



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

**MEMÓRIA SOCIAL E AFIRMAÇÃO ÉTNICA NA TRADIÇÃO ORAL DOS
TREMEMBÉ DE ALMOFALA (1980-2014)**

FRANCISCA PAULA MACHADO

FORTALEZA

SETEMBRO – 2015

FRANCISCA PAULA MACHADO

MEMÓRIA SOCIAL E AFIRMAÇÃO ÉTNICA NA TRADIÇÃO ORAL DOS
TREMEMBÉ DE ALMOFALA (1980-2014)

Dissertação de mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Universidade Federal de Ceará, como requisito para a obtenção do título de Mestre em História Social.

Orientador: Prof^o. Dr. Franck Pierre Gilbert Ribard

FORTALEZA
SETEMBRO – 2015

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

M131m Machado, Francisca Paula.
Memória social e afirmação étnica na tradição oral dos Tremembé de Almofala (1980-2014) /
Francisca Paula Machado . – 2015.
174 f. : il. color., enc. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Departamento de
História, Programa de Pós-Graduação em História Social, Fortaleza, 2015.

Área de Concentração: História social.

Orientação: Prof. Dr. Franck Pierre Gilberto Ribard.

1.Índios Tremembé – Ritos e cerimônias – Almofala(Itarema,CE). 2.Índios Tremembé – Identidade
étnica. 3.Índios Tremembé – Usos e costumes. 4.Tradição oral – Almofala(Itarema,CE). I. Título.

CDD 305.898098131

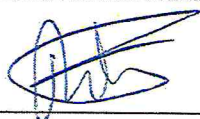
FRANCISCA PAULA MACHADO

MEMÓRIA SOCIAL E AFIRMAÇÃO ÉTNICA NA TRADIÇÃO ORAL DOS
TREMEMBÉ DE ALMOFALA (1980-2014)

Dissertação de mestrado submetida ao
Programa de Pós-Graduação em História Social
do Departamento de História da Universidade
Federal de Ceará, como requisito para a
obtenção do título de Mestre em História
Social.

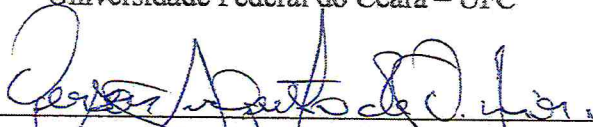
Aprovada em 30/09/2015

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Franck Pierre Gilbert Ribard (Orientador)

Universidade Federal do Ceará – UFC



Prof. Dr. Gerson Augusto de Oliveira Júnior.

Universidade Estadual do Ceará – UECE



Prof. Dr. Túlio de Souza Muniz

Universidade da Integração Internacional da

Lusofonia Afro-Brasileira- UNILAB

Prof. Dr. Antonio Gilberto Ramos Nogueira (Suplente)

Universidade Federal do Ceará – UFC

Aos meus avós por me ensinarem a ouvir. E à
minha mãe por ter despertado em mim, desde
muito cedo, o gosto pela leitura.

AGRADECIMENTOS

O percurso que deu origem a este trabalho foi longo e contou com o apoio inestimável de muitos amigos: por isso, a lista de agradecimentos merece ser extensa.

Em primeiro lugar, agradeço a Deus pela oportunidade concedida, por me dar sabedoria e serenidade nas várias etapas do mestrado e por ter colocado em meu caminho pessoas dispostas a contribuir com a realização do mesmo.

Ao meu orientador Prof. Dr. Franck Pierre Gilbert Ribard, por sua orientação cuidadosa e liberdade que me deu. Por acreditar em meu trabalho desde o início quando ele era ainda apenas uma ideia, e que foi fundamental para que eu acreditasse em mim mesma e na construção desta dissertação. Agradeço pelas ricas contribuições, pelo tempo dedicado e pela disponibilidade.

Agradeço à Capes pelo apoio financeiro, sem o qual, teria tido muitas dificuldades na realização da pesquisa.

Agradeço à professora Isabelle Braz Peixoto da Silva e ao professor Eurípedes Funes pela participação na minha qualificação e pelas preciosas contribuições, das quais retirei muitos direcionamentos.

Ao professor Eurípedes Funes e ao professor Gerson Augusto de Oliveira Júnior pela participação na minha defesa.

A todos os que fazem a Associação Missão Tremembé (AMIT) e que tive a oportunidade de conviver: Edite, Florêncio, e Maria Amélia Leite, pela experiência e aprendizado sobre os índios no Ceará.

Ao Arquivo Público do Estado do Ceará, onde sempre fui bem atendida.

À Marli Schiavini, missionária da igreja Metodista, pelas conversas e contribuições à minha pesquisa e principalmente pelo belo trabalho que realiza junto ao grupo.

À minha família pelo apoio, pela ajuda e pela paciência comigo, principalmente nos meus períodos de stress da reta final do mestrado.

Aos eternos e queridos amigos e companheiros da turma de mestrado (“Turma Mara”): pelas ansiedades, alegrias (mais alegrias que ansiedades) e por essa amizade tão querida. Pelo companheirismo sempre presente ao longo destes quase três anos, as trocas, as sugestões, o apoio e, em especial, a amizade de cada um. Amo vocês: Adriana Oliveira, Anderson Sousa, Anderson Galvão, Ana Carolina, Aterlane Martins, Cristina Aguiar, Camila Queiroz, Igor Menezes Soares, Jamily Fonseca, Jucélio Régis, Neto Almeida, Norma Suely, Renato Rodolfo.

Ao meu primo Marlon Araújo e meu amigo Vilmar Silveira pelas caronas de Olho D'água para Itarema e de Itarema para Almofala, sem as quais eu teria tido bastante dificuldade para me deslocar até os depoentes.

Aos meus amigos/irmãos Eliene Magalhães, Rones Mota e Carla Vieira pela nossa amizade, apoio e incentivo.

E finalmente, porém de forma muito especial, aos Tremembé de Almofala, (sem eles este trabalho não teria se realizado). Agradeço aos do passado, por serem a raiz dessa história, e agradeço aos do presente por darem continuidade a esse legado. Agradeço pela receptividade e acolhida, por abrir as portas de suas casas para mim e dividirem comigo suas memórias, seus anseios, suas histórias de vida e luta. Agradeço principalmente aos meus depoentes: Cacique João Venâncio, Getúlio Santos, Maria Bela, Maria Lídia, Nenê Beata, João Filho, Adelina Santos, Andreína Santos, Lúcia Dias, Pajé Luís Caboclo, Dijé, Janiel Marques.

Eles dizem que aqui não tem mais índio. Mas, quando a gente planta um pé de mangueira, ainda que a gente corte, ele vai brotar de novo mangueira. Ele não vai brotar cajueiro. Ainda que ficasse só a raiz, as folhinhas e os galhos que nascessem, nasceria mangueira. Porque tinha aquela raiz ali que é de mangueira. Assim é nós. Então, se eu sou filha da Maria Venância, neta da velha Venância, e bisneta da Chica da Lagoa Seca, que era índia Tremembé, então eu também sou índia. E não vou negar isso, não vou reprimir isso dentro de mim. Nós já nos calamos demais. (Dona Dijé)

A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história, uma representação do passado. Porque é afetiva e mágica, a memória não se acomoda a detalhes que a confortam: ela se alimenta de lembranças vagas, telescópicas, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas, sensível a todas as transferências, cenas, censuras ou projeções. A história, porque operação intelectual e laicizante, demanda análise e discursos críticos. A memória instala a lembrança no sagrado, a história a liberta e a torna sempre prosaica [...] (NORA, 1993: 9).

RESUMO

A pesquisa aqui desenvolvida tem por objetivo compreender a luta dos Tremembé de Almofala pela afirmação de sua identidade étnica e pelos direitos que dela decorrem. A partir da década de 1980 e respaldado pela Constituição Federal de 1988, o grupo lançou mão da memória ancestral, expressa na oralidade, e fez de suas práticas culturais, os elementos da identificação do grupo, diferenciadores em relação aos “outros”, para legitimar suas reivindicações. A partir da realização da pesquisa foi possível perceber que a memória Tremembé é formada na dinâmica e no entendimento grupais, importantes do ponto de vista da organização social e étnica, e que ela se estrutura em diversos tempos e temporalidades, fundamentais na sustentação de uma identidade Tremembé. As narrativas não se atêm a um tempo marcado pelo calendário cristão. Elas se estruturam em volta de marcos que delimitam o tempo, que elegem e estabelecem lugares, a partir de acontecimentos advindos da memória coletiva, tanto no que se refere ao tempo das experiências vividas, como em relação ao tempo cíclico da natureza. Assim, a narrativa funda um conhecimento construído e “materializado” a partir de práticas culturais e de lugares simbólicos, onde os testemunhos procuram reforçar a legitimidade de seus direitos.

Palavras-chave: Tremembé. Memória. Oralidade. Práticas culturais. Terra.

RESUMÉ

La présente recherche a pour objectif comprendre la lutte des Trémembé d'Almofala à travers l'affirmation de leur identité ethnique et en relation aux droits qui y sont associés. À partir de 1980 et soutenu par la Constitution Fédérale de 1988, le groupe s'est investi dans sa mémoire ancestrale, exprimée dans l'oralité, et a fait de ses pratiques culturelles, les éléments de l'identification du groupe, différenciateurs en relation aux « autres », pour légitimer ses revendications. Dans la recherche il a été possible de percevoir que la mémoire Trémembé se forme dans la dynamique et dans la compréhension groupales, importantes du point de vue de l'organisation sociale et ethnique et qui se structure en divers temps et temporalités, fondamentaux pour le maintien de l'identité Trémembé. Les récits ne se limitent pas à un temps marqué par le calendrier chrétien. Ils se structurent autour de repères qui délimitent le temps, qui élisent et établissent des lieux, à partir d'évènements présents dans la mémoire collective, liés aussi bien à des expériences vécues qu'au temps cyclique de la nature. Aussi, le récit fonde une connaissance construite et « matérialisée » à partir de pratiques culturelles et de lieux symboliques, où les témoins cherchent à renforcer la légitimité de leurs droits.

Mots- clés : Trémembé. Mémoire. Oralité. Pratiques culturelles. Terres.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 – Mapa municipal de Itarema.....	27
FIGURA 2 – Mapa da Área Indígena Tremembé de Almofala.....	29
FIGURA 3 – Mapa de vilas e povoações da capitania do Ceará em 1783.....	39
FIGURA 4 – Fotografia dos Tremembé de Almofala.....	99
FIGURA 5 – Mapa da Região da Mata (Varjota e Tapera)	128

LISTA DE TABELAS

TABELA 1 – Ocupação dos Tremembé de acordo com os municípios do Ceará.....	27
----------------------------------------------------------------------------	----

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AHU	Arquivo Histórico Ultramarino
AMIT	Associação Missão Tremembé
APEC	Arquivo Público do Estado do Ceará
APOIME	Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas e Espírito Santo
BPGMP	Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel
BNRJ	Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro
CEB	Comunidades Eclesiais de Base
CECEO	Coleção Etnográfica Carlos Estevão de Oliveira
CDFB	Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CITA	Conselho Indígena Tremembé de Almofala
COPICE	Coordenação das Organizações dos Povos Indígenas do Ceará
CNBB	Confederação dos Bispos do Brasil
CREDE	Coordenadorias Regionais de Desenvolvimento da Educação
DAF	Diretoria de Assuntos Fundiários
EEFM	Escola de Ensino Fundamental e Médio
EMIT	Ensino Médio Intercultural Tremembé
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNARTE	Fundação Nacional de Artes
GT	Grupo Técnico
IHGB	Instituto Histórico e Geográfico do Brasil
IHGAC	Instituto Histórico Geográfico e Antropológico do Ceará
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
MITS	Magistério Indígena Tremembé Superior
PETI	Projeto de Estudos das Terras Indígenas
RIC	Revista do Instituto Histórico do Ceará
SEDUC	Secretaria de Educação do Estado do Ceará
TI	Terra Indígena
TCC	Trabalho de Conclusão de Curso
UNI	União das Nações Indígenas

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	13
2 TREMEMBÉ DE ALMOFALA: MEMÓRIAS, NARRATIVAS E TRAJETÓRIAS HISTÓRICAS EM ANÁLISE	24
2.1 Conhecendo os Tremembé.....	25
2.1.2 Perspectivas históricas sobre a luta contra a invisibilidade e a negação dos índios Tremembé.....	30
2.2 “Já não existem aqui índios aldeados ou bravios” – implicações da Lei de Terras de 1850	45
2.3 A efervescência social e política dos anos 70 e 80 e a afirmação étnica dos povos indígenas	54
2.3.1 O Relatório do GT e a campanha pela demarcação das terras indígenas: dando visibilidade ao movimento	61
3 TEMPOS DA MEMÓRIA, CONSCIÊNCIA IDENTITÁRIA E A LUTA POLÍTICA TREMEMBÉ.....	76
3.1 Os tempos da memória e a delimitação de fronteiras étnicas	80
3.2 A construção do território simbólico próprio. Torém: ritual, performance e ancestralidade.....	90
3.3 O espaço historicizado e os lugares de memória	104
3.3.1 “A igreja dos índios” na “terra da santa.”	106
3.3.2 A natureza encantada e os rituais de pajelança.	112
4 OS CONFLITOS PERSISTEM: LUTA E RESISTÊNCIA DOS TREMEMBÉ PELA TITULAÇÃO OFICIAL DE SEU TERRITÓRIO	125
4.1 Estratégias e Resistência Tremembé na luta contra a DUCOCO.	128
4.2 A escola “diferenciada” no contexto da luta- memória e oralidade assumem um novo espaço.....	138
4.3 Memória, identidade e tradição oral no cotidiano dos jovens Tremembé- os trabalhos da memória e a interação entre jovens e velhos em Almofala.	145
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	154
BIBLIOGRAFIA	157
FONTES	164
GLOSSÁRIO.....	170
ANEXO A – LISTA DE PLANTAS MEDICINAIS E SEU USO	172
ANEXO B – REGISTRO DE UMA LÉGUA, TERRA DOADA AOS ÍNDIOS TREMEMBÉ EM 1857	174

1 INTRODUÇÃO

A ideia de pesquisar a nova visibilidade dada à organização política dos Tremembé¹ de Almofala, iniciada na segunda metade da década de 1980, é resultado do meu interesse em compreender a importância da memória, da oralidade e das práticas culturais na organização desses grupos, e, principalmente, é fruto de motivações pessoais visto que sou natural de Itarema e mantenho uma relação de amizade com o grupo desde a infância, quando visitava a comunidade muitas vezes atraída pelo banho de mar, ou pelos colares de conchas confeccionados pelos Tremembé.

Meu objeto de estudo diz respeito à comunidade Tremembé de Almofala, mais especificamente à organização política do referido grupo no processo de “emergência” dos grupos indígenas “remanescentes” dos antigos aldeamentos missionários que, nas décadas de 80 e 90 do século XX, passaram a reivindicar publicamente suas identidades e o direito à terra que ocupam tradicionalmente.

Almofala, espaço social dessa pesquisa, localiza-se no Município de Itarema, Litoral Oeste do Estado do Ceará, cerca de 270 Km de Fortaleza. A comunidade Tremembé ocupa as referidas localidades: A região da Grande Almofala (Almofala, Barro Vermelho, Lameirão, Panã, Praia, Gamboa da Lama, Mangue Alto, Aningas do Mulato, Cabeça do Boi, Passagem Rasa, Canal do Peixe, Urubu e Boa Vista) e a região da Tapera e Varjota.

Meu interesse em compreender a história dos Tremembé de Almofala se iniciou ainda na minha infância, alimentado pelas histórias que antes de dormir minha avó contava sobre os “índios velhos” que viviam na “aldeia de Almofala”. Hoje, ao rememorar aquelas narrativas que eu ouvia enquanto ela balançava a rede até o meu sono chegar, percebo que em sua fala se mesclavam elementos de tempos diferentes. O passado era constantemente atualizado e ela me falava da tribo de “índios brabos”, de uma forma um tanto fantástica que permitia que minha imaginação de criança viajasse no tempo (ou nos tempos) de suas narrativas. Assim, eu cresci desejando saber mais dos Tremembé.

Hoje entendo, o quanto esses relatos da minha avó foram importantes, pois foi exatamente a partir deles que percebo que aprendi a ouvir, característica fundamental para quem

¹ Em relação às sociedades indígenas o nome não vai para o plural por se tratar de um etnônimo e não dos vários indígenas que a compõem. Por convenção internacional de etnólogos, está acertado que, em trabalhos científicos, os etnônimos não são alterados na forma plural, sendo a flexão indicada pelo artigo plural. Ex: os tupi, os nambiquara, os caiuíá, os tapirapé, os bântu, os somali, etc. *E portanto, os Tremembé.* (Evanildo Bechara, Moderna Gramática Portuguesa. Rio de Janeiro: Editora Lucerna, 37.^a ed., 2002, p. 129). (grifos meus).

trabalha com história oral. Ouvir o outro é não apenas valorizá-lo em suas palavras, mas é também estabelecer um vínculo formado nesse encontro. É perceber as muitas vozes e sujeitos presentes em um mesmo discurso. No diálogo entre historiador e narrador abrolha uma interação onde os papéis se modificam a cada momento. Como ressalta Portelli, “o discurso da História Oral, então, é um discurso contaminado, é um discurso multivocal, é um discurso que tem uma multidão de autores” (2010, p. 9).

Meu primeiro contato mais direto com o grupo se deu por volta dos doze anos quando, com uma colega da escola, fugi da aula e fui conhecer a praia e os Tremembé que ali moravam. Aquela aventura foi movida pela curiosidade que tinha desde pequena, a respeito daquele grupo que morava próximo à praia. Então peguei carona no transporte escolar que transportava os alunos de Almofala para escola em Itarema. Para minha surpresa (e talvez frustração), eles não moravam em ocas e não correspondiam à imagem estereotipada dos índios que via nos livros, ou dos índios descritos por minha avó, mas percebia que havia neles algo de diferente. Algo que naquele *tempo* eu não compreendia o que era, mas que hoje eu entendo que eram os símbolos e signos culturais, que mesmo diante da intensa situação de contato, e da dinâmica própria da cultura, não haviam se esvaído completamente.

Na década de 1990, presenciei os conflitos interétnicos na região. Nesse período eu estudava na EEFM (Escola de Ensino Fundamental e Médio) Luzia Araújo Barros, localizada na sede do município de Itarema, e era bastante comum ouvir os comentários dos alunos oriundos do distrito de Almofala e localidades vizinhas, que relatavam as brigas entre índios e não-índios. Esses mesmos alunos, que faziam parte da comunidade circundante, ressaltavam o discurso de que em Almofala não havia mais índios. Eles se referiam aos Tremembé como impostores que queriam tomar a terra dos moradores de Almofala. Negavam a indianidade do grupo a partir de referenciais genéticos e biológicos que remetia ao estigma do índio puro. Para ser índio teria que ter o cabelo naturalmente liso e os olhos “puxados”, costumavam dizer.

No final da década de 1990, quando ia iniciar o Ensino Médio, eu saí do município de Itarema e vim com minha irmã morar com minha mãe em Fortaleza, mas nunca cortei os laços estabelecidos com o grupo durante a infância e sempre que possível eu visitava Almofala. Mais tarde, quando ingressei no curso de História da Universidade Federal do Ceará, não tive dúvidas acerca do meu objeto de estudo para o mestrado. Foi quando meu olhar para o grupo foi redirecionado, agora com uma perspectiva acadêmica, respaldado por um suporte teórico e enriquecido pela minha própria experiência de vida junto à comunidade.

Estudar a história dos Tremembé é, para mim, de certa forma, estudar um pouco da minha própria história. Trago em minha memória, costumes que eram tão comuns ao meu cotidiano, durante minha infância em Itarema, no Sítio Olho D' água, como as refeições com meus avós e minha irmã, sentados no chão em volta da esteira de palha de carnaubeira, o pirão de peixe fresco recém-saído do mar, a cuia com tapioca ou grolado de goma de mandioca, servido com peixe assado na brasa, a moqueca de arraia com leite de coco que feita pela minha avó tinha sabor especial. Lembro-me também do *tempo* das farinhadas, as mulheres descascando a mandioca, outras preparando a massa, a goma, a farinha e eu sentia o cheiro delicioso do beiju e da tapioca enquanto esperava ansiosa a hora de experimentá-los.

Tenho bem vivo na minha memória, o gosto e o cheiro do moco² que minha bisavó preparava, armazenava em uma cabaça e sempre me oferecia quando eu ia deixar o peixe fresco em sua casa, assim que meu avô chegava da praia. À beira da costa, como ele chamava. Ela sempre adoçava o moco com mel de abelha para servir a mim e minha irmã, dizia que era para tirar o azedume, ou seja, a acidez do suco de caju fermentado.

Comecei a me atentar que esses costumes tão rotineiros em meu cotidiano eram oriundos da comunidade indígena, tão próxima de mim. Anos mais tarde, no Ensino Médio, quando na disciplina de História um professor chamado Carlos, cujo sobrenome não me recordo, pediu um trabalho sobre a história de Itarema, ele mesmo dividiu os temas para os alunos e o meu, por coincidência, foi sobre a “cultura indígena Tremembé”. Então percebi o quanto a minha vida estava relacionada à vida do grupo. No entanto, no âmbito de sua organização política e étnica, tenho plena consciência que minha experiência não se confunde com a deles.

A proximidade que tenho com o grupo, por um lado, facilitou meu trabalho, principalmente em relação ao acesso à comunidade, aos depoentes e pela confiança que o grupo deposita em mim, por outro lado essa proximidade talvez tenha dificultado um pouco a problematização da minha pesquisa num primeiro momento. No entanto, o que no princípio foi uma dificuldade, procurei transformar em algo positivo para meu trabalho e redirecionei meu olhar para minhas fontes, passando também a comparar as entrevistas concedidas a mim, com entrevistas realizadas por outros pesquisadores em outros momentos. Acredito que é no confronto entre as semelhanças e diferenças e entre as distâncias e proximidades que permeiam

² Bebida tradicional dos Tremembé, feita do suco de caju fermentado, consumida principalmente durante a dança do torém, a qual fica dentro de uma cabaça no centro da roda e em determinados momentos da dança é tomada pelo puxador e oferecida aos dançadores em comemoração à colheita do cajú.

e relacionam a minha história com a história do grupo que estão as possibilidades de abrir novos horizontes para compreendê-la melhor.

Nesse sentido, encarei a realização dessa pesquisa como um encontro entre campos semânticos distintos: de um lado a perspectiva étnica respaldada pelo trabalho da memória dos Tremembé; de outro, minha perspectiva acadêmica, mediada por conhecimentos teóricos, mas balizada pela minha própria experiência de vida ligada à história da referida comunidade.

O presente estudo analisa o movimento de afirmação da identidade étnica dos Tremembé de Almofala e percebe como o grupo, por meio da tradição oral, recorre à memória e à ancestralidade, estabelecendo marcadores (temporais e simbólicos) da memória para legitimar suas identidades e os direitos que dela decorrem.

A hipótese defendida por mim se funda na afirmativa de que a memória Tremembé é constituída de uma dinâmica e de uma comunicação grupal, fundamentais para uma organização social e étnica que permite, em diferentes momentos e temporalidades, a manutenção de uma identidade Tremembé. Na qual o ato narrativo não se atém a um tempo delimitado pelo calendário, ele se estrutura em torno de indicadores temporais que demarcam o tempo, que elege e estabelece lugares, a partir de acontecimentos advindos da memória coletiva, tanto no que se refere ao tempo das experiências vividas, como em relação ao tempo cíclico da natureza. A narrativa funda um conhecimento construído e “materializado” a partir das práticas culturais e do lugar simbólico onde os testemunhos procuram reforçar a legitimidade de seus direitos.

O recorte cronológico do presente trabalho se inicia na década 1980, quando os Tremembé passam a dar visibilidade à sua organização social e étnica, período de grandes agitações sociais e políticas em todo Brasil, momento também marcado por mudanças significativas nas leis da Constituição Federal, o que impulsionou a mobilização de vários grupos em várias partes do país. A pesquisa se estende até os dias atuais e, nessas três décadas, procura analisar a dinâmica social do grupo, com suas particularidades, circunstâncias e mecanismos, observando como os Tremembé vivenciam aquela experiência e como ocorre a sua transformação social e identitária. Vale ressaltar que para compreender a luta política do grupo no período privilegiado por esta dissertação, foi importante ampliar minha visão em relação a tempos mais remotos da história dos Tremembé.

O movimento indígena não é isolado, está inserido em um campo político mais amplo, perceptível em escala nacional a partir do final da década de 1980. Nesse período começam a

ganhar força às reivindicações de uma diversidade de grupos sociais historicamente marginalizados, tais como indígenas, quilombolas, mulheres, etc. Nesse sentido, o Ceará tem acompanhado desde os anos de 1980, no cenário político local, a emergência de movimentos organizados e protagonizados por novos atores sociais: comunidades que se afirmam como etnias indígenas, reivindicam reconhecimento público e, conseqüentemente, os direitos adquiridos a partir da constituição de 1988, principalmente no que se refere à terra que tradicionalmente ocupam.

Iniciada no Ceará com as reivindicações dos índios Tapeba no município de Caucaia e sendo seguida pelos Tremembé de Almofala, Pitaguary de Maracanaú e os Jenipapo-Kanindé de Aquiraz, a FUNAI (Fundação Nacional do Índio) passou a reconhecer a presença indígena no Ceará.

Para trabalhar com grupos étnicos é importante pensar nas trajetórias dos estudos sobre etnicidade e sobre história indígena. A partir dos anos sessenta, as teorias sobre o tema passaram a se destacar no campo da antropologia, o que seria um espaço aberto também para a História. Conforme Tambiah (1997), os estudos sobre etnicidade ganharam maior visibilidade nesse período e vieram em resposta às reivindicações de diferentes movimentos étnicos, os quais tiveram implicações conflituosas em várias partes do mundo.

No Brasil, tais teorias ganharam mais ênfase a partir do fim dos anos setenta e começo dos anos oitenta do século passado em decorrência da organização dos grupos indígenas que surgiram reivindicando o reconhecimento oficial de suas identidades étnicas. As mais diversas categorias mobilizavam-se pela reivindicação dos seus direitos civis (movimentos rurais, de gênero, etc), entre elas o movimento indígena. Vale ressaltar que essas teorias ganharam espaço depois de um longo silêncio causado pelas teorias de negação da existência indígena ou, como na historiografia clássica, enfatizando visões repletas de imagens estereotipadas e pressupostos que em nada favoreciam aos indígenas, tratando-os como inferiores.

Foi no contexto histórico dessas novas abordagens que os índios no Nordeste romperam com mais de um século de invisibilidade, colocando-se diante do Estado e da sociedade civil, para exigir reconhecimento étnico e direitos pela terra que ocupam tradicionalmente.

Segundo Almeida (2004), a Constituição de 1988 veio como uma resposta a essas pressões sociais, embora até hoje, mesmo estando asseguradas por lei, as ações por parte do Estado tenham sido escassas e ainda tímidas e inúmeros processos demarcatórios estão pendentes na Justiça. Para compreender a organização política dos índios no Nordeste brasileiro

na atualidade, é preciso entender a intensa situação de contato que sofreram, tendo como consequência grandes transformações em todos os aspectos da vida desses povos. Hoje uma das estratégias destes grupos é realçar as diferenças culturais em comparação à sociedade envolvente.

Segundo as contribuições de Barth (1976), sobre os sinais de diferenciação entre os grupos, abordagens também compartilhadas por Carneiro da Cunha (1987), os grupos, de acordo com as necessidades do presente, procuram na tradição símbolos e signos culturais que servirão como sinais de diferença frente à sociedade envolvente. Ou seja, a tradição cultural é uma espécie de reservatório ao qual os grupos recorrem nos momentos de tensão, e no intuito de dar ênfase à diferença, muitas vezes eles realçam os traços culturais.

É partindo das experiências do tempo presente que os Tremembé lançam mão de uma memória que ressignifica o passado para legitimar e dar novas significações à realidade na qual estão inseridos. Nesse processo, alguns elementos ganham novos sentidos, e são usados como sinais de diferenciação entre o “nós” e os “outros”.

O passado não pode ser resgatado tal qual ele aconteceu, portanto, esses símbolos não são meramente repetidos ou citados de um tempo que se mantém incólume, eles são criados e recriados cotidianamente. Entendo a tradição como algo que opera no presente e que os elementos da cultura se transformam de acordo com as relações de poder nas quais os sujeitos estão inseridos.

Procurando entender a atividade da memória do grupo, além do acervo da Associação Missão Tremembé, dediquei atenção especial às narrativas dos membros que o compõem, pois elas são o lugar, por excelência, da memória grupal e é por meio delas que essa memória é manifestada. Ao refletir sobre a problemática da memória é importante pensar sobre os processos de lembranças e esquecimentos, levando em conta os interesses e os discursos, as continuidades, rupturas, tradições ou inovações (RAMOS, 2011).

As mudanças e permanências também constroem esquecimentos e lembranças na memória dos indivíduos. Trazem à tona significados que revelam e escondem, ao mesmo tempo, as lembranças, os fatos, e/ou os lugares e o que pensamos sobre eles. De acordo com as circunstâncias revelam o que foi “esquecido” e às vezes escondem o que era lembrado. Partindo dessas afirmativas, procuro entender a construção social da memória Tremembé.

Ao estudar a memória, a identidade, a oralidade e as práticas culturais do referido grupo, procuro perceber a ressignificação como ponto de inflexão analítica, que permite pensar

relevantes aspectos para a análise social. Nessas transformações e ressignificações é possível analisar as relações entre as ações dos indivíduos e dos grupos sociais, pautadas numa estrutura de significações existente, com a qual é possível estabelecer um diálogo. Ou seja, é o processo de recontextualização cultural que se dá por meio da ação dos sujeitos e grupos na história e que ocorre em meio às lutas de classificações sociais.

Esse trabalho se insere no âmbito da História Social e das abordagens historiográficas que priorizam a experiência humana e os comportamentos e identidades coletivas na explicação histórica e compreende a memória como uma de suas matérias primas.

Sobre os materiais empíricos analisados nessa dissertação, tratam-se de fontes bastante variadas e pertencentes a vários tempos da história do grupo. O documento original da doação de uma légua de terra quadrada aos Tremembé feita pela Coroa Portuguesa está sob guarda do arquivo público do Estado do Ceará. Esse documento é constantemente mencionado nas narrativas do grupo, como forma de comprovar o direito pela chamada “terra do aldeamento”.

Os Relatórios de presidentes da Província que afirmam oficialmente a “extinção” dos índios no Ceará, encontram-se no setor de microfilmes da Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel e sua análise foi importante para compreender que, mesmo diante de vários discursos de negação da presença indígena no Estado, os povos indígenas permaneceram lutando por seus direitos.

A partir das Revistas do Instituto do Ceará, pude perceber o modo como os povos indígenas foram tratados e percebidos em diversos documentos oficiais, as formas de invisibilidade impostas a estes grupos, assim como suas estratégias e resistência diante de uma sociedade que almejava seu desaparecimento.

O acervo da Associação Missão Tremembé, constituído de relatórios, cartas, atas de reuniões, jornais, vídeos, músicas, fotografias, processos criminais, entre outros, foi de suma importância para entender o movimento indígena no estado do Ceará, em especial o caso dos Tremembé, tendo em vista que a grande maioria dos documentos presentes no acervo mencionado se referem aos Tremembé de Almofala e à sua luta pela afirmação de sua identidade étnica.

Receberam atenção especial as entrevistas realizadas por mim com alguns membros da comunidade e também as entrevistas realizadas por outros pesquisadores em outros momentos da história do grupo. Nessa perspectiva, a História Oral me deu embasamento teórico ao explorar as relações entre memória e história e ao romper com uma visão determinista,

colocando em evidência a construção dos atores de sua própria identidade, analisando as relações entre passado e presente, reconhecendo que o passado é construído segundo as necessidades do presente. Para Alberti (2004), “as formas de concepção do passado são também formas de ação. Conceber o passado não é apenas selá-lo sob determinado significado, construir para ele uma interpretação; conceber o passado é também negociar e disputar significados e desencadear ações” (2004, p. 33).

Alessandro Portelli (1997), por sua vez, não percebe a história oral somente como ferramenta para fornecer informações sobre o passado, o que lhe interessa é a subjetividade de seus narradores e a recuperação do vivido, segundo a concepção de quem o viveu ou vivenciou. Nessa valorização da subjetividade se desencadeiam outras problematizações, na quais se priorizam e analisam as ações, o ser, as experiências e os discursos. As múltiplas possibilidades dos debates acerca da memória e suas relações com a história podem oferecer chaves para uma nova inteligibilidade do passado e para a compreensão dos embates entre a memória oficial e a memória de grupos minoritários. Assim, memória e práticas culturais estão sempre em processo de ser ressignificadas de forma criativa na tentativa de solucionar problemas sociais do presente.

Alessandro Portelli trata da subjetividade presente nos relatos orais e chama a atenção para a importância que lhe deve ser dada:

Se fomos capazes, a subjetividade se revelará mais do que uma interferência; será a maior riqueza, a maior contribuição cognitiva que chega a nós das memórias e das fontes orais. [...] não temos, pois, a certeza do fato, mas apenas a certeza do texto: o que nossas fontes dizem pode não haver sucedido verdadeiramente, mas está contado de modo verdadeiro (PORTELLI, 1996, p. 4).

Para ele, mais importante do que a objetividade do fato é o modo como o sujeito o vivencia e o decodifica. A forma como os narradores contam a história é o objeto de estudo da oralidade.

A história oral nos conta menos sobre *eventos* do que sobre *significados*: [...] entrevistas revelam eventos desconhecidos ou aspectos desconhecidos de eventos conhecidos: elas sempre lançam luz sobre áreas inexploradas da vida diária das classes não hegemônicas (PORTELLI, 1997, p. 31).

O critério de escolha dos depoentes foi feito pelo engajamento dos mesmos na luta e pela participação nas práticas culturais. Nesse sentido, foram entrevistadas algumas pessoas idosas que participam da luta desde a década de 1980; jovens que nasceram dentro do contexto do movimento; professores das escolas diferenciadas; rezadeiras, médiuns, pessoas que trabalham com medicina popular, missionários (católicos e protestantes), as lideranças do grupo (pajé, cacique e outros) e um memorialista da Região do Vale do Acaraú.

Foram entrevistados o senhor João Venâncio (cacique), a sua irmã dona Dijé (agente de saúde indígena), Getúlio Santos (diretor da Escola Maria Venância), Maria Amélia Leite (missionária), Eudes Tremembé (professor da escola da Tapera), Joelma Santos (professora da escola da Tapera), José Biínha (pescador e artesão), Andreína Santos (professora da escola do Mangue Alto), Adelina Santos (médium), Maria Bela (médium), Nenê Beata (idoso/ liderança/ resadeira), Maria Lídia(idoso/ liderança), Luís Caboclo (Pajé), Augustinho Felix (idoso/ liderança), Marli Scchiavini (missionária igreja Metodista, Pedagoga), Dona Expedita (idoso/ artesã), João Filho (professor Escola Maria Venância), Janiel Marques (estudante), José de Fátima (memorialista da cidade de Itarema), Lúcia Dias (trabalha com plantas medicinais), João Filho (pescador, professor da Escola Maria Venância, filho do Cacique).

A dissertação possui três capítulos. No primeiro, intitulado **Tremembé de Almofala: memórias, narrativas e trajetórias históricas em análise** analiso a partir da memória, das narrativas e dos escritos da historiografia tradicional a negação da presença indígena e os argumentos históricos sobre o desaparecimento étnico, percebendo como os discursos oficiais contribuíram para a usurpação e o esbulho das terras das populações autóctones. Buscar explicar e compreender a história do movimento indígena no Brasil significa ter que regressar ao passado dos tempos coloniais e imperiais, embora o período que se compreende por movimento indígena, enquanto academicamente tratado e percebido, inicie-se a partir da década de 1970, torna-se necessário um retorno à história dos índios no Brasil como recurso importante para a compreensão desse movimento.

Desse modo, para compreender melhor estas reivindicações da comunidade Tremembé no presente, analiso historicamente as relações do grupo com a terra reivindicada e mostro um panorama dos vários discursos de negação da presença indígena em diferentes momentos históricos. Nesse sentido, torna-se relevante perceber o papel dos índios na historiografia, a fim de analisar e entender o lugar que eles ocuparam e ainda ocupam nas reflexões teóricas de alguns estudiosos da história e da sociedade brasileira, observando como a historiografia também corroborou para a vigência destes discursos.

A análise desses antecedentes encontra-se nos dois primeiros tópicos e foi necessária para a compreensão dos dois tópicos seguintes que abordam a efervescência social e política das décadas de 1980 e 1990, em que vários grupos “emergem” e passam a lutar por seus direitos. Investigo como esse contexto histórico contribuiu para que grupos indígenas de todo o Brasil se organizassem e reivindicassem o reconhecimento de suas identidades étnicas e o direito à terra que ocupam tradicionalmente.

A partir dessas questões analiso o início da nova visibilidade que o grupo passa a dar à sua organização política a partir da década de 1980, após o longo “silêncio” que incidiu sobre o grupo, como evocam a memória coletiva e passam a se organizar, a afirmar suas identidades étnicas e a reivindicar o direito à terra que ocupam tradicionalmente. Além da oralidade do grupo e dos documentos ditos oficiais, uma das fontes principais desse capítulo é o Relatório do GT da FUNAI (GT Tremembé), iniciado em setembro de 1992, sob a coordenação da antropóloga Jussara Gomes. A partir dos depoimentos dos índios concedidos ao GT, procuro perceber como o passado e a memória dos ancestrais são evocados pelo grupo.

No segundo capítulo, **Tempos da memória, consciência identitária e a luta política Tremembé**, trato dos tempos e lugares da memória, da consciência identitária e da luta política Tremembé. Analisando os marcos físicos e simbólicos que permeiam a memória coletiva do grupo, delimitam fronteiras étnicas e espaciais, constroem territórios simbólicos próprios, elegem e estabelecem lugares de memórias.

Um desses marcos é a Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala. É pertinente esclarecer que a igreja de Almofala conhecida também como “igreja dos índios” faz parte do contexto da vida dos Tremembé e se constitui elemento de referência na luta pelas terras do antigo aldeamento missionário. Nesse capítulo, a partir dos conceitos de performance (ZUNTHOR, 2000) e fronteiras étnicas (BARTH, 1976), analiso os realces que o grupo atribui a determinados símbolos e signos culturais que os identificam como índios e os diferem da comunidade envolvente.

Também ganhou atenção especial nesse capítulo, uma análise sobre a dança do Torém e sua importância como sinal diacrítico usado pelo grupo para reforçar a diferenciação entre “nós” e os “outros”. Prática cultural exclusiva dos Tremembé a dança do Torém diferencia o grupo da comunidade circundante e também dos outros povos indígenas do Ceará.

Realizado originalmente para comemorar a colheita do caju, constituído de elementos lúdicos e espirituais e denominado pelos Tremembé como “ritual sagrado”, o Torém tem forte ligação com a natureza e com os seres sobrenaturais que nela habitam. Nesse capítulo também faço uma análise das crenças dos Tremembé em torno da natureza e sua relação com os *encantados*. Assim, dedico um tópico à natureza encantada e aos rituais de pajelança.

No terceiro capítulo, **Os conflitos persistem: luta e resistência dos Tremembé pela titulação oficial de seu território**, trabalho sobre as questões atuais da comunidade, ou seja, a problemática da titulação oficial da terra, cujo processo ainda está pendente na justiça e como

a comunidade tem lidado com essa indefinição. Abordo os conflitos das famílias Tremembé que residem nas localidades denominadas Varjota e Tapera com a Empresa DUCOCO S/A. No qual considero as formas de resistência dos índios para permanecer em seu território.

Nesse capítulo também analiso as relações dos Tremembé com as suas escolas diferenciadas, percebidas como um novo espaço de transmissão da tradição oral e sua importância no contexto da luta pela regulamentação fundiária. Foram entrevistados professores e alunos das seis escolas diferenciadas³ da área conhecida como “terra do aldeamento” ou “terra da santa”. Também nesse capítulo, reflito sobre a nova geração que nasceu dentro do contexto da luta política e observo suas estratégias de luta e como eles têm lidado com as tradições, com a oralidade e como tem sido suas atuações frente ao movimento.

Assim, analiso memória, identidade e tradição oral no cotidiano dos jovens Tremembé, a partir das tradições orais e dos TCC's do curso do MITS (Magistério Indígena Tremembé Superior), nos quais os cursistas realizaram seus trabalhos a partir da memória dos idosos da comunidade. Nesse tópico, eu analiso os trabalhos da memória e de sua transmissão por intermédio da interação entre jovens e velhos em Almofala.

Com a realização deste trabalho almejei dar voz aos Tremembé, analisando a memória, a tradição oral, as tensões sociais e diversidades culturais do aludido grupo. No entanto, acredito que ao poder falar de si mesmo através das entrevistas, foi permitido a eles apropriar-se daquilo que é mesmo seu. Como nos ensina Portelli, “os entrevistados nos deram a voz, não fomos nós que demos a eles” (2010, p. 7).

Nas entrevistas aqui estudadas, preservei o nome verdadeiro dos narradores (com exceção de dois entrevistados que preferi manter em sigilo), para isso contei com a permissão de cada um dos depoentes.

³ As escolas dos Tremembé da área aqui estudada se encontram nas seguintes localidades: Praia de Almofala, Mangue Alto, Saquinho, Tapera, Varjota, e Passagem Rasa. As referidas localidades se encontram nos mapas presentes nessa Dissertação.

2 TREMEMBÉ DE ALMOFALA: MEMÓRIAS, NARRATIVAS E TRAJETÓRIAS HISTÓRICAS EM ANÁLISE

Historicamente, pelo menos desde a primeira década do Século XVII, Almofala concentra parte dos índios Tremembé, que vivem no litoral oeste do Estado do Ceará. De acordo com diversos documentos e obras do período colonial, foram aldeados em missões, tanto no Maranhão como no Ceará, sendo Almofala a mais notória povoação dos Tremembé. Em 1857, receberam uma légua de terras da coroa portuguesa, que acabaram sendo invadidas gradualmente por latifundiários. Entretanto, os Tremembé continuaram vivendo na mesma região, inclusive mantendo suas práticas culturais. A partir da década de 1980, os Tremembé de Almofala passaram reivindicar o reconhecimento oficial de sua identidade étnica. A não regularização da Terra Indígena é um dos problemas mais graves enfrentados pelos Tremembé na atualidade. A falta de definição jurídica e os conflitos envolvendo índios, posseiros e proprietários é um problema que se arrasta há mais de 30 anos.

Desde 1992, o direito pela ocupação da terra do “antigo aldeamento”, pelos Tremembé, tem sido impugnado por meio de ações jurídicas. A significação da identidade étnica, amparada fortemente na memória coletiva do grupo, aparece como questão central tanto nas disputas sociais como na Justiça, e o conflito, a articulação e a negociação política sobrepõem-se de várias formas nas ações judiciais. Em suas estratégias para legitimar o direito à terra, o grupo recorre às práticas culturais ancestrais e aos registros históricos de seus antepassados em Almofala.

Nesse sentido, a memória Tremembé é acionada para legitimar as suas identidades étnicas e exigir os direitos decorrentes dela. Referindo-se especificamente sobre questões étnicas, Manuela Carneiro da Cunha (1986) define a identidade étnica como uma “construção simbólica” elaborada em situação e por “contraste”. No seu ponto de vista, a etnicidade deve ser encarada como uma “categoria nativa”, que tem como principal característica um discurso político reivindicativo, através do qual é invocada uma origem comum para legitimar a identidade.

Os Tremembé de Almofala invocam uma origem comum, que tem na povoação de Nossa Senhora da Conceição de Almofala, uma espécie de marco físico, simbólico e temporal

da origem da comunidade. Embora em alguns depoimentos eles se refiram a um tempo que antecede a povoação, a grande maioria das narrativas tem como marco da origem da comunidade as memórias referentes a antiga povoação dos Tremembé. Esses discursos são atualizados cotidianamente, tanto na memória dos velhos como na fala dos jovens e crianças da comunidade.

Para compreender o presente da luta dos Tremembé pela regulamentação fundiária, é importante entender o processo de negação da presença indígena no Ceará e os argumentos históricos sobre o desaparecimento étnico. Assim, a afirmação e a contestação acerca da autenticidade de suas reivindicações por parte de missionários, advogados, proprietários de terra, pesquisadores, sociedade envolvente e até mesmo dos próprios índios, envolveu a historicidade do aludido grupo e de outros grupos indígenas, incluindo assim uma discussão sobre a legitimidade das demandas culturais e políticas atuais (VALLE, 1992).

Deste modo, neste capítulo, analiso as relações entre as formas de ocupação da Capitania do Ceará e a problemática das terras dos povos indígenas, os discursos oficiais que negaram a existência das comunidades autóctones no nosso Estado, os processos de violência, expropriação e esbulho e conseqüentemente toda a carga de preconceito e de desvalorização a qual os povos indígenas foram submetidos, e o contexto político e social que possibilitou o fortalecimento dos movimentos de reelaboração étnica. Demonstrando inclusive os marcos e os registros que comprovem a presença dos Tremembé neste território desde tempos imemoriais.

2.1 Conhecendo os Tremembé

Os Tremembé habitam em sua grande maioria, o litoral oeste do Estado do Ceará, no Nordeste brasileiro. De acordo com as pesquisas do Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos da Arquidiocese de Fortaleza⁴, os Tremembé estão localizados em três núcleos: Acaraú (Telhas e Queimadas), Itapipoca (São José e Buriti), e Itarema (Almofala, grande Almofala, e Córrego João Pereira).

Habitando estes três municípios do Estado do Ceará, os Tremembé vivem situações específicas, porém com uma reivindicação comum: o direito à terra que ocupam de forma tradicional. A tabela a baixo, feita pela FUNASA (Fundação Nacional de Saúde), mostra a

⁴ <<http://funaiceara.blogspot.com.br/2009/09/tremembe-municipiositarema-acarau-e.html>> Acesso em: 12 mar. de 2013.

repartição demográfica da população Tremembé em 2008, segundo as aldeias pertencentes aos três núcleos municipais citados.

TABELA 1 – Ocupação dos Tremembé de acordo com os municípios do Ceará

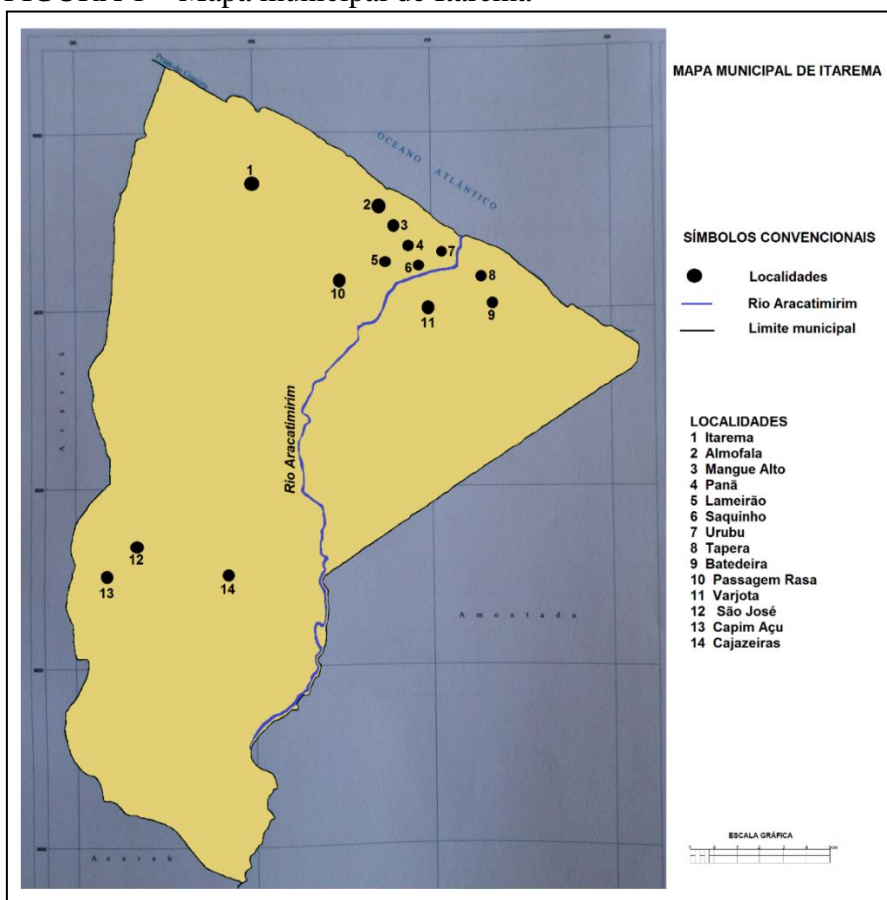
Etnia	Município	Aldeia	Casas	Famílias	Pessoas
Tremembé	Acarauá	Queimadas	23	26	147
		Telhas	18	21	102
	Itapipoca	Buriti	72	76	312
		São José - Itapipoca	35	39	139
	Itarema	Batedeira	21	24	94
		Batedeira II	42	48	167
		Cajazeiras (Córrego do João Pereira)	6	7	25
		Capim – Açú (Córrego do João pereira)	33	37	141
		Comondongo	13	16	49
		Curral do Peixe	14	14	72
		Lameirão - Itarema	27	29	127
		Mangue Alto	13	15	63
		Panan	16	18	58
		Passagem Rasa	19	21	85
		Praia de Almofala	25	27	158
		São José – (Córrego do João pereira) Itarema	47	50	217
		Saquinho	13	13	58
		Tapera	65	79	306
		Urubu	42	44	146
	Varjota	102	120	558	
Total	3	20	646	724	3.024

Fonte: SIASI- Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (Gerado em 28\07\2008 e cadastro encerrado em 23\06\2008). Fundação Nacional de Saúde – Distrito Sanitário Especial Indígena Ceará. in: PALITOT, Estevão Martins. (organizador). Na mata do sabiá: Contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Secult/museu do Ceará/ IMOPEC, 2009. Pag. 42

Como é possível perceber na tabela, o município de Itarema, onde se foca minha pesquisa, concentra o maior número de Tremembé do litoral Oeste do Estado Ceará. Situado a cerca de 237 km da Capital do Estado, Fortaleza, Itarema corresponde a uma área de 720,664 km² e abriga uma População de 39.955 habitantes⁵. Segundo dados do IBGE⁶, em 2010 haviam 2.258 Tremembé em Itarema. Estes números se aproximam daqueles publicados pela FUNASA em 2008, que se encontram na tabela acima. Entretanto, este censo não inclui os Tremembé que ainda não haviam sido reconhecidos pela FUNAI, ou aqueles que se auto afirmaram enquanto índios depois das referidas pesquisas. De acordo com as narrativas dos Tremembé, atualmente o grupo é constituído de mais de 5.000 pessoas no total.

O mapa abaixo demonstra a organização fundiária de Itarema e tem como objetivo situar o leitor acerca da localização dos índios no espaço territorial do município, além de observar as distâncias entre a sede Itarema e a comunidade indígena de Almofala, assim como as distancias desta para o outro núcleo Tremembé conhecido como Córrego do João Pereira.

FIGURA 1 – Mapa municipal de Itarema



Fonte: mapa elaborado pela Geógrafa Maria Ana Machado por solicitação da autora.

⁵ Dados do censo de 2010 do IBGE. Cf. <<http://www.ibge.gov.br>> Acesso em: 10 mai. de 2015.

⁶ Dados do censo de 2010 do IBGE. Cf. <<http://indigenas.ibge.gov.br>> Acesso em: 10 mai. de 2015.

O mapa mostra ainda a divisão feita pelos Tremembé em comunidade da praia e comunidade da mata. Comunidade da praia são as localidades que ficam na margem esquerda do rio Aracatimirim e a da mata ficam à direita do rio. Vale ressaltar que Itarema se constitui em um caso específico pelo fato de uma pequena parte do grupo ter suas terras regularizadas perante a FUNAI. Trata-se dos distritos que formam o Córrego do João Pereira. Localizado a 18 km de Almofala o Córrego do João Pereira é constituído por um conjunto de pequenos distritos do município de Itarema (São José, Capim-açu, Cajazeiras e Telhas), e está circunscrito numa área que não fazia parte do patrimônio territorial do antigo “aldeamento” dos Tremembé (VALLE, 1992).

Tendo passado por diversas situações históricas, os Tremembé do Córrego do João Pereira, relatam que os primeiros moradores daquela região teriam sido famílias de índios Tremembé. Segundo as narrativas do grupo, por volta de 1920 um imigrante italiano, por nome Vicente Pongitori, instalou-se no local e passou a controlar aquelas terras para a criação de gado. A terra teria sido registrada em cartório pelo referido imigrante e os índios obrigados a trabalhar nas suas plantações e a pagar renda. Essa relação de patronagem teria permanecido até a década de 1980. Durante todo esse período de controle por parte da família do referido imigrante, também houve contestação por parte dos nativos, ocorreram diversos conflitos e muitos índios foram expulsos do local.

Segundo Carlos Guilherme Octaviano do Valle, na década de 1980 alguns Tremembé que ainda permaneciam no local deixaram de pagar a renda e este fato acarretou em mais conflitos, marcados inclusive por violência, como relatam os índios. Um dos líderes Tremembé, conhecido por Patriarca, recorreu ao Incra e ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Itarema para pedir ajuda. Assim, em janeiro de 1987, as terras do Capim-açu e parte da fazenda São José foram desapropriadas pelo INCRA. Logo em seguida os grupos começaram a ser reintegrados.

Neste período, os missionários que incentivaram e apoiaram a luta dos Tremembé, não atuavam no Córrego do João Pereira, por isso os índios buscaram seus direitos junto ao INCRA, como trabalhadores rurais. Posteriormente, o grupo recorreu à FUNAI com o objetivo de mudar a situação fundiária de “terra desapropriada” para Terra Indígena. Hoje o local é reconhecido pela FUNAI como Terra Indígena Córrego do João Pereira.

