UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA - UNB
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS - ICS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA - DAN
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL - PPGAS

JANAÍNA FERREIRA FERNANDES

PAISAGENS DO NORDESTE:
ALMOFALA DOS TREMEMBÉ E OS TREMEMBÉ DE ALMOFALA

BRASÍLIA

2015

JANAÍNA FERREIRA FERNANDES

PAISAGENS DO NORDESTE:
ALMOFALA DOS TREMEMBÉ E OS TREMEMBÉ DE ALMOFALA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Stephen Grant Baines

BRASÍLIA

2015

JANAÍNA FERREIRA FERNANDES

PAISAGENS DO NORDESTE:

ALMOFALA DOS TREMEMBÉ E OS TREMEMBÉ DE ALMOFALA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Antropologia Social, examinada pela comissão julgadora composta pelos seguintes membros:

MEMBROS DA BANCA EXAMINADORA:

_____

Prof. Dr. Stephen Grant Baines - Orientador (PPGAS/UnB)

_____

Profa. Dra. Nadia Farage - Examinadora externa (PPGAS/UNICAMP)

_____

Profa. Dra. Marcela Stockler Coelho de Souza - Examinadora interna (PPGAS/UnB)

_____

Dr. Alessandro Roberto de Oliveira - Suplente

Aos caboclo véi da Passagem Rasa, que seu encantamento perdure.
Até essa terra ser tirada.

AGRADECIMENTOS

Não poderia começar esses agradecimentos sem mencionar meu orientador, o professor Stephen Baines, que, desde a graduação, tem me auxiliado e me instigado nas pesquisas realizadas, nas aulas e em sua atitude sempre tão solícita. A porta de sua sala, sempre aberta às minhas indagações, foi uma das principais ferramentas e instrumentos de apoio para o desenvolvimento desta pesquisa.

Às professoras Marcela Coelho de Souza e Antonádia Borges, pela atenção e disposição em ajudar, especialmente quando se tratava de colocar-me questões, apontar-me perspectivas e, especialmente, fazer-me apaixonar um pouco mais a cada dia por Antropologia.

Em Almofala, devo gratidão especial a Aurineide e sua família, e também a Vicente, que acolheram-me desde o início, inclusive dando-me abrigo e amizade; a Nene Beata, com sua hospitalidade e pelas tardes inteiras a conversar em sua varanda; a João Venâncio, pela diplomacia e atenção; a Dijé, pela cordialidade e alegria; a Zé Biinha, por todo o seu conhecimento e sua habilidade de artesão; a Zé Domingo, pela genialidade e sabedoria; a Getúlio, Neide, Gilsa, Janiel, Joana, Claudevanda, Manoel Domingo, D. Pequena, D. Zeza; a todos os alunos e alunas do Magistério Superior Indígena Tremembé, que me acolheram em sua turma; a todos os alunos do ensino médio da Escola Diferenciada Maria Venâncio; a todas as lideranças Tremembé que lutam, todos os dias, para ver sua terra “tirada”.

Meu agradecimento especial a D. Maria Bela, pela simpatia, pelas bençãos, pelas rezas e, principalmente, por me fazer sentir um pouco mais encantada quando em sua presença.

A D. Creuza e Zé Maria, pela hospitalidade e atenção quase maternos. A Naiara, pela sua companhia infantil e feliz.

A Marly, Everthon e Alberto, pela ajuda em campo e por seus conhecimentos e sua disponibilidade em ajudar.

Às amigas Elisângela Moreira e Fabiana de Oliveira, pelo companheirismo em campo e fora dele, pela troca de impressões e experiências.

Às amigas do Encontro das Angústias, Lediane Felzke, Isabel Ibiapina, Julia Arcanjo, Julia Miras e Mariana Guimarães, pelas dicas e opiniões ao longo de todo o processo de construção do trabalho, pelo conforto de partilhar ansiedades e pela amizade.

Aos colegas de Katacumba, Raoni Giraldin, Krislane Andrade, Alexandre Fernandes, Fabiano Souto, Guilherme Moura, Ana Carolina Costa, Bárbara Duarte, Edson Bessa, Felipe Araújo, Ariel Nunes, Bruner Nunes, Chirley Mendes, Graciela Froehbich, João Francisco Lisboa, Júlia Brussi, Júlia Sakamoto, Júlia Otero, Natália Silveira, Potyguara Santos, Isabel Naranjo e Ana Cândida Pena, pela troca de experiências, pelas conversas no café, pelo convívio, pelas discussões, enfim, por todo o crescimento.

Aos funcionários do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, Rosa, Cristiane, Jorge e Paulo, pela presteza e cordialidade.

E, principalmente, à minha família. Minha gratidão eterna à minha esposa, Caroline Bodstein, pelo enorme apoio, paciência e encorajamento; pela compreensão frente às ausências e pelo amor, carinho e cuidado. Aos meus pais, João Cláudio e Sirlene, pelo incentivo e confiança: grata pela oportunidade de tê-los cada vez mais perto. Aos meus irmãos, Juliana, Cláudio e Gabriel, e meus sobrinhos, Amanda, Camila, Mateus, Lucas, Joaquim, Pedro Henrique, Isadora e Luís, pela oportunidade de, em meio a todo esse processo, lembrar-me da alegria de tê-los em minha vida.

E, finalmente, agradeço a Olga, Dhuly e Pierre, meus amigos não humanos, por me lembrarem sempre que a vida é encantada.

RESUMO

Trata a presente dissertação da análise de alguns mitos e narrativas orais encontrados entre os Tremembé do Ceará. Tais narrativas giram em torno de discursos sobre Almofala, lugar no qual os discursantes moram e que é por eles considerada a terra dos índios Tremembé. A partir dos relatos trazidos ao longo do texto, pretende-se relacionar as formas pelas quais as pessoas experienciam a terra que habitam e os modos com que essa terra foi sendo transformada em território indígena. Para tanto, são utilizados os elementos areia e pedras, que fazem parte dos discursos Tremembé sobre a terra, de modo a tentar compreendê-los como composições espaciais que perfazem a relação histórica daquele povo com Almofala. Além do mais, as análises estão voltadas para a diferenciação da ideia de território como lugar de ocupação tradicional do espaço por povos indígenas e a de terra como elemento de uma relação simbiótica com pessoas, no sentido de ser uma ferramenta discursiva e retórica para a construção de pessoas.

Palavras-chave: Índios no Nordeste. Terra. Narrativas. Construção de pessoas.

ABSTRACT

This dissertation pretends to analyze some myths and oral narratives found among the Tremembé people of Ceará. Such narratives are said to be discourses about Almofala, the place where those who discourse live and by them considered as the land of the Tremembé Indians. Using the speeches included in the text, the objective is to link the ways in which some people experience the space they inhabit, and the ways in which this space was being transformed into Indian territory. Therefore, sand and stones are the elements used, since they are part of the Tremembé speeches about space. In this way, we try to understand them as spatial compositions which comprise the historical relationship between the people and Almofala. Moreover, the analyzes are focused on the differentiation between territory as a place of traditional occupation of land by indigenous peoples and the space as part of a symbiotic relationship or as a discursive and rhetoric tool for building people.
Keywords: Indians in the Northeast. Space. Narratives. Personhood's construction.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1: Escola Diferenciada Maria Venâncio. Praia de Almofala……41
Imagem 2: Alunos do Ensino Fundamental. Escola Maria Venâncio. Praia de Almofala……42
Imagem 3: Alunos do Ensino Médio. Escola Maria Venâncio. Praia de Almofala…43
Imagem 4: Professor Vicente durante as aulas do Ensino Médio. Escola Maria Venâncio. Praia de Almofala……44
Imagem 5: Lideranças Tremembé participando de uma aula do Ensino Médio. Escola Maria Venâncio. Praia de Almofala……45
Imagem 6: Praia de Almofala……52
Imagem 7: Casa de D. Nene Beata. Mangue Alto……54
Imagem 8: Cajueiro velho. Passagem Rasa……55
Imagem 9: Rio Aracati-mirim, ou Lagamar……..57
Imagem 10: Pajé Luís Caboclo em um ritual de Torém. Varjota……60
Imagem 11: Maria Amélia Leite. Presidente da Missão Tremembé. Fortaleza…….64
Imagem 12: Caminhos na Passagem Rasa……66
Imagem 13: Cajueiro e seus rizomas. Passagem Rasa……70
Imagem 14: Cajueiro. Passagem Rasa……71
Imagem 15: Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala……72
Imagem 16: Torém na Festa do Batiputá. São José/Buriti……78
Imagem 17:Torém. Varjota……81
Imagem 18: Areias. Mangue Alto……84
Imagem 19: Zé Domingo pescando camarão. Passagem Rasa……86
Imagem 20: Zé Biinha……88
Imagem 21: Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala. Passagem da duna……91
Imagem 22: Anoitecer. Passagem Rasa……94
Imagem 23: Casa de Zé Domingo. Passagem Rasa……98
Imagem 24: A terra recortada por cercas. Saquinho……99
Imagem 25: Cacique João Venâncio……105

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO……..……11
…
CAPÍTULO 1. ESCOLHENDO PERSPECTIVAS: DE QUÊ É FEITA ESTA ANTROPOLOGIA……16
1.1 Territorialização e Reelaboração Cultural……17
1.2 Por uma Antropologia das so(m)bras……28
…
CAPÍTULO 2. ALMOFALA E TREMEMBÉS: HISTÓRIAS DO INÍCIO……39
2.1 Chegando a Almofala: a escola e a praia……39
2.2 Almofala em documentos. Notas de arquivo……46
2.3 Encantes que falam……..51
2.4 Os Tremembé são encante……64
2.5 Tremendal encantado……68
…
CAPÍTULO 3. AS PEDRAS FIXAM-SE NA AREIA……72
3.1 Santinha, rainha, pedras e igreja……74
3.2 Areia: a terra……83
3.3 A igreja e a duna……90
…
CAPÍTULO 4. OS TESOUROS DA TERRA……94
…
CONSIDERAÇÕES FINAIS……109
…
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS……111
…

INTRODUÇÃO

> "We can surely learn from the Western Apache, who insist that the stories they tell, far from putting meanings upon the landscape, are intended to allow listeners to place themselves in relation to specific features of the landscape, in such a way that their meanings may be revealed or disclosed. Stories help to open up the world, not to cloak it". (INGOLD, 1993, 172)

Quando nos aventuramos a abordar etnologicamente a categoria "Índios do Nordeste", temos um rol de bibliografia obrigatória a ser revista (OLIVEIRA, 2004; PALITOT, 2009; OLIVEIRA, 2011), começando principalmente a partir dos estudos de João Pacheco de Oliveira (2004), nos quais o tema ganha forma na Antropologia brasileira. Embora estudiosos tenham se preocupado com as populações indígenas no Nordeste desde o início do século passado (OLIVEIRA, 1931; PINTO, 1935; HOHENTHAL Jr, 1960), o vinham fazendo a partir de uma perspectiva de perda e extinção, ou seja, classificando aqueles povos "como 'segmentos rurais' e [tomando] sempre o ponto de vista do seu acelerado e irreversível processo de descaracterização étnica, pelas vias da 'proletarização', 'integração' ou 'aculturação'". (ARRUTI, 1995, 62) No entanto, dentro de uma tradição etnográfica na qual é privilegiado o enfoque no contato interétnico e nas formas de construção de fronteiras étnicas (BARTH, 2000), que no Brasil pode ser expressa pelo nome de Roberto Cardoso de Oliveira (1978), e sua teoria da fricção interétnica, houve todo um esforço acadêmico em formular teorias capazes de demonstrar de que forma a diferenciação étnica no Nordeste brasileiro, sobretudo no que tange a povos indígenas, vem sendo historicamente moldada em termos que se coadunam com a noção de reelaboração étnica. (OLIVEIRA, 2004)

Foram com todas essas considerações em vista que, em 2011, durante minha graduação em Ciências Sociais, aproximei-me dos Tremembé, povo indígena habitante do oeste do Estado do Ceará, no Nordeste brasileiro. De acordo com o Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos da Arquidiocese de Fortaleza[1], os Tremembé podem ser encontrados em três comunidades principais: Itarema, Acaraú (Telhas e Queimadas) e Itapipoca (São José e Buriti). Em Itarema, há comunidades em Almofala, Varjota e Córrego João Pereira, sendo esta última

---

[1] Os dados foram coletados no sítio eletrônico http://funaiceara.blogspot.com.br/2009/09/tremembe-municipios-itarema-acarau-e.html, visitado em 7.1.2013.

composta dos aldeamentos de São José, Capim-Açu e Cajazeiras (contíguos a Telhas e Queimadas), já devidamente regularizados perante a FUNAI. Minha pesquisa etnográfica restringiu-se ao que se pode chamar Grande Almofala, que abarca o distrito de Almofala - pertencente ao Município de Itarema - , além da Varjota e Tapera. Nesse sentido, as aldeias onde fiz pesquisa de campo são: Praia, Barreto Vermelho, Mangue Alto, Saquinho, Lameirão, Panã, Varjota, Tapera, Batedeira e Passagem Rasa; tendo realizado a pesquisa com mais intensidade na Praia, Mangue Alto e Passagem Rasa[2].

