hoje é que eu quero ver se **Negro Gérson** tem poder. Hoje enlaço as porta e rompo a pedra no rochedo.

CORRENTES DAS MATAS

Tua coroa é de ouro, o teu rosário é de prata. Você não me engana, é o cego **João da Mata**. E eu bailei nas matas, nas matas eu bailei e eu bailei nas **matas** e nas matas ninguém me viu.

Cajueiro da **mata** gira, a onde mora o meu **pai Xangô**. E a pedra rolou, rolou, rolou, a pedra rolou sarava pai Xangô.

Meu **Caipora**, meu Caipora é guerreiro, meu Caipora vencedor do mundo inteiro. Meu Caipora tanto fuma como aboia. Meu Caipora tá na força é da Jibóia.

Quem canta os males espanta. Quem chora uma dor lembrada. Solto os cabelos entre as penas, quem canta é **Índia Iracema**.

O meu chapéu é de palha e tua coroa é de bambual. Sou **Pai Luís** que veio da tua **aldeia**. Sou rei. sou feiticeiro, eu vou levar o mau.

Na minha **aldeia** deu doze horas. Hora de quem vem chegando agora. Na minha aldeia galo não canta, pinto não pia, eu venho chegando agora. (Encante caboclo da aldeia).

Oração¹⁹⁹ do encante caboclo da aldeia para um homem que atendia no *trabalho*. O primeiro fala e a mesária responde “assim seja”.

Encante: E levadas sejam as demandas para cima de quem manda. E Adeus! Quebrada seja essa barreira em nome de Deus!

Mesária: Assim seja!

Encante: Que Deus que te dê paz, que Deus que te dê luz!

Mesária: Assim seja!

Encante: Liberado sejam os teus caminhos!

Mesária: Assim Seja!

Encante: Liberado seja a tua matéria!

Mesária: Assim seja!

Encante: Em nome de Deus! Que não tem quem possa mais do que Deus!

Mesária: Assim seja!

Encante: Que Deus te der paz, que o anjo da tua guarda seja a tua companhia, a toda hora. E adeus!

(Filmagem realizada em Julho de 2014).

O **Zé da Mata** quando nasceu até a terra estremeceu. O Zé da mata é caboclo bom que nunca temeu a caboclo nenhum.

O ê, o a, eu quero ver **Mamãe Tutu** trabalhar. Eu quero ver lá nas **matas** zuar, um, um. Eu quero ver mãe Tutu trabalhar. Trabalha mamãe Tutu, trabalha. Com gosto e satisfação. Limpa os teus filhos dos encostos, para deixar teus filhos com satisfação.

Seu **Lírio Verde**, capitão das **matas**. Quem vem na ronda é a cobra coral. É a cobra coral, quem vem na ronda é a cobra coral.

Eu sou **índio da floresta**, do conquiste do deserto lá do mar. É no terreiro de mamãe, eu sou um **índio militar**.

Sou um caboclo **Barba Azul**, das **matas** do **Piauí**. Eu estando com o meu rifle e meu punhal *atiracó*. Eu faço miséria para destruir.

Eu estava sentado na minha carimba, fumando minha cachimba, meu pai me chamou. Mas como sendo eu um **caboclo índio**, sou **índio africante**, **pajé curador**.

Sou índio velho, **índio velho brasileiro**. Eu baixo em terra para ajudar filhos de terreiro. Eu venho te ajudar, eu venho te curar. Confia nos velhos índios, todos os maus²⁰⁰ eu vou levar.

¹⁹⁹ Resolvi transcrever essa oração pelo fato dela compor a ação ritual do encante caboclo da aldeia, juntamente com a doutrina dessa entidade. Além disso, mostro como essa ritualística mobiliza elementos simbólicos da tradição cristã católica, tais como o anjo da guarda e a ideia de Deus como o todo poderoso.

Sou uma **cabocla indiana** que baixei para trabalhar. Eu de um lado trago pena e do outro maracá. Sustenta o lírio aiá, sustenta o lírio aiá, sustenta o lírio aiá não deixa o lírio cair.

Eu sou **índio** da floresta, do conquiste e do deserto lá no **mar**. É no terreiro de mamãe, que sou uma **índia militar**.

Sete estrondos eu dei na **aldeia** e a aldeia balanceou. As seis horas eu estou em pé, o meu irmão, as seis horas estou no mar. O **lírio** ê, ô lírio á, quebra essas forças da **mata**, acho ideal.

Encante: “Todos me deem licença. Desculpem a minha passagem.

Mesaria: Está desculpada em nome de Deus”.

Sou **Pena de Arara Amarela**, o mamãe, eu venho da Barra Nova. Eu quero, o mamãe, eu quero, ô mamãe as asas para eu ir embora. Meu peito está ferido, ô mamãe, meu coração magoado. Meu cântico como é saudoso o mamãe para quem vive apaixonado.

Minha coroa é de prata e meu rosário é de ouro, aqui ninguém me engana, aqui chegou agora foi **José de Ribamar**. Ai eu bailei nas matas, nas mata eu bailei e eu bailei nas **matas** e nas matas ninguém me viu.

O vento que trouxe, levou, levou, levou. **Rainha das Palhas Verdes** aqui chegou, aqui curou. Limpeza de criança.

Eu tava na beira do rio ouvindo o canarinho cantar. Colhendo flores mamãe, colhendo flores para enfeitar o meu cocar.

Mas quem bateu na tua porta, saravá esse congá. Sustenta a gira caboclo eu não ando só. Ando com a **salamandra** na ródia do cipó.

Os **pajés velhos** das **matas** chegou. Não chegou fora de hora. Eu venho fazendo cura. Os pajés velhos eu vou embora.

Valei-me meu Santo Expedito. Caboclo é o **índio** e baixou nessa hora. As **matas** tem força e tem rosário de Santo Aragão.