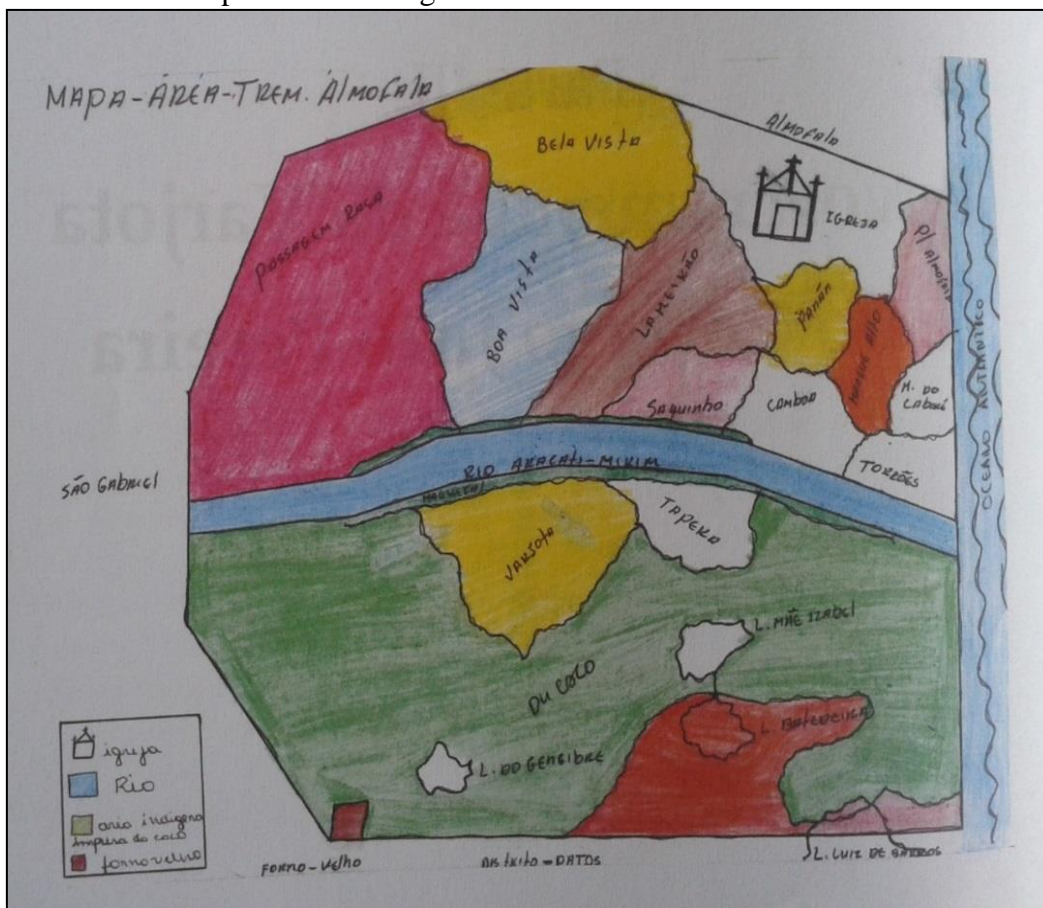
Porém, neste trabalho, focarei apenas a área denominada de “terra do Aldeamento”, ou “terra da santa”, que tem como principal referência a légua de terra quadrada que foi doada aos

Tremembé pela coroa portuguesa em 1857, e que se encontra devidamente registrada no Livro de Registro de Terras da Freguesia da Barra do Acaraú⁷, no referido ano.

Almofala é um distrito pertencente ao Município de Itarema, corresponde a uma área de 63 Km², onde habitam grupos bastante diversificados. Os Tremembé dividem a área indígena em dois grupos diferentes: zona da mata e zona da praia. Na praia temos as seguintes comunidades: da Praia, Barro Vermelho, Mangue Alto, Saquinho, Lameirão e Panã. E na mata temos: Varjota, Tapera, Batedeira e Passagem Rasa.

O mapa abaixo, feito pelos professores Tremembé, não só ilustra a área indígena que o grupo reivindica, como mostra os limites da terra da antiga povoação de índios, ou povoação de Nossa Senhora da Conceição de Almofala.

FIGURA 2 – Mapa da Área Indígena Tremembé de Almofala



Fonte: Raízes que brotam da terra.⁸

⁷ Livro de Registro de terras da Barra do Acaraú (1855 a 1857). Fundo: Vigários das Freguesias do Ceará. Livro 01. Registro nº 695. Caixa 01. Arquivo Público do Estado do Ceará (APEC).

⁸ Ceará. Secretaria da Educação. Coordenadoria de Desenvolvimento da Escola. Célula de Aperfeiçoamento pedagógico. **Raízes que brotam da terra**. - Fortaleza: Importec, 2007. (Participaram da elaboração do mapa e das pesquisas para esta cartilha, os seguintes professores de Almofala e do Córrego do João Pereira: Ana Cléia da

A área toda verde, corresponde a terra ocupada desde a década de 1970 pela Empresa DUCOCO S/A, o que representa quase a metade da área indígena. A igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala, a beira da costa, a lagoa do Moreira, a foz do Aracatimirim, o forno velho, etc. se constituem em expressões recorrentes nas narrativas do grupo quando se referem aos marcos da légua de terra quadrada doada aos Tremembé pela Coroa Portuguesa, em 1857. Vale ressaltar que os conflitos com a DUCOCO serão analisados com detalhes no terceiro capítulo dessa dissertação.

Mesmo sendo considerada como espaço tradicional da etnia Tremembé, a área demonstrada no mapa feito pelo grupo, tem sido alvo de invasões de posseiros, aumentando cada vez mais o problema da concentração fundiária e dificultando a regulamentação da terra indígena.

O Distrito passa por um crescimento populacional que pode ser facilmente observado na paisagem. Os nativos dividem cada vez mais suas terras com novos habitantes, na maior parte posseiros que veem na região perspectivas de garantir um pedaço de terra para a o cultivo do coco em larga escala, ou para a construção de casas de veraneio. Fato este que leva a população não índia a negar a presença indígena em Almofala, recorrendo muitas vezes aos discursos que se referem ao extermínio total dos índios no Estado do Ceará.

2.1.2 Perspectivas históricas sobre a luta contra a invisibilidade e a negação dos índios Tremembé

Para entender a luta pela afirmação da identidade étnica dos Tremembé, o processo de negação da presença indígena, e suas consequências para as lutas desses povos no Ceará contemporâneo, é necessário que seja feita uma reflexão sobre os períodos colonial e imperial; a situação da terra, assim como as formas de adquiri-la; e a questão indígena nos referidos períodos.

No entanto, a análise que faço da colônia e do império é apenas para situar o leitor e ajudá-lo a compreender as reivindicações dos Tremembé na atualidade, assim como perceber as justificativas do grupo para legitimar o direito à terra que ocupam tradicionalmente. Nesse sentido, dou início a esta reflexão pelas datas de sesmarias.

O regime de sesmarias foi o primeiro ordenamento da terra a vigorar no Brasil. Adaptado do contexto português, permaneceu em vigor até 1822 (SILVA, 1996). No Ceará, as terras começaram a ser distribuídas a particulares por volta de 1680, quando o governo português passou a fazer uma nova divisão das terras do sertão em “datas” menores e a doá-las aos colonos que tinham interesse em ocupa-las de forma efetiva, expulsando delas os povos indígenas que resistiram ferrenhamente a deixar seus territórios. Esse processo se deu de forma extremamente violenta e os índios reagiram, o que resultou, no Ceará, nos conflitos conhecidos como “Guerra dos Bárbaros” que durou cerca de 50 anos, até que os grupos indígenas sobreviventes fossem submetidos aos aldeamentos missionários (PEIXOTO DA SILVA, 2003).

Nessa relação entre colonizadores e povos nativos, os índios não foram passivos, e muitas são as datas de sesmarias com pedidos de terras dos próprios indígenas, na primeira metade do Século XVIII. Como é o caso da Data de Sesmaria de número 1 registrada no volume 11 do livro de Datas de Sesmarias, que traz o pedido de duas “légoas” de terra, feito por “Sebastião Saraiva, índio Tabajara e principal de sua gente, que por fallecimento de seu pae que morreu em servisso Real, lhe ficara algúas cabessas de gado vacum e cavalari, e que atte o prezente não tem terras há que comodante as podesse criar”. O referido pedido de terra foi concedido pelo Capitão Mor Manoel Francez em de 30 de novembro de 1721, no mesmo ano que o pedido foi feito.

Assim como essa, outras sesmarias trazem registros de índios fazendo pedido de terras e que em muitos foram concedidas. Como é o exemplo da Data de sesmaria de número 11, que tem o registro da Data de Sesmaria do “principal da aldeia da ‘Paupina’ e mais índios della, de uma sorte de terra de três leguas de cumprido e meio de largo” para plantar. E que foi concedida em 12 de janeiro de 1722 pelo Capitão Mor Manoel Francez.⁹

Estes documentos não estavam escritos pelos próprios índios, mas ali estavam redigidas as suas reivindicações acerca daqueles territórios. Isto demonstra que os índios no Ceará, assim como no território brasileiro, não foram somente vítimas passivas dos conquistadores e que apesar de toda violência gerada pelo genocídio e etnocídio contra eles, não anula as suas ações como “sujeitos coletivos” de sua história.

⁹ Datas de sesmarias do Estado do Ceará, vols: 11(datas nº 1, e 11) Data de sesmarias publicada em virtude de autorização do Exmo. Snr. Desembargador José Moreira da Rocha, presidente do Estado ao Dr. José Carlos de Matos Peixoto, Secretário dos Negócios do Interior e Justiça. APEC (Arquivo Público do Estado do Ceará). CD Room.

Os Tremembé contemporâneos, quando recorrem ao passado para legitimar suas reivindicações, algumas vezes se remetem a um passado ligado ao período colonial. E podemos perceber isso na fala de Vicente Viana, cacique Tremembé na década de 1990, em entrevista concedida a Carlos Guilherme Octaviano do Valle em 1992.

“Porque mesmo no 1500, quando foi encontrado aqui só era índio, né. Não tinha português, não tinha da Europa, somente os índios. Aqui era um dos lugares que era mais isolado e mais conhecido só pelos índios. Pois quando eles vieram e fizeram essa coisa que descobriram aqui, encontraram aqui, mas ainda passaram duzentos anos sem eles fazerem moradia aqui”.¹⁰

Nos discursos do grupo percebemos que eles constantemente se referem a fatos e a documentos oficiais como forma de comprovar que são os verdadeiros donos da terra. Afirmar que em 1500, quando chegam os portugueses, só haviam os índios em Almofala, significa dizer que os Tremembé são os verdadeiros donos da terra. Que viviam num lugar isolado, ou seja, de difícil acesso, que dificultou a chegada do homem branco, no processo de ocupação do território cearense. Os duzentos anos a que se refere o ex-cacique Vicente Viana, são exatamente o espaço entre a chegada dos europeus e a implantação da povoação de Almofala na foz do rio Aracatimirim em 1702.

Ao analisar algumas datas de sesmarias, do período que vai de 1724 a 1744, momento de grande impulso na economia pastoril, é possível encontrar cinco datas de sesmarias, em áreas próximas da Missão dos Tremembé, designadas para criação de gado. Essas sesmarias foram doadas a padres seculares e oficiais.

Manoel Françes, capitão mayor da Capitania do Ciará grande a cujo cargo está o Governo della por sua Magestade que Deos guarde ett.^a faço saber aos que esta minha carta virem, que a mim me representaram a dizer sua petição por escrito. O padre Phelipe Pais Barretto e Maria da Costa que eles alcançaram húas datas de terras nas Agoas das Velhas e delas tirou o Dezembargador Christovão Soares Reimão, hua legoa de terra p^a a missan dos tapuya Tramanbe, em recompensa dar outra a onde a ouvesse e p^a isso pede as ilhargas da Yurihanga e testadas e sobras de suas datas para nelas prantarem suas prantas e lavouras¹¹.

Elas pediam informações para o “Provedor da Missam dos Tremembés”, e nas sesmarias de número 172 e 132 há referências a localidades ocupadas hoje pelos Tremembé, como a localidade de Panã, e a áreas próximas a Almofala como “Ilhargas de Yurihanga”, que se refere à localidade de Juritianha, pertencente ao município de Acaraú, a 25Km de Almofala. Pela

¹⁰ Vicente Viana - entrevista concedida ao antropólogo Carlos Guilherme Octaviano do Valle para o laudo antropológico em 1992 (grifos meus). In: VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. 1992. **"Os Tremembé, grupo étnico indígena do Ceará"**. Laudo antropológico solicitado pela Coordenadoria de Defesa dos Direitos e Interesses das Populações Indígenas/ Procuradoria Geral da República, Ministério Público da União.

¹¹ Datas de sesmarias do Estado do Ceará, 1679 – 1824. vols: 11(datas nº 121, e 132) e 14(datas nº 172, 219, 233). APEC (Arquivo Público do Estado do Ceará) CD Room

Carta Régia de 08.01.1697, ao governador do Maranhão, a coroa portuguesa determinou a concessão de Sesmarias aos vários grupos de índios da região costeira, do Ceará ao Maranhão. Entre eles, estavam os Tremembé de Almofala, pois a área da Sesmaria cobria seu território, e o documento também se refere as aldeias que estão nas terras próximas a barra do rio Aracatimirin, apesar de o grupo não estar explicitamente citado no documento em questão.

[...] E por que o Padre Ascenso Gago aviza ser conveniente situarem-se os Índios em aldeas pela costa que dista do Ciará ao Maranhão duzentas legoas se lhe dem de sesmarias as terras que ficão desde a Barra do Rio Aracaty Merim athe a Barra do Rio Themonia cortando desde as Barras dos ditos Rios a rumo direto para a Serra da Ibiapaba entrando na sesmaria tudo que os rumos apanharem da Serra até entestar com os campos geraes [...] Me pareceu ordenai- vos concorrais com todo favor e ajuda para que não se inquiete este gentio nem aparte daquelles sítios de que se fizer escolha para sua habitação, e lhes mandeis dar de sesmarias todas as terras que lhes forem necessárias no districto que tocar avossa jurisdição e data delas naparte que o dito Religioso represente, fazendo que de nenhuma maneira se altere asua posse nem lhe tirem os brancos de que elles se receão, mandando proceder com aquellas penas condignas ao delito dos que obrarem o contrário para que exprimente este gentio afé que se lhes guarda a com aminha grandeza epiedade os ampara para lograrem o que éh seu, e seja este exemplo que mora aos mais a abraçarem a nossa amizade. Escrita em Lisboa a 8 de Janeiro de 1697.¹²

O documento supracitado se refere, dentre outras áreas, à região hoje reivindicada pelos Tremembé de Almofala: *a Barra do Rio Aracaty Merim* é inclusive um dos marcos conhecidos e sempre citados pelos índios em entrevistas, discursos, cartas, etc. Depois do livro de registros de terras da barra do Acaraú, este é um dos documentos que mais aparece nas narrativas do grupo.

De acordo com o trabalho de Manoel Coelho Albuquerque (2002), algo que constantemente aparece nessa documentação, principalmente nos primeiros anos do período compreendido como Brasil colônia, é o argumento sobre os altos gastos da conquista e a dificuldade na implementação e estruturação das fazendas, por conta do comportamento indígena contrário à perspectiva dos colonos. O que demonstra a reação indígena e também em muitos momentos a tentativa de diálogo com os colonizadores.

No tocante às reações dos índios, as pesquisas de Isabelle Braz Peixoto da Silva (2003), apresentam novas versões sobre as relações que foram constituídas entre os povos indígenas e “colonizadores” no Brasil, nas quais as explanações que colocavam em total oposição índios e europeus foram deixadas de lado, e, principalmente, compreenderam os índios como “sujeitos políticos” – ainda que na posição de dominados. Neste sentido, segundo a autora, os nativos

¹² Carta Régia de 08 de janeiro de 1697 in: Revista do Instituto Histórico do Ceará. t. 37, 1928, p. 69–70.

também procuraram dialogar com os europeus, não foram sempre divergentes à sociedade colonial e nacional.

A análise das fontes e bibliografia acerca do processo de implantação das vilas me permitiu ver uma intensa dinâmica local que denota um expressivo jogo político na busca pela satisfação de interesses pessoais ou coletivos, do qual os índios participaram ativamente (PEIXOTO DA SILVA, 2003). O que demonstra que a imagem estereotipada do índio passivo, não condiz com a realidade desta história. Não resta a menor dúvida do grande processo de violência que sofreram, seja fisicamente ou em relação às suas culturas, mas reagiram sim, em muitos momentos lutaram por seus direitos e até recorreram às leis para isso.

Em maio de 1758, o Diretório é estendido ao Estado do Brasil. Ou seja, uma ordem real estabeleceu o Diretório dos índios no Brasil, o que cessou com a ação dos jesuítas, priorizando a secularização dos nativos, sem rejeitar o processo de cristianização dos mesmos. Os direitos dos indígenas às suas terras permaneceram, inclusive no caso dos antigos aldeamentos religiosos e das missões jesuíticas. No entanto, estas últimas foram transformadas em “vilas de índios”, dando continuidade às ações e políticas de territorialização (PEIXOTO DA SILVA, 2003).

Apesar da cristianização dos nativos não ser o principal objetivo do Diretório, como é possível observar no parágrafo noventa e cinco, ainda assim o processo de conversão dos índios ao cristianismo é mencionado no mesmo.

Ultimamente recommendo aos Directores que esquecidos totalmente dos naturaes sentimentos da própria conveniência, só empreguem seus cuidados nos interesses dos índios; de sorte que suas felicidades possam servir de estímulo aos que vivem nos sertoes, para que abandonando os lastimosos erros que herdaram de seus progenitores, busquem voluntariamente nessas povoações civis, por meio das utilidades temporaes, a verdadeira felicidade que he a eterna. Deste modo conseguirão sem dúvida aqueles altos, virtuosos e santíssimos fins, que fizeram sempre o objeto da Catholica piedade.¹³

“Abandonar os lastimosos erros que herdaram de seus progenitores”, significa em outras palavras, abandonar as suas crenças e costumes e substituí-los pela fé católica que os “levará” à felicidade eterna, ou seja, o céu. Cristianizar os índios, também se constitui numa forma de controle.

¹³ Diretório que se deve observar nas povoações os índios do Pará e Maranhão: enquanto sua Magestade não mandar o contrário. 1758. Biblioteca Digital da Câmara dos Deputados. Centro de Documentação e Informação. Coordenação de Biblioteca. <<http://bd.camara.gov.br>> Acesso em: 02 fev. de 2015 (grifos meus).

Dez dias depois da promulgação deste Diretório, é criada em Pernambuco, uma nova versão do Diretório do Maranhão: a “Direção com que interinamente se devem regular os índios das novas vilas e lugares eretos nas aldeias da capitania de Pernambuco e suas anexas”.¹⁴

Nessa nova versão, são feitas várias alterações. Entre elas, o estímulo à pecuária e, de acordo com o parágrafo dezoito, “não consentindo o uso de aguardente mais do que para o curativo, e abolindo inteiramente o uso das juremas contrário aos bons costumes e nada útil, antes prejudicialíssimo à saúde das gentes”.¹⁵

Essas proibições deixam claro como o Diretório desejava controlar os índios, pois impedir o consumo de bebidas alcoólicas, era uma forma de manter a ordem dentro das vilas, e proibir as juremas se configura em uma tentativa de apagar importantes rituais da cultura nativa. Essas medidas eram usuais para regular a vida dos índios. Mas os índios não foram passivos no processo de implementação das vilas, em muitos momentos reagiam contra o despotismo dos diretores, acionaram a justiça, rebelaram-se e barganharam terras.

Sobre essas questões, Maicon Xavier (2010) afirma que o Diretório dos índios foi criado com o objetivo de impor mudanças drásticas na vida destes povos. Assim, ao proibir o uso das línguas nativas, ao defender a presença de brancos entre eles e ao regulamentar o trabalho dos nativos, o Diretório significou uma tentativa da Coroa portuguesa de moldar os índios às normas da civilização, estimulando o casamento interétnico com o objetivo de afastá-los de seus referenciais étnicos.

Nesse sentido, é possível perceber que as vilas de índios foram espaços de realização da política de miscigenação e integração social dos indígenas ao regime colonial português e eram administradas por diretores, ouvidores, juízes ordinários, vereadores dentre outros que faziam parte das câmaras. As ideias de civilidade fundamentar-se-iam principalmente por meio da ênfase no ensino da língua portuguesa, ou seja, a substituição da língua nativa pelo português, tanto afastaria os nativos e suas gerações futuras dos seus costumes, como também representava uma forma de domínio dos colonizadores sobre os índios (VALLE, 1992).

¹⁴ Direção com que interinamente se devem regular os índios das novas vilas e lugares eretos nas aldeias da capitania de Pernambuco e suas anexas, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, XLVI, 1883, pp. 121-171.

¹⁵ Direção com que interinamente se devem regular os índios das novas vilas e lugares eretos nas aldeias da capitania de Pernambuco e suas anexas cit., p. 129.

O governador da capitania de Pernambuco¹⁶, Luís Diogo Lobo da Silva, expõe algumas das ações realizadas para a implantação das vilas de índio, numa correspondência dirigida ao secretário de estado do ultramar, Thomé Joaquim da Costa Corte Real. O governador citou o envio do ouvidor geral para a implantação das vilas no Ceará que seguiu acompanhado pelo diretor, mestre, vigário e coadjutores. Também foi enviado o juiz de fora com o objetivo da retomada das fazendas e dos bens dos jesuítas.

Essa mesma correspondência, também traz o relato das “cartas persuasivas” dirigidas aos índios com o objetivo de reforçar o compromisso de S. majestade de os “aliviar da escravidão em que viviam, pondo-os em inteira liberdade”. Vale ressaltar, que este compromisso, na realidade não era uma atitude de bondade para com os índios, mas tinha a intenção de fazê-los reconhecer a “piedade” do rei, sendo gratos ao mesmo e, portanto, cooperando com as autoridades que se conduziam para as vilas, tratando-as com “obediência, civilidade e respeito”.¹⁷

Com a criação das primeiras vilas de índios em 1759, estabelecia-se formalmente seu patrimônio territorial, o que aludia a medição e a delimitação da terra. Neste sentido, o Ceará passou a ter um número relevante de vilas e de “povoações de índios”. Quem ocupava terras dentro dos limites territoriais do patrimônio das vilas, eram identificadas e pagavam foro. As escrituras de aforamento eram registradas com o intuito de formalizar a cobrança do pagamento anual do foro. Essa exigência perdurou por todo o Diretório (PEIXOTO DA SILVA, 2003).

Dentre as vilas mais conhecidas no Ceará, temos Vila Viçosa Real (antiga aldeia da Ibiapaba), Soure (antiga Paupina), Arronches (antiga Parangaba), Mecejana (antiga Paupina), Monte-mor Novo (Paiacú, Baturité) e as povoações de índios de Almofala (antiga Missão do Aracatimirim), de Monte- mor Velho e de São Pedro Ibiapina (PEIXOTO DA SILVA, 2003).

A atividade agrícola se configurava como um dos objetivos usados para “civilização” dos índios e isso contribuía para que inicialmente os índios fizessem uso das terras que faziam parte das vilas. No entanto, deve-se refletir que esse acesso estaria atrelado às dinâmicas das

¹⁶ A Capitania de Pernambuco foi uma das subdivisões do território brasileiro no período colonial. Até 1799, as capitanias da Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará formavam um conglomerado denominado de “Governo Geral de Pernambuco e as anexas”, o que significa que as capitanias citadas estavam subordinadas em âmbito político, administrativo, militar, fiscal e econômico ao Governador de Pernambuco e às suas Jurisdições.

¹⁷ Arquivo Histórico Ultramarino – AHU, Documentos Avulsos da Capitania do Ceará anexa a de Pernambuco (Em CD’s Room Projeto Resgate Barão do Rio Branco) Carta do Governador Luís Diogo Lobo da Silva ao secretário do Ultramar Thomé Joaquim da Costa Corte Real, 25.05.1759, doc nº 464.

sociedades locais a envolver diferenças de poder entre os diversos sujeitos presentes nas vilas de índios.

É válido ressaltar que o Diretório dos índios não chegou a ser executado de forma integral, tal qual estava escrito. Ocorreram muitas controvérsias, obstáculos e alterações, como se vê na imprecisão formal do Diretório sobre o caso dos sesmeiros, cujas terras faziam parte do patrimônio territorial da vila (SILVA, 2003 p. 133). Um regime secular de controles formais e mecanismos de poder sobre os povos indígenas se iniciou com o diretório. Esses dispositivos de ordem sobre os nativos não se apoiavam nas missões jesuíticas, no entanto, também não abriam mão da atuação religiosa que se constituía de grande importância para as ações de cristianização.

Nesse regime secular, os diretores passaram a dar ênfase ao projeto de civilização dos indígenas com finalidade de guiá-los e protegê-los nos espaços sociais das vilas. Vale salientar que não eram só os diretores que intermediavam as relações entre índios e outras instâncias sociais. Outros agentes também exerciam essa função como, por exemplo, os juízes de órfãos que garantiam o trabalho dos índios, em 1833 eles passaram também a responder pelo patrimônio dos índios e a gerir suas terras de forma direta (VALLE, 1992).

O parágrafo 19 do Diretório dos índios, trata da terra para eles cultivarem e diz que os Diretores devem persuadir os índios ao trabalho:

Depois que os diretores tiverem persuadido aos índios essas sólidas e interessantíssimas máximas, de sorte que eles percebam evidentemente o quanto lhes será útil o trabalho e prejudicial a ociosidade; cuidarão logo em examinar com a possível exatidão, se as terras que possuem os ditos índios (que na forma das reais ordens de Sua Majestade devem ser as adjacentes às suas respectivas povoações) são competentes para o sustento das suas casas e famílias; e para nelas fazerem as plantações e as lavouras, de sorte, que com a abundância dos gêneros possam adquirir as conveniências, de que até agora viviam privados, por meio do comércio em benefício comum do Estado. E achando que os índios não possuem terras suficientes para a plantação dos preciosos fructos, que produz esse fertilíssimo país; ou porque na distribuição delas se não observaram as leis da equidade, e da justiça; ou porque as terras adjacentes às suas povoações foram dadas em sesmarias às outras pessoas particulares; serão obrigados os diretores a remeter logo ao governador do Estado uma lista de todas as terras situadas no continente das mesmas povoações, declarando os índios que se acham prejudicados na distribuição, para se mandarem logo repartir na forma que Sua Majestade manda.¹⁸

¹⁸ Diretório que se deve observar nas povoações os índios do Pará e Maranhão: enquanto sua Magestade não mandar o contrário. 1758. Biblioteca Digital da Câmara dos Deputados. Centro de Documentação e Informação. Coordenação de Biblioteca. <<http://bd.camara.gov.br>> Acesso em: 02 fev. de 2015.

O documento garante aos índios o direito de usufruir a terra, desde que a cultivem. E mostra a preocupação do Diretório para que os índios não fiquem sem terras. Mas por outro lado revela as formas de controle que o Diretório pretendia exercer sobre os nativos.

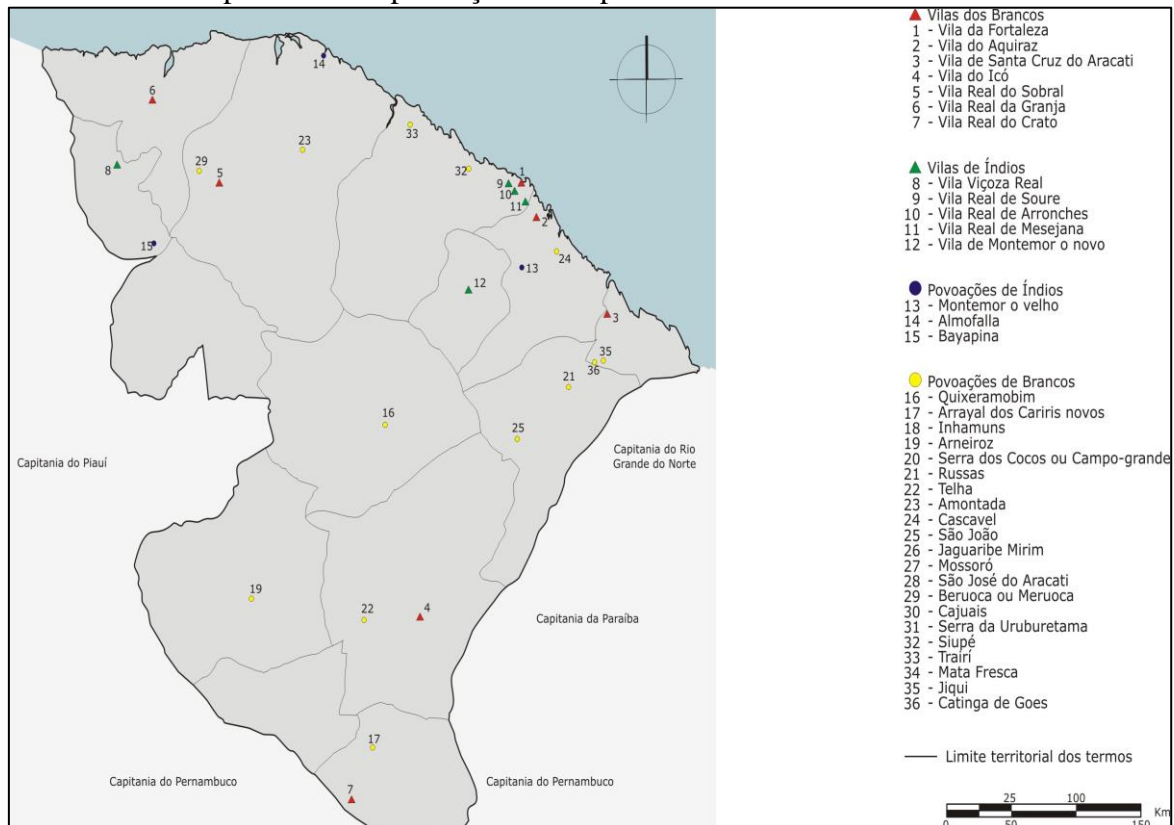
No entanto, é relevante frisar que os índios continuaram a ocupar funções específicas mesmo com o Diretório em vigor. O que demonstra, segundo Isabelle Braz (2003), a abrangência própria de suas práticas. A documentação analisada pela referida antropóloga confirma que a permissão de aforamentos¹⁹ nas terras das vilas de índios, concedidos por suas câmaras e seus diretores, foi uma prática bastante comum.

De acordo com Cunha (1986), os Aldeamentos missionários dependiam de decisões reguladoras, tanto da Coroa portuguesa, como do governo imperial brasileiro. Assim como os aldeamentos, a povoação de Almofala estava subordinada às decisões políticas dessas duas instâncias.

O mapa a baixo, elaborado por Clóvis Jucá Neto, a partir das informações contidas no *Mappa das Villas e principais Povoações de Brancos e Índios da Capitania do Ceará Grande com as denominações das ditas villas e invocações dos oragos das suas Respectivas Matrizes e Cappelas*, feito em Abril de 1783, demonstra a Capitania do Ceará com sete vilas de Brancos, cinco vilas de Índios, vinte e uma povoações de Brancos e três povoações de Índios, onde se encontra a povoação de Almofala.

¹⁹ Aforamento é o ato de concessão de privilégios e deveres sobre uma propriedade cedida para exploração ou usufruto ao seu ocupante, pelo proprietário, mediante ao pagamento um foro anual. Era um ato jurídico que se praticou até à década de 1960 em Portugal.

FIGURA 3 – Mapa de vilas e povoações da capitania do Ceará em 1783



Fonte: Mapa elaborado por Clovis Jucá Neto²⁰

Mesmo o Diretório propondo a assimilação dos índios, seus efeitos foram limitados e isso é percebido por meio das diferenciações étnicas e sociais que permaneceram. Abolido em 1798, suas diretrizes prosseguiram como referência para as disposições sobre os povos indígenas, até a promulgação da Constituição de 1824 (PORTO ALEGRE, 1994, p. 35). Vale ressaltar que o diretório foi reabilitado e extinto várias vezes.

A designação de “vila de índio” permaneceu mesmo depois do fim do Diretório. De acordo com Silva (1996), as leis do Diretório continuariam até 1845 com a criação do regulamento acerca das Missões no referido ano. Durante o século XIX, as regras e leis para os índios e suas vilas foram redefinidas, principalmente com a propagação da afirmação de que os índios estavam se confundindo com a massa da população.

A última tentativa de se aldear os índios no Brasil foi o Regulamento das Missões de 1845. Definido por Cunha (1992, p.139) como “único documento indigenista geral do império” possuindo um caráter muito mais “administrativo do que um plano político”. Segundo Isabelle Braz (2003), no Ceará ele foi reativado por ordem do Estado brasileiro, porém, teve pouco

²⁰ JUCÁ NETO, Clovis Ramiro. De uma ocupação ganglionar a uma ocupação nuclear: das fazendas às vilas do Ceará. 2004. (Apresentação de Trabalho/Comunicação). SIMPUR – Santa Catarina, 2004.

funcionamento e a partir de 1847 o Regulamento não foi mais executado na referida província por conta da afirmativa de que no Ceará não havia mais índio disperso.

Segundo Valle (1992), o Regulamento das Missões de 1845 determinava que em todas as províncias haveria um Diretor Geral de índios, nomeado pelo imperador. E em cada aldeia deveria haver um diretor nomeado pelo Diretor Geral. No Ceará o cargo foi ocupado, em 1846, por Joaquim José Barboza.

O processo de dominação e de desestruturação das populações indígenas não foi inaugurada pelo diretório pombalino. Este processo havia se iniciado anteriormente, e o diretório não foi capaz de realizar a tão propalada assimilação dessas populações. É possível dizer que o diretório foi um avanço nesse processo, mas ele foi destituído por não conseguir realizar este projeto da chamada civilidade dos índios. Os capitães-mores do Ceará tentaram a todo custo que as leis do Diretório fossem cumpridas, no entanto, dificilmente elas foram exercidas em sua totalidade, pois brancos e índios muitas vezes tinham estratégias para burlar essas leis. E, por outro lado, o processo de dinâmica da cultura é muito mais complexo do que o suposto poder que o Diretório teria sobre estas populações.

Segundo Valle (1992), a historiografia trata o período imperial como muito negativo para os povos nativos, principalmente por causa da política indigenista e de integração dos índios na massa da população. A primeira Constituição brasileira não se referia aos índios, o que dificultava as ações concretas das autoridades imperiais e até mesmo provinciais. Por conta dessa falta de normas e leis acerca da questão indígena ocorreram muitas mudanças de ordem administrativa em relação às vilas e povoações de índios durante a primeira metade do Século XIX.

De acordo com as pesquisas de Isabelle Braz (2003), dentro destas incertezas no tocante a leis para tratar com os índios, pairavam dois temas que se tornaram importantes questões: o futuro das terras das vilas; e a mão de obra indígena, que passa a ser entendida de forma descaracterizada de seus referenciais étnicos, para ser vista como mão de obra “livre”, disponível para ser aproveitada em termos econômicos. A expressão “civilizar”, também significava diluir os grupos na sociedade.

Em 1826 o Governo provincial propunha que os índios fossem aldeados em apenas três vilas, ou que fossem dispersos de seus aldeamentos e suas terras fossem entregues às câmaras locais.

No caso porém de não parecer conveniente a dispersão dos poucos índios que hoje existem na Província, deverão então ser aldeados em trez pontos, que nos parece mais conveniente a saber: os índios da vila de Monte- mór novo, Monte mór velho, e os de Messejana e Arronches deverão ser aldeados na vila de Soure em razão da pesca, dando-se igualmente as terras da povoação de Maranguape como melhores de planta para cultivarem; os índios de vila Viçosa e Almofala ficarão residentes em suas respectivas aldeias onde tem bastante recurso para viverem.²¹

Os índios de Almofala permaneceriam na referida localidade pois lá tinha bastante recursos naturais para viverem. Mesmo entendendo que o interesse do governo provincial era a exploração das terras dos índios, o fato de decidir que os índios de Almofala permanecessem em suas terras, significa até hoje um ponto importante para as reivindicações dos Tremembé nos dias atuais: eles permaneceram nas suas terras, e quando mais de um século depois a constituição de 1988 garante aos índios o “direito sobre as terras que tradicionalmente ocupam”, os índios de Almofala alegam que nunca saíram de suas terras, e que estão ali desde tempos imemoriais.

Segundo as pesquisas de Maicon Xavier (2010), por razões desconhecidas, naquele momento nem os aldeamentos foram extintos e nem os índios foram transferidos para outras aldeias. Mas, no caso de Almofala, eles ali permaneceram. No entanto, por serem considerados uma “raça inferior”, os índios precisavam de proteção, sendo necessária a presença de mediadores como mostra o documento a seguir:

Os índios de Almofala, os cento e dez miseráveis de Baturité, os dezoito cazaes, oito viúvas, e trinta e sete meninos da nação tapuia de Monte-mor, os cazaes de Cascavel, os de Messejana, Soure, Arronches, Sapopara, e Vila Voçosa, são dignos da proteção da Authoridade publica. Em número de sessenta me vierão alguns ultimamente cumprimentar, e servir limpando os arredores de Arronches, e melhorando os caminhos. Uns pedem um pastor, que os guie, outros o restabelecimento de seus diretórios, e a restituição dos bens, que possuíam; outros finalmente, recordando-se lastimosos do tempo e dos favores d’El Rei o senhor D. João..., pedem o Governo do Rei Velho.²²

O documento mostra os índios como uma população desamparada, que não sabia se conduzir e que precisava ser dirigida por alguém. Segundo Valle (1992), os Juízes de órfãos atuavam neste sentido, mas pouco se sabe de suas ações. Mas vale esclarecer que mesmo com toda expectativa de um Estado laico, a figura que mais se destacava nessa mediação era a dos religiosos, porém eles não impediram o problema do “esbulho” da terra por inúmeros posseiros.

²¹ “Documentos sobre os nossos indígenas - 22 de setembro de 1826”, Revista do Instituto do Ceará. t LXXVII. Fortaleza, 1963. pp. 323-324.

²² “Discurso que recitou o Exmo Doutor João Antônio de Miranda... Presidente desta Província na ocasião da abertura da Assembleia Legislativa Provincial no dia 1º de Agosto do Corrente anno”. Ceará Typ. Constitucional. 1839.

Todos esses acontecimentos são importantes para compreender, que na primeira metade do Século XIX, muitas mudanças aconteceram em relação à terra, nas formas de adquiri-la e legitimá-la. E passou-se a discutir as questões referentes à doação de sesmarias. Em 1850, se concretizou legalmente uma nova forma de controle da terra, a Lei nº 601 de 18 de setembro de 1850, a chamada Lei de Terras. A povoação de Almofala e suas terras estavam inseridas nas políticas relativas à terra, a que pretendia a nova lei.

Nesse período o Ceará passava por outras transformações como, por exemplo, a incorporação ao mercado mundial com a produção de algodão, através da qual a capitania passou de uma agricultura de subsistência para uma agricultura voltada ao mercado. Essas transformações significaram também mudanças nas formas de acesso à terra e nas relações de trabalho, bem como num novo crescimento da produtividade (PINHEIRO, 1990).

Desde a primeira metade do Século XIX as normas referentes às datas de Sesmarias e às concessões das mesmas foram mudando gradualmente as formas de aquisição da terra. Essas mudanças culminaram com a chamada lei de terras que objetivava sanar o problema causado pela falta de leis referentes à terra no período colonial, resolvendo o crescente apossamento que acontecia de forma desregrada. Também pretendia estabelecer uma definição para terra devoluta, definição esta que já era discutida desde 1820. No entanto seria imperativo demais remontar o contexto da reorganização fundiária implementada no Brasil a partir da referida Lei (SILVA, 1996).

Os dispositivos da nova lei eram bem variados: são proibidas as apropriações de terra por posse e a doação de sesmarias, sendo o sistema de compra e venda ou as doações do Estado as formas de adquirir a terra, no entanto o direito daqueles que já a ocupavam de forma produtiva foi resguardado.

É importante destacar que a Lei de terras foi promulgada no mesmo ano da Lei Eusébio de Queiroz, que tinha como objetivo o fim do tráfico negreiro e da escravidão. Nesse sentido, ambas devem ser pensadas como parte das pressões dentro do contexto da transição do capitalismo comercial para o capitalismo industrial. Ou seja, é possível afirmar que a lei de terras foi um reflexo das discussões acerca da política de terras que já estavam acontecendo desde 1820 e também é resultado de conflitos políticos e de disputas de poder.

Segundo Lígia Osório Silva (1996), a aprovação da lei de terras, 30 anos após a independência, configura um momento decisivo no processo de constituição do Estado e da própria classe dos proprietários de terras. Por meio de um levantamento histórico rigoroso, que

expõe minuciosamente a ocupação das enormes extensões de terra inexploradas desde os tempos coloniais, a autora consegue caracterizar o problema a ser resolvido pela nova nação na metade do século passado. Para consolidar-se, o novo Império precisava pôr fim ao verdadeiro caos que reinava na ocupação das terras inexploradas desde os tempos da Colônia, desordem que provocava conflitos, muitas vezes violentos, entre senhores de terras, causando instabilidade prejudicial à ordem pública e à própria posição da classe na estrutura do novo Estado.

Ainda segundo Silva (1996), outro fator que cooperava para tornar premente a necessidade dessa determinação era a perspectiva inexorável da extinção da escravatura. Os grandes fazendeiros perceberam que era imprescindível vedar aos futuros libertos e aos imigrantes que fossem trazidos para substituí-los a livre ocupação das terras desocupadas, pois, se assim não fosse, ficariam sem mão-de-obra para tocar suas lavouras. A maneira de fazê-lo era criar uma lei, que impedisse a livre ocupação dessas terras, agenciasse a demarcação, arrecadação e venda pela Coroa.

De acordo com Manuela Carneiro da Cunha (1992), a Lei de Terras de 1850, inaugura uma política agressiva em relação às terras das aldeias: um mês após sua promulgação o império manda incorporar às aldeias “descendentes de índios que vivem dispersos e confundidos na massa da população civilizada” (CUNHA, 1992, p. 214). As terras dos índios estavam inclusas no plano de Lei de terras como áreas a serem demarcadas e regularizadas. Caso não estivessem ocupadas por índios deveriam ser consideradas de propriedade dos nacionais.

O Livro de Registro de Terras da Freguesia da Barra do Acaracú, que abrange o período que vai de 1855 a 1857, datado de 18 de março de 1857, portanto depois da promulgação da Lei de Terras, inclui o registro de “uma légoa de terra quadrada para residência e subsistência dos índios” da povoação (GOMES, 1992).

O abaixo assignado quer fazer registrar uma légoa de terra quadrada, cita na povoação de Almofala nesta freguesia de Nossa Senhora da Conceição da Barra de Acaracú, cuja légoa de terra foi dada por sua majestade para residência e subzistência dos índios daquela povoação, estremando de Nascente a Poente, da beira do Rio Tapera à Lagoa do Moreira, e de Sul a Norte da ponta do matto no marco do (*ilegível*) à beira da costa, cuja terra já foi marcada.²³

Vale ressaltar que a lei de terras teve como um de seus desdobramentos a obrigatoriedade de todo dono de terra registrar sua propriedade. Este documento tão importante para luta política

²³ Livro de Registro de terras da Barra do Acaracú (1855 a 1857). Fundo: Vigários das Freguesias do Ceará. Livro 01. Registro nº 695. Caixa 01. Arquivo Público do Estado do Ceará (APEC). (Grifos meus.)

dos Tremembé, foi registrado em 1857, portanto, sete anos após a promulgação da referida lei. O que dá mais força para a luta do grupo no tempo presente.

A terra do aldeamento... foi feita a igreja, e depois da igreja feita foi tirada uma légua de terra em quadra. Uma gleba da igreja para o Moreira, uma gleba da igreja para o Luiz de Barros. Uma gleba da igreja para o São Gabriel, e uma gleba da igreja para a praia. Os marcos continuam os mesmos, a única gleba que não dá mais é a da praia, porque o avanço do mar já comeu muito.²⁴

Na atualidade este documento é constantemente citado na fala do grupo, desde os relatos dos mais velhos, até mesmo os adolescentes e crianças, todos sabem as referências acerca dos limites da terra e fazem questão de citar o documento como forma de provar que a terra é deles e que isso pode ser comprovado através do documento em questão.

A terra era toda livre, aí quando foi feita a igreja, foi tirada uma légua de terra para os Tremembé. Os reis de Portugal definiram uma légua, e a igreja ficou bem no centro. Dava uma légua para baixo até a Lagoa do Moreira. Uma légua da igreja até o Luís de Barros. Uma légua da igreja para o mar, que hoje não dá mais por causa do avanço do mar. E uma légua da igreja para o São Gabriel. E tem um documento que prova isso.²⁵

Sempre que são questionados sobre os limites da terra que reivindicam, as referências dos marcos presentes no Livro de Registro de terras da Barra do Acaraú, são mencionados. O grupo sempre traz ao discurso o referido documento e faz questão de ressaltar sua importância para a luta.

O antigo aldeamento era desde a Lagoa do Moreira. Pegava as localidades que hoje é a Passagem Rasa, Varjota... tomando a Lagoa Seca e a pancada do mar. Lá na Passagem Rasa fica a pedra que é um dos marcos da terra. A nossa terra, era esse território todo. Este documento é muito importante. Eu acho que é a única terra que tem esse documento. Graças a Deus que não destruíram ele. Nesse tempo do começo da luta teve muita briga e eu não sei como não destruíram ele. Porque o desejo do pessoal que enfrentava a gente era acabar mesmo com tudo.²⁶

Dona Dijé, em sua fala, não só cita os marcos da terra, como também menciona o documento e sua importância. O fato do documento não ter sido destruído é sempre relatado pelo grupo, que se refere ao mesmo como a prova do direito à terra, mesmo diante de tantas negativas acerca da presença étnica.

²⁴ Cacique João Venâncio, em entrevista concedida à autora em agosto de 2014, em sua casa na Praia de Almofala.

²⁵ Getúlio Santos, em entrevista concedida à autora em agosto de 2014, na Escola Maria Venâncio, Praia de Almofala.

²⁶ D. Dijé, em entrevista concedida à autora em fevereiro de 2015, em Almofala.

2.2 “Já não existem aqui índios aldeados ou bravios” – implicações da Lei de Terras de 1850

Entender o presente da questão indígena no Nordeste e reconhecer a luta destes grupos, compreendendo sua importância na formação do povo brasileiro, é uma preocupação que tem crescido nos últimos anos. Em função, entre outros, do novo processo de visibilidade de identidades étnicas, vivida pelas populações indígenas na atualidade.

Nesse sentido, para compreender o longo período de invisibilidade que incidiu sobre os povos indígenas, assim como os motivos que levaram a uma negação oficial de suas identidades, é pertinente analisar as formas de aquisição da terra inauguradas pela Lei de Terras de 1850. Vale ressaltar que essa invisibilidade é construída mais de fora do que de dentro, por meio das muitas políticas e discursos que anunciavam e defendiam o desaparecimento étnico. Dentro deste contexto estavam as terras dos Tremembé de Almofala.

No Ceará o momento decisivo e oficializado para o “desaparecimento” dos índios, ocorre em 1863, quando o Presidente da Província do Ceará, José Bento da Cunha Figueiredo, declara não haver mais índios no Estado.

[...] Já não existem aqui índios aldeados ou bravios. Das antigas tribos de Tabajaras, Cariris e Pitaguaris, que abtavam a província, uma parte foi destruída, outra emigrou, e o resto constitui os aldeamentos da serra da Ibiapaba [...]
 É neles que ainda se encontra maior número de descendentes das antigas raças; mas acham-se misturados na massa geral da população, composta na máxima parte de forasteiros, que excedendo-os em número, riqueza e indústria, tem havido por usurpação ou compra as terras pertencentes aos aborígenes [...]
 Os respectivos patrimônios territoriais foram mandados incorporar à fazenda por ordem imperial, respeitando-se as posses de alguns índios. O que se diz a respeito dessas aldeias é também aplicável às dos Trambabes (Almofala) no termo do Acaracú, dos Jucás (Arneiroz) do termo de S. João do Príncipe, e dos Cariris (Missão Velha e de Miranda) hoje Crato.²⁷

Quando escreve a frase “respeitando-se as posses de alguns índios”, isso significa dizer que aqueles índios que tinham recebido terras de doação e tinham registros dessas posses, deveriam ter seus direitos respeitados permanecendo assim nas suas terras. O que também é aplicado aos Tremembé como relata o documento, pois os mesmos possuíam uma légua quadrada devidamente registrada no livro de Registro de terras da Barra do Acaraú.

No entanto, ao afirmar que os índios estavam “misturados” na massa geral da população, o presidente da província, está afirmando em outras palavras, que não havia mais “índios

²⁷ Relatório apresentado à Assembleia Legislativa Provincial pelo Presidente da Província do Ceará José Bento da Cunha Figueiredo Júnior em 09/10/1863- Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel, Setor de microfilmes, rolo 2, (1858 a 1864), pp. 19-20. (Grifos meus).

puros”, ou seja, na sua concepção, se não eram puros, se estavam misturados com outras “raças”, então não eram mais índios. Esta afirmação retirava os direitos territoriais, pois se não haviam mais índios, então a terra deveria ser incorporada à fazenda. Dessa forma, a partir da segunda metade do Século XIX, os índios dos aldeamentos passam a ser referidos como “índios misturados”, em contraposição aos “índios puros” do passado (OLIVEIRA, 1999).

Esse critério que restringia a definição de índio perdura até hoje no senso comum e nos discursos de posseiros e latifundiários, configurando-se em uma das principais formas de negação da presença indígena na atualidade.

Em 1863, foi baixado um Decreto extinguindo todos os índios. Dizendo que não havia mais índios no Ceará. Mas nós estamos vivos e na luta, e não é porque disseram que os índios tinham se acabado que nós deixamos de existir. Tiraram nossas terras, mas nós Tremembé estamos aqui com nossa história e com nossa cultura. Embora ainda hoje muita gente diga que não tem mais índios.²⁸

Atualmente, na fala do grupo é muito comum ouvi-los falar no Relatório de 1863, sempre se referindo a comunidade como um grupo vivo e atuante, mesmo diante dos preconceitos, do grande processo de espólio e das formas da sociedade tentar negar suas existências.

Desse modo, é possível afirmar que o processo de “esbulho” das terras indígenas, que permanece até hoje, teve início com o não reconhecimento da propriedade coletiva indígena iniciado pela Coroa Portuguesa (SILVA, 2009). Assim, a Lei de Terras foi mais um fator (e não o único) que contribuiu com a expropriação das terras dos povos nativos.

Se alargarmos nosso olhar em âmbito nacional, aqueles que defendiam a ideia de nação no Brasil, objetivavam tentar ajustar a realidade social brasileira aos parâmetros das Nações europeias (ALBUQUERQUE, 2002). Na compreensão de história evolutiva, que tinha como base a ideia de “progresso”, os povos indígenas eram estudados sempre no ponto de vista de ser entendidos como primitivos e inferiores quando comparados à sociedade europeia, que era civilizada. Von Martius, em 1845, determinara as linhas do projeto historiográfico que propunha a identidade da Nação em construção.

A defesa da ideia do desaparecimento dos índios estava dentro de uma perspectiva mais extensa da compreensão de Nação, que se concordava com o projeto hegemônico na época. Segundo Isabelle Braz, nesse sentido foi desenvolvida uma política de “integração” indígena à sociedade branca, já que o exemplo de nação desejado era o europeu. Os índios deveriam ser

²⁸ João Filho, em entrevista concedida à autora em fevereiro de 2015, em Almofala.

“misturados na massa da população civilizada”, como pronunciava José Bento da Cunha Figueiredo Júnior, presidente da Província do Ceará.²⁹

Os índios, na segunda metade do século XIX, não haviam sido extintos e tinham presença acentuada em todo o território brasileiro. Eram vistos, então, como obstáculo ao ideal de Nação almejado. A solução seria misturá-los na massa da população. Percebe-se que essa “integração” dos indígenas à sociedade nacional estava ligada aos interesses dos grupos dominantes, que ambicionavam apropriar-se de suas terras e desejavam tornar os nativos mão-de-obra no campo da produção e do lucro (CELESTINO, 2010).

Concordando com essa perspectiva, a política que desejava um país homogêneo ganhou força no Brasil, principalmente a partir do segundo reinado. Sendo imprescindível, além de ações de intenso controle que harmonizassem as diversidades regionais e as dos vários povos. A política indigenista da segunda metade do Século XVIII e do século XIX desarticulou, de certa forma, as sociedades indígenas. Porém, a presença de índios vivendo em pequenos espaços, (os aldeamentos), em meio à população circundante era bem significativa (CUNHA, 1992; PORTO ALEGRE, 1993).

Durante longo período na historiografia brasileira os povos indígenas foram estudados apenas como vestígios de uma população passiva que se esvaiu, “dando” lugar a uma sociedade conquistadora e dominante. Apresentados na historiografia como vítimas passivas dos “conquistadores” europeus e de um processo assimilador, eles acabavam reprimidos e incorporados ao sistema colonial, perdiam sua língua, sua identidade, desaparecendo da história oficial.

Até pouco tempo, as pesquisas sobre a temática indígena eram pouco abordadas pelos historiadores que consideravam o tema de competência da antropologia, o que significou um grande empecilho à presença de pesquisas sobre a temática indígena na historiografia brasileira. Isso é perceptível nos trabalhos dos primeiros escritores coloniais, no entanto passou a ser estabelecido de forma mais definitiva em meados do século XIX, a partir da constituição de uma historiografia nacional.

Francisco Adolfo de Varnhagen, em *A Primeira História Geral do Brasil* escrita a partir de um extenso trabalho de pesquisa em documentos do período colonial, ao falar dos índios diz que “de tais povos na infância não há história: há só etnografia” (VARNHAGEN, 1980, pp. 1-

²⁹ Relatório apresentado à Assembleia Legislativa Provincial pelo Presidente da Província do Ceará José Bento da Cunha Figueiredo Júnior em 09/10/1863- Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel, Setor de microfilmes, rolo 2, (1858 a 1864), pag. 19-20.

30). O discurso cientificista de caráter historiográfico concebia as populações indígenas como um impasse à colonização. Segundo John M. Monteiro (2001), o século XIX, marcado por uma história movida cada vez mais pelo avanço da civilização europeia, colocava em evidência, algumas visões que desqualificavam os povos indígenas enquanto sujeitos da história. Nessas percepções, os índios eram reduzidos a simples objetos da ciência que serviriam apenas de estudos sobre as origens da história da humanidade.

Varnhagen (1980), tomava como referência a pessimista postura de Carl Friedrich Philippe von Martius que, poucos anos antes, tinha vencido o concurso de “Como Escrever a História do Brasil”, patrocinado pelo recém-fundado Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Von Martius considerava os índios como populações que em breve desapareceriam. Segundo ele o “atual indígena brasileiro”, “não é senão o resíduo de uma história muito antiga, posto que perdida história” (MARTIUS, 1982, pp. 91-92). Teorias evolucionistas incorporavam-se e assentiam com o projeto de construção da nação brasileira (GUIMARÃES, 1988), estando presentes, tanto na produção historiográfica que se iniciava, como nos discursos oficiais.

Desse modo, a historiografia cearense passou a existir sob a marca da negação da presença indígena. Repleta de estereótipos e critérios de conceitos raciais e biológicos, enfocando o desaparecimento dos povos indígenas. Os estudos de cunho historiográfico surgem, no Ceará, a partir da metade do século XIX com as obras de Tristão de Alencar Araripe (1850), Thomaz Pompeu de Souza Brasil (1863), João Brígido dos Santos (1864), e Pedro Theberge (1869), seguindo a linha de pensamento do IHGB, almejando uma civilização de acordo com os moldes europeus e procurando ressaltar o desaparecimento dos índios.

Por esse período, uma gama de discursos dava ênfase à ideia de que não havia mais índios no Ceará. A literatura, a historiografia e os pronunciamentos de autoridades governamentais declaravam a extinção dos povos indígenas. Esses discursos eram de interesse dos setores dominantes da época, uma vez que essa ideia se constituía enquanto fim do obstáculo aos que tinham interesses em se apropriar dos territórios nativos. É desse momento, segunda metade do Século XIX, o termo caboclo, identificado etnicamente como o mestiço de origem indígena como forma de negar a identidade do índio e seus direitos, através da dominação (ALEGRE, 1994). Os historiadores, principalmente aqueles que faziam parte dos Institutos Históricos, procurariam manipular essa adaptação.