Bem, tendo o contato estendido-se durante o Mestrado, as leituras prévias sobre a categoria "Índios no Nordeste" e sobre reelaboração étnica acabaram por mostrar-se insuficientes para suprir algumas inquietações advindas do trabalho de campo. Isso porque, interessando-me pelas narrativas sobre a terra, as considerações sobre os processos de territorialização a que faz referência Oliveira (2004) pareciam não responder aos seguintes questionamentos: 1) em que medida pensar Almofala em termos de território poderá auxiliar a compreender os discursos e práticas Tremembé referentes à terra? 2) como pensar a construção das diferentes percepções de Almofala e sua relação com os modos discursivos? 3) como analisar as narrativas e memórias Tremembé de modo que se possa compreender as formas de construção de pessoas ao mesmo tempo em que se compreende a relação dessas pessoas e sua atuação na terra na qual passam, habitam, atuam?

Nesse sentido, compreendi que seria preciso avaliar em que medida a noção de território não dá conta das questões propostas. Para isso, seria preciso elaborar novas abordagens à luz de conceitos como o de paisagem, ou terra. Estes, em certo sentido - como se pretende demonstrar ao longo desta Dissertação, conseguem dialogar com as narrativas e discursos Tremembé, a partir dos quais originou-se a presente pesquisa. Tendo em vista a opção pela análise das narrativas e memórias como um tipo de abordagem que revela-se metodologicamente viável, ao mesmo tempo que se presta a tratar as temáticas propostas neste projeto. Isso porque, de acordo com Motta e Cavignac (2005), a importância do "conto" (as narrativas em

[2] Durante a pesquisa para o trabalho de conclusão de curso de graduação, preocupei-me com o Torém, ritual reportado como "brincadeira de índios" ou "ritual sagrado", sendo muitas vezes utilizado como modelo diacrítico de indianidade. (FERNANDES, 2013)

geral coletadas em campo) não está em seus registros históricos propriamente ditos, mas na forma como eles aparecem enquanto formas discursivas, do seguinte modo:

> "Fudamentando as identidades coletivas, a memória se transforma em ação, pois os indivíduos e os grupos fazem escolhas e colocam em movimento estratégias identitárias, escolhendo num registro memorial e num repertório aberto, quais são as representações, as mito-histórias, as crenças, os ritos e os saberes que lhes são úteis naquele momento". (MOTTA & CAVIGNAC, 2005, 238)

Aproximando-me, então, dessa perspectiva proposta por Motta e Cavignac, creio que iniciarei, em meu processo argumentativo, um distanciamento da noção de memória coletiva (HALBWACHS, 1990), que pode ser compreendida a partir da seguinte síntese de Pollak: "*Manter a coesão interna e defender as fronteiras daquilo que um grupo tem em comum, em que se inclui território, eis as duas funções da memória comum*". (POLLAK, 1989, 7) Para além de utilizar as narrativas como modos de se defender um território, pretende-se, nesta Dissertação, compreender em que medida a terra constroi pessoas e é construída por elas. Ou seja, o interesse aqui não é o de simplesmente buscar narrativas que encompassem a ideia de que o espaço territorializado dos Tremembé é manipulado argumentativa e retoricamente por meio da memória oral. Não se trata, enfim, de aproximar-se das narrativas como constructos comuns visando a uma finalidade geopolítica. O papel das narrativas, nesta Dissertação, está muito mais voltado para uma tentativa de compreensão dos modos pelos quais as pessoas constróem suas próprias percepções da terra, e de que modo essas construções também são construções de pessoas. Distanciando-nos, portanto, da perspectiva de Pollak, a abordagem que será aqui dada às narrativas será, antes, a de empreender um esforço a fim de pensá-las como construções discursivas um tanto mais profundas, e cujas ligações com a terra possam estar mais no reino do simbólico que do real ou do imaginado, se considerarmos que a ordem do simbólico é "*irredutível à ordem do real, à ordem do imaginário, e mais profundo do que elas*". (DELEUZE, 1972, 300)

Portanto, poderia-se dizer que a abordagem que se segue encontra guarida no pensamento levi-straussiano no sentido de que tomaremos por base um mito, o de denominação de Almofala, e, a partir dele, seguiremos um mesmo eixo temático que percorre outros mitos. É certo, porém, que este trabalho não terá o alcance de

percorrer vários eixos temáticos, e muito menos sair de um pequeno rol de narrativas que puderam ser trabalhadas durante um trabalho de campo que, entre idas e vindas, teve a duração de apenas três meses. De todo modo:

> "(…) o ponto de partida da análise deve, inevitavelmente, ser escolhido ao acaso, já que os princípios de organização da matéria mítica estão contidos nela e só se revelarão progressivamente. Também é inevitável que o ponto de chegada se imponha por si só e de improviso: quando um certo estado da empresa mostrar que se objeto ideal adquiriu forma e consistência suficientes para que algumas de suas propriedades latentes, e sobretudo sua existência enquanto objeto, sejam absolutamente inquestionáveis. Assim como o microscópio óptico, que é incapaz de revelar ao observador a estrutura da matéria, só podemos escolher entre vários graus de aumento: cada um deles torna visível um nível de organização, cuja verdade é apenas relativa, e exclui, enquanto adotado, a percepção dos outros níveis". (LEVI-STRAUSS, 2010, 21-22)

É nesse sentido que apresento o texto que se segue, ou seja, como uma construção a partir de uma perspectiva microscópica, cuja pretensão é a de, ao final, ter elaborado teoricamente algumas formas de pensamento dos Tremembé sobre a terra em que habitam.

Dessa forma, o capítulo um está orientado para a demonstração dos caminhos teóricos percorridos, abarcando os conceitos e as noções que se pretende questionar e os paradigmas pelos quais o trabalho está sendo baseado. O objetivo é o de preparar-se teoricamente para a perspectiva que se deseja abraçar.

No capítulo dois, serão trazido alguns dados etnográficos referentes aos Tremembé e sua atual organização, especialmente no que tange a processos de formação de lideranças e seu papel frente às escolas diferenciadas e aos discursos sobre indianidade. É também aqui que começarei a tratar dos mitos sobre Almofala, a forma com que são narrados e sua relação com a história. O desenvolvimento desta parte do trabalho será complementado no capítulo três.

Por fim, no capítulo quatro, serão trazidas novas narrativas, de modo a alimentar uma discussão sobre a constituição de pessoas e a dimensão retórica dos mitos e memórias.

Desse modo, pretende-se, ao longo da Dissertação, montar uma estrutura analítica baseada em narrativas, de forma que, ao final, seja possível tratar Almofala não tanto como território Tremembé, mas como a terra encantada por onde andam os Tremembé.

CAPÍTULO 1. ESCOLHENDO PERSPECTIVAS: DE QUÊ É FEITA ESTA ANTROPOLOGIA?

Neste primeiro capítulo, gostaria, inicialmente, de trazer à luz dois processos sociais definidos por João Pacheco de Oliveira (2004) ao tratar da categoria por ele chamada de “Indios no Nordeste”: “territorialização” e “reelaboração cultural”. Tentarei demonstrar de que forma o autor constroi uma teoria sobre identidade étnica a partir da análise das situações vivenciadas por povos indígenas habitantes da região Nordeste do Brasil. Da mesma forma, pontuarei alguns trabalhos de outros pesquisadores, sobretudo mais recentes, de modo a demonstrar os meios pelos quais tais noções teóricas têm sido utilizadas em trabalhos acadêmicos em Antropologia. O objetivo, nesse primeiro momento, será o de definir em que medida os povos indígenas do Nordeste têm sido apreciados como sociedades etnicamente diferenciadas.

No item 2, o destaque será dado mais à perspectiva que pretendo adotar ao longo desta dissertação. Se, de um lado, temos uma série de estudos marcadamente definidores de uma área de pesquisa, e que privilegiam um olhar no qual a relação dos povos indígenas com o Estado é considerado como o baluarte para a compreensão do modo de ser indígena no Nordeste brasileiro, por outro lado, pretendo, aqui, tomando um caminho epistemológico diverso, pensá-los - e falo mais propriamente do povo Tremembé, com quem tive contato etnográfico mais a longo prazo - fora da perspectiva que alça sua terra à condição de terra indígena e que categoriza um povo a partir de sua relação com o Estado. A explicação de tal perspectiva será obviamente muito melhor desenvolvida no item 2 e creio - será apenas contemplada ao longo desta Dissertação a medida em que a etnografia for sendo montada. Por ora, gostaria apenas de lançar a ideia que perpassa todo este texto, qual seja, a de pensar a relação com a terra a partir da percepção e da sensorialidade, recorrendo, para tanto, às narrativas orais, mitológicas e memórias dos interlocutores e interlocutoras com quem travei contato em trabalho de campo. Foi com base na preocupação em demonstrar de que modo o assunto foi sendo descortinado em termos teóricos para mim, que dediquei metade deste capítulo a problematizações sobre o trabalho de campo e sobre como as experiências que dele

decorrem, bem como sobre as formas pelas quais se dá a construção de um texto etnográfico.

Antes que o leitor ou leitora possa se questionar acerca da construção deste capítulo, tentando compreender em que medida a explanação do primeiro tópico está em relação com o tema desenvolvido no segundo, desde já aponto para o grau de relevância teórica e epistemológica dos trabalhos sobre reelaboração étnica e sobre territorialização na construção do conhecimento acerca dos inúmeros povos que habitam o Nordeste. Tal relevância faz-se tão presente - parece-me - que, atualmente, em Antropologia, esses conceitos acabam por ser o percurso obrigatório de neófitos como eu. Além do mais, tendo sido esse o caminho realizado para me acercar da temática, julgo ser um ato de honestidade intelectual iniciar esta dissertação dessa forma.

1.1 **Territorialização e Reelaboração cultural**

Um dos primeiros estudos que apontam algum tipo de preocupação em categorizar os povos indígenas da região Nordeste do Brasil do ponto de vista de uma divisão analiticamente produtiva foi ensaiada por Galvão (1979b). Ao circunscrever as populações indígenas brasileiras em áreas culturais, de acordo com determinadas características materiais e ambientais e com os interesses antropológicos que suscitavam, verificou que os povos indígenas do Nordeste apresentavam certa revelia aos pressupostos sobre os quais se fundavam seu projeto de categorização. Galvão atribui suas dificuldades aos "*efeitos da aculturação à sociedade nacional, diversidade de línguas e de origem* [fazendo com que se tivesse] *certa dúvida em incluir todos esses grupos em uma única área*". (GALVAO, 1979b, 225) Isso porque os pressupostos de Galvão estavam basicamente alicerçados em um esquema teórico no qual as diferenças e semelhanças culturais eram o principal pressuposto analítico, no sentido de que os tipos de organização social, os sistemas de parentesco, de ritos, bem como os graus tecnológicos dessas sociedades eram, em grande medida, os baluartes taxionômicos da Antropologia realizada pelo autor.

Sua dificuldade pode ser compreendida, então, a partir do conceito de "aculturação" abraçado por Galvão, nos seguintes termos: "*Aculturação foi definida como o estudo dos fenômenos que resultaram quando grupos de indivíduos possuindo culturas diferentes entram em contato direto e permanente e das consequentes mudanças nos padrões culturais desses grupos*". (GALVAO, 1979a, 129) Essa forma de visualizar o contato interétnico foi endossada por Darcy Ribeiro, com a noção de "transfiguração étnica" que, embora tenha cedido algumas ponderações aos trabalhos anteriores, acabou por ratificar o estreito vínculo entre cultura e contato interétnico. Vejamos:

> "[Transfiguração étnica] pode ser definida como o processo através do qual as populações tribais que se defrontam com sociedades nacionais preenchem os requisitos necessários à sua persistência como entidades étnicas, mediante sucessivas alterações em seu substrato biológico, em sua cultura e em suas formas de relação com a sociedade envolvente". (RIBEIRO, 1979, 13)

Ora, a partir de tais concepções, os povos indígenas do Nordeste só podem ser percebidos como frutos de processos intensos, constantes e de longo prazo de contato interétnico, nos quais as características culturais vêm sendo sistematicamente deformadas e alteradas, de modo que a etnicidade seja a tal ponto obliterada ou transfigurada que torna-se difícil falar em uma diferenciação étnica que permita uma categorização culturalmente informada, como era o objetivo inicial de Ribeiro.

Entretanto, os estudos sobre contato obviamente não pararam por aí. As escolas fundadas por Darcy Ribeiro e Eduardo Galvão acabaram se tornando elaborações preliminares, essenciais para que Roberto Cardoso de Oliveira (1996) construísse uma crítica aos estudos de contato vinculados ao conceito de cultura. Para ele, tal vinculação impedia de fato que se pudesse observar os fenômenos sociais decorrentes do contato. Nesse sentido, as críticas elaboradas por Roberto Cardoso de Oliveira, com sua proposta da noção de "fricção interétnica", e, concomitantemente, construída por Fredrik Barth (2000), a partir da ideia de fronteiras étnicas, colocam em questão justamente a perspectiva vigente nos estudos sobre contato, qual seja, a de analisar a identidade étnica apoiando-se em

critérios culturalistas. Em outras palavras, a preocupação em avaliar os processos de mudança no que tange à identidade étnica valendo-se da observação de elementos culturalmente distintos passa a não mais fazer sentido diante das teorias elaboradas por Cardoso de Oliveira e Barth:

> "As críticas que venho fazendo aos estudos de aculturação incidem exatamente sobre esse aspecto da inadequação da abordagem à apreensão desse sistema interétnico. E é bom acentuar mais uma vez os limites dessa crítica; ela não engloba os estudos culturalistas em geral, mas, unicamente, os que se voltam para a descrição e a explicação do contato interétnico". (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1978, 83)

Assim, desvencilhando-se do paradigma culturalista, Cardoso de Oliveira define seu foco de atenção, qual seja, a percepção e análise de relações sociais que são, por definição, contraditórias e conflitivas, como se pode ver abaixo:

> "Nesse sentido, é perfeitamente plausível a identificação de um sistema interétnico formado pelas relações entre duas populações dialeticamente unificadas através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes, por paradoxal que pareça (…). Trata-se - como tenho assinalado - de uma oposição ou, mesmo, uma contradição, entre os sistemas societários em interação que, entretanto, passam a constituir subsistemas de um mais inclusivo que se pode chamar de sistema interétnico". (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1978, 85)

Com essa proposta em vista, Cardoso de Oliveira fala a respeito das zonas fisiográficas como unidades de investigação, ou seja, como "*unidades geo-econômicas homogêneas, isto é, constituídas à base de critérios fisiográficos e econômicos*". (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1978, 99) Tal proposta, ao ser contraposta àquela de Galvão, nos dá outra perspectiva dos estudos sobre os povos indígenas no Brasil, sobretudo aqueles habitantes da região Nordeste. Isso porque agora estamos diante de uma proposta de análise dos objetos de pesquisa a partir de uma aproximação que leva em conta, prioritariamente, os aspectos econômicos e ambientais, muito antes de quaisquer similitudes culturais.