Eu sou **Índia Julinha**, cabocla de opinião. Cabocla sustenta a flecha, maneira a flecha no coração. (mata)

CORRENTE DO MARANHÃO²⁰¹

E lá nas matas eu me perdi, eu me perdi. E lá nas matas de **Codor** eu me achei, eu me achei. Aonde foi que eu perdi esse colar que não achei. Lá na mesa de **umbanda** que encontrei. Quebradas sejam as barreiras, afastados sejam os inimigos, iluminado sejam os caminhos e não tem quem possa mais do que Deus, mais do que Deus ninguém poderá.

²⁰⁰ Tipos de *mau*: pode ser uma demanda, uma doença, um espírito ruim. Esses são maus que causam diferentes sintomas nos indivíduos indígenas, parentes genealógicos e não indígenas observados nas sessões de cura. Sendo o último deles característico de *médiuns* desenvolvidos ou não.

²⁰¹ Na ação ritual este conjunto de encantados age nos casos de demanda de maneira a retirá-las, a limpar as pessoas que receberam a demanda e a fortalecer as correntes dos *médiuns* que estão *trabalhando*.

Quando eu venho do **Maranhão**, venho das **matas** de Codor. Eu sou a **Bota Preta** eu desenlinho e quebro nó. Arrocha o nó mariquinha²⁰², arrocha o nó mariquinha, arrocha o nó, para a Bota Preta desatar.

Encante²⁰³: O que é meu é teu, ninguém toma. O **Negro Gerson** é nas encruzilhadas. O **rei Sibamba** vem na **linha** de **Xangô**. Eu sou do Maranhão, mas eu não carrego corrente de Exú.

Ô cidade, ô cidade minha gente, ô cidade do **Maranhão**. Caboclo **Jada** chegou para levantar pontilhão.

No **Maranhão** é terra de Macumba. Eu deixei Macumba lá e vim sambar no **Ceará**.

Cabocla do Maranhão não tomba e não zomba de nada. Mas **curadeira** de malefício, eu venho **retirando sombra**.

Ai eu sou **Veadinho** na **Mata** eu sou corredor. Arreia força pai, arreia força na coroa de **Nagô**. Ai eu sou veadinho que chegou do **Maranhão**, arreia, arreia força pai, arreia força na coroa de Nagô, arreia força na coroa dos irmão.

Virou, virou, virou **Junco**. É na **lagoa** eu viro é **Junco**.

Encante²⁰⁴: E virado seja em nome de Deus!

Chama **João do pé do morro**, chama ele que ele vem. Para dar força nas correntes, chama ele que ele vem. Ainda hoje eu não baiei, ainda hoje eu não baiei, ai chama João do Pé do morro, ele aqui foi quem chegou.

Encante João do pé do morro: Fechada seja essa cura em nome de Deus!

Eu sou a mamãe **Padilha**, ô sinhá eu venho de Nazaré. Eu venho vencendo essa **demanda**, ô mamãe. Debaixo do pé esquerdo.

Já deu a meia noite e o vento resfria, quem manda essa **demanda** é o **caboclo Ventania**.

Oi lá na barra, lá na **praia do lençol onde eu moro**. Eu tenho o meu cavalo touro é pra mim só.

Salve **os pontos**, salve **a linha** e salve **a mesa**. Salve esses filhos que nesses recintos estão. Ai salve os **negros**, são macumbeiros. Ai salve a tribo na linha do maranhão.

Encante caboclo do mocambo: Chame o moço e entregue um ponto de luz. Pode queimar o *médium* onde você quiser. Pode firmar o ponto onde você quiser.

²⁰² Mariquinha se refere a palavra marica que significa: “fina faixa de carne sob a pele do ventre, formada pelo músculo cuticular” (MODERNO DICIONÁRIO ENCICLOPÉDICO BRASILEIRO, 1989, p. 513).

²⁰³ Importante transcrição dessa fala de um encante da corrente do maranhão porque explica que não pode transmitir para um *médium* uma força que não tem. Isso se refere ao fato de um *médium* da pajé Marluce querer correntes de magia negra. Essa vontade foi frustrada, pois, como o encante explica, não pode dar o que não tem.

²⁰⁴ Essa fala foi proferida por um encante durante um ritual de desmanche de demanda, ou de desmanche de bruxaria, ou ainda, durante o trabalho de cura de uma dada pessoa que foi atingida por uma magia negra. E a ideia de virar a demanda, ou seja, a bruxaria, é fazer com que esse malefício retorne para quem o mandou. E quem o faz são os encantos da corrente do Maranhão.

Ronaldo: vou firmar o ponto no mourão.

Eu retirei com quatorze pedra, **Chichico da encruza**. Eu vou curar todos os teus filhos, o Chichinco da encruza. Eu vou tirar esses teus filhos em cima da toda Lua. Vou levar sete demandas é em cima da **Pomba Gira**. Vou queimar essa **demanda**, quem mandou foi São José.

Eu atiro nas **Sete Flechas**. Chamou, chamou onde é a demanda. Atiro nas Sete Flechas. Chamo sete, somos sete a tua demanda para fechar essa tua cura.

Eu acompanho todas essas sete estrelas. Eu vou levar essa demanda para cima do rei Rocheda [Xangô]²⁰⁵. Rei Rocheda nos chamou, Rei Rocheda nos chamou para levar essa demanda para cima de quem manda. Eu sou o **caboclo Estrela** e vou levar essa demanda. O rei Xangô foi quem mandou para levar essa demanda. Em cima das sete cruzes, vou defender dos contrários. Em cima do Salomão, **sou José de Pedro Paulo**.

Eu atirei com sete fecha, mas nenhuma te acertou. Eu sou **caboclo do Mucambo** sendo eu atirador. (círculo de pólvora)

Perturbação te deixa. Não queria mais perturbar. Sou **Rei das Encruzilhadas**, perturbação vou levar.

Chiquinho é rei coroadado. **Chiquinho é rei** nas águas do **Maranhão**. Chiquinho bebe, Chiquinho fuma. Chiquinho faz roda que nem um pião.