O estudo de Tristão Alencar Araripe, *A História da Província do Ceará*, de 1850, aborda a problemática da introdução dos nativos no processo da conquista e colonização do território

cearense. O trabalho de Tristão Alencar traz bastante dados e faz um relato detalhado de certas práticas culturais. Tristão afirma que ainda há alguma pequena presença da população nativa, em 1850, período em que escreve o seu trabalho. “A população indígena é insignificantiíssima na província e tem quase totalmente desaparecido. Internando-se nos bosques uns, retirando-se do solo da província outros, mesclando-se os demais com as raças branca e preta, hoje os aborígenes já não se fazem notados pelo número”.³⁰

Na sua visão, a população indígena ia desaparecendo de forma natural e sem esforço do colonizador. Para ele, era uma seleção natural em que os fortes, os mais adaptados e os mais inteligentes sobreviveriam, enquanto os considerados fracos desapareceriam. Nessa perspectiva, o colonizador é isento de todas as ações prejudiciais aos nativos, inclusive do genocídio e etnocídio e da conseqüente negação da presença de índios no Ceará.

Outro autor que também aborda a questão do indígena é Pedro Theberge (1858). Esse, diferentemente de Tristão, confirma que os índios estavam extintos no Ceará e deixa claro que as causas dessa extinção era a escravidão, os surtos de doenças que levaram à morte muitos nativos e a falta de adaptação ao modo de vida do colonizador. O livro *Esbôço Histórico Sobre a província do Ceará*, de Pedro Theberge, publicado em 1858, traz muitos dados sobre os povos nativos do Ceará, acerca de seus costumes, e também sobre os locais e aldeamentos em que viviam, embora quase todas as informações fossem de forma estigmatizada, revelando uma noção dos povos indígenas como preguiçosos e passivos: “eles não tinham idéia alguma de propriedade territorial; viviam numa espécie de comunidade de bens, a tal ponto que aceitavam sem repugnância alguma a idéia de serem as terras propriedade d’Él Rei”.³¹

Joaquim Catunda (1886), na segunda metade do Século XIX, publicou a sua obra *Estudos de História do Ceará*. Em comparação as obras de Theberge e Alencar Araripe, o trabalho de Catunda possui um enfoque teórico mais acentuado, em relação à questão da mestiçagem. Esta obra é publicada às vésperas da criação do Instituto Histórico Geográfico e Antropológico do Ceará (IHGAC), em 1887. Ele faz defesa ao pensamento cientificista e adota o ponto de vista da consciência de evolução do espírito, apresentados por Hegel. Deste modo, as sociedades são entendidas a partir de etapas evolutivas, agrupadas em *atrasadas* e *evoluídas*. Segundo a visão deste autor, o progresso e a civilização dos povos estariam vinculados ao meio natural. Com exceção do mar, a natureza, no Ceará era considerada inferior. Os montes seriam

³⁰ ARARIPE, Tristão Alencar. *História da Província do Ceará* - desde os tempos primitivos até 1850. 2ª Edição, Col. *História e Cultura*, do Instituto do Ceará, Fortaleza, 1958.

³¹ THEBERGE, Pedro. *Esbôço Histórico Sobre a Província do Ceará*. Fortaleza: Editora Henriqueta Galeno, 1973, p. 24.

baixos, os rios rasos, os vales pequenos e estreitos, a vegetação rala e atrofiada, a fauna pouco variada, a paisagem, insignificante. Em sua abordagem os índios eram considerados apáticos, “incapacitados para se tornarem proprietários” incapacitados para o trabalho, ou seja, inferiores.

Na concepção de Catunda, a evolução da história do Ceará incidiria em duas superações. A superação étnica, o que significava o desaparecimento do índio; e a superação do mestiço, pois segundo ele a mistura de raças e culturas, marcava o cearense de devassidões e atrasos. Segundo o autor a mestiçagem cresceu em passo acelerado no Ceará com o aumento da pecuária, com a doação de sesmarias e com os aldeamentos e vilas indígenas. As abordagens e interpretações presente nas obras e nos textos desses historiadores cearenses, perenizou-se na produção do Instituto Histórico Geográfico e Antropológico do Ceará, e tem perdurado por gerações.

Carlos Studart Filho, realizou seus trabalhos principalmente na década de 1960, dedicou relevantes estudos sobre os índios, no período colonial. Aponta a “crueldade” praticada pelos portugueses e a reação indígena em defesa de seus territórios: “terminada a guerra de 1713-1715, estava para sempre morto o sentimento de altivez e rebeldia do nativo cearense”.³² Assim como o próprio Tristão de Alencar, ele não se afasta de forma mais significativa da linha de pensamento dos colonizadores e sua escrita está permeada de termos como “selvagem”, “bárbaro” e “gentio”.

A concepção que está presente em todos os seus trabalhos ressalta a extinção dos povos indígenas e a diluição destes na massa da população resultando no caboclo, ou na formação do sertanejo. “Os nativos, outrora também parte constitutiva do meio cearense, desapareceram por completo, depois de terem participado intensamente da formação do nosso homem sertanejo”.³³

Essa abordagem historiográfica entendia que o índio sofria passivamente a realidade que lhe era imposta. Sendo assim, o índio teria se misturado, confundido com a massa geral da população, apagado e por fim, teria sumido. Ou seja, a situação de contato interétnico teria resultado no extermínio total dos nativos. As ações de resistência dos índios teriam ficado apenas no confronto armado, na revolta de 1713 e na chamada *guerra dos bárbaros*, o que por sua vez explicaria o total extermínio dos povos indígenas.

³² STUDART FILHO, Carlos. *Páginas de História e Pré-História*. Fortaleza: Editora Instituto do Ceará, 1966, p. 133

³³ STUDART FILHO, Carlos. *Páginas de História e Pré-História*. Fortaleza: Editora Instituto do Ceará, 1966, p. 133.

Esse discurso de negação não estava presente somente na historiografia, mas também nos romances e nos discursos oficiais e administrativos, todos impelidos em afirmar a situação em que os índios tinham deixado de ser índios, esvaecendo-se na massa da população.

Na literatura, o romance “Iracema” de José de Alencar, também cristaliza essa forma de pensamento a respeito dos povos indígenas. O romance narra a história da índia Iracema que se apaixona por um europeu, Martim Soares Moreno, personagem histórico real. A narrativa mistura aspectos mitológicos da cultura indígena com a colonização do Brasil. Iracema morre ao dar à luz a Moacir, e ao morrer é como se morresse com ela todas as etnias do Ceará. Morrem os índios na figura de Iracema, dando lugar ao caboclo na figura de Moacir. O romance de Alencar se insere na linha de pensamento da época acerca dos índios misturados e da caboclicização dos povos indígenas. Em sua narrativa, Iracema vai sendo esvaecida pelo fator histórico, que é a chegada dos portugueses e a ocupação da terra, dando lugar a uma nova categoria: “o caboclo”.

Publicado em 1865, o livro de Alencar faz parte do Romantismo, que tinha como uma de suas características fortalecer elementos nacionais, mas o índio morre. Pode-se dizer que a memória que se tem no Ceará, é a memória do índio morto. E no decorrer do tempo, foi sendo criado no Ceará uma sacralização do índio morto, através de uma série de monumentos em homenagem à Iracema: Estátuas de Iracema, praia de Iracema, palácio Iracema, cidade Iracema. José de Alencar escreve “Iracema” da década de 1860 e exatamente em 1863 vem o documento oficial do Presidente da Província afirmando que não tem mais índio no Ceará.

Vale ressaltar que a ideia da extinção dos povos indígenas, fortemente difundida em meados de Século XX, persistiu por muito tempo, ganhou força e perdura até hoje no Ceará. Desse modo, sua teoria procura diminuir a violência dos confrontos entre colonos e índios. No entanto, afirmar o impacto do grande genocídio aos povos indígenas não significa não reconhecer o peso da miscigenação e negar a existência das “misturas”. Vale ressaltar que tanto o senso comum, quanto a intelectualidade, tinham uma ideia de índio concomitante com a imagem do índio no período colonial e para eles o índio miscigenado não era legítimo.

Todos esses argumentos e discursos de negação da presença indígena e de usurpação de suas terras, recaíram também sobre os Tremembé. No entanto, seus problemas referentes à terra são acentuados, quando na última década do Século XIX uma duna soterrou o povoado de Almofala causando a dispersão dos índios para outras áreas do município de Itarema.

Parte do povoado só voltou a ficar descoberto, a partir da década de 40 do Século XX, depois de meio século soterrado. Fato este que veio a contribuir para a invasão das “terras do Aldeamento” por posseiros e grandes empresas agroindustriais que há muito tempo desejavam se fixar nessas terras. Sobre a igreja, falarei de forma mais detalhada no segundo capítulo dessa dissertação, no entanto, tais antecedentes históricos revelam aspectos importantes que possibilitarão a reflexão, além de um melhor entendimento da problemática indígena em Almofala.

Conversando com o atual Cacique, João Venâncio, no dia 12 de Março de 2013, na Escola Maria Venância (escola que fica entre um coqueiral todo cercado e a praia), perguntei a João Venâncio sobre o coqueiral, e ele responde:

Este coqueiral é de um proprietário de fora, ele veio pra cá era rapazinho novo, esse proprietário veio trabalhar pro finado Chico Souza, um latifundiário daqui. O finado Chico Souza comprou umas casas e começou a cercar, isso aqui tudo era devoluto na época, os índios tinham saído por conta da duna, isso *tava* tudo deserto, ele começou a cercar, começou a plantar coqueiro, e depois que o Chico Souza morreu, eles repartiram a sociedade. É o Tarcísio Aguiar. Hoje ele é proprietário dessas terras, e nós estamos aqui impresados entre o coqueiral e o mar.³⁴

Muitas destas questões referentes ao passado do grupo, são ainda hoje narradas pelos Tremembé, são memórias de um tempo que eles conhecem de ouvir contar, através das narrativas dos mais velhos, que antes eram repassadas ao grupo, nas noites de lua, sentados no terreiro. E que hoje são repassadas na *escola diferenciada*. Essas memórias são elementos importantes para legitimar as reivindicações do grupo. Todas estas questões refletem atualmente na problemática da terra que hoje os grupos indígenas, dentre eles os Tremembé de Almofala, reivindicam.

Essa linha de pensamento que afirmava a extinção dos índios e exaltava a memória do vencedor permaneceu firme até a década de 1980, quando diversos grupos indígenas do estado do Ceará e do Nordeste, começaram a se organizar e a firmar suas identidades étnicas. Atualmente, tais ideias não se sustentam mais, levando-se em conta o avanço das abordagens teórico-metodológicas das pesquisas realizadas em diferentes centros acadêmicos. Hoje, pesquisadores de várias áreas apontam a grande habilidade dos povos indígenas de agir e lutar por seus próprios interesses, diante das mais variadas situações, criando estratégias para sobreviver que incluem conflitos, negociações e rearticulações culturais e identitárias.

³⁴ João Venâncio, em entrevista concedida à autora em março de 2013, na Escola Maria Venância.

Nas últimas décadas, importantes mudanças teórico-metodológicas, ligadas às pesquisas empíricas, proporcionaram o nascimento de novas abordagens sobre as populações nativas. As relações entre índios e conquistadores passaram a ser percebidas sob novas perspectivas, os índios passando a ser vistos como sujeitos e não mais somente como vítimas passivas. Nesse sentido, os Tremembé também foram (e são) sujeitos de sua história e como tal devem ser percebidos.

Segundo Maria Regina Celestino (2010), a virada determinante para devolver aos indígenas sua historicidade, acontece quando os pesquisadores entendem que os índios não irão desaparecer como se pensava. Foi preciso então repensar conceitos, teorias e os instrumentos de análise para refletir sobre a relação entre esses povos.

Então, os antropólogos despertam interesse pelos processos de transformação social, entendendo que seus objetos de estudo não são parados e inflexíveis e os historiadores, por sua vez, passam a dar valor aos comportamentos e crenças cotidianas dos homens comuns, antes considerados sem importância. Torna-se relevante destacar a influência de E. P. Thompson, que enfatizou o valor de se considerar a historicidade da cultura. A cultura, para Thompson (1987, p. 21), é um produto histórico, dinâmico e flexível que deve ser entendido como um processo no qual homens e mulheres vivem suas experiências.

Uma questão importante levantada por Celestino (2010), é que o conhecimento do passado se configura em elemento principal para as disputas por terras e negociações políticas na atualidade. Dessa forma, a manutenção da memória coletiva adquire uma importância crucial, alimentando uma ideia de procedência nos grupos étnicos. No presente, esta dinâmica leva ao processo conhecido por etnogênese, ou seja, grupos que eram tidos como extintos reaparecem através da conscientização étnica de alguns indivíduos que afirmam suas origens a partir do referencial memorial dos aldeamentos missionários.

O declarado “desaparecimento” conferido pelos contemporâneos e pela historiografia aos índios do Nordeste ocorreu em parte, por causa da dispersão e miscigenação. Mas sabemos que tal “desaparecimento” também significou perda de visibilidade. Ou seja, por medo, os índios silenciaram e negaram suas identidades. No entanto, uma parte dos índios do Ceará conseguiu continuar em seu local de origem, como é o caso dos Tremembé. Procurando diversas formas de preservar sua unidade tribal, aproveitaram-se da dinâmica da “cultura de contato” para sobreviver e, a partir da década de 1980, procuram dar visibilidade às suas lutas.

2.3 A efervescência social e política dos anos 70 e 80 e a afirmação étnica dos povos indígenas

O final dos anos 1970, no Brasil, foi marcado por grandes agitações sociais e políticas principalmente no que diz respeito às lutas, movimentos e reivindicações de direitos. A sociedade se rearticulou e uniu forças de oposição política que levaram a um horizonte de esperança, de busca da democracia e da participação popular nas decisões sociais e políticas, ou seja, o povo passou a se organizar à procura de mudanças.

Essa efervescência em vários âmbitos da sociedade ocorreu devido à grande movimentação social, às mudanças na conjuntura política e pela grande quantidade de problemas sociais. Fatos como o fim do Regime Militar, movimento pelas “Diretas Já” e a redemocratização, assim como as significativas mudanças nas leis da Constituição Federal, impulsionaram a mobilização de vários grupos em todo o País. Contribuíram, de certa forma, para o surgimento de novas formas de organização social, reivindicando seus direitos. Os sindicatos, os bairros, as comunidades eclesiais de base, o campo, as cidades, foram palcos de reivindicações de grupos étnicos, trabalhadores, mulheres, etc.

De acordo com Doimo (1995), a participação popular abriu novos caminhos de diálogo entre o Estado e a sociedade, e contribuiu para que suas reivindicações ganhassem legitimidade. Atores sociais considerados à margem da sociedade abraçam novas estratégias e novas formas de agir na cena política, e lutam por uma nova visão de justiça social. Esses movimentos alteraram as ações diretas de pressão sobre o poder executivo e o modo de apresentar e legitimar interesses coletivos ao poder legislativo, representando indicadores de democratização das instituições políticas.

A ideia do povo como sujeito de sua própria história adquiriu força, aparecendo fortemente no discurso de diferentes atores sociais: a Igreja Católica, segmentos da intelectualidade acadêmica e agrupamentos de esquerda. Foi inaugurada uma compreensão centrada na habilidade ativa do povo, onde apenas ele, de baixo para cima, poderia produzir as necessárias transformações históricas. Sendo assim, separado do Estado, das instituições de representação política, das vanguardas e de todos os controles centralizados (DOIMO, 1995, p. 124).

A surgimento de vários movimentos sociais em todo o país, compreendendo diversas temáticas e problemáticas corrobora com esta afirmativa. O período, que ficou conhecido como “década perdida” em termos econômicos, foi positivo tanto político quanto culturalmente,

segundo Gohn (1995, p. 123) “a década de 80 foi extremamente rica do ponto de vista das experiências político-sociais”. Entender a cena política e social dos anos 1980 é fundamental para a compreensão do “surgimento” de vários grupos reivindicando seus direitos, dentre eles vários grupos indígenas.

Dessa forma, é importante refletir que, se a identidade étnica é um vetor de organização política que se constitui em meio à sociedade mais ampla visando conquistar espaços (PEIXOTO DA SILVA, 2003), se a etnicidade pode ser entendida com uma categoria nativa utilizada pelos atores sociais para as quais ela é relevante (CUNHA, 1986) e se o passado tende a ser o tribunal de apelação para as incertezas do presente (HOBSBAWN, 1998), o contexto social em que ocorrem as estratégias para dar visibilidade a etnicidade é um referencial de suma importância para compreendê-la.

E é neste contexto social e político, que os Tremembé de Almofala passaram a se organizar e a lutar por seus direitos, depois de mais de um século de invisibilidade. No Ceará, além dessas questões, a mobilização dos índios Tapeba, primeira etnia cearense a se organizar formalmente encaminhando suas reivindicações para a FUNAI, foi um fator importante para a organização política dos Tremembé. Em 1986, quando o Grupo Técnico da FUNAI esteve em Caucaia para fazer o laudo antropológico na área Tapeba, foi instruído a visitar Almofala, o que mobilizou o grupo a iniciar sua organização política. Porém, os antropólogos da FUNAI só realizaram uma visita formal à Almofala, em 1992.

É importante esclarecer, que quando falo que o grupo começou a se organizar na década de 1980, de maneira alguma estou afirmando que não havia organização no grupo nas décadas anteriores. Refiro-me aqui a uma organização formal e mais articulada, pautada nas reivindicações pela regularização fundiária e na afirmação da identidade étnica e respaldada por leis federais. No tocante aos seus costumes, o grupo os manteve, mesmo diante da intensa situação de contato, embora na maioria das vezes, por medo dos preconceitos sofridos, tivessem que silenciá-los.

Em entrevista com a missionária Maria Amélia Leite, que foi uma das primeiras pessoas a incentivar a organização política dos Tremembé, é possível perceber que na década de 1980, os Tremembé ainda não haviam formalizado sua luta política. A partir da fala dela pode-se compreender a importância do papel de agentes externos, como a Igreja, na luta dos povos indígenas. Vale ressaltar, que este apoio da Igreja não era generalizado e se resumia às ações de missionários ligados as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs).

“Cheguei em Almofala em 1986, e eles (os Tremembé) morriam de medo de se organizarem e de dizer que eram índios. Eles não sabiam que era possível eles lutarem para conseguir a terra. Não tinham informação nenhuma sobre isso”.³⁵ Maria Amélia trabalhava no Ministério do Trabalho e havia sido aposentada à força pela ditadura militar por causa de sua participação e envolvimento nas Comunidades Eclesiais de Base do Ceará (CEB’s). A aposentadoria forçada contribuiu para que a missionária se dedicasse integralmente a CEB’s e à luta dos povos indígenas no Ceará.

Segundo Nascimento (2004), as pastorais reavaliaram os seus métodos, mudando de forma radical a sua doutrina e os seus procedimentos de ação com os povos indígenas. A política do assistencialismo e do controle rígido é substituída pela valorização das culturas nativas e à orientação dos indígenas em relação aos seus direitos territoriais. As pastorais adotaram o método de trabalhar na consciência do indígena a noção de autonomia e projetar na sociedade não índia, uma compreensão do índio enquanto sujeito de direitos, que merecia gozar da cidadania e viver com dignidade.

Os Tremembé de Almofala, assim como outros grupos indígenas, também estavam inseridos nessa nova política das pastorais, que mostraram para eles que os índios poderiam lutar e reivindicar seus direitos. No tocante a estas questões a missionária Maria Amélia Leite, teve importante papel junto à organização política dos Tremembé. Ela incentivou a organização política de vários grupos indígenas do Estado do Ceará, sendo que o fato de ter morado em Itarema possibilitou que ela ficasse mais presente na mobilização dos Tremembé. Este incentivo se deu tanto no engajamento dos índios, como em facilitar o acesso de pesquisadores na área indígena de Almofala, o que contribuiu para uma maior publicização da problemática dos Tremembé.

Segundo Maria Amélia, em 1987, os estudantes do Mestrado em antropologia da UFRJ/ Museu Nacional do Rio de Janeiro, Carlos Guilherme Octaviano do Valle e Henyo Trindade Barreto Filho, ambos orientandos do professor Dr. João Pacheco de Oliveira, estiveram em Almofala, com o intuito de trabalhar a identidade dos Tremembé e dos Tapeba, respectivamente, em suas dissertações de Mestrado. Eles faziam parte do PETI (Projeto de Estudos das Terras Indígenas). Esse projeto, assim como a participação dos referidos alunos, estimulou inúmeras pesquisas sobre os povos indígenas no Nordeste e foi uma contribuição decisiva para dar visibilidade a luta pela afirmação étnica desses povos.

³⁵ Maria Amélia Leite, em entrevista concedida à autora em 17 de Abril de 2014, em Fortaleza.

É importante frisar que desde a década de 1970, a Igreja criou novas possibilidades, frente ao empecilho colocado pela Ditadura Militar às políticas da FUNAI e promoveu a articulação entre povos indígenas de várias regiões do Brasil. A participação de setores progressistas da igreja católica foi de fundamental importância para o encaminhamento das reivindicações dos povos indígenas.

Em 1972, foi criado o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), do qual Maria Amélia participava. Este órgão era ligado à Confederação dos Bispos do Brasil (CNBB). Em 1974, o CIMI organizou o primeiro encontro de líderes indígenas, realizado no Estado do Mato Grosso. A partir do referido evento, as lideranças indígenas passaram a se encontrar sistematicamente. Isto resultou, em 1980, na criação da (UNI) União das Nações Indígenas que representava os índios nas negociações com o Estado brasileiro. Em 1981, a UNI realizou, em Brasília, o primeiro encontro dos povos indígenas do Brasil.

Inúmeras atividades foram desenvolvidas, na década de 1980 pelas lideranças indígenas, através de suas organizações locais, estaduais e regionais, como o CITA (Conselho Indígena Tremembé de Almofala), APOIME (Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas e Espírito Santo), e COPICE (Coordenação das Organizações dos Povos Indígenas do Ceará).

Em agosto de 1988, um grupo de quatro Tremembé da localidade da Varjota viajou para Brasília para acompanhamento da elaboração da Constituição Brasileira. Esse momento foi promovido pelo CIMI (Conselho Indigenista Missionário), o que demonstra que o movimento indígena no Ceará estava bem articulado e organizado.

Ainda hoje na fala do grupo, os relatos das memórias dessa viagem são repetidos, principalmente nos discursos para além da comunidade, como forma de legitimar suas identidades. O Senhor Agostinho Félix, uma das lideranças da comunidade, e também um dos índios a participar daquela viagem, sempre repete: “dizem que nós não somos índios, mas em 1988 o próprio governo chamou nós para participar da constituição”.³⁶

É relevante ressaltar que a Constituição Federal de 1988, nos artigos 231 e 232, assegura aos índios o direito às terras que ocupam tradicionalmente, conferindo-lhes o *usufruto exclusivo*

³⁶ Agostinho Tuchau liderança Tremembé (discurso realizado na Varjota no dia 06/ 04/ 2013, por ocasião da festa de formatura dos professores do curso de Magistério indígena Tremembé- MIT).

das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, sendo vedada a remoção destes grupos das terras por eles ocupadas de forma tradicional³⁷.

No entanto, vale esclarecer, que essas mudanças na Constituição não foram uma atitude de generosidade do Estado brasileiro. E sim uma resposta às muitas pressões sociais que ocorreram no País nas décadas de 70 e 80, e estes direitos, promulgados pela Constituição Federal, representam também uma conquista, fruto de um longo movimento ocorrido em vários âmbitos da sociedade.

O movimento indígena, no Estado do Ceará se distingue, como em todo o Nordeste brasileiro, pela luta pela afirmação da identidade étnica indígena e pela regulamentação fundiária. E torna-se importante frisar que atualmente, no Ceará, existem quatro etnias oficialmente reconhecidas pela FUNAI: Tremembé nos Municípios de Itarema, Acaraú e Itapipoca, Tapeba no município de Caucaia, Pitaguary nos municípios de Maracanaú e Pacatuba, e os Genipapo-kanindé em Aquiraz, e muitas outras na luta pelo reconhecimento oficial, inclusive em Fortaleza.

Maria Regina Celestino (2010), enfoca o movimento de etnogênese que ocorre na atualidade em todo o Brasil, mas com particular força no Nordeste. Ela afirma que este movimento vem confirmar a capacidade de rearticulação cultural e identitária dos povos que por muitos anos foram esquecidos pelos historiadores.

Este processo se deve, especialmente, aos avanços conseguidos a partir de 1988 com as mudanças na Constituição Federal, assim como pelas novas abordagens teórico-metodológicas da história e da antropologia. Dados os processos por demarcações de terras indígenas, é cada vez mais comum a reivindicação de pertencimento a grupos que eram considerados extintos. E estas reivindicações são marcadas por um intenso processo de ressignificação de suas práticas culturais.

Vale aqui destacar que quando uso os termos “invenção” ou “ressignificação” não estou afirmando que a cultura destes grupos estava inerte, guardada em algum lugar do passado, dando a ideia de algo pronto que depois vai ser refeito e assim vai permanecer. Compreendo que a cultura é dinâmica e que este processo é permanente, ela (a cultura) é uma construção que

³⁷ **Constituição da República Federativa do Brasil:** 1988 - texto constitucional de 5 de outubro de 1988 com as alterações adotadas pelas emendas constitucionais de n.1, de 1992, a 30, de 2000, e pelas emendas constitucionais de revisão n.1 a 6 de 1994-15. Ed. Brasília: Câmara dos deputados, coordenação de publicações, 2000.

depende da relação que se estabelece na disputa, que de fato é política, entre os diferentes grupos sociais.

Quando passaram a se organizar politicamente, os Tremembé, instruídos pelos missionários e indigenistas, em especial a missionária Maria Amélia Leite, apropriam-se e ressignificam símbolos e signos culturais ancestrais que os identificam como índios, diferenciando-os do restante da população. Muitos destes ritos e manifestações, ainda eram praticados de forma tímida pelos mais velhos, pois temiam os preconceitos devido à negação da presença e até da existência de índios no Ceará. Na fala de Maria Amélia, podemos perceber estas implicações:

Em 1987 eu era funcionária do Ministério do Trabalho e fui aposentada à força pela ditadura porque eu estava trabalhando nas CEB's. Eu tinha muitos conhecidos no CIMI, e comecei a incentivar eles [os Tremembé] a se organizar através da formação, ou seja, a viajar, a participar de assembleias, de seminários, e ter contato com outros índios, então passei a incentivar eles a viajar para conhecer outros povos e outras experiências de luta. Eles viajaram muito! Conseguimos um projeto só pra viagem e este projeto durou 10 anos. No primeiro fórum internacional em Porto Alegre foram três Tremembé e três Tapeba. Então começamos a incentiva-los a se organizar a partir de referenciais étnicos, voltados para a cultura.³⁸

A fala de Maria Amélia traz à tona várias questões: a primeira delas é o contexto político daquele momento, a Ditadura Militar e seu papel repressor; a atuação das CEB's, sua nova política e as estratégias dos missionários e indigenistas na organização dos Tremembé, tendo a ressignificação cultural como base para legitimação de suas reivindicações. Nesse sentido, a apropriação e reinterpretação dos seus símbolos culturais ancestrais constituem uma expressão da afirmação étnica e o fortalecimento nas reivindicações dos direitos indígenas à regulamentação definitiva da terra do aldeamento.

Em entrevista com João Filho, professor da Escola Diferenciada Maria Venância, e filho do atual cacique João Venância, ao ser indagado sobre as terras do aldeamento, responde:

Isso tudo aqui fazia parte das terras do aldeamento, os mais velhos contam que aqui era tudo dos Tremembé, os índios todos juntos, uma família só. O tempo mudou, e nós também mudamos. Não é porque a gente agora anda vestido e tem celular que a gente deixou de ser Tremembé.³⁹

A fala de João Filho chama minha atenção para três questões: a primeira referente a origem comum e a ancestralidade, a segunda referente a dinâmica cultural vivida pelos Tremembé no decorrer dos tempos, e a terceira sobre o estereótipo do “índio puro”, que ainda

³⁸ Maria Amélia Leite, em entrevista concedida à autora em 17 de abril de 2014, em Fortaleza.

³⁹ João Filho, em entrevista concedida à autora em 21 de julho de 2014, em Almofala.

hoje é usado pela sociedade envolvente, para negar a legitimidade das reivindicações dos Tremembé, já que os mesmos não possuem os traços físicos do índio colonial.

Partindo destas questões, estudo a problemática Tremembé e as transformações sociais que vivenciaram e vivenciam, a partir do conceito de etnogênese. Segundo Arruti, (2004), essas referem-se ao dinamismo próprio aos agrupamentos étnicos, cujas organizações sociais mostram uma plasticidade e uma capacidade adaptativa que nem sempre foram reconhecidas pelas análises da Antropologia e da História. A etnogênese foi e é um processo histórico permanente que reflete a dinâmica cultural e política das sociedades antecedentes ou precedentes ao desenvolvimento dos Estados nacionais da atualidade.

A etnogênese não é um processo de exclusividade do Brasil, casos análogos são notórios em outros Estados nacionais da atualidade como, por exemplo, na Bolívia e na Índia. No Brasil, esse fenômeno nasce de modo mais visível nas últimas décadas quando a História e a Antropologia passaram a dedicar maior atenção às histórias regionais, os direitos indígenas, ganharam reconhecimento e respeito e as organizações de apoio aos índios se tornaram mais ativas e agentes importantes da questão indígena. (ARRUTI, 2004).

O autor mencionado acima, define etnogênese como o processo de auto-atribuição do “rótulo” de índios por grupos oriundos dos antigos aldeamentos, que até pouco tempo eram vistos como sertanejos ou caboclos. Desse modo, as etnogêneses correspondem aos “ressurgimentos” e “emergências” que esses grupos, seus descendentes e outros que veem nele seus ancestrais, passam a realizar a partir dos anos de 1970, reivindicando junto a FUNAI o reconhecimento de suas identidades.

A luta desses grupos também visa a conquista de espaços e busca alcançar condições para que possam reconstruir as suas comunidades, a partir de referenciais de seus ancestrais. Por essa razão, a ressignificação dessas identidades perpassa a elaboração de uma autoimagem ajustadas com as ideias estereotipadas, que a sociedade brasileira tem do chamado “índio puro” (MAURO, 2013, p. 38).

Percebidos como um dos casos de etnogênese no estado do Ceará, os Tremembé de Almofala têm se defrontado e participado de muitas formas de intervenção social, e são objeto de ações governamentais, da Igreja, de organizações não-governamentais, bem como de pesquisas sociais e antropológicas, principalmente a partir da década de 1980 quando foi realizado os estudos e o relatório do Grupo Técnico da FUNAI para delimitação de suas terras.

2.3.1 O Relatório do GT e a campanha pela demarcação das terras indígenas: dando visibilidade ao movimento

A constituição Federal de 1988 marca a superação da perspectiva integracionista, reconhecendo aos índios o direito à diferença. A terra sempre teve lugar central para os grupos indígenas, pois além de ser local de sua reprodução e subsistência, ela possui importante referencial simbólico pois se constitui em lócus de suas práticas culturais. Segundo a Constituição Federal é reconhecido aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos sobre as terras que tradicionalmente ocupam, cabendo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. Respaldo pela Constituição, os índios ganham força para lutar pela retomada de suas terras.

A justificativa para a retomada dos territórios tradicionais indígenas vem acompanhada de uma defesa da ancestralidade, das práticas culturais, da memória e dos saberes tradicionais desses povos, e da afirmação de suas identidades étnicas. Também resultam, de certa forma, em conflitos com vários elementos da sociedade circundante, principalmente em relação aos posseiros e as possibilidades de desapropriações. A participação desses diferentes sujeitos apresenta cada vez mais desafios aos direitos indígenas. E foi nesse contexto que se deu a nova visibilidade à organização política dos Tremembé de Almofala a partir da década de 1980, de início de forma tímida, porém tornando-se mais visível a partir da visita da FUNAI.

Depois da primeira visita formal da FUNAI em Almofala, em 1992, foi criado um Grupo Técnico composto por antropólogos, engenheiros e outros profissionais apoiados pelos próprios indígenas, com o objetivo de delimitar a TI (Terra Indígena) de Almofala, o trabalho desse grupo resultou em documento conhecido como relatório do GT.

Nesse sentido, uma das fontes que analisei para desenvolvimento deste estudo foi o Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Tremembé de Almofala, coordenado pela antropóloga Jussara V. Gomes. Ou seja, O Relatório do Grupo Técnico da FUNAI constituído através da portaria pp nº 1366 de 04 de setembro de 1992 que apresentou proposta de identificação/ delimitação da Área Indígena Tremembé de Almofala.

Vale ressaltar que o GT se constitui em um *tempo* da memória Tremembé. É o tempo do início da organização política, é o tempo em que os conflitos ficaram mais acirrados, e, portanto, é também o tempo de falar, como fica claro na famosa frase do pajé Luís Caboclo, que se tornou lema de várias campanhas e frequentemente repetida pelos membros do grupo:

“teve um tempo que nós Tremembé pra viver tivemos que calar, agora pra viver a gente tem que falar”.⁴⁰

A partir da frase do Pajé é possível refletir sobre uma dinâmica na história indígena que é marcada por momentos de visibilidade e invisibilidade. Há um momento de visibilidade indígena, que é o momento da colonização, o momento dos embates. Depois há o momento da invisibilidade que é construído muito mais de fora para dentro, através dos inúmeros discursos de negação da presença indígena. E essa invisibilidade se formaliza quando em 1834, com a instalação da Assembleia Provincial, a primeira medida tomada por essa Assembleia vai ser desativar as vilas e desfazer o que restava dos aldeamentos. Em 1840, o Presidente da Província, Francisco de Souza Martins determinava que:

Esta Província era huma das mais ricas em indigenas, as estes vão pouco a pouco desaparecendo; de sorte, que a raça dos primeiros habitadores do Brasil, parece condenada a completa aniquilação pelas imperscrutáveis Decretos da Província. Talvez porém Srs. Que os erros da nossa legislação vão não pouco contribuindo para este funestíssimo resultado.⁴¹

Mesmo assim, estes documentos oficiais se contradizem constantemente acerca da presença indígena. Se em 1840, o Presidente da Província declara que os índios estão desaparecendo e condenados à completa aniquilação, o Regulamento das Missões de 1845, determinava nesse mesmo ano que “haverá em todas as Províncias hum diretor Geral dos índios” nomeados pelo imperador. Então, se eram necessários diretores para os índios, isso significa que eles existiam.

Dentre estes vários momentos de visibilidade e invisibilidade da presença indígena, a década de 1980 marca um momento do início de nova visibilidade da história e da cultura destes povos, sendo o tempo do GT para os Tremembé, também o tempo de falar. A terra reivindicada pelos Tremembé de Almofala é constituída de aproximadamente 4.900 hectares, localiza-se no Município de Itarema e é caracterizada como de ocupação tradicional dos Tremembé, um dos primeiros povos indígenas a ter contato com os europeus, segundo relatos de viajantes.⁴²

⁴⁰ Pajé Luís Caboclo

⁴¹ Relatório apresentado à Assembleia Legislativa Provincial pelo Presidente da Província do Ceará Francisco de Souza Martins em 01/08/1840 (pag. 11-12)- Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel, Setor de microfilmes, rolo 1 (1836 a 1857)

⁴² O espanhol Pedro Mártir d' Anglería ([1511] 1989, p. 76) ao apresentar os episódios ocorridos em Janeiro e Fevereiro de 1500, contou que os navegadores espanhóis teriam visto fogueiras nas praias do Ceará e concluiu que eram feitas por gente que “dormia ao relento”. Em 1614, Yves D'Evreux ([1615] 2002, p. 179), capuchinho francês, integrante da comitiva que fundou a França Equinocial se referiu aos Tremembé que habitavam do Ceará ao Maranhão e que dormiam sobre as dunas. Suponho que algumas dessas fogueiras vistas pelos navegadores espanhóis fossem feitas pelos Tremembé primitivos, mas não creio que dormissem sobre as dunas ou ao relento, devido ao grande frio que faz a noite em Almofala. Mas, acredito que as fogueiras eram feitas para a realização de

Para compreender melhor o período do GT assim como a sua realização, consulte as normas da FUNAI para a elaboração destes relatórios. A criação de grupos de trabalho é o primeiro passo no processo de identificação de uma terra indígena. A partir da apresentação do relatório elaborado pelos técnicos do grupo e da publicação do resumo técnico, o procedimento segue para o reconhecimento do Ministério da Justiça e para a homologação da Presidência da República.

As regras para o processo administrativo de demarcação das terras indígenas estão determinadas na Lei nº 6.001, de 19/12/1973, que é conhecida como Estatuto do Índio, e no Decreto nº 1.775, de 08/01/1996. Esta legislação atribui à FUNAI a responsabilidade de assumir a iniciativa, orientar e realizar a demarcação dessas terras, atividade que é executada pela Diretoria de Assuntos Fundiários (DAF).

O procedimento demarcatório se dá por meio da identificação e delimitação, quando é formado um grupo técnico de trabalho, composto por técnicos da FUNAI, do INCRA e/ou da secretaria estadual de terras da localização do imóvel. A comunidade indígena é envolvida diretamente na identificação e delimitação da terra indígena a ser administrativamente reconhecida.

O grupo de técnicos realiza os estudos e levantamentos em campo, órgãos fundiários municipais, estaduais e federais, centros de documentação e em cartórios de registro de imóveis para a preparação do relatório de identificação e delimitação da área estudada, resultado que servirá de base aos passos seguintes. O resumo do relatório é publicado no Diário Oficial da União, diário oficial do Estado de localização da área, sendo cópia da publicação afixada na sede municipal da comarca de situação da terra examinada.

Nesses grupos de trabalho são realizados estudos antropológicos e complementares, de natureza etno-histórica, sociológica, jurídica, cartográfica, ambiental e o levantamento fundiário, para comprovar que a terra é tradicionalmente ocupada pelo grupo indígena que a está reivindicando. Depois da aprovação dos estudos feitos pela FUNAI por parte do Ministério da Justiça, a terra é declarada de ocupação tradicional do grupo indígena especificado, indicando a superfície, o perímetro e os seus limites.

algumas de suas práticas culturais, como a dança do torem por exemplo. Pois na fala do grupo é constante e recorrente a afirmação de que os “índios velhos” costumavam fazer fogueiras à noite, na beira da costa para brincar o Torém e comer peixe assado. Esta prática perdurou em Almofala até a construção da Escola Maria Venância, quando o grupo passou a dançar na escola no espaço construído para esta finalidade.

O Relatório do GT Tremembé se inicia com um histórico sobre os Tremembé e sua relação com a terra reivindicada. Este tópico denominado Histórico é iniciado com uma explanação sobre a colonização europeia no Brasil e no território que hoje constitui o Estado do Ceará e fala sobre as primeiras referências a respeito dos Tremembé nas referidas terras. É citado o cronista Pedro Mártir d' Anglería que acompanhou a expedição de Pinzón pelas costas da América do Sul, e cita também Américo Vespúcio, em 1501. O relatório afirma que segundo estas fontes, tanto Pedro Mártir como Américo Vespúcio teriam feito contato com os Tremembé na costa cearense.

Esta parte denominada “Histórico” é um texto cronológico que se inicia por volta de 1500 com as expedições supracitadas e se encerra com os dois momentos da duna móvel que soterrou o povoado de Almofala: o soterramento na última década do Século XIX e o período que a duna se afasta do povoado em 1940. Sobre esse tópico, o Relatório do GT cita vários documentos, como as Cartas Régias, Relatórios de presidentes da Província do Ceará, relatos de viajantes, datas de sesmarias, dentre outros.

Na segunda parte do referido documento estão os depoimentos dos índios e também a situação atual (1992, período da elaboração) do grupo. Em conversa com Maria Amélia Leite e com o atual cacique João Venâncio, os depoentes foram indicados pelos próprios índios e pela Associação Missão Tremembé, que escolheram os índios mais engajados e aqueles que mais sabiam as narrativas sobre a memória do grupo. Na terceira e última parte do Relatório estão os processos originados de conflitos pela posse da terra; documentos de cunho policial, como Boletins de Ocorrências; documentos de ordem fundiária de compra e venda de terra, etc.

Quando o Grupo Técnico da FUNAI chega em Almofala, em 1992, os Tremembé aproveitaram a ocasião e apresentaram à Jussara V. Gomes, coordenadora do GT, alguns objetos de cunho arqueológico encontrados por eles nos locais das antigas moradas dos Tremembé, como alguidares, machados, cerâmicas, dentre outros, que o grupo guarda até hoje como objeto legitimador da presença indígena em Almofala desde tempos imemoráveis. Logo no início do Relatório, a Antropóloga Jussara Gomes faz uma narrativa da recepção dos índios ao Grupo Técnico:

(...) tivemos uma ótima acolhida por parte dos indígenas. Muitos são os depoimentos de índios que encontraram os locais de antigas moradas de seus antepassados e vestígios de suas atividades no terreno, quando acharam artefatos como cachimbos e

botijas de cerâmica, machados e moedoras de pedra, cacos de panelas e alguidares de cerâmica guardados como relíquias.⁴³

A partir da análise da referida citação é possível perceber que os Tremembé diante do GT da FUNAI procuraram comprovar sua indianidade, fazendo uso da memória que o grupo guarda dos ancestrais. Estes materiais encontram-se hoje nas casas de alguns membros da comunidade que sempre mostram que existem como forma de comprovar que são herdeiros dos “índios velhos” e de sua cultura e história. Estes objetos provavelmente farão parte do acervo do museu, cujo projeto já existe e eles aguardam a liberação de verbas para sua construção.

Para Pollak (1989) a memória se integra em “tentativas mais ou menos conscientes” de decidir e reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais, e quando vemos “pontos de referência de uma época longínqua, frequentemente os juntamos em nossos próprios sentimentos de filiação e de origem” (POLLAK, 1989, p. 9). Fica evidenciado nos depoimentos concedidos ao GT, que os membros da comunidade ao elencar os motivos pelos quais perderam suas terras, remetem-se à negação da presença indígena no Estado do Ceará e como foram obrigados a “esquecer” seus costumes.

Cada pessoa que chega tem poder, né? Chegam com mais recurso. Vão dando direito àqueles que chegam. Sabem que a gente... nós começamos esse negócio, já tava quase tudo perdido, devido o pessoal não terem aquele direito, nem de pelo menos lembrar aqueles costumes. Quando se acaba costume, acabou-se o que a gente tem. Ainda pelo menos quando existe costume, ainda tem alguma coisa. Quando se acaba costume, não existe mais nada, né? E eles queria que a gente perdesse todos os costumes, né?⁴⁴

A fala acima é do senhor Vicente Viana, que no período em que o grupo técnico da FUNAI estava realizando trabalho em Almofala, era o cacique Tremembé. A frase *cada pessoa que chega tem poder*, refere-se à intensa ação de posseiros que chegam em Almofala e se instalam na área indígena. Atualmente essas invasões só aumentam, mesmo a área indígena estando delimitada e o processo de regularização da mesma pendente na justiça e, conseqüentemente, a compra e venda do referido espaço sendo proibida e ilegal.

É possível perceber em seu depoimento que o grupo compreende a importância da memória ancestral para tornar legítimas às suas reivindicações e se apropriam da mesma nos momentos oportunos. Vicente Viana, expressa em seu relato o etnocídio pelo qual passou (e passam) os povos indígenas do Nordeste. Seu relato está permeado de um discurso político, onde memória e práticas culturais aparecem como elementos fundamentais na luta pela

⁴³ GOMES, Jussara V. (coord) Relatório do Grupo Técnico criado pela Portaria do Presidente, nº1366, de 4/9/1992. Rio de Janeiro. Museu do índio/FUNAI (GT Tremembé). p. 3.

⁴⁴ Vicente Viana. IN: Relatório do Grupo Técnico criado pela Portaria do Presidente, nº1366, de 4/9/1992. Rio de Janeiro. Museu do índio/FUNAI (GT Tremembé). p. 24

regularização fundiária. Manter vivas suas tradições também significa dar continuidade à história e à existência de seus ancestrais.

A manutenção desta memória é uma das táticas do grupo, é também uma forma de manter vivo o sentimento de pertença ao antigo “aldeamento missionário”. De acordo com Ricoeur (1996) a memória é a conservação de si através do tempo, é também uma forma de impedir o esquecimento e de permitir uma continuidade, ela, a memória é o combustível que alimenta a identidade.

É possível perceber nos depoimentos concedidos ao GT em 1992, que a auto-identificação Tremembé está diretamente relacionada à ancestralidade e se constitui em um instrumento político fundamental para o grupo. Sua identidade é redefinida a partir de alguns pressupostos, tendo nesse processo de construção marcadores identitários fundamentais, entre eles uma memória coletiva e as práticas culturais referentes à terra do “aldeamento missionário Nossa Senhora da Conceição de Almofala”. Esses elementos são fundamentais para o processo de reelaboração identitária dos Tremembé.

A partir das abordagens de Candau (2012), sobre as relações entre memória e identidade, eu entendo a primeira como um jogo de lembranças e esquecimentos que fundam e norteiam a segunda. Ou seja, por um lado a memória participa da construção da identidade, e por outro lado molda os indivíduos a fazer escolhas que dependem da imagem que eles fazem da sua própria identidade.

A presença do GT em Almofala em 1992, assim como o desenvolvimento dos seus trabalhos na área ocasionou muitas mudanças no cotidiano da referida localidade. Os índios passam a dar ênfase à sua identidade étnica, evocando signos e símbolos que os identificassem como tal. Por sua vez, os não-índios passaram a negar a existência de índios em Almofala. Foi despertado um clima de conflito entre os moradores do distrito em questão e desencadeou uma série de violência de ordem física e simbólica por parte de empresas, posseiros e latifundiários.

No período em que o GT permaneceu na área alguns líderes indígenas receberam ameaças de pessoas possuidoras de terras na região. A frequência e intensificação dessas ameaças especialmente ao Cacique Vicente Viana Damasceno, levou-nos a acompanhá-lo à Delegacia de Polícia para ele registrar queixa e solicitar proteção policial.⁴⁵

⁴⁵ GOMES, Jussara V. (coord). Relatório do Grupo Técnico criado pela Portaria do Presidente, nº1366, de 4/9/1992. Rio de Janeiro. Museu do Índio/FUNAI (GT Tremembé). p. 3-4

O jornal “O Povo” de 29 de novembro de 1992, traz uma matéria acerca dos últimos acontecimentos em Almofala. A matéria se inicia afirmando que “Almofala está em pé de guerra, mas desta vez são os brancos que se pintam para a briga, amedrontados diante do perigo iminente da desapropriação das suas terras pela FUNAI”.⁴⁶ O Jornal segue noticiando que “os índios da região temem os brancos e o cacique Vicente Viana se declara um homem marcado para morrer”.⁴⁷ A matéria ocupa três páginas do Jornal e revela o clima tenso que incidiu entre índios e não índios, no distrito de Almofala.

O cacique da Nação Tremembé em Almofala, há mais de um mês foi obrigado a partir, deixando mulher, filhos e netos. Esta semana ele voltou ao povoado acompanhado de um delegado da Polícia Federal e dois agentes de segurança, além do diretor regional da FUNAI, Marcos Clemente. Ele temia que sua volta fosse marcada pela tragédia. No povoado corre a notícia de que Chico Beija tem seis balas no revólver, quatro para o Cacique e duas para quem tentar defendê-lo. Até os filhos, amedrontados, já pedem ao pai para que abandone a luta, antes que a ameaça se concretize.⁴⁸

Chico Beija é um latifundiário da região, seu nome aparece envolvido em vários outros conflitos com os índios, todos por causa da terra. Ainda hoje, embora os conflitos mais diretos tenham amenizado, os índios sempre se referem aos Beija como grandes proprietários de terras e sempre mencionam tais conflitos.

As estratégias identitárias individuais e coletivas consistem em práticas muito mais sutis, que o simples fato de acionar costumes. Os Tremembé sabem se aproveitar das ameaças sofridas para dar visibilidade e ao mesmo tempo tornar legítimo o movimento. No tocante a essa questão, percebo a identidade como uma construção social que acontece numa relação dialógica com o outro. Mas vale ressaltar que estas ameaças não se restringiam ao Cacique Vicente Viana, o mesmo Jornal demonstra que outros membros da comunidade, principalmente as lideranças, estavam sendo ameaçados: “mas não apenas Vicente Viana pode morrer, outros também temem a vingança branca. João Venâncio líder Tremembé, é outro. Ficou dias em Fortaleza e só regressou com garantia policial”.⁴⁹

Muitos são os relatos de índios que dizem ter sofrido ameaças, ou até mesmo algum tipo de violência, decorrentes de conflitos de terra. Muitas destas narrativas se remetem até mesmo ao período que antecede a visita da FUNAI, mas que já havia uma mobilização dos índios, ainda que muito tímida. Maria Amélia Leite, também sofreu ameaças e é com bastante emoção que relata como foi este período:

⁴⁶ Jornal O Povo, 29 de novembro de 1992.

⁴⁷ Jornal O Povo, 29 de novembro de 1992.

⁴⁸ Jornal O Povo, 29 de novembro de 1992.

⁴⁹ Jornal O Povo, 29 de novembro de 1992.

Os Tremembé sofreram muito. A perseguição lá foi muito grande, eles sofreram muito por causa das ameaças da DUCOCO. Eu também sofri muito. Eles me perseguiram... me ameaçaram... telefonavam fazendo ameaças... foi um período muito difícil... (*silêncio*). Mas também quem mandou cutucar o cão com vara curta, né? ⁵⁰

Ao narrar suas lembranças de um período crítico da luta dos Tremembé, do qual participou ativamente, Maria Amélia se emociona. À medida que vai narrando, seu olhar vai ficando perdido, como se ao olhar para o vazio ela estivesse olhando para o passado. Posso imaginar que naquele momento um filme é rodado em sua memória, seu olhar fica marejado de lágrimas e ela silencia. Lembrei Alberti (2004), quando afirma que:

Não existe filme sem cortes, edições, mudanças de cenário. Como um filme a entrevista nos revela pedaços do passado encadeados em um sentido no momento em que são contados e em que perguntamos a respeito. Através desses pedaços temos a sensação de que o passado está presente. (ALBERTI, 2004, p. 15).

Ainda me apoiando nas contribuições de Alberti, entendo que as narrativas dos indivíduos estão atreladas às suas vivências e experiências que são comunicadas, repartidas e transmitidas para outros indivíduos. Mas também compreendo que algumas experiências são incomunicáveis, até mesmo por não haver palavras ou sons capazes de expressá-las. Nesse caso, as experiências das perseguições vividas por Maria Amélia junto aos Tremembé, são doloridas demais para serem faladas. Para ela, rememorar as ameaças é como vivenciá-las novamente.

Um dos nomes que comumente aparece nos casos de violência contra os índios acerca dos conflitos de terra, é do Padre Aristides Andrade Sales, grande proprietário de terras, presidente do diretório municipal do Partido Democrático Social (PDS), Filho de uma família de “coronéis”, ex-prefeito da cidade de Acaraú, proprietário de uma emissora de rádio AM no município de Itarema e pároco de Itarema até meados da década de 1990. O Jornal *O Povo* de 22 de Novembro de 1989, trazia a seguinte manchete: “latifúndio e padre Aristides- O “todo poderoso” do município de Itarema, reza sempre por um lugar ao sol. Na terra, evidentemente”.⁵¹

A notícia do referido periódico deixa claro o poder e o lugar social ocupado pelo padre na região, além de demonstrar a sua ganância por terra. Perguntei a algumas pessoas sobre as propriedades do padre e todas me responderam que ele possuía muitas fazendas e que andava acompanhado de jagunços, os quais faziam sua segurança em suas andanças por suas propriedades.

⁵⁰ Maria Amélia Leite, em entrevista concedida à autora em abril de 2014, em Fortaleza.

⁵¹ Jornal *O Povo*. 22 de novembro de 1989.

Não encontrei provas concretas no tocante aos casos de violência atribuídos ao referido padre, no entanto as evidências demonstram a posição de destaque ocupada por ele, no cenário político local. Ainda criança eu escutava os mais velhos se referirem a ele como autoritário e percebia que era bastante respeitado pelos vínculos religiosos e também por causa das relações de clientelismo. No entanto, são muitas as narrativas de acusações contra ele, inclusive acusações de morte. Os índios atribuem ao padre, a responsabilidade pela morte de três índios na Passagem Rasa, povoado próximo a Almofala, e que faz parte da área indígena.

Ele era dono de muita terra por aqui. O maior envolvimento do Padre Aristides aqui foi com a morte dos três índios da Passagem Rasa, na era de 1960, parece que foi 1962? E dizem que foi ele que tava dando o apoio. Neste tempo, ele era uma grande liderança política aqui, né? E o pessoal pediu um apoio a ele, e ele marcou uma audiência de ambas as partes, e tava os índios, os posseiros que estavam com confusão com os índios, e tinha um Juiz... e o pessoal aqui dos Beija, que era os envolvido na questão e queriam tomar uma tira de terra lá. Aconteceu a audiência e o pessoal dos Beija, na época tavam num jipe de um fulano de tal chamado Zé Leite que morava por aqui na região. Dizem que depois da audiência, os índios foram embora a pé, aí eles teriam convidado os índios para ir embora de carona com eles no jipe... aí o padre Aristides insistiu pra eles irem de carona... e aí os pobres dos índios foram na onda... Dizem que já tava tudo programado, né? Aí o dono e o motorista do jipe, inventaram que o jipe tinha dado prego, e mandaram os índios descer pra empurrar o jipe. E quando o pessoal desceu, aí cercaram eles... já tava feita a emboscada, né? Aí mataram três. Os três índios velhos da passagem da rasa.⁵²

Esta história é conhecida por todos na região. Quando pergunto sobre a atuação do Padre acerca dos conflitos de terra, os membros da comunidade se remetem logo a esse episódio, ocorrido em 1962. Ou seja, *a emboscada dos índios velhos da Passagem Rasa*.

De uma vez só, mataram três índios. Três índios velhos da Passagem Rasa. Foi os fazendeiros que mataram por causa dum pedacinho de mata, um travessãozinho. Dizem que o padre Aristides tava no meio e prometeu ajudar os índios... mas não ajudou. Lá tem o marco da nossa terra, né? Nós sempre respeitamos o marco da pedra. A nossa terra é da pedra pra cá e a gente sempre atendeu a pedra. Eles não atenderam o marco da pedra.⁵³

Refletindo sobre este caso, algumas questões me chamaram a atenção, por exemplo: na década de 1960, mais de vinte anos antes das mudanças nas leis da Constituição Federal, os índios de Almofala estavam reivindicando terra, o que contraria a afirmativa que diz que eles passaram mais de um século em silêncio. Vale ressaltar que a terra reivindicada não era qualquer terra, era a terra que os Tremembé chamam de “terra do aldeamento”. A pedra a qual

⁵² Índio X (nome fictício). Entrevista concedida à autora em março de 2015, em Almofala. (Apesar de ter tido permissão para publicar este depoimento, preferi omitir o nome verdadeiro do meu depoente com o objetivo de preservar sua identidade.)