Talvez o resultado mais notável, dentro da Antropologia, de todo esse esforço teórico conduzido pelos autores citados acima, tenha sido as formulações teóricas que passarei a descrever, a saber, aquelas referentes aos índios do Nordeste, aqueles mesmos povos que Galvão não pode categorizar sistematicamente a partir de sua própria formulação teórica. Parece que, uma vez apontado o olhar

etnográfico não tanto para as mudanças culturais sofridas por populações etnicamente diferenciadas, mas para as relações assimetricamente constituídas entre essas populações e o Estado, os povos indígenas do Nordeste passaram de uma condição residual em Antropologia para um conjunto sistêmico que, dentro da academia, pode ser chamado de objeto de estudo. Vejamos com mais vagar como se deu esse processo.

Em um texto publicado pela primeira vez em 1992, Dantas, Sampaio e Carvalho (2009) pretendem chamar a atenção para alguns elementos presentes na história dos povos indígenas do Nordeste e que os fazem "*constituir, mediante um prolongado contato com frentes de expansão determinadas, em uma unidade histórica e etnológica tornada possível sob o indelével signo da marginalidade*" (DANTAS ET AL, 2009, 431) suas próprias formas de indianidade. Tais elementos são, basicamente, a relação com a caatinga e a associação às frentes pastoris e ao padrão missionário dos séculos XVII e XVIII. Note-se que a diferença entre os textos de Galvão e o texto de Dantas et al encontra-se em uma mudança de pressupostos e referenciais do que seja o ponto de partida para a análise antropológica. Vale a pena repetirmos: enquanto o primeiro preocupa-se com uma construção do conhecimento que leve em conta as diferenças culturais entre os povos indígenas, Dantas et al elaboram seu trabalho a partir da percepção da construção identitária em correlação com os movimentos de colonização, ocupação não tradicional da terra e contato interétnico.

Se Galvão, por um lado, parte da análise dos padrões culturais para verificar semelhanças entre povos indígenas, acaba por não lograr êxito, uma vez que verifica uma descontinuidade cultural entre os povos do Nordeste, ficando obrigado a categorizá-los de uma forma residual, ou seja, definindo-os na mesma área por não serem compatíveis com os outros grupos. Por outro lado, o esforço de Dantas et al, já armado das construções teóricas de Cardoso de Oliveira e de Barth, consegue definir de fato um objeto de pesquisa geograficamente situado a partir de dois parâmetros essenciais: o ambiente ou tipo de vegetação (caatinga) e as formas pelas quais se deram a ocupação do território por não indígenas. Esses parâmetros, especialmente o último, têm sido a pedra de toque dos estudos sobre contato

realizados na Antropologia. Sua importância tem ganhado grande dimensão, culminando em trabalhos etnográficos voltados especialmente para a compreensão histórica dos processos de colonização da região, como a obra organizada por João Pacheco de Oliveira, "A Presença Indígena no Nordeste" (2011), passando por ensaios como os de Arruti (1995) e de Valle (2009). Em todas essas investidas, a preocupação central está na procura por elementos históricos capazes de explicar o contexto no qual os índios do Nordeste estão inseridos, ou seja, de que forma sua situação étnica, cultural e especialmente territorial transformou-se, a partir de fatos históricos, no contexto hoje observado naquela região. Mas, acima de tudo, esse foco de pesquisa centra-se sobretudo na relação entre esses povos e o Estado.

Sendo assim, concentremo-nos em mais um avanço acerca do tema, dessa vez dado por João Pacheco de Oliveira (2004), quando propõe a categoria "Índios do Nordeste" como objeto de estudo. Partindo dos mesmos pressupostos que Dantas et al, Oliveira aproxima-se do tema a partir da definição de dois processos sociais essenciais para a elaboração de sua perspectiva teórica: as noções de "reelaboração cultural" e de "territorialização", sendo que aquela, como veremos, é parte integrante desta. Ora, parece que, nessa relação constituinte com o Estado, a ideia de uma centralidade territorial tem ganhado uma conotação especialmente relevante para os povos indígenas, de modo que a própria ideia de uma (re)construção identitária lhe é caudatária e subjacente. Detenhamo-nos nas referidas noções por um momento, começando com as definições dadas pelo autor:

> "A noção de *territorialização* é definida como um *processo de reorganização social* que implica: i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado". (OLIVEIRA, 2004, 22)

A centralidade da noção de territorialização para Oliveira reside no fato de que, para ele, tanto quanto para Dantas et al, a definição da identidade étnica é justamente um dos elementos encontrados no percurso das populações indígenas rumo à delimitação de um espaço geograficamente marcado e produtivamente ocupado. Melhor explicando, ao verificar um processo de reorganização social em curso, no qual é possível observar os quatro pontos elencados no trecho acima -

entre eles a reelaboração das formas culturais - estabelece-se que tal reorganização social acaba por ter um componente fundamental, quiçá ontologicamente anterior às suas implicações etnograficamente observáveis: a ideia de que o espaço marcado pela ocupação transforma-se em um espaço etnicamente marcado. Esse é um ponto que merece especial cuidado por parte de nossa análise, uma vez que reflete muito bem de que modo a construção teórica de Oliveira lida com a ideia de construção de espaços ou, como diria este autor, com os processos de territorialização. Portanto, estabelecer a diferença entre terra e território, nesse contexto etnográfico, é um de meus pontos de interesse na Dissertação.

A fim de deixar mais explícita a consideração anterior, expliquemos melhor uma ideia que parece ser fundamental aqui: o território como espaço geograficamente marcado e produtivamente ocupado. Antes de mais nada, vale dizer que um processo de territorialização leva em conta especialmente os discursos étnicos em torno de territórios, em um esforço de reconstrução histórica que coloca em relevo as formas pelas quais o espaço foi territorialmente constituído por marcações étnicas. Mas, mais importante, deixa claro que o processo de construção territorial é, antes de tudo, um processo de ocupação étnica, em termos produtivos e reprodutivos. Ou seja, a ocupação territorial, realizada a partir de processos de reorganização social, é uma forma de ação positiva sobre o espaço realizada, sobretudo, por meio de discursos étnicos diferenciadores, e que tem por finalidade a reprodução física e social de populações tradicionais. Isso significa, ao meu ver, que a perspectiva oferecida por Oliveira é capaz de dar atenção aos aspectos diacrônicos da construção espacial, na medida em que enxerga na delimitação geográfica, fruto de embates políticos e sociais específicos, a forma última de reorganização social.

Outro aspecto a ser salientado da leitura atenta da delimitação conceitual feita no trecho citado acima é o do ponto de vista a partir do qual Oliveira encara a questão territorial. Partindo-se da observação de fenômenos de reelaboração étnica - que serão explicados com mais vagar adiante -, o autor apreende as situações identitárias enquanto modos a partir dos quais são travadas relações entre as

populações envolvidas e o Estado. Essa posição fica mais clara em outro artigo de Oliveira, no qual ele expõe, de forma mais clara, sua perspectiva:

> "Em outras palavras, em vez da utilização de concepções divergentes e sociologicamente ingênuas para definir a natureza dos territórios indígenas, procurou-se investigar como o Estado brasileiro regulava e criava territórios estatais destinados às populações indígenas, a fim de descrever os aparelhos de poder, integrados por redes de papeis, recursos e indivíduos, dirigidos por hábitos e rotinas que se concretizam em normas e programas, atravessados por hierarquias e contextos de tomadas de decisões. Tais aparelhos, bastante diversificados entre si, obedecem a lógicas e interesses específicos, que não podem de maneira alguma ser confundidos com as razões e motivações das populações que legalmente pretendem representar. São poderes, rotinas e saberes coloniais, cujo dinamismo precisa ser descrito e explicado por causas específicas, não derivadas de interesses e valores dos atores sociais em nome dos quais atuam e cujos direitos afirmam garantir". (OLIVEIRA, 2012, 370)

Tal perspectiva é colocada como pano de fundo da discussão preconizada por Oliveira, como muito bem pontua O'Dwyer, quando introduz o eixo temático sobre Direitos Territoriais, no livro "Antropologia e Direito", de onde extraímos o exerto acima, da seguinte forma:

> "A noção de território, por meio da qual se enfeixa o tema dos direitos neste eixo do livro, constitui uma metáfora prevalente na geografia, mas é, antes de tudo, uma noção jurídico-política: aquilo que é controlado por certo tipo de poder. Essa forma de conceituação permite pensar a questão do(s) território(s) como um campo de disputas em que ações conjuntas dos atores sociais se orientam pelo reconhecimento dos direitos, segundo a acepção dos próprios: alguns juridicamente regulamentados e outros dos quais se pretende também vigência legal". (O'DWYER, 319, 2012)

Nesse sentido, a territorialização é pensada por Oliveira como um processo a partir do qual a ocupação e a elaboração do espaço pelos povos indígenas são tidos como que em estreita relação com os contextos históricos e situacionais nos quais os territórios são geopoliticamente delimitados e constituídos. Para melhor explicar esse ponto de vista, atentemo-nos para o modo pelo qual Oliveira trata a categoria "Índios no Nordeste" e de que modo compreende os processos de reelaboração cultural que lhes são imputados.

Ao considerar a luta pela autonomia em relação à terra e aos bens de subsistência que ela oferece, especialmente formulada pela via da constituição de um território geopoliticamente marcado, Oliveira enxerga, nos povos indígenas do

Nordeste, a construção de um tipo de territorialidade intrinsecamente ligada à formação e reformulação de uma identidade étnica. Repito: a perspectiva do autor é guiada por um conceito de território que aplica-se a limites geopolíticos, ou seja, dentro de uma análise que privilegia processos de disputa de poder. Assim, a noção de reelaboração étnica, enquanto corolário lógico ou parte essencial dos processos de territorialização, é um ponto de destaque da mobilização política dos povos indígenas do Nordeste, no sentido de ser um instrumento catalisador da sua articulação política frente aos contextos institucionais e governamentais do Estado brasileiro.

Frente a essa perspectiva, será forçoso debruçarmo-nos sobre o conceito de território, de acordo com Oliveira. A primeira pista para compreendê-lo é, ao meu ver, acentuar o aspecto geopolítico em que se funda. Melhor dizendo, o modelo teórico no qual ele se acopla parte de um ponto de vista em que as disputas de poder e os processos políticos, principalmente aqueles envolvendo o Estado e suas instituições, são colocados como peças chave para se compreender os processos de construção territorial. O'Dwyer, mais uma vez, nos brinda com a clareza em que descreve esse ponto de vista:

> "Para os fins dessa análise, conceitua-se etnicidade como um tipo de processo social no qual os grupos orientam suas ações pelo reconhecimento territorial das áreas que ocupam, com base em signos étnicos carregados de metáforas, até mesmo biológicas". (O'DWYER, 2012, 321)

E, ainda, quando fala especificamente de Oliveira, nos explica da seguinte forma:

> "A definição de uma terra indígena, como demonstrado no texto de João Pacheco de Oliveira, não pode ser compreendida de maneira puramente interna às unidades sociais em questão, isto é, apenas relacionando o grupo indígena ao território ocupado, segundo representações e práticas nativas. Em vez disso, é preciso levar em conta que se trata de uma relação específica mediada pelo Estado brasileiro, por meio de `processos jurídicos, administrativos e políticos`, de acordo com os quais se reconhecem determinados direitos dos índios à terra". (O'DWYER, 2012, 323)

A própria fala de Oliveira vem a ratificar tal perspectiva:

> “Em outras palavras, em vez da utilização de concepções divergentes e sociologicamente ingênuas para definir a natureza dos territórios indígenas, procurou-se investigar como o Estado brasileiro regulava e criava territórios estatais destinados às populações indígenas, a fim de descrever os aparelhos de poder, integrados por redes de papeis, recursos e indivíduos, dirigidos por habitus e rotinas que se concretizam em normas e programas, atravessados por hierarquias e contextos de tomadas de decisões. Tais aparelhos, bastante diversificados entre si, obedecem a lógicas e interesses específicos, que não podem de maneira alguma ser confundidos com as razões e motivações das populações que legalmente pretendem representar. São poderes, rotinas e saberes coloniais, cujo dinamismo precisa ser descrito e explicado por causas específicas, não derivadas de interesses e valores dos atores sociais em nome dos quais atuam e cujos direitos afirmam garantir”. (OLIVEIRA, 2012, 370)

A demonstração dos fundamentos nos quais se pautam a formulação da categoria “Índios no Nordeste” e seu processo social inerente - a territorialização - cumpre aqui o papel de realçar a perspectiva analítica que tem pautado os estudos sobre povos indígenas sistematicamente ligados à noção de reelaboração cultural: aquela na qual a relação entre índios e Estado é o ponto de partida. Trabalhos muito interessantes têm sido feitos no sentido de acompanhar o pensamento de Oliveira, especialmente quando se trata de exemplificar por meio de casos etnográficos, processos de territorialização no Nordeste indígena e seus efeitos. Trabalhos como o de Lopes (2014) e, também, em alguma medida, o de Tófoli (2010) foram extremamente importantes para se pensar os modos de construção do território enquanto conceitos geopolíticos oriundos de situações de embate político e conflito de interesses entre grupos com interesses opostos.