Quando eu entrei na CEASA (Centro de Abastecimento do Ceará) para ajudar filho de fé, só a Deus eu peço a força e a Jesus de Nazaré. A tua coroa é de ouro e de espada na mão. Saravá **Martinho Guerreiro** das águas do **Maranhão**.

CORRENTE DE VAQUEIROS²⁰⁶

Sou o **Vaqueiro Bernardino**, baixei para trabalhar. Eu venho chamando esses turinos²⁰⁷ nos sertão de Marajó. Eu venho chamando esses turinos no sertão de Marajó.

Vira Mundo, Vira Mundo. Eu sou um caboclo malvado. Vira Mundo, Vira Mundo. Eu sou um caboclo malvado. Eu viro o sol, eu viro a lua, os contrário eu viro na rua. Eu viro o sol, eu viro a lua, os contrários eu viro na rua.

Encante Vira Mundo: E virado seja os contrário em nome de Deus! Porque não tem quem possa mais do que Deus e mais do que Deus ninguém poderá.

Boi Preto, boi preto, boi preto é **Maitá**. Ele vem cavando areia nas ondas do mar.

Eu chego dentro dessa ilha um pouco bebo de cachaça. Ai tomba, tomba seu **Antônio Légua**, contrário é para derrubar. Eu venho meu pai eu venho. Eu venho abeirando o mar. Mas o teu nome é Antônio Bugia, **Antônio Bugia Emboá**.

²⁰⁵ Segundo Almeida (2012) o elemento geológico rocha se refere a linhagem de entidades espirituais comandadas por Xangô.

²⁰⁶ Este coletivo de encantados age na retirada de contrários que acontece em momento específico do processo ritual dos Tremembé de Queimadas. Eles podem também passar nas coroas dos *médiuns* de quem são Pai de Coroa, em momentos iniciais do *trabalho* e passar fortalecendo as correntes de *médiuns*.

²⁰⁷ Turino: adjetivo que se refere a incenso. Adjetivo. Diz-se de uma casta de gado bovino, variedade de uma raça holandesa. Moderno Dicionário Enciclopédico Brasileiro (1989).

Abre as porteiras do curral para o **ponta de ouro** passar. Ponta de Ouro é um **touro** nunca temeu a ninguém.

Encante ponta de ouro: E puxado e amarrado seja os contrários em nome de Deus.

O meu **urubu** é rei, sendo **rei do mar**. O meu Urubu virou boto, virou boto virá. Eu não tenho meus filhos, ô mamãe, para ver feiticeiro matar.

Aboia, aboia meu menino. Aboia, aboia para o alto das campinas. Aboia, aboia meu menino, aboia, aboia para o alto das campina. Eu trago o meu cavalo e força pra dominar aquele boi preto retino²⁰⁸. Eu trago o meu cavalo e força pra dominar aquele boi preto retino.

Encante: Chamado e dominado seja os turino em nome de Deus!

Mesária: Assim seja!

Dona Maria de seu Oliveirinha, Dona Maria de seu Oliveirinha. Aí se o senhor me der licença eu vou sambar um *bucadim*. Aí se o senhor me der licença eu vou sambar um bucadim. Pisa bambú, eu sou o **rei do Ubirajar**, pisa bambú, eu sou o rei do Ubirajar. Eu amanso touro brabo na linha do Paraná. Eu amanso touro brabo na linha do Paraná.

Me chamo o **Luís Carvalho** da ilha do **Juremal**. Eu na frente entrego um bando, arrastando Lúcifer.

Enlinha ele Santo Antônio, enlinha ele. Enlinha ele, **Santo Antônio** enlinhador. Ai leva ele Santo Antônio, leva ele. Ai leva ele Santo Antônio levador. Domina ele, Santo Antônio, domina ele. Domina ele, Santo Antônio dominador.

Touro Nino, Touro Nino, oi. Eu venho das **praias dos lençóis**. Mais se quiser brigar comigo, oi. Venha de dez não venha só. Mas se quiser brigar comigo, oi. Não é comigo é com nós dois. E trancado e amarrado seja o Turino em nome de Deus. Mesária: Assim seja! Pajé (em transe): Graças a Deus. Força e Luz! E quem é grande? Mesária: é Deus!

Que coração tão duro, pedaço de carne morta. Tu bota a tamanca no boi o seu **Légua**, para esse boi não vencer.

Pajé em transe: pode chamar um [vaqueiro] para levar o turino da donzela, em nome de Deus. Tem dada a permissão! E eu vou ficar na corrente para te ajudar.

Eu sou um **Vaqueiro Nobre**, vaqueiro de meu sertão. Testa de fogo tem braço de aço. Testa de aço vem sabendo o que faz.

Mas quem sou, quem sou eu. Sou um **caboclo cearense**, mas quem sou eu. Para levá-lo daqui. Mas quem sou eu, para chamá-lo aqui.

Meu **cordeirinho divino**, cordeiro de eu adorar. É com a força do sacrário, espírito mau vou levar.

Pajé em transe: Pode seguir companheiro. Pode chamar que eu recebo.

²⁰⁸ Retinto: tinto novamente. Que tem cor carregada. Moderno Dicionário Enciclopédico Brasileiro (1989).

Quando eu entrei nas matas o primeiro **aboio** que eu dei, montado em meu cavalo, circulando a beira mar.

Eu sou o **vaqueiro Pedro** venho de **Minas Gerais**. Eu vou levar esse turino, eu dou no tronco do mourão. Montado em meu cavalo, manga de gibão metido. Eu vou levar esse turino eu dou no tronco do mourão.

Meu **boi turino**, eu venho da **mata escura**. Meu boi turino chegou de **Codor**. Meu boi Turino ele é mandigueiro, me dá força companheiro, não deixa eu trabalhar só.

Quem corre na frente é perigo, quem anda atrás anda em paz. **Testa de osso** tem braço de aço. **Testa de aço** vem sabendo o que faz.