⁵³ Índio Y (nome fictício). Entrevista concedida à autora em março de 2015, em Almofala. (Apesar de ter tido permissão para publicar este depoimento, preferi omitir o nome verdadeiro do meu depoente com o objetivo de preservar sua identidade.)

a depoente acima se refere, é um dos marcos da légua quadrada – que foi doada aos Tremembé em 1857 – e que está devidamente registrada no Livro de Registro de Terras da Freguesia da Barra do Acaraú.

Durante a pesquisa, pude perceber que era bastante comum, os índios chamarem o padre Aristides para mediar acordos acerca das disputas pela terra. Creio que pela relação estabelecida entre os índios e os padres, desde a colônia essa prática de chamar o padre fosse bastante corriqueira. Mas o que parece é que no caso do padre Aristides, era comum ele ser favorável aos interesses de posseiros e empresários. O que demonstra as relações de clientelismo e compadrio entre o religioso e os latifundiários e políticos da região.

Marcos Messeder (1995), em sua dissertação de mestrado em Sociologia e Antropologia, na Universidade Federal da Bahia, analisou um conflito entre os índios e a Empresa Agroindustrial DUCOCO S/A, na Varjota, onde o Padre teria sido chamado para mediar um destes acordos. A comunidade, em vias de perder a terra para os domínios da referida empresa, procurou o padre, que marcou uma reunião da comunidade com os empresários. O resultado não foi favorável para os índios, e o padre ainda apoiou a iniciativa dos empresários e reforçou a ideia de que a instalação da empresa na área só traria benefícios para a comunidade, pois seus membros poderiam ter emprego e uma renda fixa mensal. Este episódio aumentou ainda mais as tensões entre índios e não índios.

Podemos supor que esse clima tenso que incidiu sobre Almofala impulsionou os Tremembé, para cada vez mais se engajarem e se articularem. Nos depoimentos concedidos ao Grupo Técnico da FUNAI pelas lideranças, podemos perceber o clima de conflito entre índios e não índios e uma memória coletiva relacionada a uma origem comum é acionada.

Em entrevista concedida a mim, por João Venâncio, no dia 21 de Julho de 2014, ao ser indagado sobre o período em que o GT esteve em Almofala em 1992, é possível perceber em sua resposta estas questões.

O que veio fortalecer a nossa luta, foi o fato da gente saber que a gente é filho do lugar, nossas origens são daqui, a gente é da parte dos índios velho. Mas no tempo que o GT chegou aqui e nós começamos a botar força na luta, teve muita reação. Muita reação! A gente foi perseguido, a gente foi discriminado. Eu me lembro que quando era pra gente ir pra Fortaleza, pra FUNAI, a gente não pegava o ônibus todo mundo junto, a gente pegava escondido, um pegava aqui, outro pegava acolá, outro pegava em outro canto... porque se agente fosse visto todo mundo junto, gerava mais perseguição. Quando a gente voltava, do mesmo jeito, cada um descia num canto diferente.⁵⁴

⁵⁴ Cacique João Venâncio, em entrevista concedida à autora em 21 de julho de 2014, em Almofala.

Nas narrativas do atual cacique João Venâncio, que em 1992 era liderança Tremembé, é fácil perceber como o conflito, em que o principal motivo era a regularização fundiária, ficou acirrado com os trabalhos do GT em Almofala. Em seu depoimento vem à tona lembranças referentes à memória grupal e à sua própria memória. Expressões como “a gente é filho do lugar” e “nossas raízes”, evocam uma origem comum e uma memória coletiva referente à terra. Ele liga a sua memória à memória do grupo, ao mesmo tempo que cola a história do grupo a uma memória ancestral. Lembro-me aqui de Albuquerque Júnior, quando afirma que a memória coletiva é “um campo discursivo e de força em que essas memórias individuais se configuram” (2007, p. 204).

O trecho abaixo é um depoimento de Maria de Jesus Sobrinho, a Dijé, ela relata a reação de não índios diante do conflito:

Era tão sério a coisa, que as festas da Almofala que eram acordadas com o radialista Landry Alves, conterrâneo daqui, filho daqui de Almofala. Quando era no tempo da festa, as cinco horas da manhã, ele acordava todo mundo com um auto-falante e dizia: “acorda Almofala dos Tremembé”. Quando foi no tempo que a luta ficou pesada essa gravação sumiu e nunca mais ele disse que Almofala era dos Tremembé.⁵⁵

A publicação do Relatório de identificação e delimitação da área indígena, produzido pelo GT saiu no Diário Oficial em Julho de 1993. A partir daí os Tremembé passaram a sofrer ameaças de morte e violências mais concretas, por parte de posseiros, latifundiários e de políticos da região. Nesse período também se intensificam os conflitos com a empresa DUCOCO. As questões acerca da referida Empresa serão analisadas no terceiro capítulo desta dissertação.

No tempo que o GT foi aprovado, teve muita violência, muita gente foi espancada. Eu mesmo sofri uma emboscada e até hoje tenho um problema na perna e por isso não posso mais pescar. Porque pra pescar precisa ter destreza, ter ligeireza no corpo, e eu já não tenho mais.⁵⁶

Ao analisar o acervo da AMIT, é possível supor que a publicação do Relatório do GT da FUNAI causou uma espécie de pânico na população não-índia, que ficou temerosa com a possibilidade de perder a terra. Posseiros, latifundiários e a sociedade envolvente de modo geral, passam a negar de forma veemente a existência de índios em Almofala. Esse medo impulsionou os conflitos entre índios e não índios. A fala de João Venâncio deixa claro que aquele período foi bastante violento e que os conflitos perpassaram a violência simbólica.

⁵⁵ Dona Dijé, em entrevista concedida à autora em março de 2015, em Almofala.

⁵⁶ Cacique João Venâncio, em entrevista concedida à autora em 21 de julho de 2014, em Almofala.

Todas essas ameaças, somadas a conflitos internos e a questões políticas referentes à organização do grupo culminaram na saída de Vicente Viana da função de Cacique dos Tremembé e João Venâncio assumiu a liderança maior do grupo. São variados os motivos citados pelo grupo e pelos indigenistas acerca deste fato. No período do ocorrido, na década de 1990, todos diziam que o motivo da saída de Viana seria por conta de suas ausências, no momento em que a figura de um líder era fundamental, pois ele tinha um barco de pesca e passava meses fora, e quem o representava oficialmente era o vice cacique João Venâncio, que recebeu essa função para ter uma melhor circulação e aceitação nos eventos políticos e também para dar mais legitimidade e respaldo à luta dos Tremembé, já que seu líder principal estava sempre ausente.

Em entrevista com Maria Amélia Leite, ela afirma que o motivo da saída de Vicente Viana teria sido as grandes ameaças que ele e seus familiares sofreram, fato que o levou a passar meses escondido em Fortaleza na casa da mãe de Maria Amélia. Oliveira Jr. (1998), atribui a este fato a questão da ancestralidade. João Venâncio é bisneto de Francisca Ferreira de Paula (“Tia Chica”) e sobrinho neto de José Miguel, ambos considerados tanto pelos Tremembé, como pela comunidade envolvente, como os últimos dos “índios puros”, o que daria mais legitimidade ao movimento.

Em conversa com João Venâncio em Abril de 2013, em sua fala tem um pouco de cada uma dessas afirmativas:

Ele (Vicente Viana) tinha de um barco, pescava lagosta, quando a pesca da lagosta acabava ele ia pescar camarão lá pra banda do Pará. Só que neste tempo eu já tava fazendo um papel no movimento, como liderança. E foi por causa dessas viagens dele que passei para o cargo de vice- cacique. Ele viajava mas antes dele ir ele vinha, conversava comigo, passava a instrução. Era uma época que precisava de uma presença firme aqui. Aí eu comecei a me engajar mesmo, eu era um cabra novo, não temia nada. E o povo cada vez mais gostando do meu trabalho. E chegou um tempo que ele se encostou, quase nem vinha mais aqui. Só vinha abastecer o barco. Aí chegou um tempo que o povo fez uma assembleia grande e disse pra mim, a partir de agora você não vai mais ser vice- cacique, você vai ser o cacique. Pois você é que tá fazendo o papel do cacique. Ele disse que surgiu muita ameaça pra cima dele... mas aquilo foi a família dele que tirou ele do movimento.⁵⁷

A fala de João Venâncio, está permeada de questões políticas. A década de 1990, foi o auge das reivindicações, um período de muitas ações políticas encaminhadas pelo movimento indígena. Muitas coisas aconteciam naquele momento: o GT da FUNAI havia sido publicado

⁵⁷ Cacique João Venâncio, em entrevista concedida à autora em 21 de julho de 2014, em Almofala.

no Diário Oficial da União; os conflitos entre índios e não índios estavam cada vez mais acirrados. A presença do líder principal era fundamental naquele período.

Atualmente, nas narrativas do grupo, o GT se constitui em um tempo da memória Tremembé. Rememorar o tempo do GT, significa lembrar um período de muitos conflitos e dificuldades, mas também significa o início de um tempo de esperança. O tempo em que o “silêncio” foi rompido, onde mesmo diante do medo, falar implicava em dar continuidade a sua história.

O ano de 1993, também foi marcado por outro fato importante para o movimento indígena, e em especial para os Tremembé: a campanha pela demarcação das terras indígenas. A Campanha foi resultado da organização do movimento indígena que, a partir de janeiro de 1993, articulou-se pela primeira vez entre si para a realização da Campanha pela demarcação das terras indígenas, que tinha como tema: “Terra Demarcada – vida Garantida” e teve seu lançamento no dia 14 de Abril de 1993 no Seminário da Prainha em Fortaleza. Foi organizada pela pastoral indigenista da Arquidiocese de Fortaleza e pela Associação Missão Tremembé com o intuito de obter apoio da sociedade cearense na luta pela titulação oficial da terra dos povos indígenas.

Este evento foi muito importante para os Tremembé, pois tornou a luta do grupo pública. Atraindo a atenção da imprensa, dos órgãos públicos e de pesquisadores, dando visibilidade à questão indígena. No dia 31 de Março de 1993 o Jornal “O Povo” trouxe uma matéria sobre a Campanha:

Solidariedade. É para esse sentimento que os índios Tremembé e Tapeba apoiados pela Pastoral Indigenista e pela Missão Tremembé, vão apelar para obter o apoio da sociedade cearense na luta pela terra e por melhores condições de vida. (...) e visa chamar a atenção para esses povos, que se sentem cada vez mais ameaçados e discriminados depois que tiveram suas terras identificadas pela FUNAI.⁵⁸

A campanha com duração de seis meses teve um alcance nacional e a participação dos povos indígenas de diversas regiões do País. O seu tema me permite compreender que para os indigenistas, assim como para os grupos étnicos que faziam parte da campanha, a terra tinha uma importância central enquanto lugar de viver, de morar e de criar os filhos e enquanto dimensão simbólica é cheia de significados que dizem respeito não somente ao momento presente, mas ao passado e também ao futuro. Podemos deduzir que há um elo entre estes tempos, que são ressignificados pela memória individual e coletiva.

⁵⁸ Jornal O Povo, 31 de março de 1993.

Essa Campanha fez parte de um movimento internacional que se chamou Ano Internacional dos Povos Indígenas no Mundo, apoiado pelo Centro dos Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas – ONU, no período de julho de 1993 a julho de 1994. O atual cacique João Venâncio que em 1993 era vice-cacique participou da Campanha e sobre isso comenta:

“Eu participei daquela campanha, tinha muita gente naquele dia, aí a gente se preparou pra mostrar que a gente era índio mesmo. E botamos os cocá e os colar e dançamo o torem. No tempo da Campanha fomos pra fazer a diferença e mostrar que a gente é índio através dos nossos costumes”.⁵⁹

Percebe-se na fala de João Venâncio que durante a Campanha os Tremembé procuraram evidenciar as diferenças culturais na tentativa de comprovar, perante a sociedade cearense, sua identidade étnica. O grupo, por meio da memória, joga com as fronteiras da alteridade para produzir pela diferença as suas identidades. Ou seja, memória e identidade estão intimamente ligadas.

A partir da documentação da AMIT fica claro que os índios percebiam a importância de tornar pública a situação que estavam vivendo. E passam a escrever inúmeras cartas para os órgãos públicos, nas instâncias estaduais e federais. Ainda não catalogadas ou inventariadas, o acervo da AMIT conta com um grande número de cartas escritas entre os anos de 1992 e 1998. O trecho que segue é de uma carta enviada a vários destinatários, dentre eles às entidades de apoio à luta dos povos indígenas no Brasil, em 8 de fevereiro de 1995. A partir dele é possível perceber como o grupo procura tornar público o movimento.

Nós escrevemos carta para todas as autoridades governamentais e não governamentais, dando notícia de tudo que está acontecendo aqui na nossa área indígena, fazendo divulgação nos jornais, na televisão e rádios do Ceará. pedimos também o apoio do Setor de Segurança Estadual, e Federal. Conversamos com o Dr. Nascimento da Polícia Federal, e com os investigadores da Segurança. Mas até agora, a gente não está vendo nenhuma providência.⁶⁰

Encaminhadas à FUNAI, à OAB, a defensores públicos, a deputados e vereadores simpatizantes da causa indígena, a pesquisadores, etc. As cartas variam de assuntos e destinatários, mas todas com o mesmo foco: a autoafirmação da identidade étnica, a reivindicação do direito à terra e a memória e a identidade como pontos importantes para legitimar estas questões. Mas todas revelam o clima de conflito que pairava sobre Almofala, como é possível perceber em um trecho destas cartas onde afirma que “aumentou cada vez mais

⁵⁹ Cacique João Venâncio, em entrevista concedida à autora em fevereiro de 2008, em Almofala.

⁶⁰ Carta dos Tremembé enviada às entidades de apoio à luta dos povos indígenas no Brasil, em 8 de fevereiro de 1995. (Acervo da AMIT).

as chateações, as ameaças, as perseguições em cima de nós. Até as crianças nas escolas, são vítimas dessas perseguições, tem delas que não aguentam mais e estão deixando de estudar”.⁶¹

Nas cartas também percebe-se claramente as estratégias do grupo para estabelecer fronteiras entre quem é e quem não é índio, quem é nativo de Almofala e quem veio de outros locais. E como é recorrente na fala dos Tremembé: quem é de fora e quem é de dentro. Elas se configuram em um importante instrumento de luta usado pelo grupo na década de 1990.

Permeadas de informações referentes aos seus costumes, a natureza, e ao espaço territorial que habitam, essas cartas se constituem em muito mais do que um suporte para denunciar a violência e a carga de preconceito que sofrem desde o início da colonização. Elas significam também um registro escrito sobre os Tremembé, feito pelos próprios Tremembé em um momento de conflito com o outro, em um período em que a visibilidade de sua história é crucial. É a visão do grupo sobre o próprio grupo.

Os argumentos utilizados reforçam a identidade e evocam a memória ancestral. São registros de fragmentos de suas experiências pessoal e coletiva, portanto, nelas é possível perceber as sobreposições de tempos e temporalidades que se constituem em demarcadores da história e da memória dos Tremembé de Almofala, onde muitas vezes o calendário convencional é substituído por acontecimentos ligados às suas próprias memórias e às memórias de seus antepassados, que analisarei no próximo capítulo.

⁶¹ Trecho de carta dos Tremembé, às entidades de apoio à luta dos povos indígenas. (Datada de 14 de outubro de 1993) Acervo da AMIT (Associação Missão Tremembé).

3 TEMPOS DA MEMÓRIA, CONSCIÊNCIA IDENTITÁRIA E A LUTA POLÍTICA TREMEMBÉ

Historicamente, sempre houve um esforço das sociedades humanas para controlar o tempo. Elemento essencial da história, tem o calendário como instrumento principal para medir o funcionamento temporal das sociedades. No entanto, medir o tempo das experiências vividas não é simples, principalmente por se tratar de algo subjetivo, especialmente nas formas que a memória individual e coletiva restabelece em discursos suas experiências passadas (GANDON, 2001). Entre os Tremembé, as formas de lidar com o tempo passado estão permeadas de acontecimentos ligados a uma memória ancestral e transmitidas oralmente através das gerações. Deste modo é possível perceber que este tempo é dinâmico.

Assim como o tempo, a memória também tem seu movimento. Ela não é um resgate inerte de vestígios do passado. Ela se move no espaço e no tempo, se atualiza no presente, e pode se estender sobre outras épocas. Nessa perspectiva devemos entender as dimensões temporais (passado, presente e futuro) como algo dinâmico e fluído, percebendo que essas dimensões da temporalidade humana não se singularizam, e os tempos que a compõem se mesclam e se sobrepõe.

Seguindo esse pressuposto, também procurei compreender a história dos Tremembé de Almofala a partir das demarcações de tempo – presentes nas narrativas orais dos membros do grupo – que estabelece uma periodização estruturada na memória coletiva e constituem diversos *tempos* da memória. Nessas narrativas, os fatos, poucas vezes datados a partir do calendário convencional, são estabelecidos em relação a uma cronologia ligada aos acontecimentos referentes à história do grupo, onde a expressão *no tempo de*, é usada como forma de situar os acontecimentos.

A fala dos Tremembé é permeada de referências a vários tempos: o tempo em que só tinha os índios; o tempo dos índios velhos, ou o tempo da “tia Chica”; o tempo da santa de ouro e do aldeamento missionário; o tempo da construção da igreja; o tempo da duna e do soterramento; o tempo do GT da FUNAI; o tempo da primeira campanha pela demarcação das terras indígenas; o tempo da luta; o tempo das “quintas doces”; o tempo do caju; o tempo das marés; o tempo das farinhadas; etc.

O tempo que só tinha os índios significa o período antes da chegada dos europeus; *o tempo dos índios velhos* se refere a dois tempos: ao tempo que só tinha os índios e também ao tempo em que ainda tinha os últimos “índios velhos”, que termina com a morte de “Tia Chica”

na década de 1970; *o tempo da santa de ouro e do aldeamento missionário* se refere à origem da comunidade e da oficialização da doação de terras aos índios de Almofala, *o tempo da construção da igreja* também está inserido neste tempo.

O tempo da duna e do soterramento demarca o tempo da “dispersão” do grupo e da consequente perda das terras; *o tempo do GT da FUNAI*, marca o início da organização política; *o tempo da primeira campanha pela demarcação das terras indígenas*, é o tempo da publicização da luta; *o tempo das “quintas doces”*, *o tempo do caju*, *o tempo das marés e o tempo das farinhadas*, representam o tempo cíclico da natureza e estão relacionados aos costumes, às tradições, à espiritualidade e ao sustento das famílias.

Na fala do grupo ainda existe um outro tempo, que se refere ao futuro, e muitas vezes este tempo não aparece nas falas de forma explícita, sob a égide de uma denominação. Ele aparece de forma mais subjetiva e se refere ao tempo almejado, ou seja, ao período em que terão a titulação oficial de suas terras. É por meio desses vários tempos – que se constituem em referência essencial para a identidade do grupo, unindo presente, passado e futuro – que os Tremembé organizam a memória de suas existências e possibilitam a ancoragem dos sujeitos em uma temporalidade criadora da identidade Tremembé.

Reinhart Koselleck, em sua obra *Futuro passado* (2006), apresentou um ponto de vista em que cada presente não apenas reconstrói o passado a partir de problematizações geradas na sua atualidade, mas também onde cada presente ressignifica tanto o passado (chamado por Koselleck de campo da experiência) como é tencionado pelas expectativas relacionadas ao futuro (chamado por ele de horizonte de expectativas).

Para Koselleck (2006), a experiência pertence ao passado que se solidifica no presente, de várias maneiras:

A experiência é o passado atual, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados. Na experiência se fundem tanto a elaboração racional quanto as formas inconscientes de comportamento, que não estão mais, que não precisam estar mais presentes no conhecimento. Além disso, na experiência de cada um, transmitida por gerações e instituições, sempre está contida e é preservada uma experiência alheia. Neste sentido, também a história é desde sempre concebida como conhecimento de experiências alheias (2006, pp.309-310).

Desse modo, as abordagens de Koselleck me ajudaram a refletir sobre o processo de ressignificação dos símbolos culturais dos Tremembé, e como o presente trabalho da memória é exercido e negociado no momento da organização política do grupo, pela afirmação da sua

identidade étnica e na luta pela regulamentação fundiária, na qual recorrem à memória coletiva e à ancestralidade.

“A terra é nossa. Meu bisavô morava aqui. Eu nasci e fui criada aqui. Eu tenho neto, eu já tenho bisneto. Agora não tem onde um neto faça uma casa. Essa nossa terra, é essa dos índio velho, dessa nossa aldeia. Hoje os índios, não tem direito a nada, pois quem manda aqui é o pessoal de fora”.⁶²

A partir da fala da Senhora Joana Henrique, concedida ao Grupo Técnico da FUNAI em 1992, podem se levantar muitas questões relevantes para compreender a organização política dos Tremembé iniciada na década de 1980. Questões importantes como memória, oralidade, ancestralidade, território, espaço e fronteiras étnicas, são possíveis de ser percebidas nesse depoimento. Vale ressaltar que os pontos levantados nesse trecho da entrevista, são bastante comuns e recorrentes na fala dos outros membros da comunidade, tanto no período em questão, quanto nos dias atuais.

Esse relato também me permitiu a reflexão sobre a relação entre o discurso de negação da presença indígena e o processo de apropriação das terras tidas como “devolutas”, analisados no primeiro capítulo, que se reflete hoje na problemática dos Tremembé. Pode-se analisar inclusive as representações historiográficas e as formas de silenciamento que desejavam uma nação homogênea. O depoimento mostra também como o grupo recorre a vários tempos para legitimar suas questões do presente.

Koselleck, por sua vez, não fala apenas de um tempo histórico, mas de tempos múltiplos, que se sobrepõem. Tempos históricos que se mesclam e se assimilam uns aos outros, permitindo que se enxergue em cada dinâmica temporal (histórica) distinta, épocas inteiras. É possível perceber estas questões na fala do cacique João Venâncio. Ao ser perguntado pelo o significado da terra para os Tremembé, ele responde:

A terra é o ponto sagrado para o Tremembé. Sem a terra a gente não tem canto para morar, então temos que brigar pela terra porque a terra é a nossa segurança, ela pertence a nós, é nela que *tá* enterrada a tripa do nosso umbigo, então nós temos que batalhar *pra* ter ela na nossa mão. Porque é nela que nós vamos morar: eu, meus filhos, meus netos, tataraneto... se nós já *tamos* no sufoco que nós *tamos*, então se nós não brigar por ela, como é que vai ficar a situação de um neto meu, de um tataraneto meu? Porque pode-se dizer que a gente já perdeu quase o espaço. *Então a nossa preocupação é exatamente com quem vem aí*. E estamos passando pra eles, a nossa história, a nossa cultura e os nossos costumes... para que eles possam se fortalecer e lutar, porque eles são herdeiros da história, são herdeiros da luta, são herdeiros do ritual, são herdeiros de tudo.⁶³

⁶² Índia Joana Henrique dos Santos. in; GOMES, Jussara V. (coord) Relatório do Grupo Técnico criado pela Portaria do Presidente, nº 1366, de 4/9/1992. Rio de Janeiro. Museu do Índio/FUNAI (GT Tremembé). P.25

⁶³ Cacique João Venâncio, em entrevista concedida à autora em julho de 2014, em Almofala.

Fica claro em sua narrativa como esses tempos dialogam entre si e nessa mistura entre os tempos percebem-se as memórias, as experiências e as expectativas. Em sua fala, ele relaciona a memória que ele guarda das experiências de seus ancestrais com o futuro que ele almeja para seus netos e bisnetos. Na tessitura da narrativa a terra é o elo entre estes tempos.

A memória ancestral referente à terra reivindicada seria o espaço de experiência, e a possibilidade de demarcação e a oficialização da titulação de suas terras, garantindo-lhes um espaço para morar, praticar seus costumes e criar os filhos seria o horizonte de expectativa, o futuro almejado. Assim, de acordo com a análise das abordagens de Koselleck, aplicadas à tradição oral dos Tremembé, é possível observar na história do grupo que os tempos se sobrepõem e se entrecruzam, podendo ser perceptível um passado presente e um futuro presente. As expectativas miram o futuro e se constituem em um leque de antecipações que aludem ao que ainda virá.

Horizonte quer dizer aquela linha por trás da qual se abre no futuro um novo espaço de experiência, mas um espaço que ainda não pode ser contemplado; a possibilidade de se descobrir o futuro, embora os prognósticos sejam possíveis, se depara com um limite absoluto, pois ela não pode ser experimentada (KOSELLECK, 2006, p. 311).

Os tataranetos de João Venâncio ainda nem nasceram, mas ele já visa um futuro para eles ligado à terra e às suas tradições. Os anseios, os temores, as certezas, as inquietudes e confianças, tudo o que direciona nosso olhar para o futuro, fazem parte deste “horizonte de expectativas”.

Nos relatos da comunidade é fácil perceber que os Tremembé, através da memória, passeiam entre estes três tempos: presente, passado e futuro. Para legitimar suas reivindicações do presente, eles sempre se remetem a estes dois outros tempos: ao passado, afirmando que ali viveram seus ancestrais e muitas vezes a um passado muito distante, que não foi vivido por eles, mas que é atualizado cotidianamente através da memória e da prática das manifestações culturais; e também ao futuro, ou seja, os filhos, os netos, os bisnetos, etc.

A fala de João Venâncio também chama minha atenção para a problemática da territorialidade. É possível perceber em seu depoimento que a ideia de território acarreta um processo de exclusão, ao definir grupos ou indivíduos que pertencem aos limites territoriais subjetivos que definem determinado espaço objetivo. Nesse jogo de definir quem faz parte do território e, conseqüentemente, quem tem direito ao seu usufruto, entra a ancestralidade e o sentimento de pertença a um determinado grupo.

A expressão *nela está enterrada a tripa do nosso umbigo*, usada pelo cacique, significa dizer que naquela terra os Tremembé nasceram e que não foi apenas ele que nasceu ali, mas seus ancestrais. A expressão se remete às raízes ancestrais, através de uma relação orgânica e ao mesmo tempo simbólica com a terra, onde, de acordo com as narrativas do grupo, existe a crença de que se o coto umbilical do recém-nascido fosse enterrado, em sua vida adulta ele dominaria muitas terras.

João Venâncio finaliza essa fala ressaltando que a história, a cultura e os costumes dos Tremembé estão sendo repassados para os mais novos. Dessa forma, compreendo que a afirmação étnica se dá nas práticas culturais, na relação com a terra e na construção de uma ancestralidade, onde as tradições orais são elementos de passagem e meios de perpetuar essas práticas.

Nesse sentido, as estratégias usadas pelos Tremembé para legitimar sua organização política são permanentemente situadas em tempos que reforçam a identidade e que fazem parte da memória coletiva. Então, compreendo que a identidade do grupo, é organizada a partir de suas lembranças. É a memória coletiva dos Tremembé que organiza e dá sentido ao presente, e também é a partir dela que os indivíduos projetam o futuro, percebendo novas possibilidades a partir de suas experiências do passado.

3.1 Os tempos da memória e a delimitação de fronteiras étnicas

Para entender as estratégias criadas pelos Tremembé para delimitar fronteiras étnicas em relação à sociedade envolvente é importante pensar na tradição oral do referido grupo e nas formas pelas quais os elementos identitários são transmitidos no decorrer dos tempos. De acordo com a noção de *identidade narrativa* de Paul Ricoeur, “tempo torna-se tempo humano na medida em que é articulado de um modo narrativo, e a narrativa atinge seu pleno significado quando se torna uma condição da existência temporal” (1994, p. 85). Entendo que no momento em que os Tremembé narram as histórias dos antepassados não significa, para o grupo, um simples ato de repetição, mais um processo criativo, que se apoia nos tempos que são demarcados pela memória coletiva para delimitar suas fronteiras, demarcar seu território e reforçar a identidade.

Assim, para compreender as relações dos Tremembé com o espaço que habitam e reivindicam, deve-se considerar os laços do grupo com esse território, analisando pela ótica das ressignificações de suas crenças e costumes, tanto no que toca ao trato do meio ambiente, quanto em relação à dinâmica cultural do grupo no passado e na atualidade.

Em relação ao espaço habitado pelos Tremembé, várias questões estão imbricadas, além dos aspectos materiais ligados a elementos econômicos, os aspectos intangíveis relacionados à cultura e sociabilidade, das quais decorrem tradições, organizações sociais e políticas, e a sua própria relação com a paisagem transformada por eles ou por outros grupos e até mesmo a criação e/ou manutenção de fronteiras.

Pensar no espaço como o lugar das relações sociais, leva-me também a pensar nas fronteiras que permeiam essas relações sociais, tanto as fronteiras étnicas como as referentes ao espaço. Desse modo, tiveram importância para essa pesquisa as contribuições de Fredrik Barth (1998) que, em sua abordagem, substitui uma concepção estática da identidade étnica por uma concepção dinâmica. O autor chama a atenção para os aspectos processuais dos grupos étnicos; considerados como tipos de organização fundamentados na afirmação e na auto-atribuição pelos indivíduos de categorias étnicas. Implicando o contato cultural e a fluidez das relações sociais, a abordagem de Barth analisa o aparecimento e a persistência dos grupos étnicos como unidades identificáveis pela tenacidade e sobrevivência de suas fronteiras.

Essa persistência aparece em diversos relatos dos Tremembé onde é fácil identificar as linhas fronteiriças como, por exemplo, no trecho de uma das cartas enviadas pelos Tremembé ao Dr. Oscar Costa Filho, Procurador da República no Ceará, é possível perceber uma linha de demarcação que separa índios e não índios: “nós, Tremembé de Almofala, quer viver. Nós quer viver nossa vida de índio na nossa terra. (...) Nossas famílias estão sendo amedrontadas, desassossegadas, sendo oprimidas por peessoas que não são filhos natural da terra”.⁶⁴

Em Almofala é fácil observar a demarcação dessas fronteiras, tanto no que toca à memória e à ancestralidade Tremembé, quanto na relação com os não índios. A pertença étnica não pode ser determinada senão em uma linha de demarcação entre os membros e os não-membros. Para que a noção de grupo étnico tenha um sentido, é preciso que os atores possam se dar conta das fronteiras que marcam o sistema social ao qual acham que pertencem e para além dos quais eles identificam outros autores implicados em um outro sistema social. Nos depoimentos abaixo essas implicações ficam bem explícitas:

A gente conhece as origens por família. Então, aqueles que são de origem indígena, nós ouvimos falar pelos nossos antepassados, e aqueles que nós não ouvimos falar no passado pelos nossos *troncos velhos*... e sim que eles diziam que era gente de fora, que tinha chegado aqui, estas pessoas nós não podemos considera-las como índios. Porque a gente sabe que ele não era daqui... que a origem dele não era daqui. Então a gente teve uma ensinção muito forte sobre isso, através dos nossos antepassados.

⁶⁴ Trecho de carta dos Tremembé ao Dr. Oscar Costa Filho, Procurador da República no Ceará (datada de 14 de outubro de 1993) Acervo da AMIT (Associação Missão Tremembé). (Grifos meus).

Quem tem origem indígena, a gente conhece, exatamente de ver os mais velhos falar. Então esses que não tem nossas origens, não é pra ter direito à terra.⁶⁵

A fala de João Venâncio mostra claramente uma linha que separa índios e não índios e o que mais chama minha atenção em sua narrativa é que ele delimita esta fronteira através da oralidade e da memória ancestral. Ele não cita documentos oficiais. O que dá respaldo à sua fala é a tradição oral, são os ensinamentos que foram repassados por seus ancestrais. Ao usar o termo “troncos velhos” ele se remete a uma genealogia Tremembé e a uma origem comum para dar legitimidade a sua fala, ou seja, os mais velhos sabiam quem era de dentro de Almofala e quem era de fora, portanto, sabiam quem tinha direito à terra e isto foi transmitido aos mais novos.

Embora nesse discurso de João Venâncio, para sustentar o direito dos índios sobre a terra, ele faça referência à genealogia, às tradições, e à oralidade, é válido ressaltar que eles compreendem também a importância da historiografia e dos vários documentos oficiais para legitimar as informações repassadas por seus ancestrais. Para os Tremembé, o conhecimento sobre a existência desses documentos faz muita diferença e em vários momentos eles são mencionados como forma de comprovar o direito à terra. O fato de se viver numa sociedade cartorial e judicializada, a linguagem que os chamados “operadores do direito” tendem a aceitar com muito mais facilidade é a linguagem documental, e o referido grupo está ciente disso.

A fala dos Tremembé referente à memória ancestral, às tradições e aos costumes que legitimam o direito à terra é reforçada pelo conhecimento que o grupo tem da documentação oficial, ambas (documentação de caráter etnográfico e documentação cartorial) os definem como filhos de Almofala. Assim, compreendo que esses dois domínios culturais (oral e escrito) exercem um papel marcante na transmissão do saber, na forma como os Tremembé constroem a sua memória coletiva, e se complementam como importante elemento para suas estratégias de luta, inclusive para os diferenciar frente à comunidade não índia.

Poutignat e Streiff-Fenart (1998), apoiados nas teorias de Barth, destacam que as fronteiras étnicas são manipuláveis pelos atores, ou seja, elas se estendem ou se contraem de acordo com as necessidades do grupo, com o objetivo de estabelecer uma distinção entre Nós/ Eles. Basta poucos minutos de conversa com os Tremembé para poder perceber que os índios se identificam como “os filhos do lugar” e se referem à sociedade envolvente como o “pessoal de fora”, ou seja, o grupo aciona a memória coletiva e procura estabelecer uma fronteira entre “os de fora e os de dentro”. Como é possível perceber neste trecho de uma carta: “porque será

⁶⁵ Cacique João Venâncio, em entrevista concedida à autora em 21 de julho de 2014, em Almofala.

que o direito do índio, filho da terra, origem da população que hoje domina o Brasil, não tem direito a terra? Se o índio ainda existe, existe reunido, com seus costumes, porque é tão difícil ser dono da terra, ser ele mesmo”?⁶⁶

Enquanto os índios se colocam como os filhos da terra, por sua vez a comunidade circundante, fazendo uso de um discurso generalizador, afirma que em Almofala não existem mais índios, mas que grande parte da população é descendente de índios. Procuram assim negar a legitimidade do movimento, pois ao asseverar que todos são descendentes de índios negam os direitos reservados àqueles que se afirmam como Tremembé. Ou seja, a formação dessas fronteiras, assim como o fortalecimento de uma identidade Tremembé, se dá numa interação entre os discursos de índios e não índios.

Na realidade, todos aqui são índios, são descendentes de índios. Esse negócio de dizer o índio e o não índio, é apenas uma praticidade para diferenciar o movimento da associação dos Tremembé dos que não são associados. Mas, na realidade todos são índios, pois segundo a história, os Tremembé estavam em todo litoral, desde o Maranhão ao Rio Grande do Norte. Eu sempre brincava com a Maria Amélia, ‘vamos Maria Amélia procurar índio Tremembé lá no Mundaú, que lá ta cheinho deles’.⁶⁷

Fica claro na fala do padre Chaguinhas que ele nega o movimento dos Tremembé ao generalizar e afirmar que todos em Almofala são índios e, principalmente, ao ressaltar que todos que nasceram no litoral, do Maranhão ao Rio Grande do Norte, são descendentes dos Tremembé. Nesse sentido, cabe aqui uma discussão sobre índios misturados.

João Pacheco de Oliveira (2003), em seu trabalho *A problemática dos ‘índios misturados’ e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história*, afirma que uma das formas de negar os direitos indígenas atualmente no Nordeste é pautada no estereótipo do índio puro. Segundo ele, quando se fala de grupos indígenas ainda se espera encontrar os indivíduos enquadrados neste estereótipo, com diferenças drásticas entre índios e não-índios, principalmente no tocante aos traços físicos. Em relação aos Tremembé, apesar do grupo não apresentar diferenças culturais tão marcantes em relação à sociedade envolvente, os Tremembé identificam e ressignificam entre suas práticas cotidianas elementos de diferenciação.

No entanto, os direitos indígenas não provêm de uma primitividade ou de uma pureza cultural, mas sim do reconhecimento desses grupos como descendentes das populações nativas.

⁶⁶ Trecho de carta dos Tremembé, às entidades de apoio à luta dos povos indígenas. (datada de 14 de Outubro de 1993) Acervo da AMIT (Associação Missão Tremembé).

⁶⁷ Padre Chaguinha. DVD: “Bailado de vozes & ventos em Almofala”, documentário produzido no ano de 2012 pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, em comemoração aos 300 anos da Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala.

Os direitos reservados aos grupos indígenas atuais se configuram também em uma forma de compensação pelo genocídio e etnocídio sofridos e pela perda de parte de seu patrimônio cultural. A afirmativa de que um grupo se enquadra nessa situação é feita a partir da investigação de seus símbolos identitários e de seus signos culturais que ligam os índios atuais com as populações autóctones e não da comprovação de uma pureza cultural, embora os grupos indígenas procurem realçar as fronteiras étnicas (OLIVEIRA, 2003).

Em relação às teorias de Barth, o autor parte de uma perspectiva interacionista e procura esclarecer a dinâmica da emergência e manutenção das fronteiras étnicas. Demonstrando que as diferenças culturais permanecem vivas, mesmo na situação de contato. Para ele, a identidade étnica, como qualquer outra identidade coletiva é construída e transformada na interação dos grupos (In: POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998).

A história da afirmação da identidade étnica dos Tremembé é fortemente marcada pela criação e manutenção das fronteiras e pelo realce de símbolos culturais que os diferenciam da sociedade envolvente e que são acionados a partir da memória coletiva. Mostrando para a sociedade de forma geral que sua cultura não se esvaiu. A noção de realce demonstra a ideia de que a etnicidade remete a um conjunto de recursos que os grupos têm ao seu alcance para tentar legitimar suas reivindicações. Segundo Poutignat e Streiff-fenart (1998), o realce exprime-se, a princípio, por meio de um rótulo étnico e, depois de ter elegido este rótulo, os traços culturais surgem como étnicos. Assim, a etnicidade procura realçar por meio de símbolos culturais exibidos, elementos de diferenciação e de fronteiras étnicas. No entanto, é importante ressaltar que o uso desses realces não surge de um lugar vazio, é preciso existir uma historicidade e uma ancestralidade nos símbolos selecionados para serem salientados.

A etnicidade não é vazia de conteúdo cultural, mas ela nunca é também a simples expressão de uma cultura já pronta. Ela implica sempre um processo de seleção de traços culturais dos quais os atores se apoderam para transformá-los em critérios de consignação ou de identificação com um grupo étnico (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 129).

A ação de realce e de manutenção das fronteiras exercida pelos Tremembé se baseia no reconhecimento e na validação das distinções étnicas no andamento das interações com a sociedade envolvente. De acordo com Poutignat e Streiff-Fenart (1998, p. 158), a pressão praticada no interior de um grupo para a manutenção da fronteira é maior nas situações em que a insegurança domina as relações interétnicas. Assim, no caso dos Tremembé, percebo que as tensões sociais vivenciadas pelo grupo fortaleceram a manutenção dessas fronteiras.

Em Almofala, o conflito entre “os de fora” e “os de dentro” faz com que a fronteira seja, fundamentalmente, como diria Martins (1997), um lugar de perceber o outro e ao mesmo tempo de afastar-se dele. O desencontro na fronteira entre os Tremembé e a sociedade envolvente não é somente o desencontro de visões de mundo diferentes, mas é, sobretudo, o desencontro de temporalidades históricas, pois cada um desses grupos tem uma forma diferente de se situar no tempo e na história.

José de Souza Martins (1997), afirma que fronteira é o espaço próprio de encontro e desencontro de sociedades e culturas diferentes, entre os povos indígenas e a sociedade dita 'civilizada', e também dos vários e diferentes grupos da sociedade de brancos e mestiços. O lugar do genocídio dos povos indígenas, no mínimo, é o lugar de sua redução aos valores, concepções e modos de viver da sociedade que os domina. É o lugar da indefinição e do conflito.

Para o autor, dizer apenas que fronteira e limite não possuem o mesmo significado não é o bastante, é preciso apontá-los. Afirma-se que limite é algo que foi determinado, uma linha divisória que se conserva como um empecilho fixo, independentemente da existência ou não de fatores físico-geográficos ou culturais, enquanto a fronteira é fluida, tem vida própria e não se prende ao limite. Nesse sentido, o chamado “marco de fronteira” é, na verdade, um símbolo concreto do limite.

Partindo da afirmativa de que toda identidade é cultural e relacional e que por ser cultural é uma “construção”, ou uma “negociação” social-histórica, entendo também a importância de abrir uma discussão sobre o “ambiente de fronteira”, estabelecido em Almofala por índios e não índios, pois é nesse “entre-lugar” que os Tremembé buscam se distinguir frente à sociedade envolvente. Assim, o ambiente fronteiriço tem reforço importante na composição de uma identidade Tremembé, é nele que os diferentes se encontram, ou seja, é o lugar da alteridade.

José de Souza Martins (1997) investiga fronteira a partir de uma dimensão propriamente sociológica e antropológica, e discute fronteira a partir da alteridade, do humano no seu limite histórico. Ele afirma que de modo algum podemos reduzir o sentido de fronteira ao âmbito geográfico, mas sim devemos compreendê-la como fronteira de diferentes coisas: “fronteira da civilização (demarcada pela barbárie que nela se oculta), fronteira espacial, fronteira de culturas e visões de mundo, fronteira de etnias, fronteira da História e da historicidade do homem. E, sobretudo, fronteira do humano” (MARTINS, 1997, p. 13). O autor enfatiza a particularidade da fronteira. Sendo em sua essência o lugar da alteridade, pois nela há encontro de temporalidades diversas, é o encontro dos diferentes entre si: os índios de um lado e não índios

de outro; latifundiários de um lado e camponeses. É isso que faz da fronteira uma realidade ímpar.

Sendo assim, é possível fazer dialogar os trabalhos de José de Souza Martins (1997) e de Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart (1998), na medida em que abordam as delimitações das fronteiras e levantam questões sobre a origem comum que os grupos evocam nos momentos de tensão. Essas abordagens me ajudaram a problematizar os elementos envolvidos na afirmação da ancestralidade dos Tremembé, fazendo valer, por exemplo, a relação entre a filiação, o sentimento de pertença ao grupo e ao espaço que habitam, e a identidade manifestada no processo de afirmação étnica.

Por outro lado, o entendimento da identidade reivindicada pelos Tremembé só é possível se considerar-se a organização política dos mesmos, pois identidade étnica e política são elementos inseparáveis. Se a identidade também se constrói nas relações sociais, ela está propensa às relações de poder. Como afirma Goffman (1975), a identidade brota através da interação entre o *eu* (ou *nós*) e o outro, ou como é recorrente na fala dos Tremembé, entre “os de fora” e “os de dentro”.

Roberto Cardoso (1999, p. 15), ao utilizar o termo *identidade contrastiva*, também chama a atenção para o fato de que a identidade só aparece quando existe uma *fronteira*, que tem como forma de elaboração a *auto-atribuição* e a *atribuição por outros*. A identidade é pautada na diferença. Identidade e diferença não são dados essenciais ou naturais, mas são sim construídas por um mesmo processo de produção simbólica e discursiva. Na construção dessas fronteiras (reais ou simbólicas), a terra ou território é um elemento de grande relevância, no qual o *nós* são os filhos da terra e os *outros* são os que vieram de fora.

Se a identidade étnica é uma construção que busca realçar determinados códigos culturais para estabelecer fronteiras entre “nós” e os “outros”, as abordagens de Poutignat e Streiff-Fenart (1998) me ajudaram a trabalhar a hipótese defendida por mim de que as diferenças culturais dos Tremembé em relação à comunidade circundante são visíveis. No entanto, vale ressaltar que, segundo o meu ponto de vista, essas diferenças vêm à tona no âmbito da resignificação de suas práticas culturais, quando os Tremembé procuram acentuar essas fronteiras através do realce de seus símbolos culturais e da identidade Tremembé.

Uma das formas de os Tremembé demarcarem essas fronteiras a partir da diferença, é por meio da evocação da memória de Francisca Ferreira de Paula, a “Tia Chica”, vista pelo grupo e também pela sociedade envolvente como a última dos índios velhos. Segundo os

membros da comunidade, “Tia Chica” conhecia as crenças, os costumes, os limites das terras do antigo aldeamento e gostava de narrar as histórias dos antigos. Faleceu na década de 1970 com quase cem anos. Quando evocam a memória de “Tia Chica”, elementos importantes para a organização política dos Tremembé são acionados a partir da memória que o grupo guarda dela, como a oralidade, a ancestralidade, a crença em uma origem comum e a delimitação de fronteiras étnicas e geográficas. Descender de “Tia Chica” significa ser Tremembé.

A “Tia Chica” falava que as nossas terra ia desde o Camucim até a banda da Lagoinha e daqui da Lagoa Seca até a serra da Ibiapaba. Era muita terra, muita terra mesmo. A “Tia Chica” sabia do tamanho das nossa terra, ela contava essas história para minha mãe, para minha vó e elas contava para mim. Mas, ela não falava só da terra, ela contava sobre os encantados, sobre o ritual do Torém e os nossos costumes.⁶⁸

A evocação da memória de “Tia Chica” traz à tona não só as fronteiras étnicas, mas também as fronteiras referentes ao espaço que habitam e pelo qual lutam. A velha índia era conhecedora dos limites da terra do antigo aldeamento missionário e repassou seus conhecimentos para os mais novos através da oralidade. “Tia Chica” ocupa até hoje um importante lugar junto ao grupo como uma representante de uma tradição oral cujas narrativas estão permeadas de signos culturais que fazem parte da historicidade dos Tremembé. “Tia Chica” é um referencial para as histórias que são contadas pelos Tremembé contemporâneos. Evocar a memória dela e sobre ela é estabelecer fronteiras entre índios e não índios, tanto no que toca a etnicidade, como em relação à terra que reivindicam.

A Lagoa Seca é acolá pra baixo, é mesmo *de dentro* dos índios Tremembé de Almofala. A “Tia Chica” da Lagoa Seca, era a índia velha, a Tremembé velha, é a avó do Zé Chiquinha, irmã do Velho Zé Miguel, bisavó do João Venâncio. Outra índia velha era a mãe Raimunda Pé de Caco, que era mãe da velha Massunilha... mas isso aqui tudo era dos índios. Da Lagoa do Luiz de Barros até a Lagoa do Moreira, era terra dos índios. A minha mãe contava que ia chegar um tempo da terra dos índios ser tirada, porque chegou esse povo de fora enganando o povo, aí comprava um pé de coqueiro aqui e aí cercava o mundo todo. Hoje tá tudo cercado e nós filho daqui, natural daqui, não temos direito.⁶⁹

Na fala de dona Zeza é possível perceber que ela evoca a questão da família e da ancestralidade e procura mostrar as relações de parentesco entre o grupo que naquele momento reivindica a terra, e os chamados índios velhos. De acordo com as abordagens teóricas de Candau “de maneira constantemente renovada, os indivíduos percebem-se membros de um grupo e produzem diversas representações quanto à origem, história e natureza desse grupo” (2012, p. 25).

⁶⁸ João Venâncio, em entrevista concedida à autora em fevereiro de 2008, em Almofala.

⁶⁹ Dona Zeza in: Documentário “Torém”. Realização: Nosso Chão e Toá. 1992.

Em seu depoimento, dona Zeza também ressalta as fronteiras étnicas, as frases “o povo de fora” e “filhos natural daqui” revelam isso. Outro ponto importante de sua fala é a expressão “terra tirada” que é muito recorrente na fala dos Tremembé, tanto dos mais velhos, como dos mais novos, para se referir ao tempo que perderam as terras. O “tempo que a terra foi tirada dos índios”. Todas estas expressões são usadas pelo grupo para realçar a diferença entre índios e não índios.

A “Tia Chica”, mesmo diante de toda pressão que nós Tremembé sofremos, num tempo que a gente não podia falar, ela não deixou nossa cultura morrer, lá na Lagoa Seca as pessoas dizem que ela dizia que enquanto ela fosse viva ninguém ia mexer no que era dela, no que era dos Tremembé. Lá era o aldeamento central, eles se concentravam era lá, depois que a igreja foi enterrada. Ela foi a primeira da luta, antes do tempo do GT, ela lutou pra preservar os costumes, e ela foi passando para os outros. Ela passou pra Venância, depois pra Maria Venância, aí veio o seu João e a Dijé... e aí foi passando... tudo isso foi a raiz dela.⁷⁰

Na fala de Getúlio é possível perceber muitas implicações a respeito da luta dos Tremembé. A primeira delas são os vários tempos que aparecem na sua narrativa: o período que foi negada a existência de índios no Ceará; a época que a duna móvel soterrou a igreja; o período do GT na década de 1990; e ao tempo cronológico que não é demarcado por datas, e sim por uma ancestralidade e uma linearidade ligada à família, pois a “Tia Chica” era a mãe da Venância, avó da Maria Venância e bisavó de João Venância e Dijé.

Ele procura demonstrar em sua fala que mesmo diante da intensa situação de contato, “Tia Chica” manteve os costumes e oralmente os repassou para as novas gerações. Getúlio é um jovem Tremembé, professor e coordenador da Escola Diferenciada Maria Venância, mas seu discurso é parecido com outros discursos de pessoas mais velhas citados no texto, ou seja, ele compartilha de uma memória que foi transmitida e que é comum ao grupo.

Para Candau, é possível que membros de um mesmo grupo partilhem uma memória comum, dentro desse discurso comum ao grupo existe uma mesma forma de ver o mundo. No entanto, as estratégias identitárias de um grupo possuem jogos muito mais perspicazes, que vão além da repetição de hábitos incorporados (CANDAU, 2012, p. 25). Nesse sentido, ao aplicar as abordagens teóricas de Joël Candau à problemática dos Tremembé, percebo que a identidade do grupo não se constrói em um conjunto imutável, ela se modifica e se transforma no quadro das relações sociais do qual emergem os sentimentos de pertença. É válido ressaltar que essa forma homogênea de ver o mundo se constitui muito mais em um discurso da identidade compartilhada. Em muitos momentos, dentro do cotidiano dos Tremembé, percebi pontos de

⁷⁰ Getúlio Santos, em entrevista concedida à autora em julho de 2014 em Mangue Alto.

vistas divergentes, principalmente no que toca aos conflitos com a Empresa DUCOCO S/A, onde vários membros trabalham.⁷¹

Mesmo já tendo falecido, "Tia Chica" desempenhou (e desempenha) relevante papel para legitimar as reivindicações do grupo. Em setembro de 1992, os Tremembé nomeiam João Venâncio, bisneto de "Tia Chica" e seu parente mais próximo, como novo responsável pela dança do Torém, e em 1993 João Venâncio é nomeado vice-cacique. Pouco tempo depois ele é eleito o cacique do grupo. Ter como seu líder principal um parente direto de "Tia Chica", demonstra que o grupo está consciente da importância da ancestralidade para a diferenciação entre ser e não ser índio.

Descender da Chica da Lagoa Seca se constitui em um patrimônio simbólico relevante para a identidade do grupo. Significa, para os Tremembé, ser parente direto dos últimos dos "índios velhos", significa nunca ter se afastado dos costumes e das tradições culturais, significa ser Tremembé.

Eles dizem que aqui não tem mais índio. Mas, quando a gente planta um pé de mangueira, ainda que a gente corte, ele vai brotar de novo mangueira. Ele não vai brotar cajueiro. Ainda que ficasse só a raiz, as folhinhas e os galhos que nascessem, nasceria mangueira. Porque tinha aquela raiz ali que é de mangueira. Assim é nós. Então, se eu sou filha da Maria Venâncio, neta da velha Venâncio, e bisneta da Chica da Lagoa Seca, que era índia Tremembé, então eu também sou índia. E não vou negar isso, não vou reprimir isso dentro de mim. Nós já nos calamos demais.⁷²

A fala de Dijé, deixa claro que ela compreende a importância da ancestralidade e de suas raízes para a continuidade de sua história. Aqui a memória dos ancestrais é muito mais do que uma estratégia de luta, lado a lado com as práticas culturais ela é um dos símbolos da pertença étnica, da pertença à terra de Almofala. Durante as entrevistas, foi possível perceber que essa visão é compartilhada por outros membros do grupo.

Ainda sobre fronteiras étnicas e ancestralidade, é importante pensarmos sobre a dança do Torém. Segundo Oliveira Júnior (1998), o Torém se constituiu como um dos elementos diferenciadores entre o "nós" e os "outros", ou seja, como um marcador cultural e símbolo identitário dos Tremembé.

⁷¹ Essas questões serão analisadas no terceiro capítulo desta dissertação.

⁷² Dona Dijé, em entrevista concedida à autora em março de 2015 em Almofala. (Grifos meus).

3.2 A construção do território simbólico próprio. Torém: ritual, performance e ancestralidade

Convivendo com diversos grupos sociais numa situação interétnica bastante complexa, a história de luta dos Tremembé pela regulamentação fundiária está permeada de estratégias que remetem à construção de fronteiras étnicas e culturais que os diferenciem da sociedade envolvente. Desse modo, recorrem à memória e à oralidade se apropriando de símbolos culturais ancestrais que os identifiquem enquanto índios. Uma das formas de recorrer ao passado e fortalecer as fronteiras étnicas é através da dança do Torém. A dança de roda, inicialmente ligada à celebração da colheita do caju, constitui-se em um dos principais símbolos de diferenciação identitária dos Tremembé frente à sociedade envolvente e outros grupos indígenas do Ceará

O Torém é nossa dança sagrada e é única dos Tremembé, os outros povos tem toré... a força do povo Tremembé é o Torém. E a gente tem muito amor por ele e muito respeito. O Torém é tudo na vida do Tremembé. O povo Tremembé sem o Torém é como peixe fora d'água. Onde a gente se aguenta é no nosso ritual sagrado que é o Torém, a gente sem ele agente não é nada, ele cura... ele fortalece... ele é tudo, está acima de tudo. Os outros povos, não tem cântico específico, o único povo que tem cântico próprio é o povo Tremembé. A gente tem nosso ritual próprio, só quem dança o Torém é os Tremembé. E se você me perguntar: tem diferença entre o Torém e o toré? Eu lhe respondo: tem! O toré você pode começar ele aqui e terminar lá na beira da praia. O Torém você não pode, o Torém ele é mais cerimonial, ele é mais fechado, é mais concentrado, ele é cruzado quando vai dançar, é uma dança de roda.⁷³

O Torém é dançado pelos Tremembé desde tempos imemoriais. Com músicas próprias, permeadas de palavras da língua nativa e gestos corporais que imitam bichos e cenas do cotidiano da cultura indígena. Foi transformado pelo grupo em um dos principais símbolos identitários da luta política e da organização étnica dos Tremembé a partir da década de 1980. Tornou-se assim, um dos principais sinais de diferenciação entre o “nós” e os “outros”, ou entre os de “fora” e os “dentro”, expressão bastante recorrente na fala do grupo para designar quem faz parte ou não dele.