Tal abordagem acaba por revelar uma perspectiva na qual se dá ênfase, sobretudo, aos processos sociais que envolvem basicamente os discursos políticos em torno da etnicidade e, principalmente, da luta pela terra. Digo político aqui no sentido de se tornar um discurso dirigido e voltado para conflitos entre interesses opostos, nascidos de perspectivas e posições sociais distintas, como aquelas operadas por povos indígenas sem autonomia pela terra por um lado e indivíduos ou empresas interessadas em lucros econômicos advindos da exploração da terra por outro. Tais discursos políticos, sendo por definição marcadores de processos sociais que envolvem diferentes agências, pretendem repercutir de alguma maneira nas relações dessas pessoas com o Estado, aqui travestido sob as mais diversas formas, seja por meio de instituições específicas, ou pelos agentes que as representam, ou até mesmo por instrumentos legais e reguladores que em maior ou

menor escala ressoam na vida dessas pessoas. Insisto que essa preocupação, que pode ser muito bem exemplificada pela obra “A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena” (OLIVEIRA, 2004), acaba por consolidar o campo de pesquisa “Índios no Nordeste” para a Antropologia brasileira. Mas, mais do que isso, a pertinência dos conceitos e categorias trazidos por esse ramo de estudo mostrou-se essencial para a visibilidade de tal campo na Antropologia e nas Ciências Sociais em geral. O acompanhamento das pesquisas recentes (GONDIM, 2010; LOPES, 2014; NASCIMENTO, 2001) realizadas dentro desse contexto tem demonstrado um cada vez maior nível de organização política e empoderamento daqueles povos.

Esse movimento político pode ser parcialmente explicado pela preocupação daqueles povos com sua afirmação identitária. Ora, se tomamos como um dos principais pontos-chave para os processos de reelaboração cultural a luta pela terra, ou seja, se tratarmos a busca, por parte dos povos indígenas do Nordeste, pela autonomia em relação à terra e aos bens de subsistência que ela oferece, montaremos um quadro em que a diferenciação étnica tornou-se um ponto central das preocupações daqueles povos, de modo que fosse possível construir um tipo de territorialidade intrinsecamente ligada à formação ou à reformulação de sua identidade.

Porém, na presente Dissertação, nosso objetivo se afasta ligeiramente das questões formuladas por Oliveira e seus seguidores. Isso porque perseguiremos a ideia de que a proposta de Oliveira parece estar circunscrita a uma perspectiva de território aparentemente incapaz de dar conta de outros aspectos que também permeiam a relação dos povos indígenas com a terra que ocupam, especialmente para os modos de percepção e construção do espaço, imbricados nas diversas formas de construção de pessoas, narrativas e memórias. Tal escolha, como se verá com mais vagar ao longo de todo o texto, é na verdade produto das experiências pessoais vivenciadas tanto em minha vida acadêmica quanto no próprio cotidiano experimentado junto aos Tremembé.

Por ora, concentremo-nos nas escolhas teóricas feitas nesta dissertação, de modo que seja possível explicar ao leitor e à leitora as razões pelas quais os conceitos de territorialização e de reelaboração cultural serão aqui vistos como pressupostos teóricos - ou, se quiserem, como leituras prévias - mas que acabarão por sofrer mudanças de sentido. Não quero, contudo, adiantar minha linha de raciocínio. O que gostaria de deixar claro neste primeiro momento é basicamente a influência de Roberto Cardoso de Oliveira e João Pacheco de Oliveira no desenvolvimento desta pesquisa. Embora suas perspectivas teóricas não tenham sido completamente abraçadas, seus estudos me permitiram uma primeira questão: quem são os Tremembé? E, mais, o que faz daquelas pessoas índios do Nordeste? A razão de destinar toda essa primeira parte do presente capítulo para tratar a respeito do desenvolvimento das teorias sobre contato interétnico refere-se basicamente à importância teórica inconteste que tiveram aqueles conceitos no desenvolvimento do estudo acerca dos povos indígenas do Nordeste. Porém, não é só isso. A especificação de seus pressupostos tem por objetivo lançar as bases para a demonstração da existência de outros pressupostos que, aparentemente, não vem sendo devidamente estudados pela etnologia indígena, quando se aproxima desses povos. Gostaria de propor, ao invés de pensarmos em territorialização como um fenômeno a partir do qual a ocupação e a elaboração do espaço pelos povos indígenas são vistas como que em estreita relação com os contextos históricos e situacionais nos quais os territórios são geopoliticamente delimitados e constituídos; uma abordagem na qual a terra e sua construção social são pensados a partir de sensações e percepções das pessoas que ali habitam.

Isso não significa que deixarei de ter o cuidado lançado por Oliveira, conforme citado acima, de colocar em destaque os processos de ocupação do território. Entre os Tremembé, povo com o qual realizei a pesquisa etnográfica para esta dissertação, tal intento foi muito bem elaborado por Valle (2011) e, mais recentemente, por Lopes (2014). Neste último, a preocupação teórica central era a de reconstituição dos processos de ocupação e produção social da terra. Outros exemplos também podem ser retirados de trabalhos efetuados no estado do Ceará, como o de Tófoli (2010), cujo objetivo central era a pesquisa sobre as retomadas de terras efetuadas pelo povo Tapeba a partir dos primeiros anos da década de 1990.

Tófoli acaba por fazer um ótimo resgate do arcabouço teórico que tenta, em alguma medida, compreender os povos indígenas do Nordeste brasileiro, de modo que sua dissertação coloca em perspectiva as relações de poder entre grupos com interesses diametralmente opostos.

Feitas essas explicações, passo agora a demonstrar o modo pelo qual minhas experiências pessoais foram fundamentais para as escolhas teóricas deste trabalho para que, nos próximos capítulos, seja possível analisá-las tanto à luz de meu próprio trabalho etnológico quanto à luz de outros trabalhos dentro da mesma área etnográfica.

1.2. **Por uma Antropologia das so(m)bras**

Conforme colocado no final do item anterior, desvencilharmo-nos de uma única perspectiva de território e de luta pela terra entre agentes sociais com interesses antagônicos é o principal objetivo desta Dissertação. Poderia-se considerar um tanto quanto temerário fazê-lo em uma Dissertação de Mestrado sem que nos deixemos levar por uma simplificação das relações sociais interétnicas em um contexto tão complexo como aquele no qual os índios do Nordeste estão inseridos. Além do mais, como se quis demonstrar no item anterior, a preocupação com as relações entre indígenas e Estado ou indígenas e instituições vêm de longa data em certa tradição acadêmica, de modo que, a primeira vista, pode parecer um tanto quanto ousado falar em índios do Nordeste sem reportar-se diretamente a ela. O que quero demonstrar, antes de tudo, é que não se trata simplesmente de um descarte de uma perspectiva em prol de outra, mas, antes, um processo no qual eu, como pesquisadora, sofri, ao pensar meu tema de pesquisa a partir de uma abordagem e poder vivenciá-lo e produzir novas experiências etnográficas por meio de trabalho de campo. Dessa forma, na segunda parte deste capítulo, o esforço será o de montar as arestas da proposta, de modo que seja possível demonstrar qual o arsenal teórico a ser utilizado e quais as finalidades ou a que se propõe o presente estudo.

Não se pretende, com isso, obviamente, desconstruir os esforços teóricos e etnográficos já realizados em torno do tema “Índios no Nordeste”. Antes, o intuito é elaborar novas perspectivas para casos etnográficos que vêm sendo tratados de um mesmo modo na Antropologia realizada no Brasil. Inicialmente, portanto, gostaria de tratar a respeito das razões que me levaram a optar por essa via. Meu interesse pelos índios do Nordeste e pelos Tremembé, em especial, surgiu desde minha graduação em Ciências Sociais. As primeiras leituras que me levaram ao tema foram justamente aquelas nas quais a Antropologia do contato interétnico, da identidade étnica e dos processos de territorialização tinha maior peso teórico. Foi assim que, quando finalmente conheci os Tremembé, em meados de 2011, tinha uma bagagem bibliográfica que me qualificava, de alguma maneira, a ter certas expectativas em relação a eles.

E tendo em vista essas expectativas, posso dizer que, ao chegar em Almofala, em meu primeiro trabalho de campo, imbuída de uma série de construções teóricas e etnográficas acerca de meu interesse de estudo, minhas percepções das pessoas e das relações sociais eram, por vezes, confusas. Isso porque, já tendo passado pelo momento da pesquisa etnográfica que chamo de instante da descoberta, no qual busquei conhecer mais sobre o tema, recorrendo a toda a bibliografia ao meu alcance, entrei em contato com etnografias e formulações teóricas das mais diversas vertentes e, por fim, selecionei aquelas que considerava mais interessantes. Parti para o trabalho de campo em um momento em que as leituras tinham se transformado em pontos de interesse, para depois desdobrarem-se em hipóteses. Porém, com o passar dos anos em que tive o privilégio de ter contatos esporádicos com os Tremembé, o acúmulo de anotações, vozes, imagens e conversas geraram um certo tipo de caos, refletido nas anotações aparentemente desconexas de meus cadernos de campo. Isso porque o que eu buscava nas conversas com meus interlocutores era, inicialmente, pautado em uma série de pressupostos advindos das leituras acadêmicas. Assim, por mais que eu buscasse, entre os Tremembé, as suas análises e ideias a respeito dos processos de reelaboração cultural e territorialização, a identidade étnica e as relações com o espaço e com Almofala eram trazidas pelas pessoas de formas muito variadas, especialmente nas formas de memórias, mitos e narrativas orais. Aquela

Antropologia preocupada com as relações entre os indivíduos e o Estado e com as instituições parecia não fazer muito sentido perto de toda a produção realizada em campo. Eu simplesmente não sabia se minha inexperiente condução etnográfica estava sendo satisfatória. Na realidade, em muitos momentos, vi-me completamente perdida sobre o quê exatamente estava buscando em campo.

Abrem as portas de suas casas
Oferecem-me cadeiras e xícaras de café
Enquanto sentam-se no chão de cimento cru
Dão-me seus ouvidos e suas bocas
Suas palavras e seus sorrisos
E eu, tateando no minha ignorância,
Não sei sequer fazer uma pergunta sensata.

Creio que a sensação gerada durante e após o trabalho de campo fundou-se muito na falta, de minha parte, de uma formulação mais profunda do que seja o trabalho etnográfico. Sabe-se que ele tem se formado a partir de construções teóricas que envolvem basicamente o contato com a alteridade, ou seja, reporta-se, para a formulação de conceitos e paradigmas inscritos no reino do conhecimento científico, a observações e participações do antropólogo ou antropóloga em aspectos da vida cotidiana de grupos humanos. Tal tradição epistemológica encontra seu ponto de apoio no tipo de Antropologia proposta por Malinowski, no início do século XX. No que tange ao trabalho etnográfico como meio de alcance de uma "realidade tribal", o autor argumenta que "*o objetivo fundamental da pesquisa etnográfica de campo é, portanto, estabelecer o contorno firme e claro da constituição tribal e delinear as leis e os padrões de todos os fenômenos culturais, isolando-os de fatos irrelevantes*". (MALINOWSKI, 1984, 24) Nesse sentido, a tradição malinowskiana lançou as bases para o fortalecimento da Antropologia no último século, colocando no plano central de suas preocupações a busca por estruturas, leis, princípios e regularidades sociais; mas, acima de tudo, a tentativa de formular teorias científicas a partir da observação da coerência intrínseca às atitudes, rituais, crenças e valores nativos, só perceptíveis ao olhar treinado e academicamente formado do antropólogo ou antropóloga.