Encante vaqueiro: Quebrada seja as barreira em nome de Deus.

Sarabatão ele vem voando. Ele vem do alto **mar**. Sarabatão, ele é rei, é rei. Espírito mau eu vou trancar no mar.

O tombo está te chamando, eu não sei para que é. Mas eu não sei se é para trabalhar, meus filhos, ou se é para proteger.

Amarra o Boi, ô **Vaqueiro** amarra o boi. **Légua Bugia** vou amarrar. Amarra o boi, ô vaqueiro amarra o boi é no tronco da cajarana.

Deixa o boi beber vaqueiro, deixa o boi beber por três dias. Já faz três dias que eu não como e nem bebo no **bebedor da Bahia**.

Ai preso e amarrado e ele já saiu. Entregue a **Princesa** e **Olinda**, trancar no fundo do **mar**.

5) Mudinho, meninos e meninas. (6)

Sou o **Menino da Lera**, eu só vim foi leriar. Sou menino, eu sou mineiro no salão para brincar.

Um pauzinho, para que mandaram me chamar? Chegou, chegou, chegou o **menino do juremal**. Dois pauzinhos, para que mandaram me chamar? Chegou, chegou, chegou o Menino do Juremal. Três pauzinhos, para que mandaram me chamar. Chegou, chegou, chegou o menino do juremal.

Sou a **menina do maracujá**. Ai no babado da minha saia tem, tem muita flor de maracujá.

E lá nas matas é cheia de harmonia. Aleluia, alelui, aleluia. Olha que eu sou **menina**, olha que eu sou **tapuia**, eu venho das **matas** para beber só na minha cunha.

Sou uma caboclinha lá do **maranhão**. E Já chegou Maria eu venho de Codor. E já chegou **Maria** para fazer limpeza. E seja limpo esse besouro em terra em nome de Deus.

Ninguém não bula com a espada de Ogum, ninguém não bula com a espada de Xangô. Ninguém não mexa com capacete de alguém, que das **matas eu venho**, sou um **dragão vencedor**.

6) retirada dos rondantes e despertadores.

DESPERTADORES²⁰⁹

O teu Cavalo tava caído no **Juremal**. Levantei ele, levantei ele, levantei ele no Juremal.

Pisei em cima do ouro, meu **cancão uirá**. Pisa em cima do ouro, meu canção uirá. Tu fizesse eu correr, meu canção uirá, com a força de ter ouro, meu canção uirá. Para esse aparelho despertar, meu canção uirá.

Somos **três princesas** juntas para abrir essa matéria. Vamos espertar essa árvore com a força de Nazaré.

Princesa, linda princesa, filha de um rei Tamaruá (rei dos índios). Chamai a princesa para a mesa para a tua árvore despertar.

Princesa do pensamento do lado do palmeiral. Tu és princesa do trono de luz do lado dos palmeirais. O teu pai era espanhol, tua mãe **Oxalá**. Tu és a princesa do trono de luz do lado dos palmeirais.

Eu sou **princesa Iraúna** que mora no fundo do **mar**. *Barroa* a onda Iraúna, para onda não te *barruar*²¹⁰.

Somos **três princesas** juntas para abrir essa matéria. Para **despertar** essas árvores com a força de Nazaré.

Princesa do pensamento. Tem três peninhas azuis. Adeus cidade amorosa da paz. Adeus cruzeiro do Sul.

Mas eu nasci nas pedreiras. Vi o **rochedo** estrondar. Te levanta **Esmeraldina, Xangô** mandou te chamar.

RETIRADA DOS RONDANTES

Vamos levantar bandeira, vamos nos embora. E os **Sete Rondantes** seguiram de barra a fora. A tua bandeira é branca, verde e encarnado. Suspender os **sete índios** para as **sete encruzilhadas**. O romper da hora eu vi gemer, e hoje aqui nesse terreiro eu não trabalho sem beber. “Levada sejam as forças em nome de Deus!”

Os canarinhos cantam e a floresta chora. Adeus filho de **umbanda, Tupinambá** vai embora.

É na varanda oi, é na varanda. **Caboclo Cearense** leva a ronda. “E levada seja essa ronda em nome de Deus!”

7) Correntes das *médiuns* homens e mulheres e outros sem identificação que transitam pelos momentos 3 e 5.²¹¹

CORRENTE DOS NEGROS, DE UMBANDA NAGÕ: XANGÔ, OGUM. (26)

²⁰⁹ Esta corrente age especialmente para despertar os *médiuns* do transe, momento final do ritual.

²¹⁰ Verbo que tem o sentido de chocar-se com.

²¹¹ Essas *correntes* passam nas coroas dos *médiuns* nos diferentes momentos do ritual que foi explicado pelas trabalhadoras do salão que coordenam os *trabalhos*: pajé e mesárias.

Pai Joaquim que vem de **Angola**, pai Joaquim veio de Angola angolar. Pai Joaquim, iê iê, pai Joaquim iê ia.

Mas o balaio da **negra** tem tudo que agente ver. Mas quando a negra sacode a saia cai **azeite de dendê**.

Eu sou o **bebinho de sinhá** ô Iaiá, quero cachaça para tomar, ô Iaiá. Quero beber ô Iaiá, quero sambar ô Iaiá, quero sambar.

Sou **caboclinho das cachoeiras** foi meu pai quem me mandou. Ai pega ele, amarra ele, dá o **Xangô** para quebrar. Enquanto as pedras grande roda, eu também posso enrolar.

Encante caboclinho das cachoeiras: E quebrado seja os Turino em nome de Deus! E Adeus.

Eu estava dormindo quando a **umbanda** me chamou, alerte, alerte a toda gente, o **tranca rua** que chegou. **Ogum**, meu pai, Ogum meu pai, você mesmo é que me diz que filho de fé não cai, meu pai.

Encante tranca rua: E a festa está boa meus filhos?

Mesária: E há de ficar!

Encante tranca rua: Fechada seja a cura desse moço, aluminado seja teus caminhos. Força e Luz!