João Venâncio mostra a importância da dança no contexto da luta, em sua fala, ele joga com a diferença e deixa transparecer que compreende que o fato do Torém ser dançado somente pelos Tremembé dá respaldo à história do grupo. Nesse sentido, compreendo a identidade como uma construção histórica, que não existe sozinha, nem de forma irrestrita e é sempre projetada em comparação com outras identidades, para nos diferenciar de outros sujeitos. Na sequência desse diálogo, o cacique Tremembé fala sobre as músicas do Torém:

⁷³ João Venâncio, em entrevista concedida à autora em agosto de 2014, em Almofala.

As músicas do Torém antigo são todas na língua dos nossos troncos velhos. E agora mais recente, no tempo do movimento eu fiz vários cânticos pro Torém. O nosso povo, no passado, andavam observando as coisas... aí depois eles paravam, analisavam e aí faziam um cântico a partir das vivências. E no tempo da luta, eu fiz muitos cânticos baseado nas nossas vivências. Eu tenho um cântico que eu fiz quando a Juíza Dr. Germana deu direito pra DUCOCO na primeira questão da gente. São vários que a gente faz baseado na caminhada, na luta, no movimento, nas vivências, nas dificuldades.⁷⁴

Esse depoimento de João Venâncio chama minha atenção para esse tempo de nova visibilidade da dança e de sua ressignificação, quando as questões do presente passam a ser agregadas ao ritual, e ele vai buscar no passado a legitimidade para isso, quando diz que as músicas antigas que são todas na língua nativa, também foram feitas a partir das questões vividas no presente de seus ancestrais. Em sua narrativa, o passado é atualizado na medida em que volta no tempo para buscar elementos legitimadores de suas ações no presente. Criar músicas no tempo atual para fazer parte de um ritual que é ancestral não é simplesmente reelaborar uma tradição, mas sim dar a ela novos significados.

No decorrer da entrevista, João Venâncio canta a música do Torém que ele fez no primeiro embate com a Empresa DUCOCO e que diz o seguinte: “Quem deu este nó não soube dar, quem deu este nó não soube dar, este nó tá dado e eu desato já. Desenrola essas correntes e deixa os índios trabalhar”.⁷⁵ Esta letra está arraigada de conteúdo político e simbólico, ela significa que quem não soube dar o nó foi a Empresa DUCOCO e a Dr. Germana Oliveira de Moraes, Juíza da 3ª Vara Federal no Ceará, que deu liminar protegendo a referida empresa. No entanto, o nó foi desfeito pelos índios que recorreram e derrubaram a liminar.⁷⁶ A letra também possui um conteúdo cosmológico, a expressão “desenrolar as correntes” faz referências ao mundo espiritual e a aos *encantados*, ressalta a crença dos indivíduos e do grupo na atuação e proteção desses seres espirituais.

Durante as muitas rodadas de Torém que presenciei, os Tremembé iniciam o ritual com algumas músicas antigas e depois vão alternando com as músicas atuais feitas a partir da nova organização política do grupo na década de 1980. Um diálogo entre presente e passado é realizado. É estabelecida uma interação entre o *tempo dos índios velhos* e o *tempo da luta*, não apenas no conteúdo das letras, mas principalmente no simbolismo do ritual.

⁷⁴ João Venâncio, em entrevista concedida à autora em agosto de 2014, em Almofala.

⁷⁵ Letra de uma música do Torém cantada por João Venâncio, em entrevista concedida à autora em agosto de 2014, em Almofala.

⁷⁶ Mais detalhes sobre esse embate, Cf. “1.3.1 O GT e a campanha pela demarcação das terras indígenas: dando visibilidade ao movimento”.

O fato das músicas antigas do Torém trazerem palavras da língua nativa se constitui em um ponto forte bastante usado pelos Tremembé em favor da sua luta, principalmente, porque os grupos indígenas do Ceará perderam a língua. Até mesmo para serem reconhecidos por outros grupos indígenas, um dos elementos complicador é o fato dos índios do Ceará não falarem a sua língua nativa e sim a língua do dominador. Assim como os outros povos indígenas do Estado, os Tremembé também não falam a língua nativa, porém o fato do Torém trazer essas palavras faz diferença para o grupo.

Ô jandê recogirá
 Guraripe napurana
 Aí ô manguê
 Aí ô manguirá
 Ô manguirá
 Aí ô manguê
 Ô manguirá
 Ô manguirá
 Ô manguirá.⁷⁷

A letra acima é de uma das músicas do Torém bastante cantada nas rodadas da referida dança. Durante a pesquisa para realização deste trabalho, não encontrei na linguística nenhuma pesquisa sobre essas palavras, as informações encontradas são de folcloristas, antropólogos e dos próprios índios. Perguntei a todos os depoentes sobre o significado da letra e todos sem exceção me responderam que a letra significa que os índios andando pelo mangue (*manguê*) encontraram uma jandaia (*jandê*) cantando, eles ouviram, interpretaram e fizeram um mito.

Segundo o folclorista Florival Seraine (1955), grande parte dos vocábulos ou expressões dos textos reproduzidos são de origem tupi ou da Língua Geral, alguns já incorporados ao linguajar brasileiro ou do povo cearense como por exemplo: nambu, cunhã, caninana, taquara, tainha, jaçanã, dentre muitas outras (SERAINE, 1955, p. 80). Ainda de acordo com suas pesquisas, as expressões Torém e aguaim são de origem tupi, resultado do contato entre Tremembé e Tupi. Pois, segundo o referido folclorista, os Tremembé constituíam uma família linguocultural independente que teria chegado ao território cearense antes dos Cariri e dos Tupi.

Muitos Tremembé, principalmente os mais velhos, referem-se ao Torém como uma expressão da língua nativa.

O pessoal de fora tinha perseguido muito. Eles queriam acabar com o Torém, acabar nossa língua. Eles tentaram acabar a língua porque acabando a língua acabava com nosso trabalho, pois as nossas testemunhas é o nosso trabalho, né? Então se não tivesse mais nossas testemunhas eles diziam que nós não existia, né? Então a gente não queria abandonar o Torém, porque se a gente que era mais velho que sabia, abandonasse a

⁷⁷ Jandê. Música do Torém dos Tremembé.

dança, como era que os mais novos iam aprender? Então a gente segurou a língua dos índios velhos.⁷⁸

Na fala de Vicente Viana se pode perceber que ele se refere ao Torém como língua. Língua porque traz palavras da língua nativa em suas músicas. Língua porque fala dos costumes e difere os Tremembé da comunidade circundante e de outros grupos. Língua porque é uma forma do grupo se expressar e reivindicar seus direitos. A narrativa de Viana demonstra claramente que o grupo compreende a importância da manutenção de suas práticas culturais, ele se refere ao Torém como as “nossas testemunhas do passado”, a prova de suas existências enquanto índios, o elemento legitimador que liga o grupo a uma ancestralidade indígena.

Na memória dos Tremembé, as principais referências no tocante à dança do Torém, são os nomes de “Tia Chica” e Zé Miguel. Esses, não só eram seus principais organizadores (puxadores), como também eram vistos pela comunidade envolvente como os últimos dos índios puros, o que dá ao grupo certa legitimidade no que se refere à tradição da dança. Hoje, em suas narrativas, os Tremembé falam da Chica da Lagoa Seca como a responsável por não deixar o Torém acabar mesmo no período de invisibilidade do grupo.

Se não fosse ela que tivesse conservado nossa cultura, tudo tinha se acabado, né? Muitas coisas tinham sido esquecidas. E hoje nós entendemos que o Torém é nossa vida. Pois é a partir do Torém, é a partir dessa dança, que as pessoas chamavam “dança dos índios velhos”, foi que os Tremembé passaram a ter a sua afirmação étnica, foi através do Torém. Por isso que eu digo que é a nossa vida, e em todos os cantos que a gente vai, a primeira coisa que as pessoas falam é no Torém. E é o Torém quem nos segura, ele é a base da nossa luta. E nós devemos isso a Tia Chica que não deixou o Torém se acabar.⁷⁹

Na narrativa construída por Getúlio fica clara a importância da memória que o grupo guarda das tradições e como essa memória aciona esses símbolos culturais como forma de provar sua identidade. Outro ponto relevante que é ressaltado a partir de seu depoimento é que a dança do Torém nunca desapareceu. Então, eles ressignificam porque ela já estava lá. São novas estratégias e na década de 1980 ela vai voltar com força para provar que é uma dança de índio, é uma manifestação cultural de índio. O folclore é uma manifestação daquilo que morreu. Mas o Torém nunca desapareceu, ele sempre esteve ali.

Na década de 1970, “Tia Chica” e Zé Miguel morreram com quase cem anos, segundo alguns pesquisadores, isto implica numa pausa na dança do Torém. Além de suas mortes, a Lagoa Seca (local onde os dois viveram) foi ocupada por um grande comerciante, comprometendo assim a articulação dos torenzeiros que se dispersaram para outras áreas. As

⁷⁸ Vídeo “Torém” realização Nosso Chão e Toá. (1992-1994).

⁷⁹ Getúlio Santos, em entrevista concedida à autora em agosto de 2014, em Mangue Alto.

diversas conversas que tive com pessoas idosas (índias e não índias), corroboraram com meu ponto de vista, de que estes fatos tiveram como consequência uma invisibilidade da dança, em âmbito público. Mas creio que no interior do grupo não houve uma pausa total, mas talvez uma significativa diminuição em sua prática, o que implicou para que os mais novos não aprendessem o ritual.

No período em que o grupo passou a dar nova visibilidade ao Torém, no final da década de 1980, grande parte das pessoas que se identificavam como Tremembé não participava da dança. A prática da mesma era mais comum aos que moravam perto da Lagoa Seca, localidade que fica cerca de 2km de Almofala, onde até a década de 1970 viveram Zé Miguel e “Tia Chica” e que hoje não está dentro dos limites da terra delimitada. Essa falta de uma maior participação do grupo impedia que o mesmo fosse visto com finalidades políticas definidas pela sociedade envolvente e sobretudo pelos órgãos oficiais. No entanto, nesse novo momento de organização política, mostrar a coesão grupal era importante para legitimar e fortalecer suas reivindicações. A atuação dos missionários, incentivando os indivíduos a participar da dança, teve papel fundamental para diminuir esses obstáculos (VALLE, 2005).

Como mencionado anteriormente, na década de 1980, missionários católicos começaram a atuar em Almofala junto aos Tremembé e a incentivá-los a reivindicar seus direitos. Inicialmente ligados ao CIMI (Conselho Indigenista Missionário) e depois por meio da Missão Tremembé procuravam, principalmente, incentivar a manutenção de sinais culturais indígenas considerados a “cultura original” dos “índios velhos”.

Quando eu cheguei em Almofala na década de 1980, começamos a incentiva-los a praticar suas tradições, e principalmente a dançar o Torém que desde a década de 1970 que eles não dançavam mais publicamente, nos comícios, na festa da santa ou eventos em outras cidades. Os mais novos não sabiam dançar e nem cantar as músicas, tivemos que copiar em cadernos pra eles aprenderem.⁸⁰

Assim como os folcloristas⁸¹, que estiveram com o grupo nas décadas anteriores, os primeiros contatos dos missionários contemporâneos com os Tremembé foram pautados nas ideias de resgate da cultura. Nesse sentido, a organização da dança foi estimulada a partir do estudo de Silva Novo⁸² e do *disco Torém* (o registro da FUNARTE/ INF/CDFB)⁸³, a partir

⁸⁰ Maria Amélia Leite, em entrevista concedida à autora em abril de 2014, em Fortaleza.

⁸¹ Florival Seraine (1955), José Silva Novo (1976).

⁸² NOVO, José da Silva . **Almofala dos Tremembé**. Itapipoca: sem edição.1976

⁸³ Torém / Ceará - Documentário Sonoro do Folclore Brasileiro (Disco de Vinil- nº 249- Acervo de discos de vinil do Museu da Imagem e do Som do Ceará- disponível na internet em: Secult - Secretaria da Cultura do Estado do Ceará disponível em: <<http://www2.secult.ce.gov.br/Recursos/Internet/Mis/acervoficha>> Acesso em: 25 jul. 2015, 22: 45:23).

desses dois trabalhos que Maria Amélia Leite copiou as letras das músicas do Torém e distribuiu para os membros do grupo. No entanto, a ação dos missionários tinha um diferencial: o incentivo à mobilização étnica e sua organização sócio-cultural, ou seja, reforçava-se a tradição por meio de uma perspectiva política, algo que não existia na atuação dos folcloristas.

A fala de Maria Amélia, e também de outras pessoas idosas com quem conversei (índios e não índios), confirmam a hipótese levantada por mim que não houve uma pausa total na prática do ritual após a morte de “Tia Chica” e Zé Miguel. No âmbito do privado creio que alguns membros continuavam a dançar, mesmo que com pouca frequência. Pode-se perceber, na fala da missionária, que o Torém foi reaprendido por alguns e, além da função simbólica e cultural, passou a ter papel político, ou seja, ele ganhou um novo significado. Nesse contexto, é importante pensar na sua performance.

A noção de performance para Paul Zumthor, está associada à *apresentação*, à *atuação* e à *criação*, no âmbito teatral, e também no campo ritualístico e mitológico envolvendo corpo, voz, expressões corporais e vocais que são proferidos no tempo e no espaço. O corpo tanto é o caminho dos sentidos como é o próprio sentido de se fazer presente na voz, nos gestos, na expressão e na comunicação. “Esse movimento liga-se em seqüência, encadeia-se, desenha visual e tatilmente, diante do outro, uma escritura do corpo, linguagem analógica, em continuidade ao seu ambiente circunstancial e social” (ZUMTHOR, 1993, p. 242).

A concepção de performance abordada por Zumthor (2007) foi importante para compreender as fronteiras estabelecidas pelos Tremembé em meio a sociedade envolvente. Então é possível perceber que a representação está ligada à identidade e à diferença. É por meio da representação que a identidade e a diferença adquirem sentido. Essas performances são expressadas em vários momentos, principalmente nos eventos e aparições em público, quando o grupo aparece usando penachos, cocares, colares, etc. e lançam mão de um discurso balizado por uma origem comum, na qual identidade e memória coletivas são acionadas como forma de legitimar tais discursos. Já presenciei diversos momentos em que os Tremembé dão entrevistas a pesquisadores, na qual o entrevistado se “caracteriza” de índio. É fácil perceber os realces nas roupas, nos colares e na própria narrativa.

Apoiada nas abordagens teóricas de Candau (2012), compreendo que a identidade coletiva é uma *representação*, os sujeitos percebem-se membros de um determinado grupo e se apropriam de diversas representações e performances quanto à origem e história do grupo. Nesse contexto, os grupos ou sociedades recorrem à origem das famílias. As expressões “nossos ancestrais” ou “nossos troncos velhos”, como dizem os Tremembé, são empregadas como

marco da identidade representada. Esse marco se constitui também em um demarcador de fronteiras e, muitas vezes, o grupo se utiliza das performances para reforçar a identidade.

É importante esclarecer que quando uso o termo representação, para me referir às estratégias identitárias dos Tremembé, não estou dizendo que eles inventam, no sentido de mentir sobre suas identidades, mas que existe, por parte do grupo, uma busca de mostrar suas práticas culturais para fora da comunidade de modo realçado, com o objetivo de que o outro possa apreendê-las de forma mais precisa possível por meio de códigos de significação.

Na performatividade das tradições, os indivíduos ou os grupos lançam mão dos significados do pertencimento, tanto à uma comunidade étnica ou de origem, quanto dos sentidos de pertencimento a um lugar que é construído na própria história do grupo. Ela produz, especialmente, as identidades que estão em disputa e o faz por meio de rituais, festas, cerimônias e tem um poder de criar uma identidade comum. Os indivíduos, muitas vezes, usam seus corpos de modo performativo a fim de marcar uma identidade étnica específica. Nesse sentido, o ritual é fonte de interação social.

O Torém é o principal símbolo do nosso povo e da nossa luta. Através dele nós falamos para a sociedade que nós temos algo para mostrar, nós temos algo que nos representa, e este algo vem dos nossos antepassados. É algo que a gente faz e as pessoas de fora olham e diz: é, realmente esses aí têm uma história, tem uma cultura, tem uma diferença.⁸⁴

O relato de Getúlio traz à tona várias questões importantes para se compreender esse novo momento da luta dos Tremembé, entre elas destaco a ressignificação da dança para um contexto político. Fica claro em sua narrativa a importância dos símbolos culturais ancestrais para tornar o movimento legítimo, o Torém não é só uma dança, é uma dança de índios e especificamente dos Tremembé. Simbolicamente, o Torém também representa uma fronteira que separa “nós” e os “outros”, é o elemento diferenciador que define quem é e quem não é Tremembé. A performance está ligada à representação, por isso, muitas vezes, a identidade e a diferença são representadas, sendo muito presente no ritual do Torém.

Para Mary Douglas, “o ritual é mais para a sociedade do que as palavras são para o pensamento”, pois “é impossível ter relações sociais sem atos simbólicos” (1976, p. 80). O ritual através da memória exterioriza e transforma a experiência, fazendo assim uma relação entre passado e presente. A performatividade destes rituais também é um mecanismo de exteriorização da memória.

⁸⁴ Getúlio Santos, em entrevista concedida à autora em agosto de 2014, em Mangue Alto.

O Torém é tudo para os Tremembé. É herança dos nossos troncos velhos. O Torém é vida, é fruto, é alimento da nossa cultura, é energia. Eu imagino que alguém que entra na roda com a gente sente este calor, essa importância que é o Torém pra nós, mesmo que sintam só um pouquinho. Uma festa nossa, ou um evento que não termine com uma rodada de torem, pra nós não aconteceu nada. O Torém foi o pontapé inicial, porque se a gente não tivesse uma cultura pra mostrar... nessa reviravolta toda, eles dizendo que a gente não era..., mas a gente tinha algo para provar que era e esse algo era o Torém. A gente não só afirmava com palavra, mas afirmava com a cultura que a gente estava exercendo ali naquele momento. O Torém é nosso certificado, carimbado! O Torém é para o movimento a pedra fundamental, a preciosa, o brilhante mais importante.⁸⁵

É possível perceber na fala de Dona Dijé que nas performances a linguagem é um elemento extremamente relevante, pois tanto a identidade quanto a diferença são criadas pela linguagem (a linguagem oral, mas também corporal e simbólica) e, portanto, marcadas pela indeterminação e instabilidade por causa do próprio caráter dinâmico da linguagem. Vale ressaltar que elas não são criadas de forma congruente, elas são criadas num campo de disputas. Assim, a identidade e a diferença estão conectadas com a relação de poder.

Dijé deixa claro que se alguém de fora que entra na roda de Torém mesmo que sintam a energia que faz parte do ritual, sintem só um pouco. Em outras palavras, ela está afirmando que é necessário ser Tremembé para sentir o Torém do jeito que eles sentem, é necessário fazer parte da luta, é preciso estar conectado às raízes de Almofala para compreender a emoção do Torém. Ou seja, em seu discurso, Dijé atribui esse poder aos Tremembé.

Nas muitas rodadas de Torém que presenciei e participei, percebi que durante o ritual circula uma energia muito forte. Nas vezes que vi o Torém ser puxado por João Venâncio, em alguns momentos pensei que ele iria incorporar um encantado. A forma como gesticula com as mãos erguidas, como que evocando uma presença espiritual, a mudança na voz, os olhos fechados enquanto entoava as músicas, me lembrou muito os gestos das médiuns quando estão atuadas. Segundo Zumthor, nas performances devemos considerar a voz, “não somente nela mesma, mas (ainda mais) em sua qualidade de emanção do corpo e que, em nível sonoro, o representa plenamente” (2000, p. 31)

A performance dos Tremembé durante o ritual do Torém expande a dimensão corpórea para uma maleabilidade de movimentos em que as cantigas harmonizam o compasso do corpo. Quando bebem o mocooró que se encontra no centro da roda, é o momento crucial do ritual, alguns participantes da dança e principalmente o puxador parecem transcender para uma

⁸⁵ Dona Dijé, em entrevista concedida à autora em fevereiro de 2015, em Almofala.

dimensão espiritual. A voz e os gestos ganham intensidade num fazer e refazer de sentidos e significados.

Para ouvir a voz que pronunciou nossos textos, basta que nos situemos no lugar em que seu eco possa talvez ainda vibrar: captar uma performance, no instante e na perspectiva em que ela importa, mais como ação do que pelo que ela possibilita comunicar. Trata-se de tentar perceber o texto concretamente realizado por ela, uma produção sonora: expressão e falas juntas, no bojo de uma situação transitória e única. A informação transmite-se assim num campo dêictico particular, jamais exatamente reproduzível, e segundo condições variáveis, dependendo do número e quantidade dos elementos não lingüísticos em jogo (ZUMTHOR, 1993, p. 219).

Para compreender a performatividade da tradição da dança é relevante pensar na historicidade de sua organização a fim de compreender as formas que a dança do Torém vem sendo praticada através dos tempos. Na fala do grupo, contam que seus antepassados *brincavam* o Torém desde antes da chegada dos europeus. Oficialmente, os primeiros registros do Torém são do século XIX, na serra da Ibiapaba, feitos pela Comissão Científica de Exploração, que viajou pela Província do Ceará entre 1859 e 1861. Segundo a Comissão, Torém significava o nome de uma dança representada como uma espécie de divertimento e festividade (PORTO ALEGRE, 2003).

Vários autores se referem ao Torém em diferentes períodos, Antônio Bezerra de Menezes, em 1884, em seu trabalho *Notas de Viagem*, menciona a dança, na região da Ibiapaba e, ao discorrer sobre a mesma, diz que seus praticantes tinham “talhe musculoso e pele avermelhada” (BEZERRA, 1965, p. 123).

O padre Antônio Tomaz, quando esteve na Freguesia do Acaraú, na função de sacerdote adjunto, em 1892, afirma que assistiu o Torém em Almofala. Ele diz ter visto “numerosos descendentes dos Tremembé constituindo uma sociedade à parte, casando entre si e conservando religiosamente certos usos e tradições, alguns até mesmo a língua dos seus maiores” (TOMAS apud BRAGA, 1964, p. 91). Sobre o Torém, Thomaz Pompeu Sobrinho descreve como “dança em roda com um responsável no centro balançando um maracá e menciona que durante o ritual da dança tomavam aguardente ou mocororó” (POMPEU SOBRINHO, 1951, p. 261).

O pesquisador Carlos Estevão de Oliveira esteve em Almofala por volta de 1940. Estevão já havia realizado trabalhos junto a outros grupos indígenas no Nordeste, na década de 1930. Não se sabe claramente qual o real objetivo de Carlos Estevão junto aos Tremembé, porém na Coleção Etnográfica Carlos Estevão de Oliveira (CECEO) – que se encontra inventariada no Núcleo de Estudos e Pesquisas em Etnicidade, coordenado pelo prof. Dr.

Renato Athias, e vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE (Universidade Federal de Pernambuco) – encontram-se cerca de 3 mil peças de 54 povos, coletadas entre 1908 e 1946, e entre essas peças há uma série de fotografias dos Tremembé, datadas da década de 1940. São várias fotografias que retratam cenas do cotidiano do grupo, como a fiação do algodão, o artesanato com palha de carnaubeira, indivíduos fazendo uso do cachimbo, limpando peixes, dentre outras. Uma das fotos dos Tremembé da CECEO, que me chamou bastante a atenção foi a fotografia a baixo:

FIGURA 4 – Fotografia dos Tremembé de Almofala



Fonte: Coleção Etnográfica Carlos Estevão de Oliveira (CECEO) – Núcleo de Estudos e Pesquisas em Etnicidade – Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

Como se pode observar na imagem, há um grupo de índios dançando. No centro da roda encontra-se um homem com um objeto na mão que parece ser uma maraca, instrumento sonoro que o puxador do Torém usa para dar ritmo à dança. A imagem tem todas as características de uma roda de Torém. O grupo não está usando cocás, penas ou colares como nas apresentações

que os Tremembé fazem em público nos dias atuais. Na fotografia, o grupo usa trajes convencionais, o que me chama a atenção para o momento histórico em que foi feita a imagem. Em 1940 o grupo ainda não estava na luta pela afirmação de sua identidade étnica, portanto, não havia a estratégia de usar as indumentárias “próprias de índios”, como os colares, os cocares e as roupas de pena na apresentação da dança. Isso me fez lembrar os momentos em que o grupo dança o Torém atualmente em seu cotidiano, no seio da comunidade sem a necessidade de provar sua indianidade, quando se “desarmam” do discurso e simplesmente se divertem, sociabilizam-se e vivenciam sua cultura.

Na descrição da fotografia está escrito: “Aos amigos da Passagem Rasa, lembranças, Carlos Estêvão. Belém do Pará, 19-11-1940”. Aparentemente é uma dedicatória do próprio Carlos Estêvão, aos índios da Passagem Rasa, localidade próxima a Almofala e que faz parte da área indígena.

A década de 1940 foi o período em que a duna móvel, que soterrou o povoado, estava se afastando de Almofala. As fotografias da CECEO também trazem imagens da igreja, descoberta, mas deteriorada. Estas fotografias da igreja, somadas à descrição e dedicatória das mesmas que se refere à Passagem Rasa, levam-me a supor que o grupo ainda não tinha retornado ao povoado de Almofala.

Em 1950, o folclorista Florival Seraine publica o seu trabalho *Contribuição para o estudo da influência da língua indígena no linguajar cearense*, onde fez pesquisa em Almofala e diz que “são bem nítidos os traços indígenas nos habitantes de Almofala. Nos arredores dessa localidade ainda há quem cace e pesque com arco e flecha, ao modo de selvícolas” (SERAINÉ, 1950, p. 11). Nesta publicação ele afirma ter identificado várias palavras de origem indígena na fala dos Tremembé de Almofala.

Em recente excursão (Outubro de 1950) à praia de Almofala, entramos em contacto com inúmeros habitantes da localidade, (...). Conseguimos assistir à realização do Torém, (...)dansa imitativa, pantomímica, que procede, sem dúvida, dos indígenas, que ali pertenciam a nação Tremembé. Agitando o aguaim, espécie de maracá, o chefe do Torém, no interior de um círculo formado por dançadores, executa os movimentos coreográficos, cantando esquisita melodia, de cujo texto recolhemos as seguintes partes: “Guirará vidui, Vi taía gurecê, Ô guirará, ô guirará, Guirará vidui Pope. Ô Jarí mi vê, Ô Jarí mi vê, Agui manin, Mânima cêrêcê. Canungadiá, Ande cuiam, Ediri dirirá, E cuiã di candugá”. No curso da dança são distribuídos entre os dançadores boas porções de mocooró (suco de caju fermentado), sendo então executado o canto pela distribuidora da bebida (...)” (SERRAINE, 1950, p. 11).

O trecho acima é de uma das músicas tradicionais do Torém, bastante cantada pelo grupo durante o ritual. O folclorista José da Silva Novo fala do I Festival de Folclore do Ceará, em 1965, na Universidade Federal do Ceará, onde ocorreu uma apresentação dos “torenzeiros”.

Novo (1976) registrou a prática do Torém e contribuiu para uma maior visibilidade aos Tremembé. Silva Novo se refere ao Torém como folclore em vias de deturpação e em sua escrita podemos perceber o caráter salvacionista dos estudos da época e afirma: “mas o meu interesse na exibição daquela dança indígena era fora do comum. Queria eu que a Fortaleza inteira, que os folcloristas do Ceará e de muitos estados do Brasil, sentissem e vissem de perto, e com os olhos arregalados, aquela beleza de folclore já quase deturpado” (NOVO, 1976, p. 45).

Em 1975, a parceria MEC-FUNARTE faz uma campanha nacional em defesa das manifestações folclóricas e o Torém foi uma das manifestações estudadas. Eles afirmavam que o Torém era uma “dança de procedência indígena [...] em vias de desaparecimento”.⁸⁶ No entanto o Torém não desapareceu e, diante da situação de contato vivida pelos Tremembé, a dança permaneceu viva, claro que não de forma intacta e cristalizada, como não podia ser diferente, ao entrar em contato com vários outros agentes sociais. Por meio de sua prática, o Torém foi compartilhado e ressignificado de geração em geração, revelando toda uma tradição que é transmitida pela oralidade nos espaços da performance.

Oliveira Júnior estudou detalhadamente a dança do Torém. Em seu livro denominado *Torem: brincadeira dos índios velhos*, encontram-se as principais referências históricas e historiográficas sobre a prática da dança. (1998). O trabalho de Gerson Júnior faz parte das novas abordagens dos estudos antropológicos e históricos que procuram compreender várias vertentes dessa indianidade que se expõe no Ceará e no Nordeste. Resultado de sua dissertação de mestrado em Sociologia, defendida em 1997 na Universidade Federal do Ceará, sob orientação da professora Dr^a. Sylvia Porto Alegre, recebeu neste mesmo ano o prêmio Silvio Romero concedido pelo Ministério da Cultura/FUNARTE/Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, o que demonstra a seriedade de sua pesquisa.

Gerson de Oliveira Júnior discorre sobre o registro histórico dessa dança e os efeitos da visibilidade dos Tremembé mediada pelo Torém. O autor identifica dois tipos de performances do Torém: “apresentações externas”, quando a dança se dá no contexto estrito de mobilização pelo reconhecimento da indianidade e da terra indígena; e “apresentações internas” quando o Torém se realiza nas várias localidades de Almofala.

Indo ao encontro de Gerson Júnior, eu também compreendo o Torém como um dos principais símbolos usados pelos Tremembé para diferenciação étnica. Procuo analisá-lo pela

⁸⁶ FUNARTE/INF/SESI/CDFB. 1976. *Relatório do Grupo de Trabalho*. Levantamento folclórico no litoral do estado do Ceará, em julho de 1975. Coordenação: Aloysio de Alencar Pinto. Rio de Janeiro: MEC/DAC/FUNARTE/CDFB.

ótica da performatividade das tradições e em seu contexto político. Nesse sentido, vale ressaltar que a ideia de tradição será restrita, se não for entendida pelo ponto de vista de uma renovação contínua.

Não podemos pensar a tradição como um elemento cultural que apenas repete e reproduz costumes de forma estática. Mesmo que algumas tradições pareçam ter se cristalizado, creio na dinamização da cultura através do processo histórico e que a cada dia os costumes tanto perdem como agregam novos valores. As tradições são vividas socialmente e, portanto, são sempre transformadas pelas pessoas que dão a elas novos significados a partir dos conflitos e indagações do presente. Desse modo, a “invenção” do torem é uma das questões levantadas pela comunidade envolvente no intuito de negar a identidade étnica dos Tremembé.

O historiador Eric Hobsbawm (1984), ao estudar a influência da tradição, analisou o seu caráter criativo. Segundo ele, os indivíduos e os grupos, por meio de uma ancestralidade, fabricam sinais para marcar um vínculo ou continuidade com o passado. Sendo muito comum isso ocorrer com os rituais, as festividades, cerimônias e danças. No tocante a essas estratégias ou performances, alguns símbolos e signos culturais são agregados e incorporados, enquanto outros são relegados ou esquecidos. A tradição quase sempre está ligada às mudanças sociais, podendo ser ressignificada de acordo com as necessidades do tempo presente. Sendo assim, nos dias atuais o ritual do Torém é constantemente adaptado aos acontecimentos do tempo presente, seja na composição de novas músicas que narram a luta política do grupo, ou mesmo na forma que a prática da dança é utilizada para tornar legítima suas identidades.

Segundo Linnekin, a tradição é definida especialmente no tempo presente a partir de elementos culturais comuns a um grupo de indivíduos. Ou seja, ela é um “modelo consciente do passado” (LINNEKIN, 1993, p. 242) que pode ser atualizada pelos grupos étnicos, quando nos momentos de tensão valorizam certos signos culturais, considerados como originais ou ancestrais. Essa consciência da importância de certas manifestações culturais reflete de modo direto na construção da identidade desses grupos.

Ainda de acordo com Linnekin, vale salientar que esses novos significados que são dados pelos indivíduos e grupos a determinadas manifestações culturais não nascem de um espaço em branco, essa invenção da tradição não surge do nada, ela se dá a partir de um aproveitamento de manifestações já existentes, nas quais estão presentes uma gama de elementos que são aproveitados ou descartados. Essa ressignificação é fluida e sua essência está baseada na ação presente dos atores e grupos sociais, podendo inclusive ser objeto de disputa política.

Assim, os significados dados pelos Tremembé para à dança do torem referem-se à memória e à oralidade de seus ancestrais e aos registros históricos da dança. Na década de 1990, os Tremembé ressignificaram o Torém e deram a ele uma dimensão política, mas isso é feito a partir das informações e conhecimentos que o grupo tem acerca da dança, seja por meio das narrativas dos mais velhos, ou de suas vivências junto aos antigos dançadores. Até hoje é possível perceber a valorização da participação de membros mais velhos durante o ritual. Segundo as interpretações de Valle, o Torém é o elemento que gera a associação simbólica na continuidade dos “índios, velhos e novos” (VALLE, 2005, p. 204).

Historicamente, o Torém era vivenciado pelos Tremembé como uma forma de entretenimento, como os próprios Tremembé o definem: a *brincadeira dos índios velhos*. Sua prática era mais comum no povoado de Almofala e na Lagoa Seca, região onde vivia a “Tia Chica” e seu irmão Zé Miguel, seus principais dançadores. “Quando eu era menina, meus pais e os outros índios dançavam o Torém lá na Lagoa Seca, era as ‘quinta doce’. O Torém era uma brincadeira, o divertimento dos índios velhos, era a festa do caju e quem animava era a tia Chiquinha e seu irmão, o velho Zé Miguel”.⁸⁷

A dança do Torém, também remete a um outro tempo da memória dos Tremembé, o *tempo do caju*. No passado, o período da colheita do caju era o pretexto para a prática da dança. Nas chamadas “quintas doces” ou “quintas grandes” os Tremembé se reuniam para preparar e beber o *mocororó* nas *rodadas* de Torém. Era momento de celebração, confraternização e sociabilidade.

Quando eu era criança, a força da brincadeira do Torém era no tempo das “quinta doce” no tempo do caju, as pessoas abandonavam as casas e iam para as “quinta doce”... as “quinta doce” era uma *quinta de cajueiro* que tinha uma *meia baixada* assim... e era cajueiro de um lado e cajueiro do outro, fazia aquele sombrio, então quando era tempo do caju o pessoal iam tudo pra lá, porque tinha que apanhar o caju, descastanhar, espremer, preparar e guardar o mocororó... você chegava lá, era as cabaçadas e os potes tudo nos troncos dos cajueiros, antigamente o mocororó era guardado nos potes e cabaças... aí era noites e noites lá, na brincadeira. Era a mãe Chiquinha e o velho zé Miguel que puxavam o torem e comandavam tudo.⁸⁸

Como é explicado no relato de João Venâncio, “quintas doces” significa os momentos de celebração e sociabilidade em comemoração à boa colheita do caju e ao preparo do mocororó embaixo dos cajueiros. “Quintas de cajueiros” se refere às plantações de caju. Hoje é bastante presente na memória dos Tremembé as narrativas sobre as “quintas doces” e as *noitadas* de Torém que se configuram em lugar simbólico da memória dos Tremembé.

⁸⁷ Dona Maria Lídia, em entrevista concedida à autora em março de 2015, em Almofala.

⁸⁸ João Venâncio, em entrevista concedida à autora em agosto de 2014, em Almofala.

Hoje esses lugares de memórias estão seriamente comprometidos, os cajueiros são bem escassos por conta da especulação imobiliária. O Torém é dançado nas escolas, na praia e, muito raramente, na Praça da Igreja de Almofala. A produção de mocororó é bastante resumida, no entanto eles sempre guardam algumas garrafas para os momentos especiais. Mas há uma preocupação constante no grupo em preservar esses lugares de memórias tão importantes para a identidade dos Tremembé.

3.3 O espaço historicizado e os lugares de memória

Ao trabalhar o conceito de espaço social, Souza (1997) ressalta sua qualidade de materialidade perpassada por diversos valores que se configuram em referencial para a orientação cotidiana. Sendo assim, não se aquiesce simplesmente como lugar de sobrevivência, mas também como local de valores materiais e simbólicos que, de forma dialética, é alcançado pelo imaginário social como espaço das experiências vividas, de anseios e controle, portanto, constitui-se em lugar de disputas.

O espaço geográfico é um conjunto indissociável de sistemas de objetos e sistemas de ações e seu sentido se modifica com as épocas, ou seja, de acordo com as ações dos indivíduos e grupos sociais presentes em cada momento histórico. É o palco dos sentimentos humanos fazendo uso da ação comunicativa, pelas mais variadas manifestações da espontaneidade e da criatividade (SANTOS, 2006).

A partir dessa compreensão, entendo o espaço como ambiente das relações sociais que se constituem entre seus sujeitos onde, além de outras implicações, estabelecem fronteiras e criam marcos para defini-las. Em relação aos Tremembé de Almofala, o espaço que habitam e reivindicam, é o lugar das ações sociais de seus antepassados, respaldado pela memória coletiva que o grupo guarda de sua história e manifestações sociais. Assim, as memórias dos Tremembé referentes ao lugar que habitam, estão imbricadas de uma historicidade relacionada à terra da antiga povoação de Nossa Senhora da Conceição de Almofala, onde os símbolos culturais são ressignificados de acordo com as questões do tempo presente.

A memória coletiva se configura assim, em uma argamassa imprescindível à sobrevivência das sociedades, o componente importante para a continuação e a ressignificação do futuro. Assim, por meio da memória, os Tremembé olham para o passado, enquanto pelas questões do presente, vislumbram o futuro. Nesse jogo entre esses três tempos o espaço é um dado fundamental. Ele é o cenário dessas lembranças, ações e anseios por ser, ao mesmo tempo, futuro presente e passado presente, um presente ao mesmo tempo acabado e inacabado, numa

ação contínua. Posso entender, desse modo, que o campo da memória é permeado de inúmeras temporalidades que se interrelacionam apresentando muito mais características do tempo da enunciação do que do tempo abordado. De acordo com Dosse,

Uma descontinuidade radical opõe a memória de um passado irremediavelmente indefinível, invisível como real pelo menos na materialidade de seus signos múltiplos, a um presente estanque que recicla, comemora, rememora. A relação com a temporalidade é por ela clivada, e a memória se pluraliza (2001, p. 218).

Por ser palco das relações sociais onde as temporalidades se sobrepõem e a memória se pluraliza, o espaço também se configura em campo de disputas. Nesse sentido, as lutas pelo uso do espaço elegem lugares materiais e simbólicos, definidos pelo historiador francês Pierre Nora (1993), como *lugares de memória*. Segundo Nora, atualmente os países e também os grupos sociais sofreram uma grande transformação na relação que mantinham com o passado, ele acredita que uma das questões fundamentais da contemporaneidade está presente na relação entre a importância do passado – seja ele tangível ou intangível – e o sentimento de pertencer a um determinado grupo, assim como entre a memória e a identidade. Para o autor, os lugares de memória podem ser as festas, monumentos e comemorações, mas também elogios, dicionários e museus.

A questão mais geral da relação entre memória e identidade abordada por Nora, corrobora com as práticas culturais, representações coletivas e heróis franceses, sendo muito relevante no panorama cultural da atualidade. A noção de lugares de memória conferida por ele foi logo apropriada por historiadores e cientistas sociais das mais variadas linhas de pesquisa. Para ele, os lugares de memória podem ser compreendidos em três âmbitos: são lugares materiais, são lugares simbólicos que dão sustentação às memórias coletivas, onde ela se expressa e se revela, e também são lugares funcionais. São, portanto, em todos os sentidos lugares permeados de memória e simbolismos. Vale ressaltar que os lugares de memória são uma construção histórica e esboçam nossa identidade comum.

O lugar de memória se configura tanto numa realidade tangível, material, quanto uma realidade genuinamente simbólica. Nesse sentido o conceito de lugares de memória criado por Nora engloba tanto os objetos físicos, como os objetos simbólicos. Para ele, lugar de memória é toda unidade significativa, material ou simbólica que, de acordo com as ações do homem em sociedade e a partir de suas experiências no decorrer do tempo, transformou-se em elemento simbólico do patrimônio mnemônico de uma comunidade. Para o autor, a memória é um processo conduzido por grupos vivos, assim sendo, em evolução constante e suscetível às manipulações.

A memória é vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações (NORA, 1993, p. 9).

A partir desses conceitos, analiso os lugares nos quais a memória dos Tremembé de Almofala se ancora e pode ser apreendida, tanto de forma subjetiva, como objetiva ao serem mencionados e às vezes ressignificados em seu cotidiano ou em suas narrativas. Estes lugares se configuram enquanto mobilizadores da identidade étnica Tremembé. Dentre os vários lugares da memória do grupo, abordo aqui dois dos mais presentes nas falas dos membros da comunidade: a igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala, ou a igreja dos índios; e a natureza e sua relação com os seres *encantados*. Vale ressaltar que também considero o Torém (analisado no tópico anterior) como um lugar de memória do grupo.

3.3.1 “A igreja dos índios” na “terra da santa.”

A relação dos Tremembé com a igreja de Almofala é muito antiga e antecede a fundação do “aldeamento missionário”. Contam os Tremembé, que seus antepassados acharam uma santa de ouro e no local construíram a primeira igreja, coberta de palha para abrigá-la e festejá-la dançando o Torém. A Rainha de Portugal, em troca dessa santa, teria lhes dado uma imagem de Nossa Senhora da Conceição, material para construir a igreja de alvenaria e uma légua de terra quadrada para eles viverem.

Essa minha avó contava, que a avó dela contava, que ainda não tinha essa igreja aí de Almofala. Parece que eles cavando uma cacimba descobriram enterrada uma coisa amarelinha. Foram cavando e descobriram que era uma pessoa, era a santa, pois é, a santa. Aí arrancaram, fizeram um cálculo que fosse um santo e fizeram uma casa de tauba e ramo pra ela. Saiu pro meio do mundo uma notícia pro lado onde a rainha mora, esse Portugal. Por lá noticiaram esse negócio. Aí chegou por aí e disse: eu vou mandar fazer uma igreja pra vocês, Vocês tem vontade de orar? Era uma santa de ouro, minha avó dizia. Mandou o material todo de lá. Parece que o material veio todo da Bahia. Veio sim. Aí fizeram a igreja e na hora da igreja feita, ela fez um jogo. Ficou com a santa lá e trouxe outra. Levaram-se embora a santa.⁸⁹

O mito da santa de ouro que foi encontrada no lugar onde a igreja posteriormente foi construída para abrigá-la, constitui-se em uma espécie de mito de origem da comunidade. A memória desse episódio, transmitida oralmente aos mais novos, reforça a identidade do grupo e o sentimento de pertença à “terra do aldeamento”.

Sob a invocação de Nossa Senhora da Conceição a igreja foi construída, a princípio, de taipa e coberta de palha. Em 1712, segundo a data que consta em sua fachada, começou a ser

⁸⁹ José Alves Ribeiro (Zé Galina) In: GOMES, Jussara V. (coord) Relatório do Grupo Técnico criado pela Portaria do Presidente, nº 1366, de 4/9/1992. Rio de Janeiro. Museu do Índio/FUNAI (GT Tremembé). p.21-22.

edificada em alvenaria, tendo a obra se estendido até 1758. De acordo com as narrativas dos índios, o material para sua construção veio da Bahia, trazido nos navios que vinham carregar o charque produzido na região. Em torno do templo formou-se a povoação, confiada ao Padre José Borges de Novais (Messeder, 1995).

A missão confiada aos cuidados do Padre José Borges de Novais, prosperou e recolheu ao seu seio os índios dispersos da região. O zeloso missionário construiu uma excelente igreja, de estilo arquitetônico sensivelmente diferente do que era comum nas aldeias orientadas pelos jesuítas. Ainda agora, por ali se encontram os mais autênticos remanescentes dos Tremembés, com sua fâcies especial, mas num miserável estado de aculturação.⁹⁰

Em 1897, uma duna móvel deslocada pelo vento começa a avançar em direção a igreja, marco da memória local. No ano seguinte, a duna ameaça invadir o templo completamente. O vigário de Acaraú notifica o fato ao bispo da Diocese, que autoriza a transferência das imagens para a Igreja de Nossa Senhora dos Navegantes, situada no distrito de Tanque do Meio, hoje Itarema, cede do município. O padre Antônio Tomás, que nesse período era sacerdote adjunto da Freguesia de Acaraú, viaja até Almofala, encarregado de retirar os santos. No entanto, essa ação não é acatada pelos índios, que reagem contra a retirada dos mesmos. O jornal *A República* do dia 09 de novembro de 1898, publicou uma matéria sobre o soterramento da igreja:

Nestes 50 anos nada mais restará da histórica Almofala, antiga Freguesia, e da aldeia de brava tribo de índios. Os sítios já estão tomados quase todos. No dia da transladação dos santos para o Tanque do Meio, pelo padre Antônio Thomás, os índios se opposeram, havendo grande conflito do qual resultou sahirem muitos feridos.⁹¹

Os relatos acerca deste episódio são presentes hoje na fala do grupo, que sempre procura ressaltar que os índios reagiram contra a saída das imagens.

No tempo que a duna veio sobre a igreja, veio um padre buscar os santos para levar pra igreja de Itarema. A minha mãe contava, que os índios não quiseram aceitar, e teve até índio que saísse correndo com os santos, mas o padre pegou de volta. Mas teve muita confusão porque os índios não queriam que tirasse os santos.⁹²

Esse episódio, narrado por dona Maria Lídia, é bastante recorrente na fala de outros membros do grupo. Todos conhecem os relatos acerca da retirada dos santos da igreja. Marcos Messeder (1995), em seu trabalho intitulado *Etnicidade e diálogo político: A emergência dos Tremembé* discorre sobre o dia da retirada dos santos:

Neste sentido (Padre Antônio Tomás), resolveu rezar uma última missa no local. Às 4h30min começou a celebração, e o padre aproveitou então palavras do evangelho

⁹⁰ Pompeu Sobrinho, Th. **Índios Tremembés** Revista do Instituto do Ceará. Vol.65, Fortaleza, Ed. do Instituto do Ceará. 1951. P. 261.

⁹¹ Jornal *A República* do dia 09 de Novembro de 1898. Acervo da AMIT (Associação Missão Tremembé).

⁹² Dona Maria Lídia, em entrevista concedida à autora em março de 2015, em Panã.

para justificar a saída das imagens. Chegou a invocar Nossa Senhora da Conceição para sensibilizar os fiéis a ajudarem na tarefa de as salvar. Contudo, antes mesmo da conclusão da missa já se faziam ouvir as lamentações doloridas dos devotos. Seguiu-se aos prantos uma ação de caráter mais efetivo, no sentido de impedir a saída das imagens. O padre foi avisado de que atrás de um morro próximo se encontrava um grupo de homens armados; reagindo o sacerdote convidou os líderes do grupo a negociarem, e dois homens foram até ele, comunicando a disposição de não deixarem as imagens serem transferidas. Diante disso o padre convocou então o sub-delegado para dar proteção à retirada dos santos, e nesse momento uma mulher agarrou-se a uma imagem e saiu correndo; o padre pediu a intervenção dos fiéis, mas ninguém se moveu e ele próprio, então, saiu no encalço da mulher, segurou-a, mas ela negou-se a entregar-lhe a imagem. Neste momento o conflito generalizou-se e várias pessoas se envolveram, algumas na defesa do padre. Pouco depois, a situação foi debelada com a prisão de dois indivíduos. A ação teve como resultado alguns feridos e a vitória dos propósitos do clérigo (MESSEDER, 1995, p. 37-38).

Reagir contra a saída das imagens, constitui-se em um sentimento que vai além da religiosidade indígena, configura-se muito mais num sentimento de pertencer àquele local e ter na igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala e suas imagens um simbolismo da identidade do grupo. O memorialista José de Fátima também escreveu sobre esse episódio.

A igrejinha começou a ser enterrada, os primeiros sinais das dunas surgiram no final do ano de 1897. Apareceram pequenas dunas e foram crescendo da meia noite para o dia. Então, quando foi no ano de 1898, o padre de Acaraú recebeu avisos de curadores da igreja de Almofala, que estavam aqui tomando de conta da igreja, de que a igreja estava ameaçada de cair e soterrar a qualquer momento. Os santos tiveram que ser retirados e isso gerou muito conflito, dizem que os índios não queriam que os santos fossem tirados da igreja.⁹³

Em decorrência do soterramento da igreja e de parte do povoado os índios dispersaram-se para localidades próximas, indo grande parte ocupar a Lagoa Seca. Entre eles “Tia Chica” e seu irmão Zé Miguel, que lá constituíram um núcleo de parentes importantes para a manutenção da identidade étnica Tremembé, dando continuidade à dança do Torém e a outras práticas culturais (MESSEDER, 1995).

Em 1941, a duna começou a se afastar de Almofala, e parcialmente a igreja reapareceu, apesar de bastante danificada. Os índios passaram a se reunir cotidianamente para retirar a areia do templo em regime de mutirões. Esse episódio é bastante lembrado pelos Tremembé que se referem a ele como *o tempo da retirada da areia da igreja*. Esse momento está claramente presente na lembrança da comunidade Tremembé de Almofala.

A minha avó ainda alcançou o tempo do soterramento, ela dizia que as cabras passavam por dentro daquela última torrezinha. Ela dizia que nas noites de lua, saía aqueles grupos de índios, homens, mulheres e crianças com cuiá, alguidar de barro, jumento com caçuá, pra tirar a terra da igreja. Aí as mulheres que não podiam levar aquelas coisas mais pesadas, tiravam a areia da igreja, para dessoterrar a igreja, era

⁹³ José de Fátima. Memorialista da cidade de Itarema, em entrevista concedida à autora em fevereiro de 2015, em Itarema.

botando a areia na saia. O vento foi ajudando a tirar a terra. A minha avó dizia que ajudou muito a tirar a terra da igreja, ela chegou a ver a igreja toda soterrada.⁹⁴

Por meio da forma como a fala circula na comunidade é possível perceber que os índios fazem questão de ressaltar que seus ancestrais participaram da retirada da terra da igreja, participar dessa ação significa dizer que é natural de Almofala, que é filho do lugar e que faz parte dessa história. Nas narrativas do grupo fica clara a presença de marcos físicos e simbólicos que permeiam a memória coletiva dos Tremembé e um desses marcos é a Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala. É pertinente esclarecer que a igreja, conhecida também como “igreja dos índios”, faz parte do contexto da vida do grupo e se constitui elemento de referência na luta pelas terras do antigo “aldeamento” missionário.

A igreja é o ponto central da terra do aldeamento. É a partir da igreja que é tirada uma légua quadrada pra lagoa do Moreira, pro Luís de Barros, pra beira da costa e uma légua pro São Gabriel. A igreja fica bem no centro, bem no meio. E isso não foi feito hoje, foi no tempo dos nossos troncos velhos. Então, pensar na igreja é pensar na nossa terra.⁹⁵

A igreja representa para o referido grupo uma espécie de marco do local da antiga povoação de índios. A denominação “terra do Aldeamento” ou “terra da Santa”, utilizada pelos índios, refere-se à terra de onde viveram seus antepassados e na qual foi construída a igreja dedicada à nossa Senhora da Conceição, cuja história simbólica reforça a identidade étnica do grupo, no sentido de pertencimento. De acordo com Oliveira Jr,

A igreja passou a se constituir (quando eu falo igreja, estou falando do prédio de alvenaria, e tal), ela passou a receber um forte conteúdo simbólico como suporte exterior da memória. Falar da igreja é falar do aldeamento, falar do aldeamento é falar de uma terra que os índios têm direito. Então a igreja passou ser referência dessa terra. Quando a FUNAI esteve em 1992 para fazer um levantamento de identificação da área que eles estavam reivindicando, no processo de delimitação e demarcação da área indígena eles não abriram mão da igreja. Quando a equipe da FUNAI conversou com eles e perguntou qual a área reivindicada, cadê os marcos da terra do aldeamento, e a igreja vai ficar fora ou dentro desta reivindicação? Eles não abriram mão, deixaram a igreja dentro da área reivindicada. E aí é preciso ter cuidado pois não se trata de uma questão meramente religiosa, de que os índios estavam querendo aquela igreja, porque eles frequentavam por causa do cristianismo, etc. Não! Mas eu entendo como uma perspectiva no sentido político, considerando aí este marco do ponto de vista da importância da história.⁹⁶

Pode-se perceber que a igreja representa para os Tremembé um marco externo e edificado do local da terra do “aldeamento”, mas também tem significados simbólicos

⁹⁴ Dona Dijé, em entrevista concedida à autora em março de 2015, em Almofala.

⁹⁵ João Venâncio, em entrevista concedida à autora em agosto de 2014, em Almofala

⁹⁶ Gerson Augusto de Oliveira Jr. In: DVD: “Bailado de vozes & ventos em Almofala”, documentário produzido no ano de 2012 pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, em comemoração aos 300 anos da Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala.

referentes à memória e à origem da comunidade, sendo ainda uma espécie de marco do próprio tempo da memória dos Tremembé, que em muitos momentos se referem “ao tempo da construção da igreja”, “ao tempo do soterramento da igreja”, “ao tempo que retiraram a areia da igreja” ao “tempo que dançavam o Torém em frente à igreja”.

Antes do período em que grupo começa a dar nova visibilidade à sua organização política e às suas práticas culturais, o primeiro dia da novena em homenagem à santa era reservado aos índios e, nesse dia, eles decoravam a igreja com objetos representativos da cultura indígena e dançavam o Torém em frente à igreja, o que contribuiu para cada vez mais reforçar o sentimento de pertença e a inspirar uma profunda religiosidade expressa na veneração pelas imagens dos santos e na afetividade à edificação e ao espaço da igreja.

Para entender essas questões é importante perceber o conceito de territorialidade. Andrade (1993) a compreende como identificação e reconhecimento do espaço pelo indivíduo ou grupo que nele vive, ou seja, “a formação de um território dá às pessoas que nele habitam a consciência de sua participação, provocando o sentimento da territorialidade” (ANDRADE, 1993, p. 214).

Souza, ao ampliar uma fundamentação teórica de territorialidade, entende que essa qualidade-subjetividade do processo territorial é “um campo de forças, uma teia ou rede de relações sociais que, a par de sua complexidade interna, define entre ‘nós’ (o grupo, os membros da coletividade ou ‘comunidade’, os insiders) e os ‘outros’ (os de fora, os estranhos, os outsiders)” (SOUZA, 1995, p. 86). Ele caracteriza o sentimento de pertencer a um território a uma coletividade existencial, pois ao definir quem é “de dentro” e quem é “de fora”, estabelece as diferenças e o pertencimento dos diferentes grupos e seus espaços sociais.

Haesbaert, por sua vez, afirma que a territorialidade diz respeito a uma dimensão política, econômica e cultural, além de estar profundamente ligada ao modo como os sujeitos utilizam a terra, como se organizam, estabelecem-se no espaço e como elas dão significados ao lugar (2005, p. 6776). Nesse sentido, no que toca à reverência e devoção dos Tremembé pelo sagrado, em relação à igreja e aos santos está associado à territorialidade que respalda ainda hoje o sentimento de um direito inquestionável ao espaço territorial que reivindicam.