Cushman & Marcus (1982) já apontavam para uma crítica da epistemologia proposta por Malinowski com a sua noção de observação participante. Os autores procuraram demonstrar de que forma a tentativa de se realizar uma etnografia totalizante, ou seja, que buscasse, por meio do trabalho de campo e da posterior escrita monográfica, abarcar o conjunto das relações sociais de determinado povo, de modo a trazer ao leitor uma realidade objetiva e cientificamente formada e, principalmente, pautada na verificação de modelos e sistemas, acabava por não ser viável, do ponto de vista de uma disciplina que, à época desses autores, estava começando a questionar-se epistemologicamente. Quero dizer com isso que a perspectiva de ir a campo em busca de evidências que corroborem para a satisfação de modelos teóricos prévios parece não ser uma boa saída para o tipo de Antropologia proposta pelo pós-modernismo de Cushman & Marcus. Nesse sentido, esses autores tocam em um tema de extrema relevância para esta dissertação, qual seja, a ligação entre o texto etnográfico e o trabalho de campo. E um dos aspectos que permeiam essa ligação é o da autoridade etnográfica, na medida em que pode-se compreendê-la como a forma pela qual a antropóloga ou antropólogo marcam sua criação monográfica como uma perspectiva única e real daquilo que vê, traduzível em termos científicos:

> "In fact, what gives the ethnographer authority and the text a pervasive sense of concrete reality is the writer's claim to represent a world as only one who has known it first-hand can, which thus forges an intimate link between ethnographic writing and fieldwork". (CUSHMAN & MARCUS, 1982, 29)

Dessa forma, se apostarmos no tipo de epistemologia proposta por Malinowski, a confusão encontrada em meus cadernos de campo pode ser resolvida por uma via um tanto quanto engenhosa e que acaba por se mostrar como uma alternativa academicamente segura, qual seja, a da seleção dos produtos do campo a fim de formular um trabalho que venha, de alguma forma, a corroborar com as linhas teóricas preexistentes. Porém, faço pontuar que uma escolha desse tipo não significa falta de apuro epistemológico. Muito ao contrário, escolhas que avancem para linhas teóricas já profundamente construídas no pensamento antropológico têm se mostrado ferramentas eficazes na construção do conhecimento.

Por outro lado, Strathern (1987) também já nos demonstrou de que forma a construção do conhecimento científico - sobretudo o antropológico - é, no fim das contas, uma seleção autoral advinda de uma formulação pessoal das experiências de quem escreve. Daí sua ideia de ficção, no sentido de que os textos acadêmicos acabam por ser constructos elaborados com maior ou menor sucesso pelos cientistas, e que reverberam nas escolhas analíticas e argumentativas realizadas ao longo do texto, da mesma forma que repercutem nos caminhos percorridos desde a elaboração de um projeto de pesquisa, passando pela atuação em campo até o momento da escrita, no qual o pesquisador ou pesquisadora deverão colocar em forma de texto científico as percepções imbuídas de subjetividade. Para melhor ilustrar o que estou querendo dizer, trago a imagem do caleidoscópio, como brilhantemente colocada por Levi-Strauss (1989), em "O pensamento selvagem". Tal imagem pode nos ser muito útil quando pensamos a respeito das experiências etnográficas, tanto em campo, quanto nas leituras e na escrita, como "sobras" e "restos", ou seja, recortes ou pontas soltas de um emaranhado de eventos transformados em fragmentos de textos. Tais recortes, sendo estilhaços de vivências, são de alguma forma selecionados por quem se aventura a manipulá-los de forma a construir uma lógica argumentativa cujo objetivo é comunicar aos leitores uma criação antropológica única. Assim, para além de pensar nos elementos que constituem determinada situação social, talvez fosse mais profícuo determo-nos nas formas pelas quais os elementos são produzidos e arranjados em um corpo textual argumentativamente coerente.

Ora, estabelecido aqui o pressuposto de um tipo de escrita que se assume como uma ficção - no sentido dado por Strathern -, bem como considera a escrita científica - englobando a antropológica - como um tipo de ficção argumentativa, o trabalho de campo, assim como as linhas teóricas que devem orientar os diferentes campos de pesquisa, parecem não se tornar tão necessários, ou seja, falar de reelaboração cultural não se torna mais um caminho tão inescusável ao se tratar de um povo indígena do Nordeste. Muito pelo contrário, as ponderações que estou realizando aqui referem-se à minha experiência pessoal com os Tremembé e com a prática antropológica. Isso porque as formulações etnográficas, realizadas por meio de textos, entrevistas, fotografias e vídeos, na minha percepção, serão aqui

escolhidas de modo a não apontar, de forma inequívoca, para as considerações geopolíticas e territorialistas a respeito dos índios do Nordeste, por mais que tenha concentrado, sobretudo a partir de 2013, meus esforços em compreender a ideia do lugar chamado Almofala como a terra indígena Tremembé por excelência, como bem apontou Lopes (2014).

Assim, meu caleidoscópio pretende se mostrar aqui como uma miscelânea de recortes dos meus cadernos de campo, de anotações esparsas, de memórias, de conversas, de leituras, teóricas ou não. Nele, as sobras preponderam, as partes tornam-se o todo. As partes, na verdade, ligam-se e desligam-se de acordo com minha ficção. O resultado disso, como se verá ao longo do texto, pode ou não ser comprado pelos leitores e leitoras. Entretanto, marco aqui minhas escolhas como frutos da experiência etnográfica, antes de tudo. Se a ideia de território me fez aproximar da questão espacial, se a noção de reelaboração cultural me obrigou a questionar a ideia de pessoa entre os Tremembé, o desenvolvimento da pesquisa ao longo dos últimos anos quer se mostrar, neste texto, como uma opção conscientemente dirigida pela etnografia e, principalmente, pelo tipo de Antropologia que me enche os olhos. Foi a partir dessas elucubrações que optei por basear este trabalho em uma formatação que privilegie pessoas e narrativas, bem como percepções e sentidos, especialmente na dimensão tratada por Farage (1997), como a da retórica.

A respeito dessa opção, John Law (2004) me auxiliou bastante, especialmente quando trata da ideia de metodologia como construção da realidade. Também apartando-se da preocupação com a produção de modelos teóricos sistêmicos, ele fala da impossibilidade de tais modelos em serem capazes de dar conta de mais que uma perspectiva dentre as infinitas perspectivas possíveis relativas aos processos sociais existentes no mundo. Apostei, portanto, na solução de me deixar levar pelo caos do campo, deixar-me confundir, deixar que a bagunça das relações e dos processos sociais se desenrolem sem me preocupar em compreendê-los a partir de esquematizações pré-definidas:

> “To do this we will need to unmake many of our methodological habits, including: the desire for certainty; the expectation that we can usually arrive

> at more or less stable conclusions about the way things really are; the belief that as social scientists we have special insights that allow us to see further than others into certain parts of social reality; and the expectations of generalization that are wrapped up in what is often called 'universalism'. But, first of all we need to unmake our desire and expectation for security". (LAW, 2004, 9)

Mas isso não é tudo. O aceite dos conselhos de Law, para além de fazer distanciar-me da perspectiva de Oliveira sobre os processos de territorialização, acabou por levar-me a outras considerações, especialmente aquelas de ordem metodológica que, ao meu ver, foram essenciais para a elaboração desta dissertação. A principal delas refere-se à questão: o que exatamente o trabalho de campo pode oferecer? Ou, o que fazer com todo o material escrito, desenhado, fotografado e gravado? Em outras palavras, se é possível, com algumas imersões em campo, cultivar uma série de materiais, é preciso pensar de forma sincera a respeito tanto acerca da forma como esses materiais foram produzidos quanto em que eles podem realmente contribuir para o trabalho antropológico. Vencido então o receio do insucesso na busca pela organização - para isso excluindo a própria organização como meta a ser buscada - deixar que o caos nos conduza na pesquisa deve implicar, ainda de acordo com Law, um maior esforço etnográfico. Isso porque a construção de um texto que assuma seus próprios limites deve estar, necessariamente, aberto à auto-reflexão - o que nos leva a outro ponto de destaque: a compreensão do lugar do pesquisador ou pesquisadora em campo e, especialmente, qual o tipo de relação estabelecida com os interlocutores. Como bem sintetizou Geertz: "*situar-nos, um negócio enervante que só é bem sucedido parcialmente, eis no que consiste a pesquisa etnográfica como experiência pessoal*". (GEERTZ, 2008, 10) Isso significa, em última instância, que não basta anunciar aqui a predileção pelas narrativas orais para a elaboração da etnografia. É preciso que se fique atento a quais são essas narrativas, por que elas são significativas para a compreensão da autora a respeito de suas vivências em campo e, especialmente, quem as enuncia. Afinal, se de todo o período em que permaneci em Almofala advieram uma série de materiais de conteúdos diversificados, de que modo a seleção realizada culminou no presente texto?

Talvez o ponto de partida para a elaboração de um texto antropológico que leve esses questionamentos em consideração, o que se poderia chamar de uma

Antropologia auto-reflexiva, seria a compreensão de que se trata, antes de tudo, de uma criação, tal qual definida por Wagner (2010). Quando ele fala a respeito da noção de criação da cultura, pensa sobre as formas pelas quais o antropólogo ou antropóloga ordena as experiências vividas em campo. Essa ordenação será transformada em um texto antropológico na medida em que quem o constrói esteja disposto a criar. No entanto, é preciso anotar que falo aqui em criar, como propõe Wagner, da forma mais consciente e auto-reflexiva possível: vendo a criação como um processo constante de interiorização de convenções e exteriorização de internalizações. Melhor explicando, de acordo com Wagner, as convenções sociais são elaborações contextuais que envolvem elementos simbólicos das mais diversas ordens, fazendo com que as pessoas envolvidas em determinados contextos apreendam os símbolos sociais convencionalizados e os interiorizem. Porém, nesse ato, reelaboram ou produzem ou criam novos significados em torno dos signos apreendidos e os exteriorizam, formulando novas convenções a partir de novos contextos:

> "Qualquer elemento simbólico dado pode ser envolvido em vários contextos culturais, e a articulação desses contextos pode variar de um momento para outro, de uma pessoa para outra ou de um grupo de pessoas para outro. No entanto, a comunicação e a expressão só são possíveis na medida em que as partes envolvidas compartilham e compreendem esses contextos e suas articulações. Se as associações contextuais de um elemento simbólico são compartilhadas, a significância de sua extensão ou 'empréstimo' para uso em outros contextos também será compartilhada". (WAGNER, 2010, 78-79)

Nessa perspectiva, a construção do discurso é tanto uma criação de quem o realiza, por meio de internalizações dos contextos nos quais o discursante está imerso, como uma evocação das reelaborações das convenções, realizadas tanto a partir de sua história de vida quanto a partir da construção do interlocutor a quem o discurso é dirigido. Ora, em meio a essas considerações, voltemos a um aspecto fundamental: a necessidade do antropólogo ou antropóloga situar-se enquanto agente e sujeito de pesquisa na mesma medida em que tenta situar seus interlocutores e interlocutoras. Além disso, acrescentemos mais uma questão a ele: em que medida esse esforço deve repercutir no texto acadêmico?

Bem, em relação à primeira questão, pode-se dizer que o situar-se em campo está muito relacionado à atenção dada aos efeitos secundários do contato

interpessoal e, também, em grande medida, do contato com os lugares. Tais efeitos são aqueles a que faz referência Crapanzano (2005), quando fala sobre a dimensão da "cena", em contraposição ao "real", no sentido de que a primeira refere-se às dimensões ensombreadas da existência social e cultural. Trata-se, na verdade, do que o autor chama de "irracional", ou seja, aqueles aspectos da realidade carregados de subjetividade, nos quais as percepções dos agentes envolvidos, muitas vezes não levadas em conta no trabalho etnográfico, acabam por ser excelentes modos de se construir uma análise antropológica. É o caso, por exemplo, da empatia que se mostra no olhar, no sorriso, ou talvez nos cheiros, sensações corporais ou táteis, ou seja, elementos extremamente subjetivos e profundamente ligados às histórias pessoais dos envolvidos. As dimensões ensombreadas do real são, portanto, aquelas que dizem respeito às percepções sobre o ambiente que se tenta compreender. Perceber um lugar, nesse sentido, é atentar-se para as sombras. Mas, além disso, a subjetividade a qual me refiro não se restringe a um sentimento ou percepção unilateral, ela está, antes, em estreito vínculo com as relações interpessoais inerentes ao diálogo:

> "(…) a subjetividade, a despeito de quanto possa parecer minha, é essencialmente intersubjetiva, tanto em um modo mediado pela linguagem, por exemplo, quanto imediatamente, por meio de encontros reais e imaginados com figuras significativas cercadas de sombras. Para mim, ao menos, a cena é aquela aparência, a forma ou refração da situação 'objetiva' em que nos encontramos, colorindo-a ou nuançando-a e, com isso, tornando-a diferente daquilo que sabemos que ela é quando nos damos ao trabalho de sobre ela pensar objetivamente". (CRAPANZANO, 2005, 259)

Assim, voltando às preocupações anteriores, quero colocar aqui que não se trata, nesta Dissertação, de pontuar uma descontinuidade entre o que se chama de real e as sombras da subjetividade. Muito ao contrário, trata-se de pensar o real - que talvez possa ser expresso nas dimensões trazidas pelos trabalhos de Oliveira e seus seguidores, por meio das percepções subjetivas realizadas dentro do trabalho de campo[3]. Nesse sentido, as sombras são, para mim, as formas pelas quais o

[3] Gostaria de salientar aqui que, quando refiro-me ao "real", tal como exposto por Crapanzano, levo em conta não uma realidade total a ser expressa como uma perspectiva globalizante. Antes, o real aqui dirige-se muito mais a um tipo de produção de conhecimento que tenha por meta a elaboração de análises despidas de subjetividade, em que o autor ou autora não coloquem em evidência os modos pelos quais percebem tanto os objetos ou pessoas que lhes interessam quanto os modos pelos quais essas pessoas lhes percebem.