Minha gente vamo ver o rosário de Maria. Ela é nossa mãe, ela é nosso guia.

Ai quando as almas me chamaram para trabalhar. Acorda **Tranca Rua** para vigiar. Ai bota os inimigos fora para nunca mais voltar.

E bateram na porta e o **Velho** aqui chegou. Eu aqui estava rezando para o meu pai **Xangô**.

Xangô meu Pai, peço proteção a meu senhor Deus que é para ele me ajudar. Salve as **pedreiras**, por cima das **cachoeiras**. É por cima da cabeça de quem quer me ver na poeira.

Pai **xangô**, Pai xangô, é pai **xangô da Bahia**. Saravá pai xangô, pai xangô da Bahia.

Eu sou **Iri**, eu sou Iri, eu sou Iri. Eu sou Iri, mas o senhor é **rei de umbanda**. Lá onde o festival cantava, o meu pai na terra que o **Xangô** morava.

Varrei o terreiro com a **vassoura de algodão**. A faixa de caboco é grande, não pode arrastar no chão.

A vovó não quer casca de côco no terreiro, para não relembrar o tempo do cativeiro. Tira côco na praia, tira côco no pé. É no terreiro de **Mãe Boa**, sarava **Mãe Catolé**.

Nossa Senhora licença do seu altar para os seus filhos rezar. Com a licença dessa mesa de caboclo, afastando os maus e a felicidade entrar.

E boa noite que eu venho chegando acorrentado em quatro correntes. Me chamo **Filho do Preto** que vem para o bem e para o mau.

Eu bem que disse mamãe que eu não queria brincar. Não queria me encontrar com os contrários no mar. **Bahia** é campo dos homens, cidade de dois irmãos. Governador da Bahia é **São Cosme e São Damião**.

Ogum, meu capacete brilha. A minha espada é luz. Ogum, Ogum meu pai. Minha bandeira limpa os filhos de Jesus.

Quando eu tava firmando, **Pai de Coroa** chegou. Contrário não resistiu foi pai **Ogum** que te mandou.

Oi dina dinina, ô Diná dininô. Eu sou da **fita verde Nina** serei o teu amor.

Caboclinho é espana, espana, espanador. E limpa **Zé Pequeno** os filhos de Nagô.

Eu sou a **Negra Magia**, eu sou pau para girar. Mas gira, mas gira, eu venho para girar.

Ai junta o meu tambor **Bahia**. Ai o meu nome é harmonia dos tambores.

O Bahia, o Bahia terra que eu nunca andei. A quem me dera eu na Bahia, em terra que eu nunca andei.

Quem vem de tão longe? São os nossos guias que vêm trabalhar. Ai me dá força pelo amor de Deus, meu Pai. Ai me dá força em trabalhos meus.

O salão tá cheio meu pai como é que eu entro agora? Eu entro com Deus na frente e com nossa senhora.

O tambor de Santa Bárbara nunca deixou de bairar, mas sendo eu **cajueirinho** que veio trabalhar. Ai eu venho de muito longe cansado de caminhar, eu trago força para os *médiuns* trabalhar.

Seu General é chefe de briga. Chegou **Sargento da Cavalaria**. Eu trago sete espadas para te defender. Mas tem o senhor **Ogum** para te proteger. Senhor Ogum meu pai, senhor Ogum teu guia, senhor Ogum meu pai, todos com Deus e a virgem Maria.

DEMAIS ENCANTADOS (18)

Légua bugia é homem guerreiro, ele é vencedor de todas as batalhas. Eu já coroei, coroar, com a coroa que Deus me deu.

Encante légua bugia: E limpa seja a minha matéria em terra, em nome de Deus. Porque não tem quem possa mais do que Deus, mais do que Deus ninguém poderá e Adeus.

Mesária: Boas passagens em nome de Deus.

Por **Mineiro** eu chamo, por **Mineiro** eu vou chamar. Eu arrei a força divina para os *médiuns* trabalhar.

Eu tenho o corpo fechado é de mim eu sou protetor. Aguenta o tombo meus filhos, o **Pai de Coroa** chegou.

Ai chegou **Coroa Arreador**, ai chegou **Coroa Navegador**, ai chegou Coroa Arreador. Ai eu te entrego as linhas, te entrego as forças. Ai chegou coroa entregador.

Encante coroa arreador: E entregada as forças das *médiuns* em nome de Deus, que não tem quem possa mais do que Deus. E adeus.

Alecrim da beira d'água o vento já está pendendo. Teu amiguinho camarada por detrás tão te vendendo. Minha morada é no alto, do alto eu avisto bem. De longe eu vejo quem passa e de perto eu vejo quem vem. Eu nunca bebi cachaça, coisa que deus ordenou. Eu só bebo é vinho tinto sangue de nosso senhor. Mestre Carlos era um bom mestre, aprendeu sem ser ensinado. Passou três dias caído na mesa de um cachimbão. Quando ele se levantou foi para outro a curar.

Eu já cheguei, vou chegando. Eu já cheguei do congá. É com a força de Zé Bruna, é **Chico Barroso** que aqui está.

Estava em minhas campinas, para que mandou me chamar. Ei **Dão**, ei Dão, ei Dão, eu te domino em **Minas Gerais**.

Pombo Roxo do Pará. Ele baixou para trabalhar. Ai mesa de trabalho ninguém chateia. Se chatear entra na péia.

Eu estava em passagem branda e a **lavadeira** mandou me chamar. Eu passo na lavadeira, eu passo. Eu passo na lavadeira eu passo já.

Sou eu **Pedra Diamante**. Aqui chegou bola de ouro. Venho chegando tão cansado, vendo lindo o meu tesouro.

Eu pisei no segundo andaime no reino de **Pedra Azul**. Ai morador lá na varanda, arreia **Castelo Azul**.