Quando não era o Torém, o divertimento dos índios era os festejos da igreja. Tinha a coroação da santa,⁹⁷ tinha oferecimento de flor. Em janeiro tinha as novenas de São

⁹⁷ A coroação da Santa faz parte das comemorações da Igreja nas festividades do mês de maio, considerado o mês de Maria. Coroar a santa se configura em um ritual de colocar uma coroa na santa no último dia da novena, que pode ocorrer no dia 13 de maio, considerado o dia de Nossa Senhora de Fátima, padroeira de Itarema, ou no dia

Sebastião; em fevereiro tinha as novenas de nossa senhora das candeias, nessa época moça era a gente mesmo que fazia o azeite pra acender as candeias pra nossa senhora. Você já ouviu falar em carrapateira? Pois a gente fazia o óleo e colocava naquelas tigelinhas de barro que a gente também fazia e o pavio também. Aquela luz a gente acendia à boca da noite e só se apagava no amanhecer, quando o sol saía. A gente acendia em casa e na igreja de Almofala. No mês de março era as novenas de São José, era bonito, era uma animação muito grande, e os índios fazia parte de tudo. Maio, era as novenas, era oferecimento de flor e coroação. Este ano, 2015, nós vamos fazer as coroação lá no colégio.⁹⁸

É com grande emoção e saudosismo que dona Maria Lídia relembra a intensa participação dos índios nas festividades da igreja, o que demonstra a estreita relação que o grupo tinha com o referido templo e sua história. Os tempos da memória em relação à igreja são constantemente evocados nas narrativas do grupo e se configuram em um dos sinais privilegiados para a definição da etnicidade. A crença em uma origem comum ligada à história da igreja se constitui em elemento fundamental para legitimar as suas reivindicações. O que, nesse caso, implica comungar da memória de uma coletividade ancestral.

Minha filha, a minha mãe e minha avó me contavam tudo sobre a história dessa igreja e como os índios participavam dela. Me falavam do tempo que era permitido os índios dançar Torém na calçada da igreja. Me falavam do tempo dos festejos de nossa senhora da conceição. No tempo dos festejos, eu também participava. Me falavam do tempo que a duna cobriu a igreja. Me falavam do tempo que os índios tiraram a areia da igreja. E hoje o povo não quer dar direito os índios de participar da festa da santa. Nós que somos filhos legítimos de Almofala, os primeiros moradores daqui, não temos mais direito.⁹⁹

Desse modo, brincar o Torém em frente à igreja como faziam seus antepassados, conhecer os marcos da terra e lembrar certos acontecimentos, como a saída das imagens dos santos da igreja, quando essa foi soterrada, o ato coletivo de remoção da areia da igreja, significam ações que legitimam os participantes como descendentes legítimos dos “índios velhos”. Nesse sentido, a igreja de Almofala foi incorporada não como símbolo do dominador (da colonização e da catequese), mas como marco e monumento da origem da comunidade.

Essa igreja, ela foi construída para os Tremembé, nossos antepassados viviam em volta dela. Os brancos quiseram usar a igreja para catequizar os Tremembé, mas hoje e também no passado, o nosso apego a igreja não é só por causa de uma religiosidade, mas porque a igreja é o marco central da nossa terra, da terra do aldeamento. Então ela é pra nós uma forma de afirmação étnica.¹⁰⁰

A igreja é o elemento que marca a terra. É o elemento de pertença. Nos santos estão também memórias devocionais, não só de fé, mais sobretudo de um sentimento de

31 de maio, encerrando as festividades. Esse não é um costume exclusivo de Almofala e Itarema, outros municípios cearenses também realizam esses festejos.

⁹⁸ Dona Maria Lídia, em entrevista concedida à autora em março de 2015, em Panã.

⁹⁹ Dona Maria Lídia, em entrevista concedida à autora em março de 2015, em Panã.

¹⁰⁰ Getúlio Santos, em entrevista concedida à autora em Agosto de 2014, em Mangue Alto.

pertencimento ligado a uma origem comum. Secularmente a igreja está ali, então nesse espaço os Tremembé podem encontrar, para além das práticas culturais, o elemento da ancestralidade. A igreja é um lugar de memória porque remete à história do aldeamento e à memória dos seus antepassados.

A igreja é para eles algo de sagrado. Eles sentem uma tristeza muito grande em não poder participar das atividades da igreja. Os padres não conseguem perceber essa dimensão do sagrado que existe para eles, porque eles rezam a ave-maria, mas eles têm as coisas deles, as crenças deles. Eles têm os valores que para eles são importantes, como a crença nos encantados. Essa igreja tem uma coisa importante também, porque foram os velhos Tremembé que construíram a igreja.¹⁰¹

Os Tremembé, atualmente, pouco participam dos festejos da igreja, exceto nas comemorações do dia 7 de setembro quando realizam a marcha e fazem um discurso em frente à igreja. No entanto, segundo meus depoentes, o Padre Afonso, pároco atual, não se coloca contra a participação dos índios na festa da santa, em agosto.

Nesse sentido, a igreja é lugar da memória e suporte da identidade do grupo. Nela também é visível a presença de um sincretismo religioso entre os Tremembé. Na memória e cotidiano do grupo, símbolos do catolicismo dividem espaço com a crença em seres *encantados* e nos poderes mágicos e curativos das plantas. Esses seres sobrenaturais, que atuam como guardiões da natureza, também se constituem em lugares da memória do grupo.

3.3.2 A natureza encantada e os rituais de pajelança.

Para qualquer estudo sobre grupos indígenas, uma análise sobre espiritualidade torna-se necessária. A crença em seres sobrenaturais se constitui elemento importante na cosmovisão dos grupos étnicos. Assim, nesse tópico discorro sobre as narrativas acerca dos *encantados* e das atividades rituais praticadas pelos índios Tremembé de Almofala, nas quais a natureza, com suas propriedades curativas, aparece como *habitat* desses seres. Segundo Oliveira Júnior,

Os índios advertem que os rios, os córregos, as lagoas, a chuva e o mar não se encontram submetidos aos desejos humanos e, por isso nos falam da existência de seres divinos que interferem nas ações dos homens sobre o meio ambiente. Ao longo da minha convivência com os Tremembé, ouvi e registrei depoimentos sobre seres encantados que atuam como guardiões da natureza. (OLIVEIRA JÚNIOR, 2006, p. 152)

No início da pesquisa, eu não pretendia analisar as relações dos Tremembé com o mundo sobrenatural, até perceber, no decorrer do trabalho (quando mergulhei de forma mais efetiva no cotidiano do grupo), a importância crucial dessa ligação com o cosmos, relevante para

¹⁰¹ Maria Amélia Leite, em entrevista concedida à autora em abril de 2014, em Fortaleza.

compreender a visão de mundo dos Tremembé através do diálogo existente entre natureza e espiritualidade. Também percebo os rituais e a crença nos espíritos entendendo seu âmbito político, pois a organização social e étnica dos Tremembé reflete também no lugar simbólico que as práticas culturais e elementos religiosos ocupam.

Para compreender esse universo, entrevistei duas pessoas que realizam rituais de incorporação¹⁰², sendo que uma delas, foi dona Maria Bela, médium bastante experiente, também trabalha com cura fazendo uso de rezas e ervas, os chamados *remédios do mato*. A outra, Adelina Santos, uma jovem de 19 anos, rezadeira, e recentemente iniciada como médium. De acordo com as pessoas entrevistadas¹⁰³, a compreensão acerca dos *encantados* pode ser percebida de inúmeras formas. Em algumas narrativas, as pessoas referem-se aos mesmos como espíritos de seus antepassados que morreram e passaram para outra dimensão, mas continuam mantendo contato com os vivos através dos rituais de incorporação.

Muitos desses encantados são os nossos *tronco velho* que morreram, mas mantém contato com a gente. Alguns deles é porque *trabalhavam* quando eram vivos, aí quem *trabalha* quando é vivo, depois que morre vira encantado e baixa nos médium, porque tem que continuar trabalhando, não pode parar não. Outros encantados são pessoas que ainda vivos sofreram um *encante*¹⁰⁴ e se tornaram invisível, só ver eles quem tem merecimento. Isso foi no tempo da fada. Você já ouviu falar na fada? Pois é, a fada encantou muita gente.¹⁰⁵

Na narrativa de dona Maria Bela é possível identificar duas concepções sobre a existência dos *encantados*, ambas ligadas a seus antepassados: uma, remete à ancestralidade ao afirmar que são os espíritos dos índios velhos; a outra concepção sobre os *encantados* também remete à ancestralidade ao se referir a um passado distante e compreender esses seres como pessoas que receberam um encantamento, lançado por entidades sobrenaturais e foram transportados para outra dimensão, não morreram, mas só podem ser vistas por quem tem o *dom* ou o *merecimento* para isso. Os *encantados* possuem poderes do bem e do mal, embora “fazer o bem” seja muito mais frequente. Muitas dessas pessoas que sofreram *encantamentos*, também eram índios.

Na idade de sete anos, eu comecei a ver umas pessoas e eu pensava que era gente mesmo, mas depois eu descobri que era só eu que via. Porque só consegue ver os

¹⁰² Rituais praticados pelas médiuns que envolvem a incorporação de espíritos. O mesmo que trabalho de mesa.

¹⁰³ Entrevistei também o pajé Luís Caboclo, líder espiritual dos Tremembé. O mesmo realiza cura através de ervas e de rezas, também atuando como conselheiro do grupo. Entrevistei a dona Nenê Beata, uma senhora de 75 anos, rezadeira. Também foi entrevistada dona Maria Lídia que tem no quintal de sua casa uma horta de plantas medicinais. Entrevistei dona Lúcia Dias que realiza cura através das plantas medicinais. Também foram entrevistados vários membros da comunidade que frequentam os trabalhos de mesa ou em algum momento recorreram também às rezadeiras e aos *remédios do mato*, para curar alguma enfermidade física ou espiritual.

¹⁰⁴ O mesmo que encanto.

¹⁰⁵ Dona Maria Bela, em entrevista concedida à autora em março de 2015, em Almofala.

encantados as pessoas que têm o dom e o merecimento de ver eles. Agora mesmo, a casa tá cheinha deles, mas a moça (entrevistadora) não tá vendo, porque a moça não tem o dom. Aqui em casa tá sempre cheio deles pra me proteger.¹⁰⁶

Além desses *encantados*, que um dia foram humanos e passaram para outra dimensão, existem também aqueles *encantados* que não é possível saber se um dia foram humanos ou não. Como é o caso do Guajara, que faz parte de um universo lendário e mitológico. Conhecido pelos Tremembé como pai do mangue, sua principal função é proteger esse ecossistema.

O Guajara, também é conhecido como Guari, ele é o pai do mangue. Ele protege o manguezal. Quando os humanos ferem a natureza ele se zanga e a coisa pode ficar muito ruim pro lado da pessoa que não respeita a natureza. Conheço muita gente que já levou surra do Guajara. Surra grande de ficar doente. No mangue, quando a gente escuta grito, conversa, choro e risada, é sempre ele tendo alguma reação.¹⁰⁷

De acordo com as narrativas dos Tremembé, o Guajara é invisível, entretanto algumas vezes se manifesta em forma humana ou de animal. Esses relatos materializam uma memória, onde o mundo sobrenatural tem implicações de realidade no cotidiano do grupo. Seja de modo visível ou invisível, os indivíduos creem que o Guajara pune cruelmente quem ousa contrariá-lo. Em 1945, o folclorista Florival Seraine esteve em Almofala realizando um estudo sobre a dança do Torém e informa sobre o Guajara:

Em um mangue situado nas proximidades, um quilômetro daquela localidade, e em seus arredores, tem seu habitah o Guajara, que se manifesta em forma invernosa e à noite, muito mais do que no verão e durante o dia. Assombra o viandante de diversas maneiras: canta como um galo, muge como uma vaca, assovia; faz-se de lenhador, ouvindo-se perfeitamente em tais ocasiões a pancada de uma árvore que cai ao solo depois de decepada. Imita o bode, o jumento e outros animais. Gosta de aceitar os cães, que se põe misteriosamente a uivar e costumam sucumbir pouco depois de espancados.¹⁰⁸

Em 1976, José da Silva Novo, também relata sobre o Guajara, e descreve em seu trabalho uma conversa que teve com “Tia Chica”:

Outro dia estava Tia Chica no mangue, a arrancar caranguejo quando uma força estranha lhe segura a mão, dentro do buraco. Empregou toda força que tinha e, somente depois de rezar à Nossa Senhora dos Navegantes, conseguiu livrar-se daquele espírito malfazejo. Era, segundo ela o Guajara, com sua força invisível. Na Almofala a assombração mesmo é o Guajara, que costumam chamar também de Pajé do Rio.¹⁰⁹

Nas visitas que fiz à casa de dona Maria Bela, para realizar entrevistas, deparei-me com esse universo cosmológico e de narrativas fantásticas. Meu primeiro contato com ela foi numa

¹⁰⁶ Dona Maria Bela, em entrevista concedida à autora em março de 2015, em Almofala. (Grifos meus)

¹⁰⁷ Dona Nenê Beata, em entrevista concedida à autora em abril de 2015, em Mangue Alto.

¹⁰⁸ SERAINE, Florival. **Sobre o Torém (dança de procedência indígena)**. IN: Revista do Instituto do Ceará (ANO XCITomo XCI). Fortaleza: Editora Instituto do Ceará, 1955, p. 72-87. p. 74.

¹⁰⁹ NOVO, José da Silva. **Almofala dos Tremembé**. Itapipoca: sem edição, 1976. p. 38.

manhã de segunda-feira, em sua casa, na praia de Almofala. Chegando lá, dona Maria Bela estava sentada na sala da casa que é reservada para realizar seus *trabalhos*, na companhia de duas mulheres: uma senhora sentada ao seu lado e uma outra deitada em uma rede. Fui apresentada a ela como pesquisadora, desejou-me “boas vindas”, mandou-me sentar e logo de início ela ressaltou que eu podia gravar sua voz, mas que eu não tirasse seu *retrato*.

Esperiei que Dona Maria Bela atendesse uma das senhoras que lá estavam, percebi que ela estava fazendo uma consulta, na qual foi receitado um remédio que Dona Bela entregou à senhora em um pequeno vidro e explicou quantas vezes ela deveria tomar. No decorrer da entrevista descobri que a outra mulher era oriunda da cidade da Cruz, cerca de 60km de Almofala, e também estava ali em busca de cura que, segundo Dona Maria Bela me relatou, o problema dela era bem mais sério, sendo necessário *abrir mesa*, pois a mesma estava com um *encosto*. Perguntei a moça o que ela estava sentindo e ela me disse que tinha muitas doenças físicas e já tinha procurado vários médicos, mas nenhum a tinha curado. Ela havia chegado no dia anterior e ficaria hospedada na casa da médium até o fim do trabalho. Iniciei a entrevista pedindo à curandeira que me falasse como havia descoberto o seu dom:

Um dia quando eu tinha de sete pra oito anos, eu fui tomar banho num córrego dentro do sítio da minha avó. O córrego era dentro do sítio, que despejava pro mangue, que despejava pro mar. Aí eu fui tomar banho e fiquei brincando por ali, aí veio uma *canca d'água*¹¹⁰ e caiu em cima de mim, eu pensava que era um peixe grande, mas quando saltou em cima de mim, era uma cobra dessa grossura (faz um gesto com as duas mãos para demonstrar que a cobra era muito grossa). Eu lhe juro por Deus do céu, ela me laçou, e dava não sei quantas voltas, mas ela não me arrojou. Ela *caquiava*¹¹¹ aqui na minha cabeça, *caquiava, caquiava... caquiava* aqui nas costas, *caquiava* por aqui tudo (passa as mãos próximo aos seios), nos meus braços..., mas ela não me fez o mal de jeito nenhum. Aí ela estirou o pescoço bem acolá e ficou olhando pra mim, e a língua dela não era rachada, como você sabe língua de cobra é rachada, mas a dela não era. Ela tinha os olhos bem azulzinho e eu fiquei olhando pra boniteza dos olhos da cobra. Aí ela só fez se desenlinhar de mim e entrou num burquinho que eu tinha feito no chão com uma quenga antes da hora dela chegar. Aí eu gritei pelo os homens que estavam trabalhando perto, aí eles vieram procuraram lá e não acharam nada, aí eu fiquei com medo e saí correndo, os gritos que fazia era medo. Chegando em casa, eu me sentei perto de um pote velho na cozinha e comeci a beber água, bebia litros e litros e não matava a sede. Aí minha mamãe mandou chamar o seu Anastácio Barroso que era um velhinho que rezava, pra rezar em mim. Quando ele chegou ele disse pra mamãe: eu vou rezar na menina, mas eu não dou jeito não, a senhora chame o velho João Cosme, o pajé. Aí a minha mãe chamou o pajé, ele era bem velhinho, aí ele chegou, rezou em mim, e disse assim pra mamãe: Bela, as corrente da menina tão arriada, muito arriada mesmo, e eu vou suspender porque ela é muito nova pra *trabalhar*. E a cobra, não era nada não, era uma moça encantada. A moça encruzou ela (dona Maria Bela faz um gesto em forma de cruz em volta do próprio corpo), colocou a coroa dela, a moça fez tudo por ela. A menina vai ser uma grande *curadeira*.¹¹²

¹¹⁰ Um aumento do volume de água causado por um movimento incomum, semelhante a uma pequena onda.

¹¹¹ Ação semelhante a apalpar. Tocar para conhecer pelo tato.

¹¹² Dona Maria Bela, em entrevista concedida à autora em março de 2015, em Almofala.

A fala de Dona Maria Bela está permeada de elementos naturais presentes no meio ambiente de Almofala. O mangue, os córregos, as lagoas, as matas e o mar aparecem sempre nas narrativas do grupo como lugar de morada dos *encantados*. No decorrer das nossas conversas ela me revelou que desde criança, ela adoecia sempre que tinha contato com elementos ligados ao ambiente marinho, principalmente quando pisava na água do mar.

Segundo dona Maria Bela, quando a cobra fez em seu corpo um movimento semelhante a uma cruz, significou uma espécie de consagração da sua pessoa, incluindo corpo e espírito, ao *encantado* que dali por diante seria seu *guia*. Ao qual dona Maria Bela passou a dever obediência, tendo que ser sempre grata a ele, por ter lhe concedido a coroa de curandeira, e também proteção por toda a vida. Quando com quatorze anos, dona Maria Bela começou a trabalhar, recebeu a instrução do encantado que é seu guia espiritual, para viajar pelo Brasil realizando curas. Então, ainda adolescente, acompanhada de sua mãe ela viajou por vários estados do Norte e Nordeste desenvolvendo seu dom. Voltou para Almofala quase dez anos depois quando o espírito permitiu que ela voltasse.

Outro fato que me chamou a atenção é que no passado, assim como hoje, o pajé era sempre chamado para dar um direcionamento acerca dos problemas espirituais. Essa prática de recorrer ao pajé reforça a crença no reconhecimento dos poderes e saberes do mesmo. Os Tremembé contemporâneos sempre recorrem à orientação do Pajé Luís Caboclo para decidir qual o melhor tratamento a ser seguido, mesmo ele não realizando trabalhos de incorporação. Isso também ocorreu com Adelina Santos quando começou a sentir-se de maneira estranha. A primeira atitude da família foi procurar o pajé que a encaminhou para uma senhora que realizava *trabalho de mesa*¹¹³, a qual revelou que Adelina era médium e precisava *trabalhar*, pois quem recebe o *dom* não pode fugir dele.

Conversei com Adelina na casa de seus pais na localidade de Mangue Alto, distante cerca de 2km do centro de Almofala. Meu encontro com Adelina Santos, foi uma feliz coincidência. Eu tinha ido entrevistar seu pai o Sr. José Geraldo dos Santos, conhecido como Zé Biínha, artesão e pescador. Durante a entrevista, eu descobri que sua filha mais nova, de 19 anos, a dois anos havia descoberto que tinha o *dom*. Pedi para conversar com ela que de pronto aceitou, essa foi nossa primeira entrevista. Iniciei a conversa com ela, perguntando como e quando ela havia descoberto o *dom*:

Eu comecei a sentir umas coisas estranhas, passava mal na frente de todo mundo e ficava falando coisas sem sentido. Sentia umas tristezas, aí me deitava numa rede e

¹¹³ Rituais praticados pelas médiuns que envolvem a incorporação de espíritos.

chorava muito. Só vivia doente, aí minha família pensava que eu tava enlouquecendo. No começo, foi só sofrimento pra mim e pros de casa, porque a gente não entendia o que era. Antes os espíritos desciam a qualquer hora, sem eu saber controlar, mas agora eu já me *cuido*. Mas além dos trabalhos eu rezo de *quebrante*, de *mal olhado* e de outras coisas. Mas eu faço trabalho de incorporação também.¹¹⁴

Semelhante ao caso de Dona Maria Bela, Adelina, antes de começar a *trabalhar*, também teve problemas de saúde e as pessoas também confundiram com loucura. De acordo com conversas que tive com membros do grupo, principalmente com Dona Maria Bela e o cacique João Venâncio, é comum na adolescência as pessoas que são médiuns manifestarem o dom, principalmente por conta de crises nas quais os sintomas mais frequentes são vertigens, desmaios, tristezas e várias doenças físicas que aparecem ao mesmo tempo e os médicos não conseguem identificar as causas. Mesmo a revelação do dom sendo feita muitas vezes ainda na infância, é na adolescência e idade adulta que ocorrem as crises, pois os espíritos entendem que uma criança não tem maturidade para trabalhar. Essas crises significam uma espécie de chamado das entidades para desenvolver a mediunidade. De acordo com Juliana Gondim:

Após as primeiras revelações na infância, onde o *dom* é somente anunciado, ocorre um período de trégua, pois as crianças não têm força suficiente para aguentar as provações necessárias ao advento de uma pajé, com capacidade para curar males físicos e espirituais. Na fase adulta ou na adolescência, ocorre a crise, quando as entidades “vêm chamar” tais pessoas para desenvolver sua mediunidade. (GONDIM, 2010, p. 127).

A partir das narrativas de dona Maria Bela e Adelina Santos, as duas pessoas que *incorporam* os *encantados*, entrevistadas por mim, e também na fala de outros membros da comunidade que não fazem *trabalhos*, mas se identificam e até participam dos mesmos, é possível perceber que as práticas dos rituais revelam a herança de uma espiritualidade indígena que resistiu em meio à cultura de contato e à desarticulação da vida tribal, adquirindo novos símbolos.

As diferentes estratégias do dominador para conter as práticas culturais dos povos nativos provocaram grandes transformações, entretanto, elas não foram capazes de liquidar suas crenças e costumes, sempre houve espaço para negociações, por meio das quais se conservaram alguns elementos culturais e espirituais. Muitas dessas estratégias, ainda hoje utilizadas inclusive por igrejas cristãs (católica e protestante), lançam mão de um discurso caracterizando as práticas destes rituais como demoníacas e tentam converter os médiuns ao cristianismo.

Quem me protege, moça, é Jesus e os encantados. Nada a gente pode sem Jesus. Um dia eu visitei ali uma igreja de crente e gostei foi muito, tinha uns hinos bonito. Aí o pastor me pediu pra fazer um culto aqui na minha casa e eu deixei. Ele veio e fez o

¹¹⁴ Adelina Santos, em entrevista concedida à autora em março de 2015, em Mangue Alto.

culto, mas eu fiquei tão chateada com ele, porque depois do culto ele veio me dizer que a minha casa tava cheia de demônio e que eu tinha que deixar de fazer os meus *trabalhos* porque os *trabalhos* não eram de Deus. Eu fiquei com muita raiva dele, porque esses espíritos que tem aqui, é também os espíritos dos meus pais e dos meus antepassados, e ele veio dizer que era o demônio. Então eu nunca mais deixei ele fazer culto aqui.¹¹⁵

Na fala de dona Maria Bela se pode perceber que existe uma constante invasão das igrejas evangélicas na área indígena de Almofala. Muitos membros já se converteram ao protestantismo e se negam a dar continuidade a algumas práticas culturais. Muitos são os relatos acerca de membros da comunidade, principalmente os mais jovens, que deixaram de dançar o Torém, ou de procurar as rezadeiras porque se tornaram evangélicos. Essas conversões enfraquecem o movimento e têm inclusive sido motivo de desistência de alunos das escolas indígenas. Percebi em muitas entrevistas a presença desses conflitos internos, onde os mais velhos e também as lideranças falam dos encantos da natureza como uma prática ancestral e marca de sua cultura e procuram transmitir isso aos mais novos, ou aqueles que não querem mais participar dos rituais.

Durante as entrevistas, percebi na fala de várias pessoas certa carga de preconceito em relação ao termo “macumba”, que sempre se preocuparam em destacar que a relação do grupo com os *encantados*, mesmo nos trabalhos de mesa, não seria macumba. Na entrevista que fiz com Adelina Santos e seu pai, ambos ressaltaram que poucas pessoas sabem que a moça descobriu seu dom porque muitos começaram a se referir a ela como “macumbeira”. Percebi nele um sentimento em duas vias: por um lado um certo orgulho da filha possuir o dom, e de outro lado um receio de sofrerem preconceitos por causa disso. Mas, nas conversas que tive com Adelina e sua família, a crença de que esse dom é ancestral supera os preconceitos temidos.

No entanto, foi possível perceber nas várias conversas que tive com índios e não índios em Itarema, o quanto é comum as pessoas recorrerem aos *trabalhos de mesa* em busca de cura para problemas físicos e espirituais. Muitos membros do grupo costumam procurar estas práticas para fazer rituais de purificação espiritual, ou *limpeza*, como eles se referem. Para aliviar o stress do dia-a-dia, para repor as energias positivas. Também é muito comum, consultar os encantados (ancestrais) sobre como agir ou qual decisão tomar, em relação à problemas a serem resolvidos.

Na fala do grupo, o discurso da ancestralidade dos *encantados* e da prática desses rituais é constantemente evocado. Como fica claro na fala de Getúlio que ressalta inclusive, que os

¹¹⁵ Dona Maria Bela, em entrevista concedida à autora em março de 2015, em Almofala.

espíritos dos antepassados quando descem nos *trabalhos de mesa*, se referem à continuidade das tradições:

A maioria são os espíritos dos nossos antepassados, eles conhecem muito as coisas daqui. Mas tem outros que são mais de longe, mas mesmo assim eles sabem das coisas daqui, no mundo espiritual não tem essas fronteiras, não. Mas tem uns que são específicos daqui, a gente sabe porque as vezes eles falam de como a gente deve seguir em relação à terra, dizem pra gente não perder as tradições, que a gente tem que dar continuidade.¹¹⁶

Nesse sentido, a dimensão política que está presente nessas práticas aparece principalmente quando os médiuns, rezadeiras e pessoas que lidam com as propriedades curativas das plantas são sempre levadas para os eventos do grupo, ou são indicadas para serem entrevistadas por pesquisadores e pela imprensa. Publicizar, que membros da comunidade possuem estes dons é também uma forma de legitimar a indianidade do grupo.

Aplicando as abordagens de Candau (2012) às práticas culturais dos Tremembé, percebo que a memória coletiva exerce aqui a função de restabelecer a unidade daquilo que sofreu ruptura no passado, ao procurar manter vivo um conhecimento legitimador da identidade dos Tremembé. Por intermédio do trabalho da memória, os indivíduos, sem se desvincular do presente, vão buscar no passado elementos ancestrais que dão respaldo à identidade étnica. Vale ressaltar que não é um simples resgate do passado, mas sua ressignificação e experimentação a partir das questões do presente. Nessa dinâmica está presente uma articulação entre memória e história, quando o grupo evoca e ressignifica acontecimentos que lhes são relevantes, recorrendo, inclusive, a conhecimentos históricos produzidos sobre eles.

Nos eventos políticos realizados em público, o cacique João Venâncio sempre faz uma oração aos *encantados* que aprendeu ainda na infância com sua bisavó, Chica da Lagoa Seca:

Não tem rio que eu não atravessasse
 Não tem caminho que nós não ande
 Não tem pau que eu não arranque
 Não tem pedra que eu não quebre
 E não tem mal que eu não cure
 Viemos lá das cachoeiras
 Com a força da natureza
 Os *encantados* nos mandou
 Viemos aqui fazer limpeza¹¹⁷

Entoada para abrir e fechar os principais eventos políticos do grupo, com uma melodia criada por João Venâncio, a oração supracitada é carregada de elementos da natureza, e ressalta

¹¹⁶ Getúlio Santos, em entrevista concedida à autora em março de 2015, em Mangue Alto.

¹¹⁷ Oração cantada pelos Tremembé na abertura e encerramento de eventos do grupo.

o poder dado aos Tremembé para, com o auxílio dos *encantados*, manipular as forças da natureza. Nesses eventos, o discurso político é articulado e reúne elementos identitários, étnicos e religiosos para legitimar suas reivindicações.

Eu aprendi essa música com meus troncos velhos. Na realidade, ela é uma oração muito forte. Essa oração é feita para os encantados e transmite muita força pra nós. Aí eu coloquei esta melodia nela, e a gente canta nos eventos da comunidade pra nos dar força e proteção.¹¹⁸

Ao identificar a atuação dos *encantados* como ligados à memória de seus ancestrais, os Tremembé, por meio da prática desses rituais, reforçam a afirmação da identidade étnica, pois os remetem a uma origem comum. Essa memória comum não reinventa o passado, ela se apropria desse passado. Ou seja, os Tremembé contemporâneos colam a sua história à história dos seus ancestrais, fazendo da memória que guardam deles a sua própria história.

Os encantados são muito importantes para nós porque a maioria deles são os espíritos dos nossos antepassados, e quando eles eram vivos também mantinham contato com os antepassados deles. Então, hoje eles representam para nós muita força, eles dão muita força para nós. A gente recebe deles muita proteção e fortalecimento, então eles tem muita importância na vida do povo Tremembé. A natureza tem vida, e a vida da natureza é os encantados, por isso que as plantas curam. Então se a natureza tem vida, quando a gente prejudica e mata a natureza, a gente tá matando os encantados. Eles precisam da sombra, precisam do verde, precisam das águas... a natureza é a morada deles.¹¹⁹

Pensar na relação dos Tremembé com os encantados é também pensar em suas relações com a natureza: as propriedades curativas das plantas e local de morada dos espíritos. As atividades curativas exercidas pelos Tremembé são variadas: banhos, rezas, chás, *lambedores*, garrafadas a os *trabalhos de mesa* ou de incorporação. A opção por uma dessas práticas depende do que a pessoa está sentindo e, na maioria das vezes, a pessoa se dirige ao médium e lá ele determina qual tipo de prática é a mais adequada. Quando é algo mais simples apenas as rezas, garrafadas, chás, ou banhos são suficientes. Mas quando se trata de algo mais sério deve-se *abrir mesa*.

Em alguns casos o próprio *encantado* pode manifestar-se através de sonhos ou durante a incorporação nos *trabalhos de mesa*. São bastantes comuns as narrativas em que as pessoas sonharam com espíritos receitando remédios para suas enfermidades, ou até mesmo confirmando seus dons.

A primeira cura com plantas que eu fiz, eu tinha cinco anos. Minha mãe teve uma hemorragia e desmaiou, ficou como quem tava morta. Então, eu peguei umas folhas

¹¹⁸ João Venâncio, em entrevista concedida à autora em março de 2015, em Almofala.

¹¹⁹ João Venâncio, em entrevista concedida à autora em março de 2015, em Almofala.

de hortelã e misturei com *banha de gato*.¹²⁰e dei pra minha mãe e ela ficou curada. Ninguém me disse nada, mas veio uma inspiração. Então um dia eu tive um sonho com uma índia bem velhinha e ela me levou pra outro mundo. Ela me mostrou o lugar que fica os mortos e o lugar intermediário entre o mundo dos mortos e dos vivos, lá também é morada dos encantados. É um mar muito profundo, cheio de pessoas estranhas, umas tem metade de gente e metade de bichos. Quando a velha me levou pra esse outro mundo, ela também confirmou meu dom de cura através das plantas. Quando aparece alguém aqui com alguma doença eu peço inspiração em oração, a Jesus e a velha, para me mostrar o melhor remédio através de sonhos.¹²¹

A fala de dona Lúcia está permeada de simbolismos importantes para compreender a memória dos Tremembé de Almofala: os elementos naturais que compõem os ecossistemas locais; a relação dos seres encantados com a natureza; os elementos do mundo sobrenatural sempre tão presentes no mundo real e no cotidiano do grupo; e a prática, tão comum na comunidade, de muitas vezes procurar os *remédios do mato* em detrimento dos remédios da farmácia.

Dona Lúcia trabalha especificamente com chás e *lambedores*, não realiza trabalho de mesa, mas fica claro na sua fala que ela busca inspiração sobrenatural para receitar seus chás e *lambedores* que ela mesma produz com plantas que tem no quintal de sua casa e na flora local. Dona Lúcia e sua família moram praticamente isolados de outros moradores, em uma casa simples em uma área dentro da mata local, na localidade de Santo Antônio, no Município de Itarema. Grande conhecedora das propriedades medicinais das plantas, ela é bastante requisitada, tanto por pessoas em busca da cura de alguma enfermidade, como por pesquisadores das mais variadas áreas que a procuram para realizar suas pesquisas.

A partir das narrativas de dona Lúcia e de outros indivíduos é possível compreender que elas compõem, por excelência, a memória grupal e é por intermédio delas que a memória coletiva é manifestada. A partir das práticas desses rituais de cura é plausível perceber uma memória religiosa que é revelada por meio do universo simbólico por eles construído. Assim, os rituais estabelecem uma ponte entre passado e presente ao exteriorizar e transformar a experiência dos indivíduos ou dos grupos.

Dotada de um conhecimento acerca das propriedades curativas das plantas, Dona Lúcia trata das mais variadas doenças. Nas falas dos Tremembé é comum ouvir-se que as plantas têm *uma ciência*, ou seja, uma força espiritual que provém dos *encantes da natureza*. Mas essa força curativa das plantas só pode ser vista por quem tem o *dom*, ou seja, quem conhece a *ciência*. As rezadeiras, por exemplo, sempre utilizam um *ramo* para praticar as rezas. Os ramos de vassourinha e pinhão roxo são os mais utilizados por terem uma *grande força* capaz de, durante

¹²⁰ Gordura de gato. Indicado para curar algumas doenças.

¹²¹ Dona Maria Lúcia Dias de Araújo, em entrevista concedida à autora em abril de 2015, em Santo Antônio.

a reza, espantar “mal olhado”, “quebranto” e outras enfermidades de cunho espiritual que causam mal físico.

Eu aprendi a rezar ainda muito nova, era menina, aprendi com os mais velhos. A reza dos mais velhos era uma reza alta, sabe? Sempre que os mais velhos, meus tios, minha mãe, iam rezar em alguém eu ficava escutando. Mas eu também rezo com minhas palavras. Eu rezo de dor de dente, de espinhela caída, de *quebrante*¹²², mal olhado e outras doenças. Sempre uso um raminho, principalmente o pinhão roxo. Tem reza que a gente usa o ramo e a água, uma aguinha de sal que ajuda a curar, tem outras que a gente só usa o ramo. O ramo também ajuda a espantar o mal.¹²³

Dona Nenê Beata, em suas memórias, faz referência aos ensinamentos da mãe e dos tios que também rezavam, isso indica que sua infância esteve permeada por elementos tradicionais vinculados à espiritualidade e à sua relação com a natureza. No entanto, atualmente a crescente degradação ambiental presente na área indígena, assim como o entupimento de lagoas e o cercamento de caminhos antigos e veredas, tem prejudicado e muito essas práticas em Almofala. Arelada às crenças em uma natureza encantada, estão as memórias e narrativas sobre os caminhos, veredas, lagoas e matas que, em muitos casos, hoje já não existem mais.

Muitas dessas narrativas se referem ao lagamar, parte do rio Aracatimirim, denominado pelos Tremembé como pai e mãe para as comunidades da Varjota e da Tapera, onde está situado. Pois é do lagamar¹²⁴ que os moradores das referidas localidades retiram grande parte de sua sobrevivência, mantendo uma intensa ligação com a água, com a pesca e com o peixe, que têm como base de sua alimentação.

A ligação dos Tremembé com o lagamar perpassa a subsistência e também se remete ao âmbito da espiritualidade. Na relação dos Tremembé com a Natureza, há um encanto com as águas (OLIVEIRA JÚNIOR, 2006), sendo esse um lugar sagrado e *habitat* de seres encantados.

No Lagamar também existem seres invisíveis que nos protegem e nos ajudam, como forma de proteger o nosso espírito e nossa alma. Damos o nome de seres encantados a estes. Uns acreditam que são nossos ancestrais que se foram, outros dizem que são seres que o pai Tupã enviou para proteção dos pescadores. Na verdade, tudo isso é correto para o povo Tremembé.¹²⁵

Esse trecho é de uma das monografias do MITS (Magistério Indígena Tremembé Superior), intitulada *O lagamar na vida dos Tremembé de Varjota e Tapera*. Esse trabalho,

¹²² O mesmo que “mal olhado”. Acometem principalmente as crianças, os animais e as plantas, quando alguém as olha com grande admiração e inveja de sua beleza. Esse “mal olhado” causa doença física.

¹²³ Dona Nenê Beata, em entrevista concedida à autora em abril de 2015, em Mangue Alto.

¹²⁴ Lagoa de água salobra por receber água de um rio e do mar.

¹²⁵ Felix, Maria Joelma. Jacinto, Maria Lucélia. Guilherme, José Robério. **O lagamar na vida dos Tremembé de Varjota e Tapera**. TCC: trabalho apresentado ao MITS (Magistério Indígena Tremembé Superior), como requisito parcial para obtenção do título de professor do Magistério Indígena Tremembé.

elaborado pelos alunos José Robério Guilherme, Maria Joelma Felix, Maria Lucélia Jacinto, foi um dos trabalhos finais do curso do MITS. Nela os alunos supracitados realizaram um trabalho sobre o lagamar a partir das narrativas dos mais velhos, no qual são evocadas memórias acerca das riquezas naturais do lagamar e também de sua vertente encantada.

[...] esse rio tem um encanto bem na croa¹²⁶ do Gino, pois bem próximo da croa morava um senhor chamado Gino. Essa croa nunca criou mato, era uma croa tão bem feito que tinha um canal por cima e um canal por baixo, tão liso que quando era rapaz, íamos brincar e se escorregava com o bucho ou com o pé, e que não se segurava em pé. Um dia dois amigos meus, já morreram, eles iam andando, quando se ariaram e olharam para cima e viram uma cidade tão bonita, umas casas grande, cheia de casa, aí eles ficaram parados olhando, admirados e isso lá era um encanto. Eu cheguei a presenciar por algumas vezes um clarão como luz azul, verde e branca. Isso era um encanto e ainda hoje lá não cria mato. Tem a croa de vez a em quanto lá do Córrego preto e vinha subindo e não tinha quem descobrisse e que era. Um dia eu vinha pescando, eu, era rapaz, quando cheguei aqui no braço do Mané Polino, um antigo morador que morava perto do lagamar, assediou o carnaubal todinho, aí eu fiquei parado sem saber o que fazer e sem saber para onde ia, fiquei encadeada, aí eu saiu e vim embora, aí o povo dizia, que era dinheiro enterrado. O encanto é os nosso mais velho, nosso tronco velho que sai fazendo o que fazia antes, nos protegendo os que são bonzinho, mas existe uns maus.¹²⁷

O rio Aracatimirim está comumente presente na fala do grupo como importante elemento que remonta ao tempo dos índios velhos, aos seus ancestrais. Ele se constitui em um dos marcos da “terra do aldeamento” e suas águas alimentam várias lagoas e córregos importantes para a subsistência do grupo. Hoje, bastante afetado pela degradação ambiental, é motivo de preocupação para a comunidade que tem suas relações com a natureza e seus encantos comprometida.

É bastante comum na fala do grupo as narrativas saudosistas de uma época em que não haviam tantos cercados em Almofala, em que tudo era aberto, o que facilitava que as pessoas fossem a pé de uma localidade à outra. A memória de um tempo em que se tinha livre acesso à terra é bastante presente na fala dos sujeitos, que em muitos momentos se culpam de não terem impedido a invasão da área por moradores “de fora”.

A ideia de que no passado teria sido possível ao grupo impedir a invasão de posseiros e manter uma estabilidade do espaço, fazendo-o permanecer como nos tempos de outrora, desperta nos Tremembé um sentimento de tristeza, mas ao mesmo tempo confere aos indivíduos uma imagem de continuidade do próprio grupo no espaço que reivindicam. Percebo que temem

¹²⁶ Elevação de terra dentro dos rios e lagos; o mesmo que coroa.

¹²⁷ Augustinho Félix Jacinto. In: Felix, Maria Joelma. Jacinto, Maria Lucélia. Guilherme, José Robério. **O lagamar na vida dos Tremembé de Varjota e Tapera**. TCC: trabalho apresentado ao MITS (Magistério Indígena Tremembé Superior), como requisito parcial para obtenção do título de professor do Magistério Indígena Tremembé.

pelo desaparecimento de objetos e símbolos que fazem parte de seu espaço social, como se temessem que parte de si mesmos se esvaísse, pois na compreensão dos Tremembé, perder o apoio das suas práticas culturais, além de perder seu espaço, seria perder sua essência.

Nas conversas que tive com rezadeiras, médiuns e outros membros do grupo, eles me relataram com pesar a extinção de várias plantas que tinham propriedades curativas, que foram arrancadas para dar lugar a construção de casas, resultado da intensa especulação imobiliária que a cada dia aumenta na região. No tocante a essas questões, a praia também sofre com a ocupação desordenada de barracas de praia, que nos finais de semana depositam grande quantidade de lixo na areia, sendo parte desse lixo levado pelo mar quando a maré enche.

Nesse sentido, torna-se urgente ações de conservação preventivas na referida área, para que em um futuro próximo esses lugares e elementos mobilizadores da identidade Tremembé não exista apenas na memória do grupo. Muitos desses problemas de degradação e invasão de seus territórios se constituem em graves conflitos enfrentados pelos Tremembé, a exemplo da empresa DUCOCO S/A instalada na área há mais de trinta anos. Esses problemas serão analisados no capítulo seguinte.

4 OS CONFLITOS PERSISTEM: LUTA E RESISTÊNCIA DOS TREMEMBÉ PELA TITULAÇÃO OFICIAL DE SEU TERRITÓRIO

As leis favoráveis à questão indígena abriram possibilidades para o reconhecimento de várias organizações de grupos que estavam invisíveis e desassistidos. A constituição Federal de 1988 estabeleceu um prazo de cinco anos para demarcação de todas as terras indígenas. Porém os avanços legais não corresponderam às políticas de concretização das mesmas. Hoje, cerca de trinta anos depois, a demarcação das terras indígenas foi feita apenas parcialmente e corresponde ao principal motivo de conflitos envolvendo populações indígenas no Brasil.

Os processos administrativos de demarcação, produtos de estratégias de interesses que historicamente monopolizam as terras, e também por interesse de novos grupos empresariais interessados na terra e nos recursos naturais, dão margem a incontáveis possibilidades de contestações acerca da luta dos povos indígenas, criando um caminho intransponível entre os grupos indígenas e a regularização de suas terras.

A terra dos Tremembé já delimitada, tem processo tramitando na justiça há quase trinta anos à espera da titulação oficial, que sempre esbarra em problemas burocráticos e processos judiciais que se afinam com interesses dos latifundiários, de posseiros e da Empresa DUCOCO S/A.

Em setembro de 1993, a Empresa Agroindustrial DUCOCO S/A, instalada na área indígena desde o fim da década de 1970, entrou na Justiça com Ação Cautelar para suspender a demarcação da Terra indígena de Almofala. Tal ação recebeu apoio da Dr^a Juíza da 3^a Vara Federal no Ceará, Germana Oliveira de Moraes que deu liminar protegendo a Empresa DUCOCO. Alegando que a terra do aldeamento não era ocupada tradicionalmente pelos Tremembé já que, esses no ponto de vista da Juíza, haviam abandonado a terra por quase meio século na época do soterramento do povoado.

Na década de 1980, a DUCOCO adquiriu as fazendas Patos e São Gabriel que fazem fronteiras com as localidades da Tapera e da Varjota, nesse processo, parte das terras dessas duas localidades que estão inseridas nas terras do antigo aldeamento foi incluída na transação comercial realizada entre a empresa e os posseiros. Desde então a referida empresa passou a entrar em conflito com os índios daquelas duas localidades e a fazer pressão para que eles deixassem o local.

De acordo com as pesquisas de Oliveira Junior (1998), mediante as pressões e chantagens, os moradores da Tapera foram obrigados a receber indenização e a deixar suas

casas. Em alguns casos, em troca de emprego na referida empresa, moradores cederam e negaram sua identidade indígena e obtiveram permissão para construir suas casas próximo ao mangue do Rio Aracatimirim.

Por estar dentro dos limites da terra do Aldeamento, a área delimitada pela FUNAI, incluía a área ocupada pela Empresa DUCOCO, essa decisão estava oficializada pela FUNAI e publicada no diário oficial. Então, em 1993, a Empresa DUCOCO abre processo judicial contra a FUNAI e a União Federal pedindo a anulação da delimitação da área indígena, alegando a inexistência de índios em suas terras. A empresa faz uma releitura de documentos históricos usados no próprio GT, para “provar” que as terras são suas.

No processo aberto pela DUCOCO, a mesma afirma que “à época da aquisição da Fazenda São Gabriel, que compreende as terras onde está instalada, os índios não a ocupava”.¹²⁸ O processo cita os estudos de Studart Filho, mencionados pela antropóloga Dra. Jussara Gomes, nas folhas 68 a 79 do Relatório do GT, nos quais Studart fala da transferência, em meados do século XVIII, dos índios Tremembé para a Vila de Soure, atual município de Caucaia. No Relatório é citado este trecho de Studart Filho:

Depois da expulsão dos jesuítas, que os assistiam, foram os Tremembés mandados transferir para a villa de Soure. Narra-se que o director d’aquella villa para os obrigar a segui-lo mandou incendiar as aldeias em que viviam. Como succedera por toda parte os recém-chegados não se adaptaram ao novo meio, nem fizeram boa amizade com os moradores do lugar. Muitos abandonaram a villa, fugindo uns para os tabuleiros do litoral e desertando outros para a vizinha capitania do Maranhão. Aos que permaneceram em terras cearenses tentou em vão o director villa de Soure fazê-los regressar. Os indígenas não quiseram obedecê-lo e muitos deles se foram refugiar em Tutoya. Fato que o fez desistir da empresa.¹²⁹

A empresa DUCOCO S/A e sua defesa fazem uma interpretação errada da citação usada pela antropóloga do GT. Negar que os Tremembé ocupam aquelas terras desde tempos imemoriais, significa negar a legitimidade de suas reivindicações. Para compreender melhor a questão da transferência dos Tremembé para a vila de Soure, segue a continuação do texto de Studart Filho:

Mais tarde, em 1766, o governador Borges da Fonseca, compadecido da miséria em que haviam os Tremembés, desamparados de toda assistência material e moral, vivendo como brutos, reuniu-os novamente na antiga povoação da margem do Aracatimirim, e deu-lhes um cabo de esquadra do presídio, de reconhecida capacidade e prudência para que os dirigisse, e um soldado de boas letras para que

¹²⁸ Ação Declaratória de nulidade de processo administrativo, processo nº 93.21901- 4. Poder Judiciário- Justiça Federal. (Analisado a cópia do processo- acervo da AMIT)

¹²⁹ STUDART FILHO, Carlos. "Notas Históricas sobre os Indígenas Cearenses", Fortaleza, 1931. Rev. Trimestral do Inst. do Ceará, 45. Pa. 80

admitisse os meninos a ler e escrever. A aldeia do Aracatymirim dos índios Tremembés, como era chamada, por vezes, tomou em 1766 o nome de Almofala.¹³⁰

A continuação do texto demonstra que em 1766, aqueles índios que haviam sido transferidos forçadamente para a Vila de Soure, voltaram para lugar da antiga missão, que passou a se chamar Almofala, denominação que perdura até os dias atuais. Fato esse que contraria o que alega a defesa da empresa DUCOCO S/A.

No segundo ponto do processo, é apontada a inexistência de índios em Almofala, “por que em seu entender já estariam aculturados” e seriam apenas “descendentes de índios, as pessoas identificadas como titulares das 22 concessões de terras aos Tremembé de Almofala em 1857”. A empresa DUCOCO alega ainda a falta de *registros concretos* da localização da aldeia e de *marcas da presença indígena* em Almofala¹³¹.

A ação declaratória de nulidade de processo administrativo (93.21901-4) foi aberta em 1993 e a ação cautelar (93.0016859-2) em 1994, ambas contestam a demarcação pelo órgão indigenista. No entanto, a FUNAI e a União Federal, recorrem em favor dos índios, defendendo a validade do processo demarcatório e afirmando a partir dos registros históricos que as terras em questão são ocupadas de forma tradicional pelos Tremembé.

É pertinente esclarecer que alguns membros da comunidade trabalhavam na empresa DUCOCO e, por dependerem do emprego, passaram a negar suas identidades. Nesse sentido, a documentação revela as divergências entre os Tremembé.

Esses índio, nossos parente, chegam até a pagar advogado tirando seu direito de índio para dar aos posseiros. São muitos os que tão sendo usados contra seu próprio direito de Tremembé. Negam publicamente que são índio e tem medo, muito medo por causa da dependência, da pobreza da vida.¹³²

O discurso presente na carta, assinada pelo cacique Vicente Viana em 1993, deixa bem claro que há interesses antagônicos dentro do próprio grupo, no entanto o cacique por saber da importância de demonstrar a coesão grupal procura justificar a atitude de seus parentes alegando a pobreza em que estes vivem e por isso são dependentes do emprego na DUCOCO.

Atualmente, em conversa com o cacique João Venâncio, ao ser indagado sobre este período, sua resposta é parecida com o discurso de Vicente Viana, há mais de vinte anos:

¹³⁰ STUART FILHO, Carlos. 1931 "Notas Históricas sobre os Indígenas Cearenses", Fortaleza, Rev. Trimestral do Inst. do Ceará, 45. Pag 81

¹³¹ Ação Declaratória de nulidade de processo administrativo, processo nº 93.21901- 4. Poder Judiciário- Justiça Federal. (Analisado a cópia do processo- acervo da AMIT)

¹³² Trecho de carta dos Tremembé, às entidades de apoio à luta dos povos indígenas. (datada de 14 de Outubro de 1993) Acervo da AMIT (Associação Missão Tremembé)..

Naquele tempo, depois que a luta veio à tona, que se espalhou mesmo, teve muitos índios que refugaram... e como é uma área que tem muita carência de serviço, né? Muitos negaram sua originalidade, e disseram que não eram índios para não perder o emprego. E isso criou até desentendimento dentro do grupo.¹³³

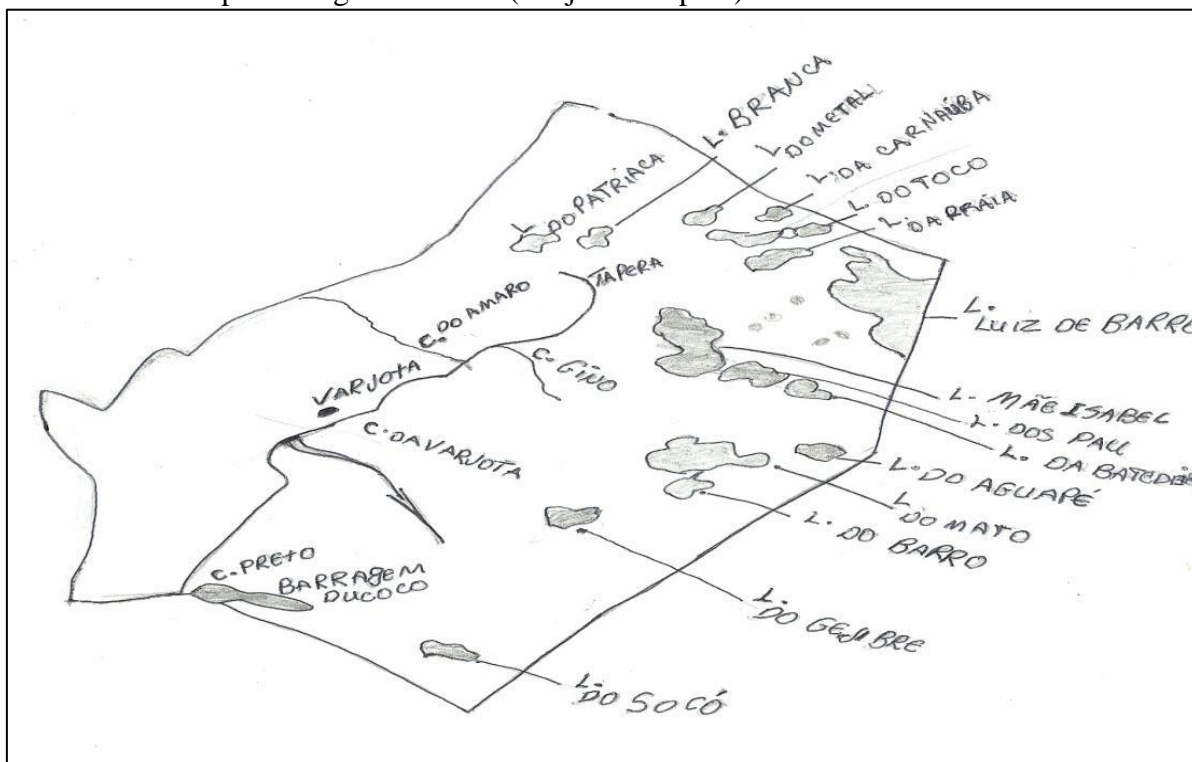
Estes conflitos internos são discutidos dentro do grupo, que procura suas soluções dentro da comunidade e evitam que se tornem públicos. Mostrar à sociedade que havia unidade nos interesses do grupo, era importante naquele momento da luta. Ao sentirem-se acudados pelo poderio da empresa DUCOCO, os índios criam uma série de estratégias para legitimar seus direitos à terra. Nestes trinta anos a luta ganha novos sujeitos e assume novos espaços e novas estratégias.

4.1 Estratégias e Resistência Tremembé na luta contra a DUCOCO.

Desde o final da década de 1970, quando a empresa DUCOCO S/A comprou as fazendas Patos e São Gabriel, que fazem limites com a chamada “terra da santa” ou “terra do aldeamento”, a situação dos Tremembé, principalmente os da região da mata (Tapera e Varjota), foi seriamente comprometida. Porque segundo as narrativas do grupo a Empresa não respeitou os limites da terra, ocupando também grande parte da área indígena. O mapa abaixo desenhado por Francisco José, um jovem da comunidade, representa a região da mata e ressalta as lagoas e córregos presentes na área indígena, e que hoje muitos deles foram aterrados ou já não podem mais ser utilizados pelo grupo porque se encontram dentro dos limites da terra da empresa.

¹³³ Cacique João Venâncio, em entrevista concedida à autora em 21 julho de 2014, em Almofala.

FIGURA 5 – Mapa da Região da Mata (Varjota e Tapera)



Fonte: desenhado por Francisco José¹³⁴.