mundo Tremembé me foi apresentado e, mais importante, as formas pelas quais o real me foi sendo descortinado, em meio às inúmeras conversas, silêncios, risos e choros trocados com meus interlocutores e interlocutoras. Ora, parece-me, aqui, que pensar objetivamente a terra passa por pensar de que modo se vê e se ouve as pessoas que falam sobre ela. Pode-se quiçá dizer que meu intento seja o de fazer uma Antropologia das sombras, ou das sobras - se voltarmos à imagem do caleidoscópio. Isso porque será dado privilégio às facetas intersubjetivas das falas que me foram direcionadas, falas estas que tratam tanto a respeito de terra, quanto da ideia do que é ser Tremembé. Desse ponto de vista, tratar de quem sou para cada um de meus interlocutores e interlocutoras será tão importante quanto tratar como eles são para mim. Isso porque, de acordo com Albert:

> "The parameters of traditional fieldwork being thus transformed, it is no longer possible to forget or ignore the fact that anthropological observation is inscribed in a historical and political context in which the observed society is directly or indirectly submitted to the observer's society". (ALBERT, 1997, 58)

Em relação à segunda parte do problema, qual seja, como essa epistemologia deve repercutir no texto científico, Marcus e Cushing podem novamente nos ajudar:

> "The major characteristic shared by experimental ethnographies is that they integrate, within their interpretations, an explicit epistemological concern for how they have constructed such interpretations and how they are representing them textually as objective discourse about subjects among whom research was conducted". (MARCUS & CUSHING, 1982, 25)

Não se trata, obviamente, de traçar parâmetros pré-definidos de como se deve ser um texto dentro dos paradigmas epistemológicos aqui firmados. O que é possível fazer, no momento, é colocar algumas diretivas, mais como forma de orientar a leitura que se segue. Em se tratando de um trabalho que se funda, basicamente, em relatos orais, uma das principais preocupações será a de demonstrar de que forma esses relatos me foram contados e, para tanto, vale dizer da importância tanto da ocasião nas quais os discursos foram proferidos quanto da relação estabelecida entre a antropóloga e o interlocutor e interlocutora. A importância de se definir esses elementos funda-se principalmente na preocupação com as entrelinhas do que foi dito, ou seja, das sombras que permeiam os

encontros. Assim, uma etnografia composta de sombras e sobras deve necessitar de um texto, para ser melhor expressa, que seja montado desses restos etnográficos, ou seja, dessas subjetividades inerentes à interlocução. De resto, deixemos que o texto que se segue permita aos leitores e leitoras concluírem pela sua pertinência - ou não - para a compreensão dos Tremembé como povo indígena.

CAPÍTULO 2. ALMOFALA E TREMEMBÉS: HISTÓRIAS DO INÍCIO

2.1 **Chegando a Almofala: a escola e a praia**

Neste capítulo, o objetivo será apresentar dois mitos que circulam na memória oral de meus interlocutores e interlocutoras, que construíram comigo um diálogo sobre sua terra e sobre sua indianidade. Depois de cerca de quatro anos de visitas esporádicas à Terra Indígena de Almofala, tive a oportunidade de conhecer muitas personagens que habitam o mundo Tremembé, desde os mais jovens, alunos e professores das escolas, até as lideranças mais antigas e respeitadas. Cada uma delas, sendo agentes criadores de sua própria história, carregam uma série de elementos individualizantes da experiência social, ou seja, trazem, nas suas narrativas e discursos sobre o seu próprio modo de vida, vários aspectos ou constructos sociais referentes tanto à vivência como indígenas quanto como indivíduos moradores de Almofala.

Na medida em que esta Dissertação tem como principal fio condutor a análise dos discursos referentes aos lugares Tremembé, procurar-se-á elaborar, antes de tudo, uma etnografia de Almofala, contada por meio das vozes de alguns indivíduos que, em maior ou menor medida, são considerados como lideranças e influências nos processos de reelaboração cultural e territorialização. Isso significa que os interlocutores e interlocutoras aqui selecionados para compor este capítulo são, de alguma forma, pessoas que ocupam certa centralidade no movimento político Tremembé de luta pela terra e garantia de direitos diferenciados. No entanto, não foi somente este fato que me fez selecioná-los como interlocutores privilegiados. Na verdade, embora a posição de liderança e respeito político tenha sido um fator relevante na busca por entrevistas quando de meu trabalho de campo, ele não compôs, exclusivamente, meu método de escolha para a formatação deste trabalho. Explico melhor. Existem duas situações que devem ficar claras. Em primeiro lugar, o papel das lideranças na vida política Tremembé. E, depois, em que medida esse lugar me foi aos poucos sendo demonstrado ao longo de minha trajetória entre

aquele povo. Talvez essa explicação possa fundamentar, de modo minimamente satisfatório, minhas escolhas.

Para isso, concentre-mo-nos em uma das instituições mais importantes para a vida política dos Tremembé: as escolas diferenciadas. Seu grau de relevância me foi revelado quando das primeiras incursões a campo. Quando resolvi, em 2011, durante a graduação, empreender um trabalho etnográfico com aquele povo, tive a grande ajuda de meu orientador, Professor Stephen G. Baines, na medida em que ele, já os tendo visitado e conhecido a região alguns anos antes de mim (BAINES, 2007), passou-me nomes de lideranças em Almofala que poderiam me ajudar a ingressar no campo. Um desses nomes foi o do cacique João Venâncio, a quem fui falar assim que cheguei ao meu destino. O contato com o cacique, antes de mais nada, era fundamental, especialmente porque - o que me parecia óbvio - ele, como cacique, detinha grande influência perante os outros. Assim, com seu consentimento, tinha a oportunidade de obter contato com mais pessoas, de modo a poder estabelecer relações que não fossem permeadas de desconfianças.

Ao chegarmos[4] à sua casa, depois de nos orientarmos pelas indicações de D. Creuza, dona da pousada onde estávamos instaladas[5], conseguimos nos apresentar como estudantes de Antropologia que pretendiam realizar uma pesquisa em Almofala. Tendo sido a presença aceita, tínhamos o caminho livre para nossos trabalhos etnográficos, porém não conhecíamos ninguém além de João. Foi então que resolvemos começar pela escola, que, na aldeia da Praia, chamava-se Escola Diferenciada Maria Venâncio, uma homenagem à mãe de João Venâncio.

---

[4] Na época, a viagem fora realizada para a elaboração de minha monografia de graduação e tive a oportunidade de ter comigo uma colega na mesma situação, Elisângela Menezes, que me acompanhou em duas das três idas que realizei a Almofala.

[5] Vale dizer que a nossa presença na pousada era permeada de antagonismo perante várias pessoas com quem entramos em contato. Isso porque, embora D. Creuza fosse natural de Almofala, ela não se interessou em participar do movimento indígena, dizendo que era apenas uma "descendente". Entretanto, ela mantinha boas relações com a grande maioria das lideranças, relações essas marcadas por muita diplomacia. Dessa forma, instalarmo-nos em sua pousada não chegou a ser um problema para a condução da pesquisa, embora em muitos momentos tal fato tenha sido marcado nas conversas com alguns indígenas, como na fala de Dijé, liderança, agente de saúde e irmã do cacique: "*Você está lá na Creuza. Nós nunca tivemos problema com ela. Mas tem muita gente aí que não gosta da nossa luta*".

A escola é uma construção imponente, em formato circular, composta de uma cantina, uma biblioteca, um laboratório de computadores, um escritório para a coordenação, três salas de aula, dois banheiros e um pátio central. Tudo isso disposto em um formato semi circular, como se pode ver na foto 1. As paredes, pintadas com desenhos coloridos, têm como principal motivo plantas e árvores, especialmente o cajueiro, que tem grande importância ritual para os Tremembé[6].

Imagem 1. Escola Diferenciada Maria Venâncio. Praia de Almofala. Agosto/2011. Foto: Janaína Fernandes

As turmas são divididas entre os alunos do ensino fundamental, do primeiro ao quinto ano, que frequentam as aulas pela manhã; e os do sexto ao nono ano, ocupantes do turno da tarde. Já em relação ao ensino médio, este é realizado em

[6] Os cajueiros são muito importantes para a vida simbólica dos Tremembé, estando estreitamente relacionados com o ritual do Torém, por dois motivos principais. O primeiro é que a bebida compartilhada durante o ritual é o mocororó, um vinho feito do caju. E o segundo é que sua memória está relacionada aos Toréns "tirados" pela tia Chica da Lagoa Seca, avó de João Venâncio, embaixo de seu cajueiral.

uma turma única, que se encontra durante uma semana mensalmente. As crianças do ensino fundamental são em geral filhos e filhas de Tremembés que participam, em maior ou menor grau, da vida política do grupo. Entretanto, há casos de crianças cujos pais não se identificam com o movimento indígena, assim como há casos de pessoas que se identificam como indígenas e que optaram por matricular seus filhos nas escolas municipais.

Imagem 2. Alunos do ensino fundamental. Escola Maria Venâncio. Praia de Almofala. Agosto/ 2011. Foto: Janaína Fernandes

Em relação às turmas do ensino médio, o número de alunos é bem mais restrito, mas a turma é composta basicamente por filhos, filhas, netos e netas de lideranças cujo papel político é mais intenso no movimento indígena. Tais turmas são consideradas como cursos de formação de lideranças. Nelas, é dado grande destaque para a formação dos jovens como futuros líderes e, portanto, são considerados de especial relevância os aprendizados acerca do Torém, da

consciência étnica e da luta pela terra[7]. Os professores que ministram as aulas, tanto do ensino fundamental quanto do ensino médio, são Tremembés[8]. Em 2014, muitos que já tinham concluído o ensino médio estavam finalizando o curso Magistério Indígena Tremembé Superior - MITS, em parceria com a Universidade Federal do Ceará[9].

Imagem 3. Alunos do ensino médio. Escola Maria Venâncio. Praia de Almofala. Fevereiro/2012. Foto: Janaína Fernandes

Esse breve relato é fundamental para se explicar de que modo a escola tem um papel significativo na organização política do grupo. E, assim, acabou por ter um papel igualmente importante na compreensão de Almofala como uma terra indígena.

---

[7] Sobre essa relação, ver FERNANDES, 2013.

[8] Muitos dos professores e professoras do ensino fundamental ainda estavam cursando o ensino médio.

[9] O curso foi criado em 2006 e aprovado pelo Ministério da Educação em 2008.

Meus primeiros interlocutores foram os professores, especialmente Vicente, Getúlio e Aurineide. O primeiro é coordenador pedagógico da escola da aldeia Passagem Rasa, já Getúlio e Aurineide são, respectivamente, professor e coordenadora da escola Maria Venâncio. Foram eles quem me indicaram as pessoas "que contariam coisas que me interessavam". Vicente apresentou-me seu padrinho, Zé Domingo, uma das lideranças mais antigas da Passagem Rasa. E Getúlio levou-me a seu pai, Zé Biinha, que cresceu na aldeia Varjota, mas mora há muitos anos na aldeia Mangue Alto. Getúlio também me apresentou Dona Nenê Beata, irmã de Zé Domingo e que, como Zé Biinha, mora no Mangue Alto desde que se casou e é vizinha dele. Já Aurineide inseriu-me nas reuniões com lideranças em sua escola, além de gozar de grande proximidade com o cacique, pai de seu primeiro marido.

Imagem 4. Professor Vicente durante as aulas do ensino médio. Escola Maria Venâncio. Praia de Almofala. Fevereiro/2012. Foto: Janaína Fernandes.

A relação entre os professores e as lideranças mais velhas é permeada de ambivalência. Se, de um lado, os professores acentuam a importância dos mais

velhos como detentores de conhecimentos tradicionais, levando-os com frequência à escola para ensinarem as histórias de antigamente; por outro lado, os mais velhos por vezes reclamam da falta de respeito dos mais novos, quando são preteridos em reuniões, ou quando não são ouvidos em assuntos pertinentes à comunidade. De qualquer forma, quando pesquisadores como eu aparecem em Almofala fazendo perguntas sobre os modos de vida dos Tremembé, especialmente quando a porta de entrada para a vida na aldeia é a escola e os professores, são as lideranças mais velhas que são indicadas como as pessoas mais apropriadas para conversar.

Imagem 5. Lideranças Tremembé participando de uma aula do ensino médio. Escola Maria Venâncio. Praia de Almofala. Fevereiro/2012. Foto: Janaína Fernandes.

Interessante notar que Almofala tem se tornado, ao longo das últimas décadas, um centro de referência para antropólogos e pesquisadores em geral. Muitos são os que se aproximam do lugar para a realização de pesquisas nas mais diversas áreas (MESSEDER, 1995; VALLE, 2009; OLIVEIRA JÚNIOR, 1998; GONDIM, 2010; NASCIMENTO, 2001). O local de mais fácil acesso é a aldeia da

Praia, que dista apenas cerca de 2 Km da Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala, centro do pequeno distrito e marco turístico do lugar. A casa do cacique e a escola também ficam nessa aldeia. É nessa região que confluem pessoas das mais variadas procedências e parece haver, nas falas das lideranças locais, uma preocupação em abordar temas de interesse em pesquisas acadêmicas: normalmente, fala-se com desenvoltura sobre diferenças étnicas, luta pela terra, cultura e afirmação identitária. Nesse sentido, buscar um trabalho etnográfico em Almofala parece ser uma tarefa relativamente simples. Os mais velhos são frequentemente acionados para falarem a respeito dos antepassados e sobre os conhecimentos tradicionais, enquanto os mais novos esforçam-se para atuarem nas escolas, nos centros de saúde e nas reuniões como protagonistas do movimento político que aproxima a marcação de fronteiras étnicas à luta pela delimitação territorial.