Princesa Dôra tem papai e tem mamãe. Princesa Dôra já foi filha e hoje é mãe. É no luar, é no luar. Princesa Dôra **limpa** os filhos é no **luar**

Estava na beira da praia quando o meu pai me chamou. Sendo eu o **Príncipe Dourado**, eu sou dourado **curador**.

Tem, tem, tem. Lá no **meu palácio** tem. Tem três caboclos na vigia, não dão passagem a ninguém.

Papai saía desse rio que o **Boto Preto** já vem. Quando eu entrei nesse posto não dou passagem a ninguém.

Mais o **dom dom** chegou, viemos trabalhar. Num salão de flor viemos vadiar.

Aí boa noite meu senhor. Aqui chegou **jagunço assú**. Um rapaz que encantou-se lá no **rio do Curú**. Eu vinha de meu sertão, com minha tarrafa na mão. Lá no rio do Curú foi toda a minha expedição. Eu errei a tal passagem, a tal passagem das águas. Um rio tão calderoso, misterioso, encantado. Eu trazia um burrinho, batizei lá por jardim. Lá no rio do Curú o meu burrinho levou fim. Eu trazia no meu bolso quatro mil e quinhentos. Onde a roupa encalhou, eles tudinho inda vinham dentro. O teu pai era Antônio, tua mãe era Manuela. A mais nova era Joana e a mais velha Graziela.

O **Zé Felício** chegou, caboclo do chapéu virado. Quem bulir com os meus filhos ou está doido ou está danado. Eu jogo dentro da caldeira para morrer sapecado, eu jogo nas encruzilhadas para morrer esbagaçado.

Encante Zé Felício: Tome o torém da pepaconha. Após me procure novamente.

Dentro desse universo de 222 doutrinas, pode-se considerar que no *Centro de Cura* passaram no mínimo duas centenas de encantados nas sessões que assisti. Cada doutrina representa um encante específico. Há caboclos que se manifestam por doutrinas diferentes. Essa manifestação se dá através dos *médiuns* em transe, o que é explorado no capítulo 4. Nesses termos, não é preciso dizer que há 222 encantados no panteão dos Tremembé do *Centro de Cura*, tão pouco que seja uma quantidade mínima, mas sim uma referência de quão vasto é esse universo religioso. Isso porque há aqueles que passam em diferentes momentos do ritual, mas cantam (os *médiuns* em transe) doutrinas diferentes e aquelas que não pude registrar por não estar presente. O conjunto exposto de doutrinas refere-se a forças diferentes: Jurema, Maranhão, Mar, Mata, Bahia, Ogum, Oxalá, Iemanjá, Orixás, Vaqueiros e Bois. Há nesses elementos culturais diferentes tradições culturais fundadas no contato com entidades espirituais. Crê-se que cada encantado possui sete doutrinas diferentes e cada uma delas diz um pouco sobre ele. Portanto, vale pensar que a quantidade de doutrinas é bem maior do que o conjunto registrado nesse apêndice.

APÊNDICE I - A firma de Pontos, Pontos firmados e consultas. Figuras 1 a 6.

Figura 1: A vela sendo acesa no mourão ²¹²



Fonte: arquivo pessoal (2014)

²¹² No universo cultural desse grupo étnico a referida ação significa firmar ponto de luz no mourão, o que implica um micro rito pessoal de cada médium e de cada adepto da religiosidade expressa no Centro de Cura dirigido pela Marluce, reconhecida pajé dos Tremembé de Queimadas.

Figura 2: Pontos dos Tremembé *médiuns* firmados na mesa.



Fonte: arquivo pessoal (2014)

Figura 3: senhor Manoel Félix firmando ponto no salão.



Fonte: arquivo pessoal (2014)

Figura 5: ponto firmado em altar de imagens de encantos.



Fonte: arquivo pessoal (2014)

Figura 6: pontos firmados numa mesa de uma casa em Telhas.