Como se pode ver no mapa a região é permeada de lagos e lagoas, as quais os índios têm ligações simbólicas e de subsistência com cada uma delas. Os conflitos dos Tremembé com a Empresa são contínuos e de formas variadas, que vão desde o cercamento de lagos e lagoas, até o impedimento de uso dos caminhos tradicionais pelo grupo.¹³⁵

Tanto a nossa mata quanto nossas lagoas foram devastadas e cercadas por essa empresa, impedindo assim o acesso aos nossos recursos naturais. Antes da invasão vivíamos tranquilos porque tínhamos nossas matas de onde tirávamos caças, frutas, mel silvestre, plantas e raízes que serviam para curar as doenças; era também dessa mata que tirávamos madeira para construirmos nossas casas. Nossas lagoas, córregos e lagamar eram riquíssimos e abrigavam uma grande diversidade de vidas, as quais serviam de alimentos para nosso povo. Nós éramos livres para colocar nossas casas onde achássemos melhor, fazer nossas plantações, pescarias, coletas de frutas e caçadas.¹³⁶

É possível perceber no relato acima que a terra indígena para o próprio índio vai além da subsistência, representa para ele o suporte das suas crenças e conhecimentos, além de se

¹³⁴ Matias, Márcia Maria. Santos, Maria Ivonete dos. Jacinto, Raimundo Félix. **Luta e resistência dos Tremembé da região da mata pelo seu território**. TCC: trabalho apresentado ao MITS (Magistério Indígena Tremembé Superior), como requisito parcial para obtenção do título de professor do Magistério Indígena Tremembé. p. 11.

¹³⁵ Comparar com o mapa da FIGURA 2 que se encontra no primeiro capítulo desta dissertação. Nele é possível visualizar toda área ocupada pela empresa DUCOCO S/A.

¹³⁶ Matias, Márcia Maria. Santos, Maria Ivonete dos. Jacinto, Raimundo Félix. **Luta e resistência dos Tremembé da região da mata pelo seu território**. TCC: trabalho apresentado ao MITS (Magistério Indígena Tremembé Superior), como requisito parcial para obtenção do título de professor do Magistério Indígena Tremembé. p. 09.

constituir no lugar, por excelência, de suas interações sociais. É da terra que se tira o sustento das famílias, o remédio para as enfermidades. Ligadas à terra e ao que ela produz estão as práticas culturais, é o lugar dos que vivem hoje, foi o lugar dos antepassados e o grupo almeja que ela permaneça como lugar de morada de seus descendentes. Respaldados pela Constituição Federal de 1988¹³⁷, o grupo conhece os seus direitos de ter seus costumes preservados, o que implica no usufruto das terras que tradicionalmente ocupam.

A citada Constituição “consagrou o princípio de que os índios são os primeiros e naturais senhores da terra” e “a definição de terras tradicionalmente ocupadas pelos índios encontra-se no parágrafo primeiro do artigo 231” que diz que “são aquelas por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, 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”¹³⁸. No entanto, na prática, essas leis não são respeitadas em Almofala, onde as invasões ocorrem cotidianamente prejudicando a cultura, as tradições e a identidade do grupo.

A entrada da cidade de Itarema pela Via Litorânea (CE 85), é algo muito “bonito de se ver”, são quilômetros de plantações de coqueiros, bem cuidados e de um verde exuberante. Seria algo do povo de Itarema se orgulhar se parte daquela exuberância não fosse nas terras dos índios, que hoje não tem espaço sequer para construir suas casas. De acordo com as narrativas dos índios, a cada dia a Empresa muda o local da cerca e diminui o espaço dos Tremembé, muitos temem os conflitos por dependerem de empregos na DUCOCO, outros porque temem a violência física pois são ameaçados pelos muitos seguranças armados que protegem a Empresa.

Quando vocês vêm pra cá, vocês vêm do asfalto, né? Pois lá do asfalto até aqui tudo é a DUCOCO, aquele coqueiral que começa lá no asfalto vem até aqui e vai até a praia. Em 1977 quando a DUCOCO chegou aqui ela comprou o São Gabriel e a partir de lá foi cercando... aí o pessoal dizia que ia melhorar muita coisa, que todo mundo ia ter emprego. Aqui a DUCOCO cercou até a beirada do rio ali, bem ali. Aí foi com muita conversa com gerente lá, aí ele mediu 12 metros pro rio... 12 metros assim... e

¹³⁷ A Constituição Federal de 1988, nos artigos 231 e 232, assegura aos índios o direito às terras que ocupam tradicionalmente, conferindo-lhes o *usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes*, sendo vedada a remoção destes grupos das terras por eles ocupadas de forma tradicional.

¹³⁸ **Constituição da República Federativa do Brasil**:1988-texto constitucional de 5 de outubro de 1988 com as alterações adotadas pelas emendas constitucionais de n.1, de 1992, a 30, de 2000, e pelas emendas constitucionais de revisão n.1 a 6 de 1994-15.Ed.Brasília:Câmara dos deputados, coordenação de publicações, 2000. Artigo: 231, parágrafo: 1º.

12 metros assim... que é onde a gente mora aqui, só essa vilazinha... alí não tem saída não. Os caminhos tradicionais estão cercados pela DUCOCO. E tem uma lagoa nossa que também tá dentro do cercado deles e a gente só pode pescar lá três vezes na semana e o segurança deles fica vigiando a gente.¹³⁹

A área a qual Eudes Tremembé se refere é a Tapera, uma das áreas mais prejudicadas pela presença da empresa.¹⁴⁰ Ela se constitui em uma pequena vila com poucas casas e uma escola, imprensada entre os muros da DUCOCO. De acordo com Eudes e com outros membros da comunidade, os conflitos são diários. Segundo as narrativas do grupo, essas confusões às vezes beiram ao conflito direto. É bem comum os índios narrarem um episódio em que a empresa teria criado um obstáculo com entulhos e logo à frente uma vala profunda, ambos tapando um caminho tradicional utilizado pelo grupo. Os índios contam que as mulheres se armaram de foices, facões e machados, e ainda durante a construção do obstáculo pela empresa, não permitiram que os motoristas dos tratores fizessem o que pretendia a DUCOCO.

De acordo com as falas dos Tremembé da Varjota e da Tapera, com a invasão da DUCOCO os costumes cotidianos do grupo foram mudando. As brincadeiras, as atividades de pesca e caça foram dividindo espaço com assuntos no sentido de pensar estratégias para planejar ações de combate aos efeitos negativos da empresa na área. No tocante a essas questões, percebo que essas novas práticas cotidianas se configuram em fortalecimento político para o grupo, que deseja manter-se em suas terras exercendo seus rituais, costumes e tradições.

Essas reuniões para planejar a luta reforçam a identidade através da diferença entre os de “fora” e os de “dentro”. No entanto, para legitimar esta diferença, os Tremembé da Tapera e da Varjota evocam memórias referentes às vivências de seus familiares no lugar em questão. Neste sentido, entendo que a identidade é um processo de identificações historicamente ajustadas que atribuem sentido ao grupo. Ou seja, ela denota um sentimento de pertença a uma determinada família, grupo étnico, cultural, ou religioso, de acordo com a percepção da diferença e da semelhança entre “nós” e os “outros”.

Minha filha, nós sempre vivemos aqui nessa terra. Aqui nós fomos nascidos e criados. Nossos antepassados viveram aqui e sempre nos disseram que essa terra era a terra do aldeamento que a coroa portuguesa deu aos nossos troncos velhos. Nessas terras a gente plantava, a gente colhia, pescava nas lagoas, fazia nossos caminhos pelo meio do mato. Aqui só tinha índio, os índios velhos, não tinha esse pessoal de fora não.

¹³⁹ Eudes Tremembé, professor da Escola Diferenciada da Tapera, em entrevista concedida à autora em abril de 2013, em Almofala

¹⁴⁰ Ver FIGURA 1.

Nossos pais e avós mostravam pra nós os marcos da nossa terra, mas a empresa quando chegou não respeitou o marco.¹⁴¹

Na fala de seu Augustinho, fica evidente que ele procura legitimar o direito dos Tremembé à terra, fazendo uso da pertença a uma linhagem de parentesco, no caso, os Tremembé. A ancestralidade é evocada quando ele se refere à sua família como os “nossos antepassados”, “os índios velhos”, “nossos troncos velhos”, todos esses adjetivos para denominar seus ancestrais são elementos que dão vida à identidade coletiva. Assim, percebo que os Tremembé constroem e reproduzem a sua identidade por meio do apego constante ao seu passado histórico e simbólico, no qual história e memória dialogam.

Em todas as entrevistas que realizei, tanto na praia como na mata, percebi que quando os Tremembé contemporâneos buscam os antecedentes de suas vidas como membros do grupo, eles vão sempre em busca da primeira célula social que é o núcleo familiar. Por meio dele, eles constituem uma relação com o passado, evocando memórias que os identificam pertencentes aos índios velhos. Afirmar que os Tremembé de hoje descendem dos índios velhos, é também asseverar que fazem parte do mesmo núcleo familiar. Nesse sentido, é muito comum ouvir os jovens e crianças dirigirem-se aos velhos da comunidade como “tio”, o que implica em tratamento de reverência e respeito, mas também reforça o sentimento de pertencer a uma origem comum e estabelece uma fronteira entre quem faz parte e quem não faz parte dela.

No que toca à problemática identitária, essa emerge dos processos interativos que os indivíduos experienciam na sua realidade cotidiana, feita de trocas reais e simbólicas. A construção da identidade, seja individual ou coletiva, não é imutável e unificada, ela é instável, resignificada, dinâmica, subjetiva, negociável e passível de se modificar no decorrer do tempo. Desse modo, como estratégia na luta contra a DUCOCO, a memória dos Tremembé tem sido por eles resignificada e realçada.

Uma das formas de perceber as negociações da identidade pelos Tremembé da Varjota, é por meio da edificação de um salão para reuniões. Esse salão foi construído como uma estratégia para demarcar o território, tentando assim impedir que a DUCOCO expandisse seus domínios. Para isso os índios se empenharam em construir uma história e uma memória para o salão ligadas à sua própria história.

Segundo Nora (1993), existe uma diferença entre memória e história. Para ele, a memória é afetiva e a história é intelectual, a memória é viva e está em constante movimento,

¹⁴¹ Augustinho Felix Jacinto. Conselheiro da comunidade Tremembé, de Almofala - Liderança da Varjota. Em entrevista concedida à autora em 08 de abril de 2015.

já história é a representação do passado. Nasce então a necessidade da existência dos *lugares da memória* como embasamento para a história do presente. Segundo a concepção de Nora, esses lugares são aqueles que a sociedade ou um grupo, declara suas memórias como parte de sua identidade, podendo ser lugares simbólicos ou monumentais.

Quando o Raimundo Tucum chegou e trouxe a decisão que a gente pode conquistar essa terra para nós, daí ele conseguiu conquistar a gente. Um dia ele veio na minha casa, à boca da noite, e começamos a conversar. Eu falei que não tinha fé de conquistar essa terra não, mas aí o Raimundo Tucum passava a história, então vamos enfrentar! Aí o Augustinho Tucum foi junto com o Raimundo Tucum participar da celebração em Almofala. Aí depois, foi que veio a Rita de Cássia e o Bernardo, chegaram e tiraram uma celebração aqui, e também veio Maria Alice e o padre Albenir. E aí o negócio foi engrossando, aí foi que eles disseram que para resolver esse problema, eles tinham um advogado Doutor Pinheiro, advogado da Diocese. Aí ele veio para resolver a questão do senhor Alfredo, aí o povo daqui foi pra lá; depois, o doutor Pinheiro veio pra cá para Varjota e nós se juntamos de baixo de uma moita de pau ferro no terreiro da Maria Tucum e o doutor Pinheiro mandou que nós fizesse alguma coisa concreta e a comunidade decidiu construir o salão para se reunir e planejar as ações contra a DUCOCO. Depois, em outra visita à comunidade, ele pediu que nós tirasse um pedaço de terra do tamanho que nós quisesse; como nós não sabia de nada, tiremos um pedaço que deu só 390 hectares de terra”.¹⁴²

Construído em 1984, em regime de mutirão, com o objetivo de marcar o território, e também para que o povo pudesse se reunir e pensar suas estratégias de luta, o Salão da Varjota se constitui em um marco histórico importante na resistência dos índios contra a DUCOCO. Segundo as narrativas dos Tremembé, antes da construção do salão, o grupo realizava suas reuniões em baixo das árvores, ou à noite no terreiro das casas. Nesse sentido, o salão também serviu como um espaço aglutinador para a luta dos Tremembé e o grupo se dedicou a construir uma memória ligada ao salão.

Na fala do senhor Manoel Maroca, percebe-se que para edificação do salão o grupo recebe instruções de pessoas externas ao grupo, ou seja, a atuação de pessoas ligadas a setores da igreja que nesse início da luta instruíam os índios a reivindicar suas terras. Além do advogado da Diocese, que deu instrução para que os índios construíssem o Salão, o Bernardo e a Rita de Cássia que também falaram para os índios sobre seus direitos, eram pessoas que faziam celebrações nas casas das pessoas da região, na década de 1980. Vale ressaltar que a Associação Missão Tremembé (AMIT), sob a coordenação de Maria Amélia Leite deu uma grande contribuição ao processo de afirmação étnica e cultural dos Tremembé de Almofala.

¹⁴² Depoimento de Manoel Maroca in: Matias, Márcia Maria. Santos, Maria Ivonete dos. Jacinto, Raimundo Félix. **Luta e resistência dos Tremembé da região da mata pelo seu território**. TCC: trabalho apresentado ao MITS (Magistério Indígena Tremembé Superior), como requisito parcial para obtenção do título de professor do Magistério Indígena Tremembé. 2012. Pag. 16 e 17.

Tenho em minha memória cenas de algumas celebrações no Sítio Olho D'água, onde eu morava com meus avós. Lembro-me principalmente das noites de inverno quando costumava faltar luz elétrica e as celebrações aconteciam à luz do lampião. Na maioria das vezes quem realizava as celebrações era o Bernardo e a Rita de Cássia, ambos faziam parte da liturgia da igreja de Juritianha e percorriam toda a região realizando celebrações.

Após a comunidade ter feito o salão e tirado esse pedaço de terra, do qual foi feito o Usucapião, a DUCOCO passou a pressionar cada vez mais, trazendo até policiais para amedrontar o povo. Como a DUCOCO já havia pegado o nome de alguns moradores da Varjota, veio o chamado para que os mesmos fossem participar de uma audiência em Itapipoca referente à questão da terra. O próprio pessoal da DUCOCO veio pegar os moradores, como o carro era pequeno, eles só queriam levar de dois em dois; mas o povo com sua sabedoria e com medo de serem presos, resolveram ir todos de uma só vez. Ao todo, foram 60 Tremembé! Lá, o doutor Pinheiro disse que estava tudo resolvido, agora eles ficassem atentos porque iam ser chamados para uma nova audiência em Acaraú. E assim aconteceu. Após três dias, eles foram chamados e lá foi feito o Usucapião para assegurar juridicamente esse pedaço de terra de 390 hectares.¹⁴³

Segundo Halbwachs (1990), a identidade demonstra o investimento que um grupo faz, no decorrer do tempo, na construção da memória. Assim, a memória coletiva está no alicerce da construção da identidade, reforçando o sentimento de pertença identitária e de anseio pela continuidade do grupo. Nesse sentido, o salão foi transformado em símbolo de luta para os Tremembé da área da mata.

Assim como a igreja de Almofala está relacionada simbolicamente à comprovação concreta do aldeamento de Almofala e aos nossos ancestrais que habitavam esta terra, o Salão da Varjota também é considerado pelos índios da Região da Mata como um marco concreto simbolizando e dando entender que essa terra pertence aos Tremembé.¹⁴⁴

A memória Tremembé em torno da história da igreja foi construída e fortalecida durante séculos e está relacionada à história da santa de ouro que se configura em uma espécie de mito de origem da história do “aldeamento”. Já o salão até a década de 1980 não existia, então o grupo passa construir a história do salão ligada à história do grupo.

Ainda de acordo com a percepção de Nora (1993), memória pode ser compreendida como processos sociais e históricos, de expressões, de narrativas de acontecimentos, de negociações e de vivências, que corroboram, reforçam, legitimam, produzem e reproduzem a identidade de um grupo. Nesses trabalhos da memória se podem encontrar objetos, ideias,

¹⁴³ Matias, Márcia Maria. Santos, Maria Ivonete dos. Jacinto, Raimundo Félix. **Luta e resistência dos Tremembé da região da mata pelo seu território**. TCC: trabalho apresentado ao MITS (Magistério Indígena Tremembé Superior), como requisito parcial para obtenção do título de professor do Magistério Indígena Tremembé. Pag.17.

¹⁴⁴ Matias, Márcia Maria. Santos, Maria Ivonete dos. Jacinto, Raimundo Félix. **Luta e resistência dos Tremembé da região da mata pelo seu território**. TCC: trabalho apresentado ao MITS (Magistério Indígena Tremembé Superior), como requisito parcial para obtenção do título de professor do Magistério Indígena Tremembé. Pag.18.

representações simbólicas e comportamentos, que são reproduzidos e preservados por meio da memória social (NORA, 1993, p. 8). Assim, para dar legitimidade à luta, o salão passou a ser usado pelos Tremembé não só como um espaço para reuniões, mas as aulas das crianças passaram a acontecer no salão e era também no salão que as mulheres passaram a fiar algodão e fazer artesanato de barro, palha, etc.

Com a construção do salão, as aulas passaram ser realizadas neste antigo salão. Com o Salão, as mulheres também passaram a se reunir durante o dia para fiarem e realizarem outros trabalhos artesanais. Essa era uma das estratégias de manter em movimento o salão. O Salão faz parte de uma história de luta e resistência, que jamais será apagada e esquecida da memória do nosso povo. Por conta dessa importância, nós professores e alunos, das escolas indígenas Tremembé do aldeamento de Almofala, estamos nos empenhando no processo de relembrar e registrar essa história de luta. Para que ela não venha a se perder com o tempo, pois ossos velhos estão partindo para outra dimensão e as futuras gerações precisam ter o conhecimento das batalhas enfrentadas por eles.¹⁴⁵

A partir das relações ligadas ao referido salão, percebo que o mesmo agrega um sem número de significados, experiências e práticas ali vivenciados. É um lugar no tempo e na memória do grupo. No trecho grifado fica claro as preocupações em construir e preservar as memórias referentes ao salão. Três tempos são ressaltados nesse discurso: a importância do *passado* ao afirmar que os velhos estão partindo, a necessidade de no *presente* se preservar esses conhecimentos, para que no *futuro* as novas gerações não esqueçam da luta de seus antepassados. Essas significações dadas pelo grupo ao salão me fizeram lembrar Pierre Nora, quando afirma que:

Mesmo um lugar de aparência puramente material, como um depósito de arquivos, só é lugar de memória se a imaginação o investe de aura simbólica. Mesmo um lugar puramente funcional, como um manual de aula, um testamento, uma associação de antigos combatentes, só entra na categoria se for objeto de um ritual. Mesmo um minuto de silêncio, que parece o extremo de uma significação simbólica, é, ao mesmo tempo, um corte material de uma unidade temporal e serve, periodicamente, a um lembrete concentrado de lembrar. Os três aspectos coexistem sempre (...). É material por seu conteúdo demográfico; funcional por hipótese, pois garante ao mesmo tempo a cristalização da lembrança e sua transmissão; mas simbólica por definição visto que caracteriza por um acontecimento ou uma experiência vivida por pequeno número uma maioria que deles não participou (NORA, 1993, pp. 21-22).

Fica claro que o grupo compreende que são suas raízes, por meio da memória coletiva, que os ajudam a distinguir o que os vincula e o que os divide, possibilitando ainda uma diretriz enquanto grupo social. Assim, os testemunhos reais ou simbólicos são fundamentais para a

¹⁴⁵ Matias, Márcia Maria. Santos, Maria Ivonete dos. Jacinto, Raimundo Félix. **Luta e resistência dos Tremembé da região da mata pelo seu território.** TCC: trabalho apresentado ao MITS (Magistério Indígena Tremembé Superior), como requisito parcial para obtenção do título de professor do Magistério Indígena Tremembé. Pag. 20 e 21

construção dessa identidade étnica e também apontam os principais impactos causados pela referida empresa.

De acordo com as narrativas dos Tremembé, a DUCOCO tem causado impactos de várias naturezas: ambientais, culturais, sociais, etc. No entanto, o grupo aponta as migrações como um dos mais prejudiciais para a luta. A falta de terra para plantar, o cercamento das lagoas boas para pesca e a falta de espaço para construir novas casas contribuíram para que muitos jovens migrassem principalmente para Fortaleza à procura de emprego e de melhores condições de vida.

Essas migrações têm causado distanciamento desses jovens índios de sua cultura, tanto em termos espaciais como simbólicos. Longe da área indígena, eles passam a conviver com uma realidade diferente, afastando-se assim, das manifestações culturais e das práticas do cotidiano da comunidade. Segundo Nascimento (2009), as pessoas acham que não tem índios nas cidades grandes, no entanto ser índio numa capital como Fortaleza, tem uma dimensão subjetiva pelo sentimento de pertença. O fato de ser originário de Almofala, que é uma “terra de índio” e de “ter parte” reforça o pertencimento.

É muito comum, os relatos de pais que narram as partidas de seus filhos ou de pessoas conhecidas para Fortaleza ou para outras cidades. Nessas narrativas, os impactos causados pela chegada da empresa são sempre apontados como o principal causador das migrações. A fala dos Tremembé revela que muitos índios tiveram medo das consequências dos conflitos com o referido estabelecimento e se mudaram para outros locais, abandonando a luta. Já os mais jovens, por falta de opções de trabalho, saíram principalmente para procurar empregos, as mulheres nas casas de família e os homens nas empresas de pesca.

De dentro da nossa área da Varjota, por conta da invasão, saiu o Zacarias Benvinda e o Zacarias Ramos, saíram com medo disso; do são Gabriel, saiu o Pedro Raimundo, também assombrado. Agora esse povo novo, mesmos os meu filhos, saíram para trabalhar e depois levaram a família. O Zacarias Benvinda saiu com medo mesmo, que até uns pezinhos de coqueiro que ele tinha, deixou. A minha Maria saiu daqui em agosto de 1993, nesse tempo a luta estava pesada, a DUCOCO estava pressionando de tal forma que não podíamos nem dormir sossegado, pois a nossa luta já tinha começado no ano de 1979. E desde desse tempo, nunca mais tivemos contato com ela, não sabemos se ela está viva ou morta, mas acho que ela está morta.¹⁴⁶

¹⁴⁶ Raimundo Louro, In: Matias, Márcia Maria. Santos, Maria Ivonete dos. Jacinto, Raimundo Félix. **Luta e resistência dos Tremembé da região da mata pelo seu território**. TCC: trabalho apresentado ao MITS (Magistério Indígena Tremembé Superior), como requisito parcial para obtenção do título de professor do Magistério Indígena Tremembé. Pag. 27

Como é possível perceber na fala do senhor Raimundo Louro, muitas dessas migrações ocorrerem principalmente no período em que a luta ficou mais acirrada, no início da década de 1990, período em que os estudos do GT estavam sendo realizados e também logo após a publicação dos seus resultados no diário oficial. Muitos não conseguiram mais voltar. Muitos jovens e adultos que continuam na Varjota e na Tapera, hoje dependem de um emprego na empresa DUCOCO. Esses empregos são vistos pela maioria do grupo como uma estratégia da empresa para ter controle sobre os índios dificultando a demarcação da terra e também diminuir as reações dos índios.

Sabemos que a empresa hoje tem uma forma estratégica de se relacionar com a comunidade. Muitos não percebem que essa forma de relação é uma maneira de dificultar a demarcação da nossa terra. A idéia de estar empregando os nossos jovens é para no futuro apresentarem como prova que a empresa é boa e está gerando emprego para os índios. Isso é tão claro, que a empresa tira pessoas que não são índio para colocar os índios. Quem trabalha na empresa fica subordinado a ela e isso é muito ruim para a nossa luta, pois a empresa monta uma estratégia que acaba colocando parente contra parente, ou seja, os índios contra os próprios índios.¹⁴⁷

Os índios compreendem que essa situação prejudica a luta ao desencadear conflitos internos. No entanto por falta de empregos na região, a grande devastação dos recursos naturais na área indígena e a ausência de projetos sustentáveis, para alguns membros do grupo, o emprego nessa empresa se constitui na única saída. Porém, é feita na comunidade ações de conscientização dos Tremembé acerca dessas questões. Nas escolas, nas reuniões do CITA (Conselho Indígena Tremembé de Almofala), nos eventos, as relações da comunidade com a empresa sempre são abordadas.

A relação da comunidade com a empresa hoje é feita através da Justiça e assim a gente se relaciona com ela mais dessa forma. Os índios que estão trabalhando lá, por um lado é muito ruim, porque dá entender que nós estamos a favor da empresa; mas, por outro lado, a gente vê que é devido à precisão das famílias, devido à destruição que a DUCOCO trouxe que foi muito grande, a falta de opção e por não ter para onde ir. Não é por que ela é boa, até porque o nosso povo trabalha como escravo para ela. No meu ponto de vista, o emprego que a empresa dá ao nosso povo é comparado com uma esmola. Hoje, até para a gente pescar nas lagoas que ficam dentro da empresa, tivemos que fazer um acordo judicial pra ela liberar a pesca e mesmo assim ainda temos que pedir licença e assinar um termo de responsabilidade. Não temos mais o direito de fazer nossas caçadas porque não podemos entrar na empresa e até para se fazer visita aos marcos da terra que ficam dentro dela, temos que pedir licença para ela".¹⁴⁸

¹⁴⁷ Raimundo Louro, In: Matias, Márcia Maria. Santos, Maria Ivonete dos. Jacinto, Raimundo Félix. **Luta e resistência dos Tremembé da região da mata pelo seu território**. TCC: trabalho apresentado ao MITS (Magistério Indígena Tremembé Superior), como requisito parcial para obtenção do título de professor do Magistério Indígena Tremembé. Pag. 29 e 30.

¹⁴⁸ Pajé Luis Caboco, em entrevista concedida à autora em abril de 2015, em Almofala.

O processo das terras dos Tremembé continua pendente na justiça há três décadas. Sempre que é feito um novo laudo, os juízes encontram um novo argumento para deslegitimar as reivindicações da comunidade. Atualmente está sendo feito uma nova perícia pela Antropóloga Isabelle Braz Peixoto da Silva, após a primeira ter sido anulada porque o advogado da empresa alegou que o perito era amigo dos Tremembé e havia se hospedado na casa de um deles e esse fato teria influenciado no resultado. Isabelle Braz e sua equipe já realizaram duas etapas do trabalho e falta apenas uma para concluí-lo. Enquanto aguarda os resultados, a comunidade continua lutando por seus direitos, sendo as escolas locais de transmissão da cultura e também espaço aglutinador da luta.

4.2 A escola “diferenciada” no contexto da luta- memória e oralidade assumem um novo espaço.

Meu interesse em analisar a escola diferenciada dos Tremembé, não é traçar uma discussão a respeito das práticas educativas ou pedagógicas dessas escolas em comparação às escolas convencionais, e sim analisar a escola como espaço da tradição oral, de transmissão da memória coletiva e, conseqüentemente, sua importância no contexto da luta pela regulamentação fundiária.

Segundo Fonteles Filho (2013), a primeira das Escolas Indígenas Diferenciadas no Ceará foi a Escola Maria Venância em Almofala, na comunidade da praia, criada em 1991, a qual teria iniciado suas aulas sem apoio nenhum da Secretaria de Educação do Estado do Ceará (SEDUC) e do município de Itarema. Só em 1997 foi reconhecida oficialmente, obtendo apoio da SEDUC. Essa iniciativa deixa claro que não é necessário a lei para que a escola comece a atuar, e sim que as intenções são anteriores à lei e que essa, em muitos casos, só legitima e formaliza uma reivindicação. Na maioria dos grupos indígenas, a escola é criada em meio à luta pelo reconhecimento dos grupos, a demarcação das terras, o direito à saúde, dentre outros. É na escola que eles aprendem a importância da terra e da demarcação.

As escolas indígenas no Ceará são criadas diante de um contexto de afirmação dos grupos étnicos, como uma estratégia política para o reconhecimento legal e social desses grupos. A palavra *diferenciada* ressalta a importância e necessidade de deixar claro que a escola indígena que está ali tem a intenção de se diferenciar das demais, demonstrando aos *outros* uma dimensão simbólica significativa. É uma maneira de tornar público a diferença.

A palavra diferenciada em relação aos grupos étnicos é mobilizada com a intenção de afirmar uma identidade. Para tanto recorrem a alguns “elementos diacríticos” que seria a

expressão de uma cultura Tremembé para serem dinamizados e ensinados na escola. Ou seja, a escola é diferenciada não apenas porque seu currículo difere das outras, mas principalmente porque seus alunos e professores pertencem a um determinado grupo étnico que possui uma cultura diferenciada. A escola como articuladora da luta é também uma forma de estabelecer fronteiras entre “nós” e os “outros”.

A Raimunda sempre dizia que “a escola nasceu da luta e a escola se volta para a luta”. E esse é o papel principal da escola, é fazer com que nós que estamos trabalhando: tanto professor como também os alunos, compreenda isso, que a escola precisa ter o papel de formador, mas não apenas aquele formador dos meninos para o mercado de trabalho, mas a escola tem principalmente o papel de formar as novas gerações de Tremembé para lutar por seus direitos... de saber o que ele é, de saber qual a origem dele, qual é a cultura que ele pertence. A escola tem o papel de ser articuladora da luta. Hoje, muitas lutas são puxadas pela escola. Então, além de estar formando, a escola também está conscientizando o povo Tremembé.¹⁴⁹

E como é ressaltado na fala de Getúlio, a palavra diferenciada quando se fala nas escolas dos Tremembé, refere-se principalmente à preparação e conscientização dos alunos para a luta, e para isso os alunos são despertados para a preservação das práticas culturais e dos costumes, e compreendem a importância da memória e da oralidade para a retomada de suas terras. A escola Maria Venância, assim como as outras escolas, tem trabalhado para fortalecer o movimento.

Getúlio se refere à Raimundinha como incentivadora da relação escola/luta. Quando falam na escola Maria Venância e até mesmo nas outras escolas dos Tremembé, de imediato é evocado a memória de Raimunda Marques do Nascimento, a Raimundinha, filha do cacique João Venância, que no início da década de 1990, ainda adolescente começou a ministrar aulas para as crianças Tremembé, da praia de Almofala. As aulas aconteciam no terreiro de casa, tinha a participação de um pequeno número de crianças e a professora não tinha remuneração.

No decorrer dos anos quando a luta se torna mais acirrada e o convívio entre índios e não índios nas escolas convencionais tornou-se muito problemático e os meninos e meninas Tremembé não querem mais ir à escola por causa das discriminações sofridas, os índios sentem crescer a necessidade de ter sua própria escola e, respaldados pela constituição de 1988, passam a lutar pelo ensino diferenciado, no qual pudessem estudar sua cultura, seus costumes e sua história. Em meados da década de 1990, o movimento pela educação diferenciada ganhou impulso entre os Tremembé e um grupo de professores viajou para a cidade de Pesqueira em

¹⁴⁹ Getúlio Santos, em entrevista concedida à autora em abril de 2014, em Almofala.

Pernambuco para uma visita ao território Xucuru, com o objetivo de conhecer as escolas indígenas.

A primeira escola foi construída de palha de coqueiro e carnaubeira, na praia de Almofala, próximo à casa do cacique João Venâncio, local em que depois foi construída de alvenaria. Raimundinha teve participação efetiva na luta pela construção da escola, tanto do primeiro prédio feito de palha, como do segundo, onde trabalhou como professora e diretora até o seu falecimento. Nesse sentido, ela é vista pelo grupo (na praia e na mata), como a principal idealizadora da escola e como a pessoa que mais lutou por essa conquista.

Essa escola foi conquista da luta da Raimunda, ela começou dando aula no terreiro de casa e sem receber nada por isso. Depois a comunidade construiu a escola de palha, só tinha dois compartimentos e ela continuava na luta, dando aula com a filha dela mamando muitas vezes durante as aulas. Ela sempre dizia que a luta faz parte da escola e a escola faz parte da luta. Ela desde bem novinha sonhava com uma escola que além de ensinar as matérias normais, também ensinasse nossa cultura e nossos costumes.¹⁵⁰

Os Tremembé de Almofala no atual momento tem seis escolas, uma em Almofala na comunidade da praia, uma em Mangue Alto, uma em Lameirão, uma na localidade da Varjota, Passagem Rasa e outra na localidade da Tapera, vale ressaltar que essa se encontra numa área de intenso conflito com a Empresa Agroindustrial DUCOCO. Construídas a partir da década de 1990 e oficializadas pela SEDUC em 2000, é possível perceber nas escolas, a preocupação das lideranças em conscientizar os jovens e crianças sobre a luta pela regulamentação de suas terras, demonstrando como posseiros, latifundiários e donos de barracas de praia vêm atuando contra a luta.

Em relação a grade curricular, as escolas diferenciadas dos Tremembé, possuem as mesmas disciplinas das escolas públicas estaduais. Entretanto, além das disciplinas convencionais as aulas específicas da cultura dos Tremembé. São elas: Arte e artesanato Tremembé, Pesquisa da língua nativa, Legislação e cidadania (legislação indigenista), Torém e espiritualidade, Medicina tradicional, Saberes Tremembé do céu, da terra e do mar, e História Tremembé.

O Ensino Médio que é realizado em cinco anos, dispõe de uma carga horária total de 5.150 horas/aula, divididas em aula presencial, atividades de pesquisa e atividades sócio-políticas e culturais. Quanto aos critérios de avaliação o Plano Político Pedagógico (PPP) propõe que seja:

¹⁵⁰ Dijé, em entrevista concedida à autora em abril de 2015, em Almofala

Contínua e participativa, através da observação por parte de professores, pais, lideranças, do comportamento dos alunos cursistas em seu envolvimento com as atividades desenvolvidas nas respectivas comunidades, e seu posicionamento frente às questões da luta pela terra, educação e saúde, e em todas as questões inerentes ao cotidiano do povo Tremembé.¹⁵¹

Para pensar o Plano Político Pedagógico de suas escolas os Tremembé se apoiaram na Lei de Diretrizes e Bases de 1996 que garante aos índios o acesso ao conhecimento oriundo de uma educação diferenciada, com programas e currículos específicos para a comunidade. Com o objetivo de assegurar o direito da diferença étnico-cultural das comunidades indígenas em todo país. De acordo com o Conselho Nacional de Educação de 1999, a estrutura e o funcionamento das escolas indígenas deve reconhecer a condição de escolas com normas e ordenamento próprios, além de garantir diretrizes curriculares do ensino intercultural e bilíngue.

Durante a pesquisa para a realização dessa dissertação, tive a oportunidade de acompanhar várias aulas tanto do Ensino Fundamental como do Médio e durante essas aulas pude compreender melhor o sentido da palavra “diferenciada” para o fortalecimento da luta dos Tremembé. Além das aulas convencionais dos parâmetros curriculares de ensino, eles têm disciplinas específicas sobre a cultura, a história, o território e a luta dos Tremembé.

Acompanhei em tempo integral uma disciplina do EMIT (Ensino Médio Intercultural Tremembé), denominada “Torém e espiritualidade Tremembé”, ministrada por Neide Teles, professora da Escola Maria Venância e pelo Cacique João Venâncio. As aulas aconteciam o dia todo e a disciplina teve duração de uma semana, na escola e também em campo. Durante essas disciplinas, que normalmente duram uma semana, os alunos participam da mesma em tempo integral, não tendo assim as disciplinas convencionais.

Como propunha o tema da disciplina, foram debatidos durante as aulas as relações do Torém com a espiritualidade e a partir daí surgiram várias questões como o papel das rezadeiras, os rituais de pajelança e de incorporação de encantados e o poder de cura das plantas medicinais. Durante a referida semana, a terra foi apresentada aos alunos como local da morada de seus antepassados, vista como espaço real e ao mesmo tempo simbólico e como *locus* das práticas culturais e religiosas. Esses temas fizeram parte de todas as aulas.

Todas essas temáticas foram analisadas e debatidas com os alunos a partir de uma identidade Tremembé e do sentimento de pertencer ao aludido grupo. Ao mesmo tempo em que os professores demonstravam aos estudantes que a memória não é algo estático, mas sim uma experiência sempre passível de ser ressignificada, eles também ressaltaram a importância de

¹⁵¹ Plano Político Pedagógico. Curso ensino médio intercultural Tremembé – EMIT. Pag. 36.

alguns signos culturais para o movimento. Pode se relacionar com Nora (1993) quando esse autor afirma que:

A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, neste sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações (NORA, 1993, p. 2).

A escola ao procurar conscientizar o grupo, também se tornou um espaço de transmissão, ressignificação e revitalização da cultura e da memória dos índios velhos, não apenas por intermédio do escrito, mas também da oralidade. Na medida em que essa tradição é repassada de geração em geração é possível perceber a presença marcante da transmissão oral e a ligação do homem com a palavra.

Durante a disciplina, os alunos visitaram um rezador, que falou ao grupo como descobriu o dom e como era comum a prática das rezas entre os índios velhos. Em outra aula de campo, visitaram dona Lucia, uma senhora que trabalha com as plantas medicinais e faz chás e *remédios do mato*. Na ocasião, além de falar sobre a relação das plantas com os seres encantados, ela ensinou a turma a preparar lambedores para curar algumas doenças, demonstrando inclusive quais plantas curam determinadas enfermidades.¹⁵²

No entanto, o mais importante perceber aqui é que na escola essa memória é compartilhada, às vezes por meio da escrita, outras vezes de forma oral com padrões narrativos tão importantes quanto a tradição escrita. No entanto, seja o oral ou o escrito, ambos constituem formas de transmissão da visão que os Tremembé têm deles próprios e de seus antepassados.

No decorrer da pesquisa, participei de alguns módulos da disciplina Leis e cidadania. Nessas aulas professores e alunos discutem a Constituição Federal de 1988, o Estatuto do índio, as Leis de diretrizes e bases para a educação indígena e atualmente o grupo também tem levantado questões sobre a PEC 215.¹⁵³ Esse conhecimento dos alunos acerca das leis, corrobora com diferentes estratégias de luta por seus direitos.

A escola se apresenta como mais um mecanismo de luta e fortalecimento do movimento indígena local. Buscando compreender as lógicas de interesse que lhes conferem poder de

¹⁵² A lista dessas plantas e as doenças que elas curam encontram-se nos anexos.

¹⁵³ De autoria do ex-deputado Almir Sá, de Roraima, a proposta de emenda constitucional (PEC) 215 de 2000 é alvo de protesto de grupos indígenas. Isso porque a PEC 215 transfere a competência da União na demarcação das terras indígenas para o Congresso Nacional. A proposta também possibilita a revisão das terras já demarcadas. Outra mudança seria nos critérios e procedimentos para a demarcação destas áreas. Pelas regras atuais, cabe à Fundação Nacional do Índio (Funai), ao Ministério da Justiça e à Presidência da República a decisão sobre a demarcação das terras indígenas, conforme prevê o Decreto 1.775/1996, com a referida emenda os processos de demarcação passariam a ser regulamentados por lei, e não por decreto como é atualmente.

mobilização. Compreendo que a escola como espaço aglutinador e de organização política em torno do reconhecimento da identidade étnica Tremembé impulsiona a ressignificação de muitos elementos importantes para luta pela terra que tradicionalmente ocupam. A fala do Professor Getúlio Santos expressa isso:

Nós professores fizemos um seminário aqui na escola só pra falar das questões da terra, e as lideranças sempre falavam “você se preocupa com a educação, se preocupa com isso com aquilo e não se preocupa mais com a terra”. E aí, diante dessas reivindicações nós resolvemos fazer um seminário aqui pra falar da terra e aí a gente via gente jovem tão empolgada querendo saber, querendo conhecer o que os mais velhos passaram pra chegar até hoje... como se deu o processo da luta pela terra... e desse seminário saiu um grupo que foi até sobral falar com o Juiz que tá responsável pela causa e chegando esse grupo descobriu que o juiz era novo e não tinha conhecimento da nossa questão e aí a partir da nossa visita ele deu andamento até mesmo na questão da perícia antropológica que tá sendo feita agora. Ou seja, isso foi uma pequena contribuição.¹⁵⁴

O processo de mobilização em torno da etnicidade fomenta diversas rearticulações simbólicas, nas quais vários elementos assumem a função de diferenciação diante da sociedade envolvente. As escolas dos Tremembé procuram cotidianamente despertar e reforçar o sentimento de pertença étnica nos alunos, desde a sua infância. Toda Segunda Feira, o Torém é dançado no turno da tarde e no turno da manhã, antes do início das aulas. Nessas ocasiões, o diretor da escola ou os professores entregam o maracá para um aluno que se encaminha para o centro da roda para puxar o ritual.

Nesse sentido, as crianças desde cedo aprendem a importância da terra nas suas dimensões material, política e simbólica. E quando jovens participam ativamente da luta pela terra e pela afirmação de suas identidades. Esse engajamento parte principalmente das escolas e atingem a comunidade. Hoje as assembleias Tremembé que ocorrem anualmente e envolve todos os grupos Tremembé do Ceará, que eram organizadas pelas lideranças, hoje são puxadas pelas escolas, por intermédio do movimento de professores e alunos.

Todos os jovens e crianças possuem pleno conhecimento das letras e coreografias da dança e ser puxador ou apenas fazer parte da roda, não faz diferença para eles, até porque a própria escola já despertou neles a importância do conhecimento dessas práticas. Mesmo não expressando fronteiras rígidas em relação à sociedade nacional, os Tremembé elaboram, reelaboram, identificam e reconhecem entre suas práticas culturais cotidianas elementos de diferenciação. O que mais chama minha atenção é que na historicidade do grupo a transmissão da oralidade ganha outros narradores, revelando a complexidade das experiências individuais e

¹⁵⁴ Getúlio Santos, em entrevista concedida à autora em abril de 2013, em Almofala.

coletivas. Assim, as experiências se redefinem permitindo que outros sujeitos se apropriem desse passado.

Um dia, no mês de Abril de 2015, na escola Maria Venância, as crianças de até oito anos foram levadas para a biblioteca da escola para assistir um DVD produzido pelo IPHAN em comemoração aos trezentos anos da igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala. Eu acompanhei o referido grupo. No decorrer da exibição a maioria ficou dispersa: desenhando ou puxando conversa com o colega do lado. Quando o vídeo chegou mais ou menos na metade, o tema era o Torém e foi iniciado com uma das músicas que são cantadas durante o ritual. Nesse momento, ao reconhecerem a música, houve um verdadeiro alvoroço dentro da sala, eles pararam imediatamente tudo que estavam fazendo e começaram a cantar, já não se ouvia mais o áudio do DVD, apenas as vozes das crianças num verdadeiro coral. Eu fiquei paralisada observando a cena, confesso que foi emocionante ver, até mesmo nos pequenos acontecimentos do cotidiano do grupo, as diferenças culturais frente à sociedade envolvente.

Nas aulas que acompanhei, foi possível perceber que as escolas dos Tremembé comportam uma dialética entre o oral e o escrito. Ao mesmo tempo em que há uma valorização do registro escrito, as narrativas ganham papel relevante e são permeadas de uma poética mesclada de saudosismo, símbolos identitários, memória ancestral e estratégias políticas.

É evidente que a ação dessas escolas significa uma grande vitória para os grupos indígenas, entretanto, não significa uma transformação total nas práticas educativas, pois vários outros aspectos que compõem uma educação escolar carecem de ser considerados, tanto no que toca as ações práticas educacionais cotidianas, como no que toca a elaboração de políticas pedagógicas.

Nesse sentido, as melhorias na qualidade da educação fazem parte das reivindicações do grupo. Hoje, as conquistas conseguidas pelos Tremembé em relação à saúde e à educação diferenciadas são resultado de mais de trinta anos de organização política, pelo reconhecimento étnico e pela regulamentação fundiária e impulsiona a ressignificação de muitos elementos e signos culturais.

No tocante a essas conquistas, os Tremembé têm sido gradativamente inseridos em políticas sociais específicas, como saúde e educação, em que professores e agentes de saúde são preparados a partir das necessidades do grupo, o que tem permitido a formação de novas lideranças assim como um maior engajamento dos indivíduos na luta pelos direitos da comunidade.

No caso das escolas diferenciadas, a atuação de professores indígenas foi inicialmente viabilizada pela Secretaria de Educação do Estado do Ceará (SEDUC), com apoio da Associação Missão Tremembé. Mais recentemente, a educação diferenciada em Almofala passou a ser oferecida pelo Departamento de Educação da Universidade Federal do Ceará (UFC), apoiado pela FUNAI. Os professores das referidas escolas são indígenas escolhidos pela própria comunidade e passam por um programa de formação de professores para iniciarem suas atividades. Percebo que esse programa de formação também se constitui em ponte entre jovens e velhos na comunidade.

4.3 Memória, identidade e tradição oral no cotidiano dos jovens Tremembé- os trabalhos da memória e a interação entre jovens e velhos em Almofala.

Segundo Monteiro (2001), a imagem dos índios como eternos prisioneiros de formações isoladas e primitivas tem atrapalhado o entendimento dos vários processos de transformação étnica que ajudariam a esclarecer uma parte considerável da história social e cultural do país. Essa situação vem mudando graças ao esforço crescente sobretudo de antropólogos, porém também de alguns historiadores, arqueólogos e linguistas que têm surgido recentemente e elaborado aquilo que podemos chamar de uma “nova história indígena”.

Essa “nova história indígena” também me leva a pensar nas novas gerações que nasceram dentro desse contexto de organização política e luta pela titulação de suas terras. Tomo como principais fontes as entrevistas que realizei com essas duas gerações de Tremembé, e também os trabalhos de conclusão de curso do MITS. Creio na importância dessas relações como elo entre passado, presente e futuro.

Como afirma Portelli, a memória mostra-se como um processo em contínua ação:

A memória não é apenas um depositário passivo de fatos, mas um processo ativo de criação de significações. Assim, a utilidade específica das fontes orais para o historiador repousa não tanto em suas habilidades de preservar o passado, quanto nas muitas mudanças forjadas pela memória. Estas modificações revelam o esforço dos narradores em buscar sentido no passado e dar forma às suas vidas (PORTELLI, 1997, p. 33).

Os enredos narrados pelos entrevistados são o que Portelli designa como versões do passado. Ela se dá por meio de conversas com pessoas sobre suas experiências vividas e suas memórias. Assim, analisei esses diálogos entre jovens e velhos como um ponto importante da transmissão dos saberes e das práticas sociais e culturais em Almofala.

Em março de 2013, um grupo de trinta e cinco professores de três escolas diferenciadas Tremembé, colaram grau na Concha Acústica da Universidade federal do Ceará, no curso denominado Magistério Indígena Tremembé Superior – (MITS), curso criado especificamente para o grupo e ministrado dentro da comunidade. Em abril desse mesmo ano em entrevista concedida à autora, o jovem Getúlio Santos, Tremembé de Almofala, professor da Escola Indígena Diferenciada Maria Venância, ao ser perguntado sobre qual o sentimento dele no dia da Colação de Grau na Concha Acústica da Universidade Federal Ceará responde:

Pra nós, né? Eu não falo nem por mim, eu falo pelo grupo, porque conheço o pensamento do grupo, o mais importante é a contribuição, é a gente poder ajudar hoje com a luta do nosso povo, porque eu percebo isso que o nosso pensamento hoje depois do curso é outro. E vejo que hoje a gente pode contribuir muito mais com a luta da comunidade. Não apenas com a luta pela educação, mas todas as outras lutas, como pela saúde, e principalmente a luta pela terra. Porque a escola, quando ela foi criada foi pra isso: pra fortalecer a luta pela terra. E o MITIS nos proporcionou isso, ter uma nova visão das coisas, ter outra visão da luta, a gente perceber que se o povo não tiver ali unido, não tiver junto, não tiver com um pensamento só, as coisas pode desandar.¹⁵⁵

A fala de Getúlio chama a atenção para questões importantes para legitimar o movimento indígena, como a coesão grupal, que ele aborda em dois pontos da sua narrativa quando diz conhecer o pensamento do grupo e que o pensamento do grupo é um só e quando reforça que o povo tem que estar unido. Durante toda essa conversa, a memória dos antepassados é acionada diversas vezes, a fala dele traça um movimento entre os tempos passado e presente e ele faz referência, com muito saudosismo, a um período que ele não viveu, mas que conhece de “ouvir contar”.

Algo que me chamou muita atenção durante a pesquisa, quando sempre observava as relações entre jovens e velhos em Almofala, foram os trabalhos de conclusão de curso do MITS. Todos esses TCC's foram desenvolvidos em torno da memória, identidade e cultura dos Tremembé, realizados em dupla ou trio, os cursistas abordaram diversas questões referentes ao cotidiano do grupo no passado e no presente e, todos os temas escolhidos, tiveram como destino sempre um lugar comum: a legitimidade do direito à terra.

Não resta dúvida de que receberam direcionamento de seus orientadores para isso, no entanto, a questão da luta pela regulamentação fundiária é tão presente no cotidiano dos Tremembé que de alguma forma o destino dos TCC's iria ao encontro dela. A principal fonte analisada em todos os trabalhos destes jovens professores, foram as narrativas dos mais velhos.

Nós escolhemos fazer nossos trabalhos a partir das histórias que os idosos da comunidade contam. Vez ou outra a gente analisou os trabalhos de alguns

¹⁵⁵ Getúlio Santos, em entrevista concedida à autora em abril de 2013, em Almofala.

pesquisadores, mas os pesquisadores só escreveram porque entrevistaram os idosos daqui. Então nós preferimos nós mesmos entrevista-los. Muita coisa a gente já conhecia com nossa vivência na comunidade. Então nós somamos a nossa experiência com a experiência deles. Pois pra nossa luta escrever as lembranças dos nossos idosos é muito importante.¹⁵⁶

Esses trabalhos sobre os Tremembé, escritos por membros do próprio grupo, geraram uma aproximação entre as gerações: os idosos depoentes, os jovens professores e os alunos que, cotidianamente na sala de aula, bebem da fonte da memória ancestral. Percebo na tradição oral do grupo uma das formas de manifestação da ancestralidade das práticas culturais em Almofala. Nesses relatos é criado uma relação entre os tempos. Presente, passado e futuro são como camadas que se sobrepõem e nessa intersecção de tempos, conseqüentemente, há uma interação entre os vivos e os seus antepassados, entre o mundo natural e o sobrenatural dos encantados, e entre o cosmos e a sociedade; entre o oral e o escrito.

No jogo de identidades que se constrói com o processo de afirmação da identidade étnica, a oralidade aparece como uma ferramenta de luta, contribuindo para a reconstrução da memória ancestral. De mãos dadas com a tradição oral, caminha a necessidade do registro escrito da história do grupo objetivando recuperar as memórias que a história oficial, durante o período de invisibilidade de suas existências, deixou de lado. Assim, os cursistas do MITS abraçaram a missão de escrever as narrativas dos mais velhos e passaram a registrar sua própria história. As recordações referentes a uma memória coletiva, são as linhas que tecem estes relatos.

Quando iniciei minha carreira de docente na E. D. E. F. M. Mangue Alto, em algumas das minhas aulas, cheguei a falar e incluir essas histórias nos conteúdos curriculares. Percebi o quanto as histórias chamavam a atenção dos alunos, mexendo assim com a emoção e interesse deles. Percebi, ao mesmo tempo, o quanto essas narrações têm se distanciando do espaço da nossa oralidade, talvez por conta do acesso aos televisores que invadiram as nossas casas e não deixam mais espaço para que as pessoas se juntem nas noites, ao redor de uma fogueira no terreiro para trocarem conversas sobre as memórias do passado. Foi conversando sobre isso com os alunos, que combinamos e numa noite conseguimos juntar um bom número de pais e mães para contarem histórias, pois o nosso objetivo, além de nos deliciarmos ouvindo as belíssimas narrações era transformá-las em um livro. E isso acabou sendo possível com o meu esforço e o dos alunos, o apoio que tivemos da coordenadora pedagógica da Escola do Mangue Alto, Neide Teles e de duas técnicas da 3ª. CREDE Maria do Socorro e Marta Leitão. Depois de muito trabalho, organização e pesquisa, em 2004, nosso livro “Histórias que os Tremembé contam” ficou pronto e publicado.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Getúlio Santos, entrevista concedida à autora abril de 2015, em Almofala.

¹⁵⁷ Santos, Maria Andreína dos. **Os Encantados e seus encantos. Narrativas sobre os Encantados do Povo Tremembé de Almofala.** TCC: trabalho apresentado ao MITS (Magistério Indígena Tremembé Superior), como requisito parcial para obtenção do título de professor do Magistério Indígena Tremembé. Pag. 14

Quando conversei com Andreína, ela me disse que sempre procurou introduzir as histórias contadas pelos velhos da comunidade em suas aulas, principalmente sobre os encantados, que é um assunto muito importante para sua família. Andreína Santos é irmã de Adelina Santos, uma das depoentes do tópico sobre os encantados no segundo capítulo dessa dissertação. Segundo ela, sempre procurou fazer uma ponte entre a memória, crenças e costumes dos seus ancestrais e seus alunos, porque nas conversas que ela tem com os idosos do grupo sempre percebeu neles o medo que essas narrativas se perdessem no tempo e não chegassem às gerações vindouras. Essas preocupações são bastantes comuns quando começa a ser sentida uma perda da memória que atinge as práticas culturais.

O texto de Andreína Santos, é permeado de sentimentos e em muitos momentos da sua narrativa sua memória se mescla com a memória dos idosos da comunidade. Essa presença da ancestralidade nas narrativas traz um encantamento e emoção ao texto ao ultrapassar o universo da narrativa oral e se materializar no âmbito do escrito. No entanto, essa memória ancestral, independente de seu suporte, constitui-se para o grupo em ferramenta de luta. Mesmo fragmentária e seletiva, a memória constitui uma das maneiras pela qual as sociedades se mantêm unidas por um elo comum em que estão presentes as práticas culturais e experiências sociais, e, portanto, a identificação e o sentimento de pertença.

Desde criança, as histórias sobre os Encantados já me encantavam. Na minha infância não existia televisão em minha comunidade, por isso o que eu mais gostava de fazer era ouvir *histórias de trancoso*¹⁵⁸, das vivências antigas. À noite, antes de dormir, normalmente meus familiares se reuniam pra conversar sobre os assuntos do cotidiano. As histórias de Encantados vinham à tona e cada um dos presentes queria contar um conto nesse sentido. Algumas vezes minhas irmãs e eu íamos para a casa do tio Chiquim, um senhor conhecido por Chico Laurindo (irmão da minha avó paterna), que morava numa casinha de palha do lado da minha casa e gostava muito de contar suas histórias de memória. Ele repetia várias histórias, mas curiosamente a cada vez que contava parecia que se lembrava de algo novo e por isso continuava sendo interessante.¹⁵⁹

A memória de Andreína narra uma prática bastante presente em Itarema, até a década de 1990, quando os aparelhos de TV se popularizaram na região, tomando o lugar da prática de contar histórias de trancoso que reuniam famílias e vizinhos no começo da noite. Na minha infância isso era bastante comum na minha família, provavelmente uma herança indígena, adquirida por meio do contato com a comunidade Tremembé tão próxima de nós. Meu avô era

¹⁵⁸ História de trancoso é algo lendário. Fábula. No entanto é importante destacar que em Almofala esses contos fantásticos estão permeados de elementos reais e também simbólicos presentes no cotidiano do grupo.