Nos primeiros encontros, quando perguntava a Vicente e a Getúlio sobre o Torém e os encantados, eles me endereçavam a essas outras personagens que, segundo eles, conheciam mais histórias e sabiam contar sobre elas. Eram, enfim, lideranças experientes que haviam visto mais coisas que eles próprios. Foi nesse sentido que, já no trabalho de campo empreendido para a pesquisa de mestrado, o interesse pelas narrativas e memórias foi se tornando o principal ponto de apoio de meu método de investigação. Esta Dissertação terá por principal objetivo trazer ao leitor ou leitora um recorte de histórias e memórias contadas por essas personagens acerca de suas experiências de vida e que, em maior ou menor medida, falam sobre Almofala como terra indígena. No presente capítulo, serão abordados mais precisamente dois mitos que, ao meu ver, permitem que compreendamos melhor Almofala como espaço Tremembé e as formas pelas quais ele é percebido.

2.2 **Almofala em documentos. Notas de arquivo.**

Não é meu interesse, nesta Dissertação, contar uma história de como Almofala foi colonizada, ou sua história a partir dos documentos escritos pelos não indígenas que a invadiram. Porém, sinto-me compelida a escrever este pequeno

item, que é, na verdade, uma compilação simples do que vem sendo escrito sobre Almofala a partir de etnografias realizadas em arquivos públicos. Isso porque parece-me que a compreensão do leitor ou leitora a respeito das narrativas que se seguem a essa explanação terá um valor maior com a compreensão mais ampla das problemáticas que envolvem a ocupação demográfica e econômica do Estado do Ceará. Isso porque a peculiaridade de sua colonização, em comparação com o restante do país, talvez possa nos dar luz à sua atual configuração étnica, econômica e política. E os Tremembé de Almofala, ao comporem esse quadro histórico cearense, acabaram por ter inscrita em si uma série de características que envolvem, basicamente, sua relação com o espaço que ocupam, a terra indígena de Almofala, e com o tempo que habitam a região. Afinal, de acordo com Albert, quando tece alguns comentários acerca do movimento indígena brasileiro na Amazônia:

> "Las estrategias identitarias y territoriales amerindias se inscriben con esta coyuntura política global que ha suscitado su nacimiento, establecido sus possibilidades y definido su marco de acción. Estas estrategias no se pueden comprender fuera de este contexto. Así, la 'cuestión indígena' no ha podido constituirse en tanto que causa legítima en el seno de un espacio público nacional y después internacional sino a partir de una apropiación indígena de los sistemas de normas (legales) y de valores (simbólicos) de los protagonistas que dominam este espacio". (ALBERT, 2004, 226)

Não se trata, ao longo deste texto, de compor uma etno-história a respeito dos Tremembé de Almofala. Tal intento já foi muito bem realizado por Valle (2011). No entanto, algumas considerações inicias serão feitas a respeito dos registros documentais sobre a região e sobre os Tremembé para que possamos, então, partir para os relatos e memórias colhidos principalmente durante entrevistas com algumas lideranças do grupo.

Antes de mais nada, é preciso ter em conta que, até o século XVII, a capitania do Ceará não foi massivamente colonizada. De acordo com Caio Prado Júnior (1997), foi somente com a entrada da pecuária, ao longo do século XVIII, que houve um real incremento no número de solicitações de sesmarias. Foi, portanto, a pecuária o elemento mais fundamental para a ocupação sistemática e burocrática do Ceará por parte da Coroa portuguesa. Dentre tais sesmarias, algumas eram solicitadas para o sustento de índios e missionários. Na verdade, de acordo com o

Alvará de novembro de 1700, poderiam ser concedidos territórios para os índios desde que houvesse ao menos cem casais na aldeia. O objetivo da Coroa, em tais concessões, era primordialmente o de povoamento da região, uma vez que não existiam até então núcleos urbanos densos. (MAIA, 2009)

L'Estoile nos conta a respeito das políticas de dominação e coerção realizadas já desde a década de 1550 na colônia. Tais políticas coadunaram-se com o ideal de povoamento civilizado dos territórios, na medida em que "*os índios eram forçados a desistir de seu modo de vida relativamente nômade e a viver sob o controle de um missionário. Tinham de trabalhar e abandonar os costumes considerados incompatíveis com a cristandade*". (L'ESTOILE, 2011, 92) Entretanto, foi no período pombalino que, além do esforço em fazer com que os índios vivessem conforme um ideal cristão, foram adotadas políticas mais incisivas no sentido de fazê-los viver como não índios. Dessa forma, direcionou-se a máquina administrativa para a promoção da agricultura e do comércio. "*A ideia então era civilizar os índios, integrando-os à sociedade portuguesa, ao contrário da política anterior de segregação missionária, principalmente a jesuítica*". (MEDEIROS, 2011, 116)

No caso específico do Ceará, Medeiros nos conta que, "*em 19/5/1759, o ouvidor geral Bernardo Coelho da Gama e Casco partiu para aquela capitania para dar início à instalação das novas vilas de índios*". (MEDEIROS, 2011, 119) Uma delas era a aldeia dos Tramambés, cita à beira do mar no distrito da ribeira do Aracacú, com invocação de Nossa Senhora da Conceição. Foi assim que a antiga Missão do Aracati-mirim passou a se denominar Vila de Almofala. Valle sintetiza: "*Com a criação das 'vilas de índios', estabelecia-se formalmente seu patrimônio territorial, o que implicava a medição e delimitação da terra*" (VALLE, 2009, 109) O objetivo, com a criação dessas vilas, era ocupar a região por meio da produção agrícola e pastoril, sem levar em conta de fato as especificidades étnicas locais.

Esse parece ter sido o primeiro passo para o que viria a acontecer na década seguinte, com a criação da Lei de Terras. Vejamos alguns trechos do diploma legal:

> Art. 1 Ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não seja o de compra. Excetuam-se as terras situadas nos limites do

> Império com países estrangeiros em uma zona de dez léguas, as quais poderão ser concedidas gratuitamente.
> Art. 2 Os que se apossarem de terras devolutas ou alheias, e nelas derribarem matos ou lhes puserem fogo, serão obrigados a despejo, com perda de benfeitorias, e de mais sofrerão a pena de dois a seis meses de prisão e multa de 100$, além da satisfação do dano causado. Esta pena, porém, não terá lugar nos atos possessórios entre heréus confinantes.
> Art. 3 São terras devolutas:
> 1. As que não se acharem aplicadas a algum uso público nacional, provincial, ou municipal.
> 2. As que não se acharem no domínio particular por qualquer título legítimo, nem forem havidas por sesmarias e outras concessões do Governo Geral ou Provincial, não incursas em comisso por falta do cumprimento das condições de medição, confirmação e cultura.
> 3. As que não se acharem dadas por sesmarias, ou outras concessões do Governo, que, apesar de incursas em comisso, forem reavaliadas por esta Lei.
> 4. As que não se acharem ocupadas por posses, que, apesar de não se fundarem em título legal, forem legitimadas por esta Lei.
>
> […]
> Art. 12 O Governo reservará das terras devolutas as que julgar necessárias: 1, para a colonização dos indígenas; 2, para a fundação de povoações, abertura de estradas, e quaisquer outras servidões, e assento de estabelecimentos públicos; 3, para a construção naval.

A Lei de Terras, como se pode observar dos trechos citados acima, foi o instrumento legal do qual valeu-se a administração imperial para ordenar a aquisição e usufruto das terras disponíveis no território brasileiro. O principal objetivo era estabelecer a compra e venda como único modo de apropriação imobiliária. As terras chamadas devolutas, nesse caso, eram as que não poderiam ser compradas, sendo uma de suas formas aquelas que estavam destinadas para indígenas. Isso significa, em termos gerais, que a existência de povos indígenas era um empecilho para a comercialização de terras. E é exatamente nesse ponto que a problemática da existência ou não de índios - especialmente no Ceará - foi estabelecida. Muito se tem falado acerca de um decreto no qual se estabelecia a não existência de indígenas no Ceará (VALLE, 2009). Entretanto, Silva (2011) nos aponta o Relatório que, segundo a autora, foi o responsável por isso. Trata-se do Relatório provincial de 1863, de José Bento da Cunha Figueiredo Júnior, então presidente da província do Ceará, que dizia o seguinte:

> "Já não existem aqui índios aldeados ou bravios. Das antigas tribos de Tabajaras, Cariris e Pitaguaris, que habitavam a Província, uma parte foi destruída, outra emigrou e o resto constituiu os aldeamentos da Ibiapaba, que os jesuítas do princípio do século passado formaram em Vila Viçosa, S. Pedro de Ibiapina e S. Benedito com os índios chamados de Camussis, Anacaz, Ararius e Acaracú, todos da grande família Tabajara.
> Com a extinção dos jesuítas, que os governavam teocraticamente, decaíram esses aldeamentos, e já em 1813 informava um ouvidor ao governador Sampaio que os índios iam-se extinguindo na Ibiapaba, onde

> tinham aqueles religiosos um célebre hospício no lugar denominado Vila Viçosa, que com os outros acima indicados abrangem a comarca deste nome.
> É neles que ainda hoje se encontra maior número de descendentes das antigas raças; mas acham-se hoje misturados na massa geral da população, composta na máxima parte por 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 Tramambes (Almofala) no termo do Aracacú, dos Jucás (Arneiroz) do termo de S. João do Príncipe, e dos Cariris (Missão Velha e de Miranda), hoje Crato". (SILVA, 2011, 328-329)

De acordo com Silva, foi este documento, do qual extraímos parte, o responsável pela ideia de que não haveria mais índios no Ceará. Em síntese, "*se não era possível ignorar o direito dos índios à terra, tratava-se de negar a existência dos mesmos*". (SILVA, 2011, 334) No entanto, é fato que povos indígenas inteiros subsistiram a esse período de não existência formal, uma vez que a diferenciação étnica, cultural e histórica desses povos não estava - e não poderá nunca estar - à mercê dos interesses burocráticos, institucionais e econômicos do Estado. Por outro lado, não se pode negar que as opções políticas no que se refere a povos indígenas - e falando mais especificamente a respeito dessa manipulação da etnicidade feita por dirigentes estatais em prol de interesses econômicos - coaduna-se, infelizmente, com as considerações de Pierre Clastres a respeito do termo "etnocídio":

> "Se o termo genocídio remete à ideia de 'raça' e à vontade de extermínio de uma minoria racial, o termo etnocídio aponta não para a destruição física dos homens (caso em que se permaneceria na situação genocida), mas para a destruição da sua cultura. O etnocídio, portanto, é a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição. Em suma, o genocídio assassina os povos em seu corpo, o etnocídio os mata em espírito". (CLASTRES, 1979, 56)

Se, porém, podemos considerar a declaração de não mais existência de povos indígenas no Ceará em meados do século XIX como uma forma de tentativa de etnocídio, uma vez que seu principal objetivo era que tais povos fossem culturalmente semelhantes à população não indígena, portanto, a extirpação de qualquer diferenciação étnica, há ainda vários aspectos que devem ser levados em conta antes de se afirmar categoricamente o fim das fronteiras étnicas na região. Isso porque parece haver uma enorme distância entre um documento formal de uma instituição governamental guiada por interesses que vão muito além daqueles

especificados em seus diplomas legais e regulamentatórios e os acontecimentos históricos que giram em torno da vida social de grupos humanos.

O objetivo aqui então é tentar compreender de que modo a diferenciação étnica e cultural tem se perpetuado, para além dos interesses alheios acima especificados. É nesse sentido que, nos próximos itens, falarei de duas histórias extremamente importantes para os Tremembé: o mito de denominação de Almofala e o mito de denominação dos Tremembé - ou o mito dos tremendais. Trata-se, sobretudo, de pensar acerca do encontro étnico por outras vias que não as documentais, a saber, pelas vias tortuosas da memória oral. Mas, além disso, pensar sobre os modos pelos quais a percepção da terra Almofala e dos Tremembé como povo indígena vêm sendo elaborada por meio das narrativas.

2.3 **Encantes que falam**

> "Ao chegarem às costas brasileiras, os navegadores pensaram que haviam atingido o paraíso terreal: uma região de eterna primavera, onde se vivia comumente por mais de cem anos em perpétua inocência. Deste paraíso assim descoberto, os portugueses eram o novo Adão. A cada lugar conferiram um nome - atividade propriamente adâmica - e a sucessão de nomes era também a crônica de uma gênese que se confundia com a mesma viagem. A cada lugar, o nome do santo do dia: Todos os Santos, São Sebastião, Monte Pascoal. Antes de se batizarem os gentios, batizou-se a terra encontrada. De certa maneira, dessa forma, o Brasil foi simbolicamente criado. Assim, apenas nomeando-o, se tomou posse dele, como se fora virgem". (CARNEIRO DA CUNHA, 2012, 8)

Quanto ao nome Almofala, há um mito, contado tanto por indígenas quanto por não indígenas, amplamente disseminado na região[10]. Diz-se que, no tempo em que só havia índios naquela costa, os barcos dos portugueses passavam pelas praias de onde podia-se escutar vozes vindas da mata. Os índios são criaturas que falam muito alto, mas não gostam de se mostrar, são bravos. Assim, quando viam aqueles homens estrangeiros, escondiam-se. Os portugueses, do mar, ouviam conversas, mas não encontravam ninguém. Sem descobrirem de onde vinha o

---

[10] Além de ter escutado esse mito de contado por Tremembés, também o ouvi de pessoas que não se identificam com o movimento Tremembé, como d. Creuza, dona da pousada onde me hospedei. Além disso, cheguei a lê-lo em livros escolares adotados por escolas tradicionais da rede municipal de ensino.

falatório, concluíram que, naquela terra, a alma falava. E repetiam para si mesmos: “aqui a alma fala”.