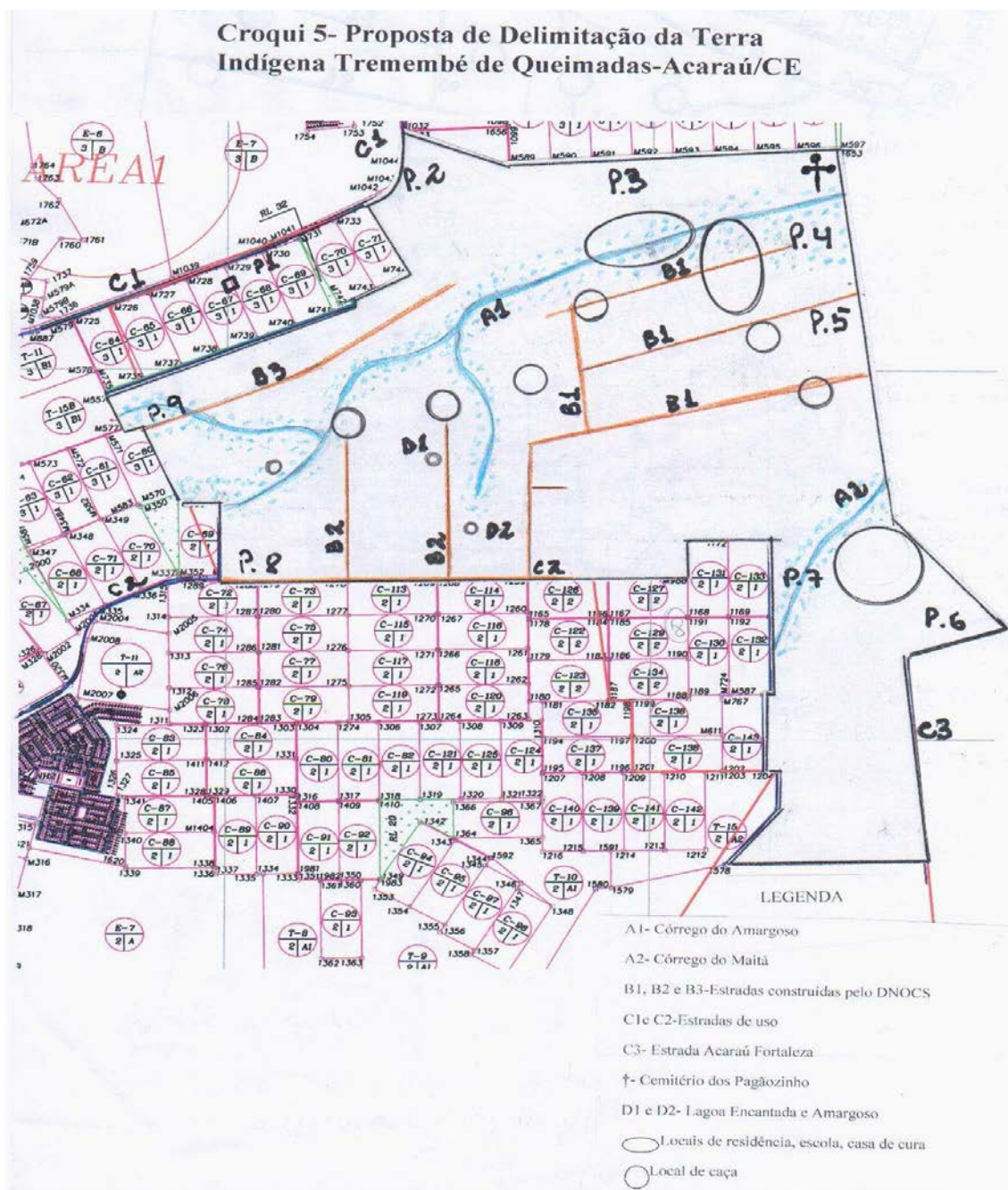


Fonte: arquivo pessoal (2014).

ANEXOS

ANEXO A – Figura 1 a 4.

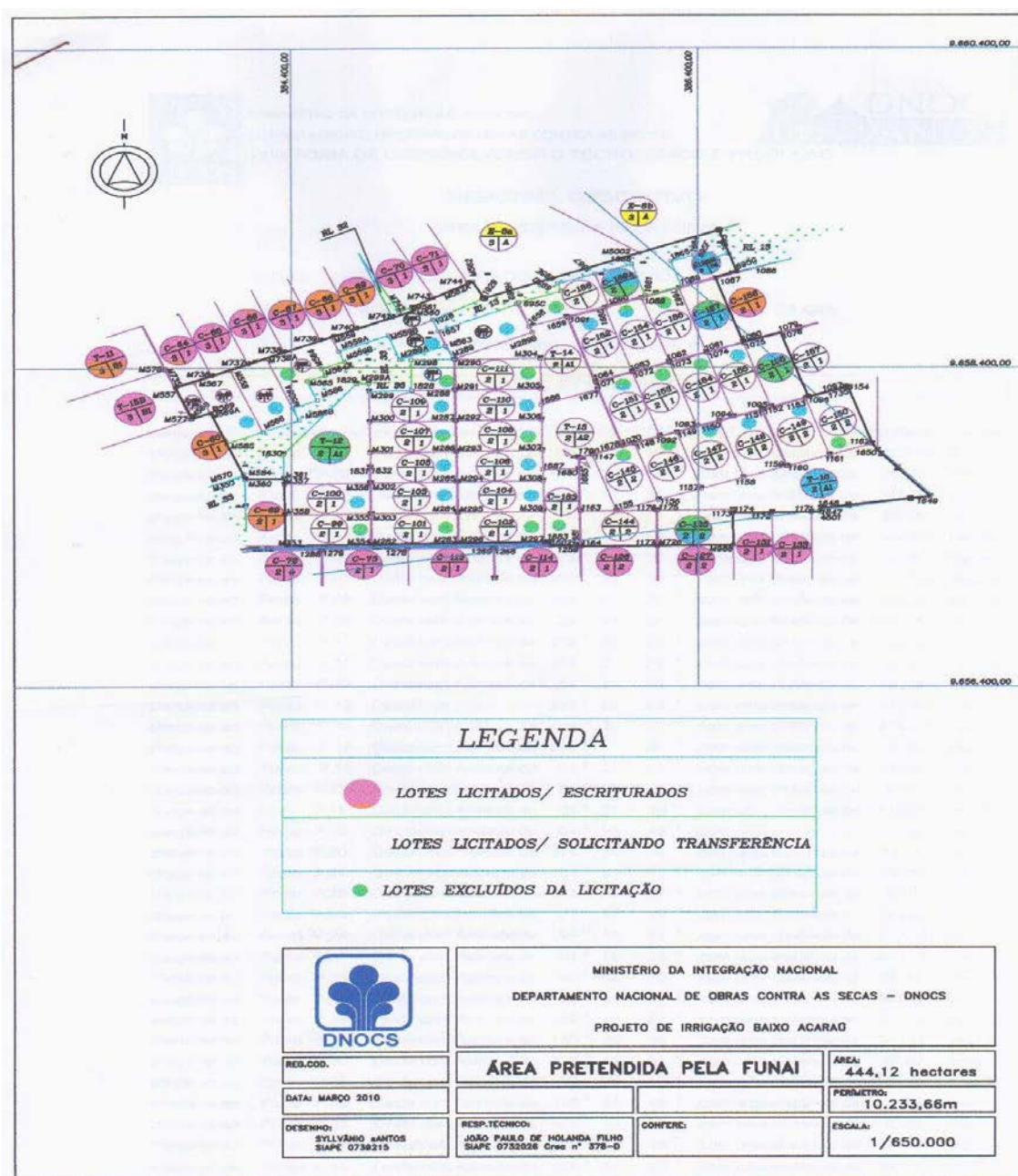
Figura 1: Esta é a proposta de delimitação da TI Tremembé de Queimadas elaborada pelo GT que produziu o Relatório Circunstanciado desta terra indígena, (PATRÍCIO, M. M., 2010)²¹³.