¹⁵⁹ Santos, Maria Andreína dos. **Os Encantados e seus encantos. Narrativas sobre os Encantados do Povo Tremembé de Almofala**. TCC: trabalho apresentado ao MITS (Magistério Indígena Tremembé Superior), como requisito parcial para obtenção do título de professor do Magistério Indígena Tremembé. Pag. 14

agricultor e lembro-me bastante da época da colheita do feijão, quando minha bisavó, meus tios- avós e primos mais velhos, iam todos no começo da noite para nossa casa para debulhar o feijão.

As conversas se estendiam até tarde e as contações de histórias, algumas delas referentes aos “índios de Almofala” ataçavam a minha imaginação, eu ficava encantada e ao mesmo tempo muito curiosa ao saber que tinham índios tão perto de nós. Assim como afirma Andreína, as histórias se repetiam no decorrer das noites, muitas vezes com a adição de outros personagens ou mesmo a mudança de cenários.

Segundo Verena Alberti (2004), os narradores muitas vezes mudam os cenários de suas narrativas, segundo ela os relatos orais são como um filme, com cortes e edições. Revelando a nós sobreposições de tempos, às vezes ouvimos uma narrativa do passado e temos a sensação de já termos a vivido. Esse sentimento fortalece a identidade de um grupo.

Ao narrar o passado, os Tremembé constroem uma estratégia reivindicativa que se configura numa forma de protestar contra as invasões de suas terras e contra os mais diferentes tipos de impactos causados à sua cultura e ao território que habitam. Os relatos dos velhos na comunidade Tremembé, também significam uma forma de fazer falar por meio dos trabalhos escritos pelos jovens, as vozes que por tanto tempo foram silenciadas pela negação da presença indígena no Ceará. Muitos trabalhos já foram escritos sobre os Tremembé por pesquisadores das mais diferentes áreas, no entanto os trabalhos do MITS se constituem algo diferente, são os Tremembé registrando sua própria história, num trabalho que gerou entre outras coisas a aproximação entre jovens e velhos.

Assumo minha condição de escritora narradora que se coloca como testemunha juntos aqueles que não têm suas vozes muitas vezes escutadas e apresento publicamente suas palavras. Isso não significa obviamente que escreva tudo do meu ponto de vista, muito pelo contrário, o método utilizado para responder essas questões é a história oral, coletada a partir dos relatos e entrevistas com lideranças, anciãs e anciãos, rezadeiras, curandeiras e curandeiros, estudantes, colegas, minha família, caçadores, pescadores, Pajé e Cacique.¹⁶⁰

Nesses TCC's, é possível perceber a construção da imagem de si mesmo. A memória como maneira de ressignificar o vivido mostra-se como artifício fundamental na construção das narrativas dos Tremembé. As memórias são as histórias que eram contadas à noite quando toda família se reunia, as farturas de peixes no lagamar e nas lagoas da região, as noitadas de Torém

¹⁶⁰ Santos, Maria Andreína dos. **Os Encantados e seus encantos. Narrativas sobre os Encantados do Povo Tremembé de Almofala.** TCC: trabalho apresentado ao MITS (Magistério Indígena Tremembé Superior), como requisito parcial para obtenção do título de professor do Magistério Indígena Tremembé. Pag. 19

regadas a mocororó, a ausência de cercados e a terra livre. Nas conversas que tive com os Tremembé, percebo que eles apontam memórias de um lugar em que já não se pode estar mais. Ou seja, muitas dessas memórias estão guardadas no mundo nostálgico da saudade.

Este trabalho do curso dos professores foi muito bom, tanto para as pessoas idosas, como para os jovens e também para essas crianças que tão aí crescendo, né? Foi bom para os mais velhos porque é nossa missão passar a nossa cultura para os mais novos, né? Foi bom para os jovens, porque eles são professores e além de conhecer coisas que eles não conheciam, eles vão poder repassar para os alunos. E vai ser bom para as crianças, porque muitas das histórias que contamos para os estudantes do curso, alguns lugares nós não temos mais acesso, algumas lagoas foram aterradas... e eles conhecendo a nossa história e os nossos costumes elas vão continuar a nossa luta.¹⁶¹

A relação estabelecida entre os cursistas e os idosos da comunidade, por meio da coleta dessas narrativas, é por mim compreendida como fortalecimento identitário que se deu com a rememoração de valores ancestrais, ou seja, é a experiência vivida pelos mais velhos alimentando a identidade dos mais novos. Desse modo, as entrevistas, ao estabelecerem uma ponte entre as diferentes gerações de Tremembé, significaram um lugar de troca de experiências e de construção de memórias. Passado e presente se encontraram e foram/são compartilhados intensamente. Assim é possível perceber que a fala é o instrumento decisivamente socializador da memória.

Nas entrevistas, os idosos falam de como eram suas vidas em Almofala e como ela se tornou depois das invasões e do processo crescente de especulação imobiliária. São, portanto, fragmentos e memórias de suas trajetórias de vida ligadas à terra do Aldeamento e conseqüentemente também vinculada à memória do grupo. Não podendo ser compreendidas somente como narrativas particulares, porque mesmo sendo relatos pessoais, sofrem as influências da interação entre os indivíduos.

Desse ponto de vista, Halbwachs (1990), entende a memória coletiva como produto da interação dos indivíduos no espaço social onde vivem, por isso o autor analisa “os quadros sociais” e não o indivíduo de forma isolada. Pois, de acordo com sua percepção, a memória individual está relacionada com os grupos nos quais o indivíduo está inserido. Por isso as nossas lembranças do passado são solicitadas por questões do nosso presente, desse modo, lembrar não é apenas reviver, é também reconstruir e dar novo significado àquilo que já vivemos, só que com o nosso olhar do tempo presente.

Nesse processo de interação entre os sujeitos, onde memórias e experiências são compartilhadas, a tradição oral assume importante papel, inscrevendo-se em narrativas que Walter

¹⁶¹ Pajé Luís Caboclo, em entrevista concedida à autora em abril de 2015, em Almofala.

Benjamin (1994), compreende como a experiência compartilhada entre gerações. Portanto ela (a narrativa), estaria permeada de acontecimentos presentes na nossa memória e também presentes na memória das pessoas com quem convivemos. Não é negado que as narrativas são marcadas pela percepção e visão de mundo de seu narrador e nossas lembranças mais pessoais independem do lugar social do qual fazemos parte. No entanto, ela ultrapassa os limites do individual e se vincula ao social. Segundo ele, quando alguém fala sobre o passado, principalmente do passado de um grupo, a pessoa também recorre às lembranças de outras, ou seja, ela apela para lembranças que são compartilhadas em sociedade, assim, o ato de recordar é algo que ocorre em sociedade.

O material didático que produzimos no MITS, ele hoje serve de apoio para as nossas escolas. Com este material, nós mostramos para os novos Tremembé aquilo que nós aprendemos com os mais velhos. Muitas coisas a gente já sabia, das nossas vivências, né? Outras a gente aprendeu durante o curso e as entrevistas com os idosos da nossa comunidade.¹⁶²

Percebo a realização dos trabalhos do MITS como o encontro do que já passou com o que é atual, e com o que está por vir, com as diferentes gerações, com as lembranças que vagueiam na memória e nas possibilidades de ressignificar a realidade. Janaína Amado (1995), afirma que os relatos, conduzidos pela memória, possibilitam que os narradores reelaborem suas experiências individuais e coletivas (1995, p. 135).

Compreendo a memória e as práticas culturais do aludido grupo, como aspectos que constituem a identidade dos Tremembé, tendo a oralidade como veículo importante no processo de resistência do grupo em manter sua cultura, suas tradições e sua memória, a despeito dos impactos sociais, culturais e ambientais causados aos povos indígenas desde o período colonial. E mesmo fazendo parte de uma sociedade que preza muito pelo documento escrito a oralidade procura resistir. Os registros das narrativas dos velhos se constituem em uma forma de preservar a sabedoria da ancestralidade e deverão ser lidas e ouvidas pelas próximas gerações de Tremembé.

Nós, que hoje estamos mais velhos sempre procuramos passar os nossos conhecimentos para os mais novos, é um jeito de não deixar os costumes se acabar. E este trabalho que os professores fizeram, foi muito bom porque eles escreveram tudo que a gente contou a eles. Agora tá tudo escrito pra ninguém esquecer.¹⁶³

Dona Nenê Beata, hoje com 72 anos de idade, tem uma importante participação na luta dos Tremembé pela regulamentação fundiária. Nas visitas que fiz à sua casa ela narrou para

¹⁶² Maria Joelma Félix, em entrevista concedida à autora em abril de 2015, em Almofala.

¹⁶³ Dona Nenê Beata, em entrevista concedida à autora em abril de 2015, em Mangue Alto.

mim a sua ativa participação desde o início do movimento, falou das viagens que fez para conhecer outros grupos indígenas do Ceará e até de outros estados. Percebi nela um desejo de comprovar essa participação não apenas com suas palavras, pois cada episódio que me narrava ela fazia questão de trazer uma fotografia, um jornal, ou revista para provar a sua participação.

Dona Nenê mora na localidade de Mangue Alto, uma das áreas mais bonitas da terra indígena de Almofala. Localizado em cima de morros, de onde é possível ver toda a extensão das praias de Almofala e Torrões. Ela contou que quando foi morar ali tinha apenas quinze anos e eram bem poucas as casas no local. Hoje, mesmo sendo área indígena, a grande maioria das casas construídas em Mangue Alto, são casas de veraneio, de empresários e políticos de Itarema. O trecho abaixo, retirado de um dos TCC's do MITS, é quase idêntico às histórias que dona Nenê muitas vezes me contou. Sempre reforçando, que quando ali eram só os índios e não tinha tantas casas de pessoas de fora, também não tinha tanto impacto na região.

Dona Nenê Beata, que tem muitas lembranças e que sempre as manterá como suas testemunhas, diz que não esquece como era o lugar onde mora. Afirma que ali todos viviam muito livres. Dona Nenê lembra dos morros que lhes pertenciam, os quais eram muito importantes para ela, que é uma das pessoas mais antigas da região. A terra, para ela, é símbolo de resistência, cultura e luta.¹⁶⁴

Muitos trechos dos trabalhos do MITS, procuram reforçar o sentimento de pertença em relação à terra. Nestes textos estão presentes questões referentes à memória, à oralidade e à identidade do grupo. Esse sentimento é percebido em duas vias: a terra pertence aos Tremembé, ao mesmo tempo que os Tremembé pertencem à terra. A fala de dona Nenê é permeada de referência a lugares que hoje já não existem mais, ou estão em posse dos invasores, o que prejudica seriamente as crenças e práticas culturais compartilhadas de geração em geração, na qual toda uma tradição é transmitida pela oralidade.

Assim, é possível afirmar que as identidades se apoiam na memória como base para sua legitimação. Aqui, tanto os jovens professores quanto os idosos evocam a memória para afirmar o direito à terra e ao mesmo tempo denunciar as invasões. Pensar o conceito de lugares de memória nessa circunstância, é também refletir as estratégias de reinvenção criativa dos Tremembé e pensar os métodos de subjetividade por eles vivenciados, no bojo de relações sociais desiguais. Processos esses que os possibilitaram persistir se reconhecendo e se distinguindo enquanto grupo étnico.

¹⁶⁴ Sebastião Ovildo dos Santos, Rita de Cássia Siqueira. **Aldeamento Tremembé de Almofala: O espaço do Mangue Alto – ontem e hoje**. TCC: trabalho apresentado ao MITS (Magistério Indígena Tremembé Superior), como requisito parcial para obtenção do título de professor do Magistério Indígena Tremembé. Pag. 13.

Nesse sentido, compreendendo que a história por ser construída por sujeitos sociais é dinâmica e viva. Pretendo futuramente dar continuidade na escrita e análise da história e memória dos Tremembé. Percebi durante toda a pesquisa a intensa participação de homens e mulheres na luta por seus direitos e na construção de sua história, tanto os Tremembé do passado como também os do presente. Homens, mulheres e crianças que se organizam, lutam e projetam seus sonhos através de ações, costumes, performances e narrativas ressignificadas numa memória que reforça a identidade e legitima seus direitos. Sempre acreditando ser possível inverter a estrutura social injusta que a séculos tenta silenciar-los.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Realizar esse trabalho sobre a história e a memória dos Tremembé de Almofala é compreender a importância dos estudos sobre a oralidade e a identidade do aludido grupo, além de contribuir com uma nova forma de olhar sobre os grupos indígenas e a importância desses na história, colaborando para uma maior publicização da história desses sujeitos que ficaram por muito tempo a margem da história do Ceará e do Brasil.

A luta pela legitimidade da identidade étnica Tremembé que também é conquistada por meio do reconhecimento em meio à coletividade, está permeada de memórias narradas cotidianamente desde os tempos de seus ancestrais. Os conflitos, a perda das terras, a relação com a natureza e seus encantos, o esbulho, o Torém, a igreja de Nossa Senhora da conceição de Almofala, o saudosismo de um tempo que alguns só conhecem de ouvir contar e as conquistas adquiridas nos últimos trinta anos, configuram-se em elementos fundamentais que compõem as expressões orais das experiências vividas pelo grupo ao longo de sua história. Aqui a arte de narrar constitui componente fundamental da memória.

Ao analisar suas práticas culturais, os lugares de memória e a organização política do grupo, foi possível perceber que são sinais de uma presença que atravessou os tempos e a ordem social que lhes foram impostos desde a chegada dos europeus. Foi compreender que os Tremembé de Almofala é um grupo vivo e atuante, por meio das experiências de seu cotidiano demonstram que essa história não se esvaiu mesmo diante da situação de contato.

Portanto, compreender as relações que os Tremembé de Almofala mantém com suas práticas culturais, disseminadas no cotidiano e na oralidade, constitui um leque de leituras possíveis de um imaginário que envolve crenças e costumes, experiências e expectativas, que são respaldados pelas memórias individuais e coletivas. Pensar essas práticas numa perspectiva histórica, avigora a afirmativa de que a história não está limitada ao âmbito da escrita e de um passado remoto, mas é acima de tudo também tecida no seio da oralidade e transmitida num cotidiano que a ressignifica, que perpassa vários espaços-temporalidades, e recria uma nova memória.

Na minha compreensão, um dos pontos mais instigantes para quem trabalha com narrativas orais é a possibilidade de vivenciar as experiências do outro, saber interpretar e compreender as expressões de sua vivência. Assim, esses três anos de pesquisa me mostraram que a memória e a tradição oral dos Tremembé relacionadas ao seu território, às práticas culturais e a ancestralidade, estão para além da luta pela afirmação e visibilidade de sua

identidade étnica. Nos diferentes momentos que estive com o grupo em seu cotidiano, no seio da comunidade, nos almoços na escola da praia, nas noitadas de Torém, totalmente descontraídos e à vontade, nos momentos de sociabilidade onde a conversa rolava solta, foram exatamente nesses momentos onde mais percebi as diferenças entre os Tremembé e a sociedade envolvente, com a qual também mantenho contato.

Iniciei esse trabalho optando por situar o leitor acerca da problemática da terra nos períodos colonial e imperial, percebendo às leis e formas de adquiri-la, processo este que levou ao esbulho das terras indígenas e aos discursos que afirmavam a extinção desses grupos. Nesse sentido, fiz uma contextualização sobre o processo histórico que desencadeou nas atuais formas de poder e de relações sociais e interétnicas presentes em Almofala. Ainda no primeiro capítulo, analisei como a efervescência social e política que ganhou força no Brasil a partir da década de 1970, foi um cenário favorável para as novas formas de visibilidade que os Tremembé passaram a dar a sua organização política.

No segundo capítulo, analisei as dimensões territoriais e temporais para o grupo, a partir da análise das suas narrativas e práticas culturais, corroborando a hipótese de que a terra reivindicada pelos Tremembé compreende também uma dimensão simbólica. De fato, além de espaço físico de onde extraem o sustento das famílias, configura-se na morada dos *encantados*, sendo um importante elemento para a cosmovisão do grupo. Assim, nesse capítulo pude problematizar as fronteiras étnicas e espaciais, os lugares de memória (lugares físicos e simbólicos), a natureza encantada e os rituais de pajelança.

E, no último capítulo, busquei explorar a situação atual do grupo. Foram abordados os conflitos com a DUCOCO e as estratégias dos Tremembé para permanecer em seu território tradicional. Analisei também o papel das escolas indígenas como lugar de transmissão das práticas culturais, percebendo assim a interação entre jovens e velhos.

Durante a trajetória da pesquisa, vários outros temas sobre a história dos Tremembé se apresentaram aos meus olhos. Alguns deles apenas aqui mencionados merecem um estudo mais aprofundado, que, pela necessidade de priorizar os objetivos desta dissertação não foram plenamente analisados. De acordo com Alberti, “nenhuma interpretação é completa, haverá sempre espaços para novas possibilidades, que novamente não darão conta da totalidade, e assim por diante” (2004, p. 19).

Nessa história de lutas, de sonhos e de expectativas, a atuação das mulheres dentro da comunidade me chamou muita atenção e despertou meu interesse de pesquisadora em conhecer

mais a participação delas na organização política do referido grupo, mas que dessa vez estudando as rezadeiras, parteiras, professoras, agentes de saúde, lideranças e as demais mulheres que fazem parte da comunidade. Um dia, espero que em breve, realizarei esse novo trabalho.

BIBLIOGRAFIA

- ABREU, João Capistrano de. **Caminhos antigos e povoamento do Brasil**. Rio de Janeiro: Livraria Briguet, 1930.
- AIRES, Joubert M. Maranhão. **O reaparecimento dos Tapeba e a construção da identidade étnica**. 1994. Monografia (Graduação em Ciências Sociais). Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 1994
- ALBERTI, Verena. **Ouvir Contar: textos em história oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.
- ALBUQUERQUE, Manuel Coelho. Seara indígena: deslocamentos e dimensões identitárias. Dissertação (Mestrado em História), UFC. Fortaleza, 2002.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **História: a arte de inventar o passado**. Ensaios de teoria da História. Bauru. 2007
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras Tradicionalmente Ocupadas: Processos de Territorialização e Movimentos Sociais. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**. São Paulo: ANPUR. Vol. 06. nº 01, pp. 9-32, maio de 2004.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os Índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010. 167p.
- AMADO, Janaína. O grande mentiroso: tradição, veracidade e imaginação em história oral. **Revista História**. São Paulo, nº 14, pp. 125- 130, 1995.
- ANDRADE, Manuel Correa de. Territorialidades, Desterritorialidades, Novas Territorialidades: os limites do poder nacional e do poder local. In: SANTOS, Milton (Org.) **Território: Globalização e Fragmentação**. São Paulo: Hucitec, 1993, pp. 213-220.
- ARAÚJO, Nicodemos. **Almofala dos Tremembé**. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto, 1981.
- ARARIPE, Tristão Alencar. **História da Província do Ceará**. 2ª edição, Fortaleza, 1858.
- ARRUTI, José Maurício P.A. A Produção da Alteridade: O Toré como código das conversões Missionárias e indígenas. VIII congresso luso-afro-brasileiro de Ciências Sociais. Coimbra, Portugal, 2004. **Anais...** Coimbra, 2004. Disponível em: <<http://www.ces.uc.pt/lab2004/inscricao/pdfs/painel47/JoseArruti.pdf>>. Acesso em 20 de maio de 2015
- BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In POUTIGNAT Philippe e STREIFF-FENART Jocelyne, **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998.
- BARRETO FILHO, Henyo. **Tapebas, tapebanos e Pernas-De-Pau de Caucaia, Ceará**. Da etnogênese como processo social e luta simbólica. 1993. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1993.
- BRAGA, Renato. **Dicionário geográfico e histórico do Ceará**. Fortaleza: Imprensa Universitária, 1964.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed., São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade**. Lembranças de Velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

- BURKE, Peter, **O Mundo como Teatro**. Estudos de Antropologia histórica. Lisboa: DIFEL, 1992.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976
- _____. Os (Des)caminhos da identidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Minas Gerais, vol. 15, nº 42, pp. 7-21, fevereiro de 2000.
- CANDAU, Joël. **Memória e Identidade**. São Paulo: Contexto, 2012.
- CATUNDA, Joaquim. **Estudos de historia do Ceará**. Fortaleza: Typ. do "Libertador.", 1886
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil**. Mito, história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense, 1986
- _____. **A História dos índios no Brasil**. São Paulo: Editora Schwarcz, 1992
- D'ANGLERÍA, Pedro Mártir. **Décadas Del nuevo mundo (1511- 1516)**. Madrid: Polifemo, 1989.
- D'EVREUX, Yves. **Viagem ao Norte do Brasil: Feita no ano de 1613 a 1614(1615)**. São Paulo: Siciliano, 2002.
- DOIMO, Ana Maria. **A Vez e a Voz do Popular: Movimentos Sociais e participação política no Brasil pós-70**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, ANPOCS, 1995.
- DOSSE, François. **A história à Prova do Tempo: da história em migalhas ao resgate do sentido**. São Paulo: Editora UNESP, 2001.
- DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- DUARTE, Hélio Queiroz. **Nossa Senhora da Conceição de Almofala**. São Paulo: Faculdade de Habitação e Urbanismo, 1972.
- DURHAM, Eunice. A Dinâmica Cultural na Sociedade Moderna. **Arte em Revista**. São Paulo: Kairós, n.º 3, 1980.
- FELDMAN-BIANCO, Bela e CAPINHA Graça (org.). **Identidades: estudos de cultura e poder**. São Paulo: Hucitec, 2000.
- FREITAS, Edinaldo Bezerra. Fala de índio. História do Brasil. O desafio da Etno-história indígena. **História Oral: Revista da Associação Brasileira de História oral**. São Paulo: Associação Brasileira de História Oral. Nº 7, v. 7, pp. 181-196, junho de 2004.
- GANDON, Tânia Risério d'Almeida, Entre Memória e História: tempos múltiplos de um discurso a muitas vozes. **Projeto História**. São Paulo: Educ, n.º 22, junho de 2001.
- GUIMARÃES, Luis Salgado. Nação e Civilização nos trópicos. **Revista Estudos Históricos**. Rio de Janeiro: FGV. vol. 1, Rio de Janeiro, 1988.
- GOFFMAN, Ervin. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Editora Vozes, 1975.
- GOHN, Maria da Glória Marcondes. **História dos movimentos e lutas sociais: a construção da cidadania dos brasileiros**. Edicoes Loyola, 1995
- GOMES, Alexandre Oliveira. **Aquilo é uma coisa de índio: objetos, memória e etnicidade entre os Kanindé do Ceará**. - Recife: O autor, 2012.

GONDIM, Juliana Monteiro. “**Não tem caminho que eu não ande e nem tem mal que eu não cure**”: narrativas e práticas rituais das pajés Tremembés. 2010. Dissertação (mestrado em Sociologia). Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2010.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais, 1990.

HAESBAERT, Rogério. Da Desterritorialização à Multiterritorialidade. ENCONTRO DE GEÓGRAFOS DA AMÉRICA LATINA-EGAL, 10, 2005, São Paulo. **Anais...** São Paulo: Universidade de São Paulo-USP, 2005. pp. 6774- 6792. CD.

HARTOG, François. **Tempos do Mundo, história, escrita da história**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

HOBBSBAWN, Eric J. O Sentido do Passado. In: **Sobre História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HOBBSBAWN, Eric e RANGER, Terence. **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1997.

LEGOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas: Ed. Unicamp, 1992

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, t. 4, 1938.

LINNEKIN, Jocelyn. Defining Tradition: Variations on Hawaiian Identity. **American Ethnologist**. Texas: American Anthropological Association, nº 10, vol. 2, pp. 241-252, maio de 1983.

LOWENTHAL, David. Como conhecemos o passado. **Projeto História**. São Paulo: Educ, n.º 17, fevereiro de 1997.

LOPES, Fátima Martins. **Em nome da liberdade**: as vilas de índios no Rio Grande do Norte sob o diretório pombalino no Século XVIII. 2005. Tese (doutorado em História). Universidade Federal de Pernambuco Recife- PE, 2005.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira**: a degradação do outro nos confins do humano. São Paulo: Hucitec, 1997

MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. Como se deve escrever a História do Brasil. **Revista do IHGB**. Rio de Janeiro: IHGB, nº 6, vol. 24, pp. 384-401, janeiro de 1845.

MAURO, Victor Ferri. Etnogênese e Reelaboração da Cultura entre os Krahô-kanela e outros Povos Indígenas. **Espaço Ameríndio**. Porto Alegre: UFRGS, v. 7, n. 1, p. 37-94, jan/jun de 2013.

MENEZES, Antônio Bezerra. **Algumas origens do Ceará** (Ed.fac-sim). Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2009 (1ª Edição em 1918)

_____. **O Ceará e os cearenses** (Ed.fac-sim). Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2001 (1ª Edição em 1906)

_____. **Descrição da cidade de Fortaleza**. Fortaleza: UFC/ Casa José de Alencar, 1992 (1ª Edição em 1895)

_____. **Notas**. Fortaleza, [S.D.].

- MESSEDER, Marcos L. **Etnicidade e diálogo político: a emergência dos Tremembé**. 1995. Dissertação (mestrado em Sociologia). Datilografado. Salvador: UFBA, 1995
- MONTENEGRO, Antonio Torres. **História oral e memória- a cultura popular revisitada**. São Paulo: Contexto, 1992.
- MONTEIRO, John. **Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. Companhia das Letras, 1994.
- _____. **Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História indígena e dos indigenismos**. 2001. Tese (livre docência). Campinas: Universidade de Campinas, 2001.
- NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**. São Paulo: PUC-SP, n.10, pp.7-28 dez. 1993.
- NOVO, José da Silva. **Almofala dos Tremembé**. Itapipoca: sem edição, 1976
- OLSON, David R, & TORRANCE, Nancy. **Cultura escrita e oralidade**. São Paulo: Ática, 1995.
- OLIVEIRA JÚNIOR, Gerson Augusto de. **Torém: brincadeira dos Índios Velhos**. São Paulo: Annablume: Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto, 1998.
- _____. Gerson Augusto de. **O encanto das águas**. A relação dos Tremembé com a Natureza. Fortaleza: Museu do Ceará/Secretaria da Cultura do Estado do Ceará, 2006.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **“O Nosso Governo”**: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT-CNPq, 1988.
- _____. "Uma etnologia dos 'índios misturados': situação colonial, territorialização e fluxos culturais". In OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 1999, pp. 11-36.
- PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. Aldeias indígenas e povoamento do Nordeste no final do século XVIII: aspectos demográficos da "cultura de contato". Encontro Nacional da ANPOCS – ANPOCS, 16, 1993, Minas Gerais. **Anais...** Minas Gerais: ANPOCS, 1993.
- PALITOT, Estevão Martins. (org.). **Na mata do sabiá: Contribuições sobre a presença indígena no Ceará**. Fortaleza: Secult/museu do Ceará/ IMOPEC, 2009.
- PEIXOTO DA SILVA, Isabelle Braz. Vilas de Índios no Ceará Grande: dinâmicas locais sob o Diretório Pombalino. 2003. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – UNICAMP, Campinas, 2003.
- POLLAK, Michel. Memória, esquecimento e silêncio. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro: FGV/CPDOC, nº 2, vol. 3, pp. 3-15, Rio de Janeiro, 1989.
- PORTELLI, Alessandro. História Oral e Poder. **Mnemosine**. Rio de Janeiro: UERJ, nº 2, vol. 6, pp. 2-13, 2010.
- _____. O que faz a história oral diferente. **Projeto Historia**. São Paulo: Educ, nº 14, pp. 25-39, fevereiro de 1997.
- _____. Tentando aprender um pouquinho. Algumas reflexões sobre a ética na história oral. **Projeto Historia**. São Paulo: Educ, nº 15, abril de 1997a.
- _____. A Filosofia e os Fatos. Narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. **Tempo**. Rio de Janeiro: UFF, vol. 1, nº 2, 1996.

- POMPA, Cristina. **Religião como tradução:** missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru, SP: EDUSC/ANPOCS. 2003.
- POMPEU SOBRINHO, Thomaz. "Índios Tremembés". **Revista do Instituto do Ceará.** Fortaleza: Instituto do Ceará, nº 65, pp. 257-267, 1951
- POMPEU SOBRINHO, Thomaz. Os Tapuias do Nordeste e a Monografia de Elias Herckman. **Revista do Instituto do Ceará.** Fortaleza: Instituto do Ceará, nº 48, 1934.
- POUTIGNAT, Philippe, & STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade.** São Paulo: UNESP, 1998
- PRINS, Gwyn. História Oral. In: BURKE, Peter (org.). **A escrita da história:** novas perspectivas. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.
- RATTS, Alex. **Traços étnicos:** espacialidades e culturas negras e indígenas. Fortaleza: Museu do Ceará: Secult, 2009.
- RAMOS, Francisco Régis Lopes. Posfácio. In: XAVIER, Patrícia Pereira. Dragão do Mar. **A construção do herói jangadeiro.** Fortaleza: Museu do Ceará, 2011, p. 245-248.
- RODRIGUES BRANDÃO, Carlo. **Identidade e etnia.** São Paulo: Brasiliense, 1986.
- SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço:** Técnica e Tempo, Razão e Emoção. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.
- _____. **O Espaço do Cidadão.** São Paulo: Nobel, 1987
- SARLO, Beatriz. **Tempo Passado:** Cultura da memória e Guinada objetiva. São Paulo: Companhia das Letras. Belo Horizonte. UFMG, 2007.
- SERAINE, Florival. Povoamento do Nordeste Brasileiro. **Revista do Instituto do Ceará.** Fortaleza: Instituto do Ceará, vol. 51, 1937.
- _____. Contribuição à Toponímia cearense. **Revista do Instituto do Ceará.** Fortaleza: Editora Instituto do Ceará, vol. 61, p. 266-285, 1947.
- _____. Contribuição à Toponímia cearense (parte 2). (ANNO LXII – TOMO LXII). **Revista do Instituto do Ceará.** Fortaleza: Editora Instituto do Ceará, vol. 62, p. 216-235, 1948.
- _____. Contribuição para o estudo da influência indígena no linguajar cearense. **Revista do Instituto do Ceará** (ANO LXIX). Fortaleza: Editora Instituto do Ceará, vol. 69, pp. 5-16, 1950.
- _____. Índios Tremembés. **Revista do Instituto do Ceará.** Fortaleza: Ed. do Instituto do Ceará, vol. 71, 1951.
- _____. Sobre o Torém (dança de procedência indígena). **Revista do Instituto do Ceará** (ANO XCITomo XCI). Fortaleza: Editora Instituto do Ceará, vol. 75, pp. 72-87, 1955
- _____. Para o estudo do processo de folclorização. **Revista do Instituto do Ceará.** Fortaleza: Editora Instituto do Ceará, vol. 91, p. 48-56, 1977.
- _____. Problemas teóricos da cultura. **Revista do Instituto do Ceará.** Fortaleza: Editora Instituto do Ceará, vol. 110, 1996.
- SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. O Relatório Provincial de 1863: um documento, muitas leituras. Simpósio Nacional de História – ANPUH, 25. 2009, Fortaleza. **Anais...** Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2009. Disponível em: <<http://www.ifch.unicamp.br/ihb/Trabalhos/ST36Isabelle.pdf>>. Acesso em 4 de março de 2015.

_____. **Povos indígenas no Ceará.** Organização, memória e luta. Fortaleza: CDMAC (Memorial da Cultura Cearense), 2007.

_____. **Vilas de índios no Ceará Grande.** Dinâmicas locais sob o Diretório Pombalino. Campinas, SP: Pontes Editores, 2006.

SILVA, Lígia Maria Osório. **Terras devolutas e latifúndio:** efeitos da lei de 1850. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.

SOUSA, Mônica Hellen Mesquita de. **Missão Na Ibiapaba:** Estratégias e táticas na Colônia nos séculos XVII e XVIII. 2003. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2003.

SOUZA, Maria Bruhilda Telles de. **Mitos e símbolos na migração praiana:** "O caso de Almofala". 1983. Dissertação (Mestrado em Sociologia), Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 1983.

SOUZA, Marcelo Lopes de. Algumas notas sobre a importância do espaço para o desenvolvimento social. **Revista Território.** Rio de Janeiro: UFRJ, ano 11, nº 2/ 3, jul./dez, 1997

_____. O território: Sobre Espaço e Poder, Autonomia e Desenvolvimento. In: CORRÊA, Roberto Lobato (Org.). **Geografia: Conceitos e Temas.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, pp.77-116

STUDART filho, Carlos. A Rebelião de 1713. **Revista do Instituto Histórico do Ceará.** Fortaleza: Instituto do Ceará, t. 7, 1965.

TADEU da SILVA, Tomasz (org.). **Identidade e diferença:** a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, Rio de Janeiro: vozes, 2000.

TAMBIAH, S. J. Conflito etnonacionalista e violência coletiva no sul da Ásia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais.** São Paulo: ANPOCS, n. 34, v.12, junho, 1997.

TEDESCO, João C. **Nas Cercanias da Memória:** temporalidade, experiência e narração. Passo Fundo - RS: UPF; Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2004.

THOMSON, Alistair. Reconstituindo a memória: questões sobre a relação entre a história oral e as memórias. **Projeto Historia.** São Paulo: Educ, vol. 15, pp. 51-84, Abril 1997.

TOMÁS, Padre Antônio. 1981. Almofalla. In: RAMOS, Dinorá T. (org.). **Padre Antônio Tomás:** príncipe dos poetas cearenses. 3ª ed. Fortaleza: Jornal A Fortaleza, 1981, pp. 137-159.

TURNER, Victor. Aspectos del ritual ndembu. In: **La selva de los simbolos.** Madrid: Siglo XXI, 2005.

_____. **Dramas, campos e metáforas:** ação simbólica na sociedade humana. Niterói: Eduff, 2008.

_____. **O Processo Ritual.** Petrópolis: Vozes, 1977.

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. "Os Tremembé, grupo étnico indígena do Ceará". In: **Laudo antropológico solicitado pela Coordenadoria de Defesa dos Direitos e Interesses das Populações Indígenas.** Procuradoria Geral da República, Ministério Público da União. Brasília, 1992

_____. **Terra, tradição e etnicidade:** os Tremembé do Ceará. 1993 Dissertação (Mestrado em Antropologia). Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ, 1993a.

_____. "Tremembé". In: **Atlas das Terras Indígenas do Nordeste**. Rio de Janeiro: PETI/MN/UFRJ, 1993b, pp. 53-56.

_____. 1999. "Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará". In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**, Rio de Janeiro: Contra Capa/ LACED, 1999, pp. 279-337.

_____. 2003. "Identidade em Caucaia: etnografia e vicissitudes de uma perícia antropológica". *Revista ANTHROPOLÓGICAS*, 14(1-2):235- 262.

_____. Compreendendo a dança do Torém: Visões de folclore, ritual e tradição entre os Tremembé do Ceará. **Revista Antropológicas**. Recife: UFPE, ano 9, volume 16(2), pp. 187-228, 2005.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **História geral do Brasil**. 6a ed. Tomo IV. São Paulo: Melhoramentos, 1959

XAVIER, Maico Oliveira. **“Cabôcullos são os brancos”**: dinâmicas das relações sócio-culturais dos índios do Termo da Vila Viçosa Real. – Século XIX. 2010. Dissertação (Mestrado em História Social). Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2010

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. **Performance, recepção, leitura**. 2. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

FONTES

1 Fontes orais

1.1 Entrevistas realizadas pela autora

- Cacique João Venâncio, em entrevista concedida à autora em agosto de 2014, em sua casa na Praia de Almofala.
- Cacique João Venâncio, em entrevista concedida à autora em março de 2013, em Almofala.
- Cacique João Venâncio. Entrevista concedida à autora em 21 de Julho de 2014, em Almofala.
- Cacique João Venâncio, em entrevista concedida à autora em fevereiro de 2008, em Almofala.
- João Venâncio, em entrevista concedida à autora em agosto de 2014, em Almofala.
- João Venâncio, em entrevista concedida à autora em fevereiro de 2008, em Almofala.
- Getúlio Santos, em entrevista concedida à autora em julho de 2014, em Almofala.
- Getúlio Santos, em entrevista concedida à autora em agosto de 2014, em Almofala.
- Maria Amélia Leite, em entrevista concedida à autora em 17 de Abril de 2014 em Fortaleza.
- Agostinho Tuchau liderança Tremembé (discurso realizado na Varjota no dia 06/ 04/ 2013, por ocasião da festa de formatura dos professores do curso de Magistério indígena Tremembé- MIT).
- Dona Dijé, em entrevista concedida à autora em fevereiro de 2015, em Almofala.
- Dona Dijé, em entrevista concedida à autora em março de 2015, em Almofala.
- Dona Maria Lídia, em entrevista concedida à autora em março de 2015, em Almofala.
- Dona Maria Bela, em entrevista concedida à autora em março de 2015, em Almofala.
- Dona Nenê Beata, em entrevista concedida à autora em abril de 2015, em Mangue Alto
- Adelina Santos, em entrevista concedida à autora em março de 2015, em Mangue Alto.
- Dona Maria Lúcia Dias de Araújo, em entrevista concedida à autora em abril de 2015, em Santo Antônio.
- Eudes Tremembé, professor da Escola Diferenciada da Tapera, em entrevista concedida à autora em abril de 2013, em Almofala.
- Maria Joelma Félix, em entrevista concedida à autora em abril de 2015, em Almofala
- Augustinho Felix Jacinto, em entrevista concedida à autora em abril de 2015, em Almofala.

- João Filho, em entrevista concedida à autora em fevereiro de 2015, em Almofala.
- João Filho, em entrevista concedida à autora em julho de 2014, em Almofala.
- Pajé Luis Caboco, em entrevista concedida à autora em abril de 2015, em Almofala.
- José de Fátima. Memorialista da cidade de Itarema, em entrevista concedida à autora em fevereiro de 2015, em Itarema.
- Índio X (nome fictício), em entrevista concedida à autora em março de 2015, em Almofala. (Apesar de ter tido permissão para publicar este depoimento, preferi omitir o nome verdadeiro do meu depoente com o objetivo de preservar sua identidade.)
- Índia Y (nome fictício), em entrevista concedida à autora em março de 2015, em Almofala. (Apesar de ter tido permissão para publicar este depoimento, preferi omitir o nome verdadeiro do meu depoente com o objetivo de preservar sua identidade.)
- Oração cantada pelos Tremembé na abertura e encerramento de eventos do grupo.
- Letra de uma música do Torém cantada por João Venâncio. Entrevista concedida à autora em Agosto de 2014.

1.2 Entrevistas realizadas por outros pesquisadores

- Vicente Viana - entrevista concedida ao antropólogo Carlos Guilherme Octaviano do Valle para o laudo antropológico em 1992 (grifos meus). In: VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. 1992. "Os Tremembé, grupo étnico indígena do Ceará". Laudo antropológico solicitado pela Coordenadoria de Defesa dos Direitos e Interesses das Populações Indígenas/ Procuradoria Geral da República, Ministério Público da União.
- Augustinho Félix Jacinto. In: Felix, Maria Joelma. Jacinto, Maria Lucélia. Guilherme, José Robério. O lagamar na vida dos Tremembé de Varjota e Tapera. TCC: trabalho apresentado ao MITS
- Depoimento de Manoel Maroca in: Matias, Márcia Maria. Santos, Maria Ivonete dos. Jacinto, Raimundo Félix. Luta e resistência dos Tremembé da região da mata pelo seu território. TCC: trabalho apresentado ao MITS (Magistério Indígena Tremembé Superior), como requisito parcial para obtenção do título de professor do Magistério Indígena Tremembé. 2012. Pag. 16 e 17.
- Raimundo Louro, in:Matias, Márcia Maria. Santos, Maria Ivonete dos. Jacinto, Raimundo Félix. Luta e resistência dos Tremembé da região da mata pelo seu território. TCC: trabalho apresentado ao MITS (Magistério Indígena Tremembé Superior), como requisito parcial para obtenção do título de professor do Magistério Indígena Tremembé. Pag. 27

- Padre Chaguinha. Dona Zeza in: documentário “Torém”. Realização: Nosso Chão e Toá. 1992).

1.3 Músicas

- Jandê. Música do Torém dos Tremembé.

2 Fontes extraídas da internet

- <<http://funaiceara.blogspot.com.br/2009/09/tremembe-municipiositarefa-acarau-e.html>>,(Acesso em 15.03.2013).
- <www.ibge.gov.br> (Acesso em 25 de maio de 2015 às 22:15.)
- <<http://indigenas.ibge.gov.br>>. (Acesso em 25 de maio de 2015 às 22:35.)
- Diretório que se deve observar nas povoações os índios do Pará e Maranhão: enquanto sua Magestade não mandar o contrário. 1758. Biblioteca Digital da Câmara dos Deputados. Centro de Documentação e Informação. Coordenação de Biblioteca. <<http://bd.camara.gov.br>>. (Acesso em 02 de fevereiro de 2015 às 15:40)
- Diretório que se deve observar nas povoações os índios do Pará e Maranhão: enquanto sua Magestade não mandar o contrário. 1758. Biblioteca Digital da Câmara dos Deputados. Centro de Documentação e Informação. Coordenação de Biblioteca. <<http://bd.camara.gov.br>>. (Acesso em 02 de fevereiro de 2015 às 15:40).

3 Fontes impressas

3.1 Arquivo Público do Estado do Ceará

- Livro de Registro de terras da Barra do Acaracú (1855 a 1857). Fundo: Vigários das Freguesias do Ceará. Livro 01. Registro nº 695. Caixa 01. Arquivo Público do Estado do Ceará (APEC).

3.2 Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel

- Relatório apresentado à Assembleia Legislativa Provincial pelo Presidente da Província do Ceará José Bento da Cunha Figueiredo Júnior em 09/10/1863- Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel, Setor de microfilmes, rolo 2, (1858 a 1864), pag. 19-20.
- Relatório apresentado à Assembleia Legislativa Provincial pelo Presidente da Província do Ceará Francisco de Souza Martins em 01/08/1840 (pag. 11-12)- Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel, Setor de microfilmes, rolo 1 (1836 a 1857)

3.3 Associação Missão Tremembé

- Relatório do Grupo Técnico criado pela Portaria do Presidente, nº1366, de 4/9/1992. Rio de Janeiro. Museu do Índio/FUNAI (GT Tremembé). p. 24
- Carta dos Tremembé enviada às entidades de apoio à luta dos povos indígenas no Brasil, em 8 de Fevereiro de 1995. (Acervo da AMIT).
- Trecho de carta dos Tremembé, às entidades de apoio à luta dos povos indígenas. (datada de 14 de Outubro de 1993) Acervo da AMIT (Associação Missão Tremembé).
- Trecho de carta dos Tremembé, Dr. Oscar Costa Filho, Procurador da República no Ceará (datada de 14 de Outubro de 1993) Acervo da AMIT (Associação Missão Tremembé).
- Ação Declaratória de nulidade de processo administrativo, processo nº 93.21901- 4. Poder Judiciário- Justiça Federal. (Analisado a cópia do processo- acervo da AMIT)

3.4 Trabalhos de Conclusão de Curso do MITS

- Felix, Maria Joelma. Jacinto, Maria Lucélia. Guilherme, José Robério. O lagamar na vida dos Tremembé de Varjota e Tapera. TCC: trabalho apresentado ao MITS (Magistério Indígena Tremembé Superior), como requisito parcial para obtenção do título de professor do Magistério Indígena Tremembé.
- Matias, Márcia Maria. Santos, Maria Ivonete dos. Jacinto, Raimundo Félix. Luta e resistência dos Tremembé da região da mata pelo seu território. TCC: trabalho apresentado ao MITS (Magistério Indígena Tremembé Superior), como requisito parcial para obtenção do título de professor do Magistério Indígena Tremembé.
- Santos, Maria Andreína dos. Os Encantados e seus encantos. Narrativas sobre os Encantados do Povo Tremembé de Almofala. TCC: trabalho apresentado ao MITS (Magistério Indígena Tremembé Superior), como requisito parcial para obtenção do título de professor do Magistério Indígena Tremembé.
- Sebastião Ovildo dos Santos, Rita de Cássia Siqueira. Aldeamento Tremembé de Almofala: O espaço do Mangue Alto – ontem e hoje. TCC: trabalho apresentado ao MITS (Magistério Indígena Tremembé Superior), como requisito parcial para obtenção do título de professor do Magistério Indígena Tremembé.

3.5 Revista do Instituto do Ceará

- “Documentos sobre os nossos indígenas- 22 de Setembro de 1826”, Revista do Instituto do Ceará. t LXXVII. Fortaleza, 1963. pp. 323-324.

- Direção com que interinamente se devem regular os índios das novas vilas e lugares eretos nas aldeias da capitania de Pernambuco e suas anexas», Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, XLVI, 1883, pp. 121-171
- Carta Régia de 08 de janeiro de 1697 in: revista do instituto histórico do Ceará. t. 37, 1928, p. 69–70.
- ARARIPE, Tristão Alencar. História da Província do Ceará - desde os tempos primitivos até 1850. 2ª Edição, Col. História e Cultura, do Instituto do Ceará, Fortaleza, 1958.
- STUDART FILHO, Carlos. Páginas de História e Pré-História. Fortaleza: Editora Instituto do Ceará, 1966.
- STUDART FILHO, Carlos. "Notas Históricas sobre os Indígenas Cearenses", Fortaleza, 1931. Rev. Trimestral do Inst. do Ceará, 45. Pa. 80

4 Fontes digitalizadas

- Datas de sesmarias do Estado do Ceará, 1679 vols: 11(datas nº 1, e 11) Data de sesmarias publicada em virtude de autorização do Exmo. Snr. Desembargador José Moreira da Rocha, presidente do Estado ao Dr. José Carlos de Matos Peixoto, Secretário dos Negócios do Interior e Justiça. APEC (Arquivo Público do Estado do Ceará). CD Room.
- Datas de sesmarias do Estado do Ceará, 1679 – 1824. vols: 14(datas nº 172, 219, 233). APEC (Arquivo Público do Estado do Ceará) CD Room
- Arquivo Histórico Ultramarino- AHU, Documentos Avulsos da Capitania do Ceará anexa a de Pernambuco (Em CD's Room Projeto Resgate Barão do Rio Branco) Carta do Governador Luis Diogo Lobo da Silva ao secretário do Ultramar Thomé Joaquim da Costa Corte Real, 25.05.1759, doc nº 464.

5 Fontes audiovisuais

- Vídeo “Torém” realização Nosso Chão e Toá. (1992-1994).
- DVD: “Bailado de vozes & ventos em Almofala”, documentário produzido no ano de 2012 pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, em comemoração aos 300 anos da Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala.
- Documentário “Torém”. Realização: Nosso Chão e Toá. 1992).

6 Jornais

- Jornal O povo, 29 de Nov, 1992
- Jornal O Povo. 22 de Novembro de 1989.
- Jornal O Povo, 31 de Março de 1993
- Jornal A República do dia 09 de Novembro de 1898. Acervo da AMIT (Associação Missão Tremembé).

7 Outras fontes

- Plano Político Pedagógico. Curso ensino médio intercultural Tremembé – EMIT.
- Discurso que recitou o Exmo Doutor João Antônio de Miranda... Presidente desta Província na ocasião da abertura da Assembleia Legislativa Provincial no dia 1º de Agosto do Corrente anno”. Ceará Typ. Constitucional. 1839.
- **Constituição da República Federativa do Brasil:** 1988-texto constitucional de 5 de outubro de 1988 com as alterações adotadas pelas emendas constitucionais de n.1, de 1992, a 30, de 2000, e pelas emendas constitucionais de revisão n.1 a 6 de 1994-15. Ed. Brasília: Câmara dos deputados, coordenação de publicações, 2000
- THEBERGE, Pedro. *Esboço Histórico Sobre a Província do Ceará*. Fortaleza: Editora Henriqueta Galeno, 1973, p. 24.

GLOSSÁRIO

Abrir mesa: recorrer à prática de incorporação dos *encantados*.

Baixar: Utiliza-se o verbo baixar para indicar que a entidade se incorporou em alguém.

Canca d'água: Um aumento do volume de água causado por um movimento incomum, semelhante a uma pequena onda.

Caquiar: Ação semelhante a apalpar. Tocar para conhecer pelo tato.

Ciência: força espiritual contida na pessoa, plantas ou objetos. Significa que ali o sagrado se manifesta, pois aquele objeto tem ligações com o sobrenatural.

Coroação da Santa: parte das comemorações da Igreja nas festividades do mês de Maio, considerado o mês de Maria. Coroar a santa se configura em um ritual de colocar uma coroa na santa no último dia da novena, que pode ocorrer no dia 13 de Maio, considerado o dia de Nossa Senhora de Fátima, padroeira de Itarema, ou no dia 31 de Maio, encerrando as festividades. Este não é um costume exclusivo de Almofala e Itarema, outros municípios cearenses também realizam estes festejos.

Croa: Elevação de terra dentro dos rios e lagos; o mesmo que coroa.

Curadeira: pessoa que possui o dom de curar.

Desenvolver: quando a (o) médium aceita o dom de se comunicar com entidades sobrenaturais.

Dom: ter o dom, é ser escolhido pelas entidades espirituais para incorporar espíritos, realizar curas, ter contato com o mundo sobrenatural.

Encantados: seres sobrenaturais que compõem o imaginário litorâneo e sertanejo da região.

Encante: O mesmo que encanto.

Encostos: Denomina-se de *encostos* os espíritos que passam a atormentar algumas pessoas trazendo-lhe danos físicos ou psicológicos.

Entoadada (o): atuado. Ação de incorporar um espírito, ou seja, o espírito atua sobre o corpo da pessoa.

Força: O mesmo que *ciência*.

Garrafadas: são bebidas preparadas com ervas, sementes ou raízes.

Homem de anel: médico.

Incorporação: Rituais praticados pelas médiuns que envolvem a incorporação de espíritos. O mesmo que trabalho de mesa.

Meia baixada: vegetação rasteira e densa.

Merecimento: dom de fazer contato e receber poderes do mundo sobrenatural.

Mocororó: Bebida tradicional dos Tremembé, feita do suco de caju fermentado, consumida principalmente durante a dança do torém, onde fica dentro de uma cabaça no centro da roda, e em determinados momentos da dança é tomada pelo puxador e oferecida aos dançadores, em comemoração a colheita do cajú. É também chamado de vinho de caju, garrote, lisão ou água de manin.

Lagamar: lagoa de água salobra por receber água do mar e do rio.

Quebrante: O mesmo que “mal olhado”. Acometem principalmente as crianças, os animais e as plantas, quando alguém as olha com grande admiração e inveja de sua beleza. Esse “mal olhado” causa doença física.

Quinta de cajueiros: pequena aglomeração de cajueiros.

Remédio do mato: são remédios caseiros, esta nomenclatura também é dada aos chás, às garrafadas, e a qualquer medicamento feitos a partir da flora local.

Sabido: o mesmo que *entendido*.

Se cuidar: saber controlar a incorporação dos espíritos, não permitindo que eles incorporem em qualquer hora ou qualquer lugar.

Suspender as correntes: afastar, temporariamente, as entidades sobrenaturais que estão.

Trabalho: rituais praticados na Umbanda. No caso de Almofala, utiliza-se tal termo para fazer referência às atividades rituais dos médiuns.

Trabalho de encantado: rituais praticados pelos médiuns que envolvem a incorporação de *encantados*.

Trabalho de mesa: O mesmo que *trabalho de encantado*.

Troncos velhos: Ancestrais, antepassados

ANEXO A – LISTA DE PLANTAS MEDICINAIS E SEU USO

(Lista feita a partir de entrevista Dona Lúcia Dias)

- 1- Ameixa (raiz): Dores em geral
- 2- Ameixa (casca): Lavar ferimentos
- 3- Alho: Amarelidão, dor nas pernas,
- 4- Alfavaca: Próstata, gripe
- 5- Bananeira: Diarreia
- 6- Babosa: Câncer
- 7- Batata inglesa: Reumatismo
- 8- Boldo: Indigestão
- 9- Cidreira: Dor de barriga, calmante
- 10- Capim-Santo: Problemas intestinais
- 11- Casca do cajueiro brabo: Diabetes
- 12- Colônia: Coração
- 13- Cedro: Rins
- 14- Cajueiro brabo: Mioma
- 15- Casca de abacaxi: Rins
- 16- Coronha: Resfriado
- 17- Carrapeta: Aperto no coração
- 18- Carrapicho do cavalo: Dor de garganta
- 19- Casca do pau-ferro: Indigestão
- 20- Eucalipto: Febre, coração
- 21- Folha de goiabeira: Inflamação, diarreia
- 22- Folha de abacate: Colesterol
- 23- Folha da mão-de-vaca: Dores em geral
- 24- Folha ou casca da catingueira: Diarreia
- 25- Hortelã: Dor de barriga, coração, amarelidão, dor nas pernas
- 26- Jatobá: Amarelidão, dor nas pernas
- 27- Janaguba (leite): Febre, limpeza do útero
- 28- Linhaça: Câncer, ovários, tumores, memória, cistos
- 29- Macela: Mau-hálito, gastrite
- 30- Mamona: Dor de cabeça
- 31- Malva: Amarelidão, dor nas pernas, bronquite
- 32- Mostarda: Febre, dor de cabeça
- 33- Mastruz: Gripe, verme

- 34- Melão do Pará: Coluna
- 35- Manga verde: Tuberculose
- 36- Manjirioba branca: Prevenção
- 37- Pinhão roxo: Usado para rezar, benzer
- 38- Pinhão branco: Gastrite
- 39- Quina-quina: Febre e gripe
- 40- Quebra-pedra: Rins
- 41- Raiz de milomi: Dores em geral
- 42- Raiz de vassourinha: Febre e gripe
- 43- Semente de melancia: Dor de cabeça
- 44- Torém: Amarelidão, dor nas pernas, inchaço, próstata
- 45- Xanana: Próstata, inflamação

**ANEXO B – REGISTRO DE UMA LÉGUA, TERRA DOADA AOS ÍNDIOS
TREMEMBÉ EM 1857**

695
R

 Número seis cento, noventa e cinco - Cabaiço assignado quem fez e
 registar uma légua de terra quadrada esta na povoação d' Almofala
 desta freguesia de Nossa Senhora da Conceição da Barra do Acaraú, cuja
 légua de terra foi doada por Sua Magestade, para subsistencia e subsis-
 tencia dos Indios daquelle povoação, estendendo de nascente a pon-
 te da beira do Rio Tapera, a Alagão do Morira, e de sul a norte da
 ponta do matto no mareo do Lago de Campo, a beira da Costa, cuja
 terra já foi marcada - Barra do Acaraú vinte e sete de terminos de
 mil eito cento, cinquenta e sete - Jurados dos Indios - Francis e Xavier
 Teipira - Apresentada - Valor oito cento, de setenta e oito reis, de qua-
 tro centas e trinta e nove sellos - Barra de deposito de Uares de mil eito cen-
 to e cinquenta e sete - Vigario Antonio Xavier de Castro e Silva -

Fonte: Livro de Registro de terras da Barra do Acaraú (1855 a 1857). Fundo: Vigários das Freguesias do Ceará. Livro 01. Registro nº 695. Caixa 01. Arquivo Público do Estado do Ceará (APEC).