Fonte: PATRÍCIO, M. M (2010)

²¹³ Os círculos vermelhos são propriedades privadas e pertencem ao PIBA. Os círculos pretos são áreas da TI, como os espaços em branco. No espaço em branco que tem as indicações “B3” e “P9” há um lote que ainda não foi indenizado como também onde tem a indicação P4.

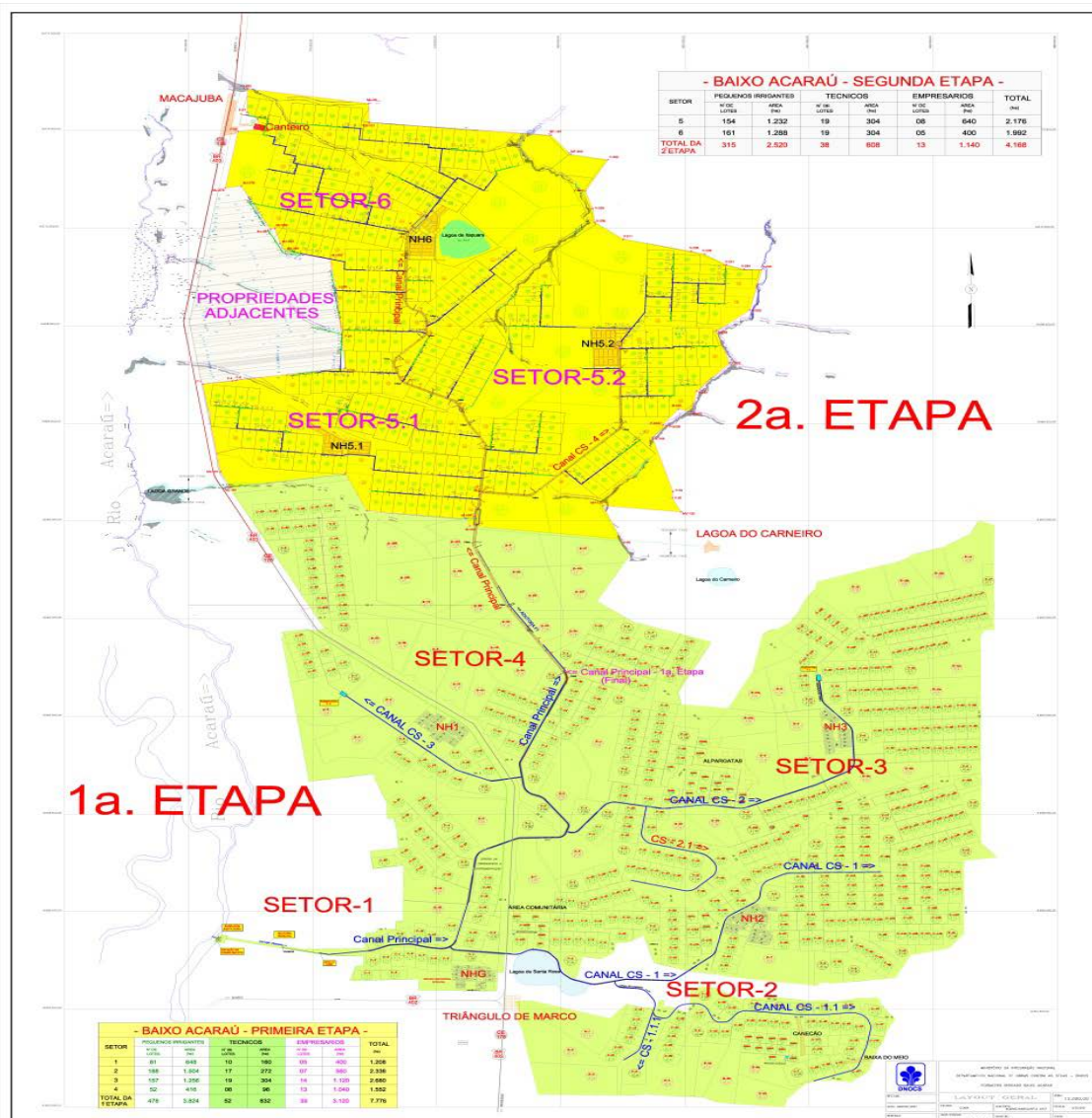
Figura 2: Área pretendida pela FUNAI em relação ao DNOCS ²¹⁴.



Fonte: PATRÍCIO, M. M (2010).

²¹⁴ A legenda indica lotes que foram licitados e lotes que tiveram licitação excluída, justamente no perímetro de terra pretendido para ser o Território de Queimadas.

Figura 03: duas etapas de instalação do Perímetro, a primeira começou em 1983 e a segunda em 2001



Fonte: Ministério da Integração Nacional, Departamento de Obras Contra as Secas, Projeto Perímetro Irrigado Baixo Acaraú. DNOCS.

Figura 4: Localização da Área do Projeto Perímetro Irrigado Baixo Acaraú.



Fonte: Ministério da Integração Nacional, Departamento de Obras Contra as Secas, Projeto Perímetro Irrigado Baixo Acaraú. DNOCS.

ANEXO B – A Mata do Amargoso, em 2004.

Figura 1: Roça do Pajé Zé Tonheza, onde estaria uma das lagoas encantadas



Fonte: BRISSAC, S.G.T. & MARQUES, M. (2005).

ANEXO C – Tundá na casa do ex-pajé Zé Tonheza.

Figural: Tundá na casa do Sr. Zé Tonheza²¹⁵



Fonte: BRISSAC,S.G.T. & MARQUES,M. (2005).

²¹⁵ Esta imagem foi feita na sala da casa do Zé Tonheza. Na foto fazendo corrente estão Lúcia de branco, Zé Tonheza de amarelo, irmão de Lúcia, de preto Luciano, filho de Lúcia, ao fundo Manoel Félix. Do lado esquerdo ao fundo estão: Socorro, filha do Zé Tonheza, de pé, sentada ao lado esquerdo desta está a Neném, esposa do Júlio Tonheza.