Imagem 6. Praia de Almofala. Fevereiro/2012. Foto: Janaína Fernandes.

É digno de nota o fato de que o nome da terra Tremembé seja oriundo do difícil encontro entre índios e colonizadores. Mais ainda o fato de a história ter sido ouvida a partir de diferentes fontes em Almofala, seja por indivíduos Tremembés, ou por pequenos comerciantes ou moradores não indígenas. A história parece ter me perseguido durante várias ocasiões e, tratando-se da inauguração do nome do local que estou tentando compreender, considero que falar desse mito, em primeiro lugar, parece ser necessário. Na verdade, essa história abre as portas deste texto, na medida em que ela parece ser o ponto inaugural da memória Tremembé sobre o lugar onde habitam. Nesse sentido, seu nome é anterior à criação da vila, assim como o nome Tremembé é anterior às missões, porém Almofala só faz sentido na medida em que existiram vilas e missões. Mas vejamos com calma os aspectos dessa narrativa.

O lugar onde viviam os índios selvagens da costa era composto por uma mata densa, capaz de esconder seus moradores, alimentá-los e dar-lhes abrigo. Podia-se percorrer grandes caminhos - diz-se que desde o Maranhão até o Rio Grande do Norte, caçando e coletando as frutas abundantes que as árvores ofereciam. Os índios eram parte daquele universo.

Foi D. Nene Beata, rezadeira em Almofala, quem ajudou-me a entender melhor esse modo de vida. Com seu riso fácil, seu carisma e seu acolhimento, na varanda de sua casa, situada à beira da estrada que liga Almofala aos Torrões, em uma aldeia chamada Mangue Alto, concedeu-me tardes inteiras de conversas, falando sobre o modo de vida dos índios de antigamente. Lembrava-se de quando era criança e do modo como os caminhos daquele litoral era utilizados:

> "Principalmente o pessoal que a gente conhecia que eram uns índios lá da finada Maria Onça, que eram umas índias de força e coragem. E tinham uns índios que moravam no Camucim. Aí tinham outros que moravam no Maranhão. Aí elas saíam. Minha mãe dizia assim: Amanhã, a dona Maria Onça vai para o Camucim. Eu conhecia elas. Eram umas velhonas altas, de coragem. Elas botavam umas saionas, botavam as armas no cos. As armas delas eram uns cacetinhos, umas varinhas. Se armavam e viajavam de noite. Nesse tempo, o caminho era esquisito. Não tinha casa. Viajavam de noite. No amanhecer do dia, já estavam no Acaraú. De lá do Acaraú pegavam a praia e saíam no Camucim, que também é praia, é porto. Ficavam lá na casa do pessoal delas. Elas demoravam lá uns dias. Elas se preparavam e íam para o Maranhão, para a casa desse outro povo. Quando voltavam, comiam frutas pelos caminho. Passavam. Era só assim, um paraíso. O mundo era um paraíso". (Nene Beata. Liderança Tremembé. Mangue Alto. 2014)

Esse mundo do qual D. Nene Beata fala é o mundo das matas, caças e frutas abundantes. Um mundo capaz de alimentar e proteger. Um mundo atingível pela coragem e valentia dos índios e índias que o percorriam. Um mundo com caminhos abertos disponíveis para quem estivesse disposto a conhecê-lo. Ela conta que nasceu e criou-se na aldeia da Passagem Rasa. E sua infância foi marcada pela liberdade, alegria e abundância. Era muita caça, muita lagoa, e muitos amigos. Sua família mantinha-se com a roça que seu pai cultivava e as crianças passavam o dia entre árvores recheadas de frutas e lagoas cobertas de peixes. Enfim, parece ser essa a ideia de paraíso que nos traz Nene Beata: um lugar onde os pés alcançam e que nos alimenta com fartura. Aliás, quando nos encontrávamos, uma de suas

maiores queixas era sobre as dores que sentia nas pernas que, segundo ela, estavam dormentes. Assim, ela já não saia muito de casa, não dançava Torém, não caminhava mais como costumava fazer: atravessando o mato, indo até a Passagem Rasa - sua aldeia natal - ou visitando parentes.

Imagem 7. Casa de D. Nene Beata, à esquerda, no canto inferior. Mangue Alto. Fevereiro/2012. Foto: Janaína Fernandes.

No mito de denominação de Almofala, faz-se referência a um tempo pretérito, em que de fato só havia índios no local, e a terra era desconhecida dos colonizadores europeus. Ou seja, era uma terra livre! Mas, para compreender melhor esse encontro sistematizado pela frase “nessa terra, a alma fala”, será preciso abordarmos uma noção de suma importância para os Tremembé: a de encante. Bem, explicar o que é encante ou até mesmo o que vem a ser algo encantado demandará algum esforço, mas vejamos.

Ao que parece, há vários tipos de encante. Há, por exemplo, o tipo de encantamento como aquele trazido por Mura (2012), quando fala a respeito dos Pankararu. Trata-se da noção de que algumas pessoas encantam-se, ou seja, por algum motivo, passam a viver em uma outra dimensão, a encantada. Essa outra dimensão não é acessível aos que ficam, embora tenham alguns locais em que esses mundos aproximam-se, e podem ser admirados por pessoas que tenham a capacidade de vê-los. Maria Bela, uma das rezadeiras mais respeitadas de Almofala, e que me concedeu o encantamento de ouvir histórias fantásticas, certa vez descreveu-me quando conheceu a morada de uma princesa, em uma pedra em Jericoacoara:

Imagem 8. Cajueiro velho. Passagem Rasa. Fevereiro/2012. Foto: Janaína Fernandes.

> "Eles [os encantados] mandando eu fazer alguma coisa, eu faço. Eu estava no Maranhão, eles mandaram eu vir embora, para eu passar cinco meses no Preá, acima de Jericoacoara. Mas, quando eu viesse, me demorasse em Jericoacoara, e que eu fosse na pedra da curva. Tinha a pedra furada e a pedra da curva. Que eu fosse na pedra da curva. Na furada, que eu não fosse não. No sonho, eu perguntei como se chama o dono ou a dona de lá. É a princesa Esmeraldina. Mora na pedra de curva. Você chega lá, você

> pede licença para a princesa Esmeraldina para você entrar, mas não vai entrando para dentro não, que lá é um palácio. Você chega, pode olhar, tem a sala, você olha, é forrada da água bem friinha lá de dentro. Tem uns vampiros lá, mas eles não fazem nada com você não. Aí eu fui. Entrei lá, fiquei olhando. Mas também só fiz entrar, olhei por pouco tempo, fiquei com medo e saí". (Maria Bela. Rezadeira Tremembé. Almofala. 2012)

Desse modo, pode-se falar que existe o encantamento de pessoas que, uma vez vivas, encantam-se e passam a viver em uma dimensão encantada. Essa dimensão, por outro lado, pode ser parcialmente contatada por indivíduos que possuem a capacidade de fazê-lo, especialmente em determinados lugares, chamados de moradas de encantados. Maria Bela contou-me de um sonho no qual foi informada que sua morada já estava preparada. Ela tem quase certeza de que se trata de uma jaqueira. Morada boa, segundo ela, porque produz muita sombra. Já Nene Beata explicou-me que os bons ganham moradas boas, com muita sombra e água, em locais tranquilos. Bem, de todo modo, esses são lugares especiais, como os cajueiros velhos e enormes que vivem na Passagem Rasa, ou as pedras da praia que escondem-se e mostram-se conforme o ritmo das marés.

Mas há também outras formas de encante:

> "Ele [meu pai] contava aquelas histórias de desencante, que o pai do mato era encantado. O caipora era encantado. Eles iam caçar. Precisava levar o fumo para dar para ele. Se é na lagoa que eles iam tomar banho, precisava levar sabão, que era para a mãe d'água. Que a mãe d'água era dona da lagoa. O caipora era pai do mato. O Guajara era o pai do mangue. Tudo isso eles explicavam para a gente". (Nene Beata. Liderança Tremembé. Mangue Alto. 2014)

O Caipora, a Mãe d'Água e o Guajara são os três encantes da mata mais citados nas conversas que tive sobre o assunto em Almofala. Eles dominam os lugares onde moram e são a porta de entrada para tentarmos compreender melhor a noção de encante. Como Nene Beata citou no trecho acima, é preciso manter o respeito e o cuidado com essas personagens. Há várias histórias também de pessoas que foram açoitadas no mato enquanto passavam, por puro deleite do Caipora, ou que escutavam assombração no mangue enquanto caçavam. Ou até mesmo de pessoas que foram levadas para dentro de lagoas e nunca mais voltaram, vítimas da Mãe d'Água. Vejamos:

> “Eu tinha um tio, que era irmão dessa velhinha que estava aqui. Essa velhinha que estava aqui era a minha mãe. Ela tinha um irmão que a mãe dele viu a Mãe d’Água. Ela estava grávida e a Mãe d’Água pediu aquela criança a ela. Eu sei que parece que ela prometeu o menino. Aí, você pensa que esse menino, quando nasceu, podia pender para o lado do Lagamar? Na hora que ele chega na beira do Lagamar, não sei se você já viu, aquele rio acolá que agora está cheio de mangue? De primeiro, ele era bem aberto, não tinha mangue, ele era bem grande. Aí esse menino não podia pender para a banda do Lagamar que só pelejava para entrar para dentro do Lagamar e via uma pessoa chamando ele. O pessoal mais velho dizia que se deixasse ele ir, ele se encantava. A Mãe d’Água encantava ele. Pois é, mas sempre tiveram cuidado com ele e ele nunca. Não. Ele nunca se encantou não”. (Zé Biinha. Liderança Tremembé. Mangue Alto. 2012)

Imagem 9. Rio Aracati-mirim, ou Lagamar. Fevereiro/2012. Foto:Janaína Fernandes.

Parece que os encantes são, em alguma medida, perigosos, pois fogem da apreensão e compreensão plenamente humanas. Zé Biinha, artesão habilidoso, paciente, simples e conhecedor de tantas histórias, pôde me garantir a existência desses encantamentos, tão perigosos e desconhecidos. Mas, por outro lado, há outros tipos de encantados que intercedem na vida das pessoas, especialmente em situações de doença. As rezadeiras de Almofala recorrem a esses encantados para

proceder curas e rezas naqueles que lhes procuram. Maria Bela, uma das mais poderosas e respeitadas rezadeiras de Almofala, alçou esse status muito em razão da proximidade e proteção que os encantados lhe provêm. Até mesmo pessoas mais jovens, como o Professor Vicente, da aldeia da Passagem Rasa, pontua o respeito que se deve ter para com os encantados e a proteção que se pode ter deles:

> "Eu adoeci. Eu fiquei doente. Eu andei em muito médico e a medicina não resolveu meu problema. Só depois que eu fui numa cura. Eu fui em três curadores e nenhum resolveu. Só teve uma que, assim que ela me viu, ela disse qual era a doença que eu sentia. E ela fez um trabalho e nesse trabalho eu recebi a cura. Então a partir daí eu comecei a valorizar aquilo e vi que aquilo eu também tinha que desenvolver, mas ainda não chegou o momento. Só que aí no curso que a gente teve, teve uma etapa de espiritualidade. E foi aí que eu recebi os encantados. Eles se manifestaram em mim. E pelas falas que depois me disseram, eu tenho que trabalhar também, fazer cura nas pessoas, mas no momento eu acho que não estou preparado para isso. E tenho uma forte ligação com eles, porque eles sempre estão… eu sempre vejo, sempre estão vindo na minha rede, na minha cama e eu sempre… Toda semana eu tenho que fazer uma oferta para cada um deles, acendendo vela, coloco bebida, coloco cigarro. Tudo eu ofereço para eles e me sinto assim em uma proteção muito forte com cada um deles. E sinto que eles estão ao meu lado". (Vicente. Professor Tremembé. Passagem Rasa. 2012)

Assim, pudemos trazer, até aqui, ao menos duas noções de encante que podem nos ajudar a compor a ideia de encantamento que circula em Almofala. Em primeiro lugar, há a questão das pessoas que, por algum motivo, encantaram-se, ou seja, passaram a viver em outra dimensão e, em alguns lugares ou em determinados momentos, interagem com indivíduos que habitam a dimensão que conhecemos como nosso mundo visível. Esses encantes muitas vezes ajudam em processos de cura e, embora sejam invisíveis para a grande maioria, o contato com eles se faz presente no cotidiano, seja por meio de sonhos, de transes nas sessões de cura, nas rezas, ou até mesmo por meio de sensações. Andrade, ao falar sobre os Kalancó de Alagoas pontua bem a relação que se constrói com esses encantados e em quê eles se diferenciam de outros tipos de entidades, como os espíritos:

> "Todo sistema ritual dos Kalancó se condensa em prestações para com os encantados, ou encantos, que recebem oferendas em troca de curas de enfermidades ou soluções para situações difíceis. Mencionei esses seres (…) como sendo entidades diferentes dos espíritos de pessoas que morreram e tal contraste parece ser uma das qualidades principais que os definem, já que é difícil dizer o que é um encantado sem recorrer a este recurso, o que também é feito pelos Kalancó. Mas pode se ir mais além. Os encantados são entidades amplamente difundidas nas cosmologias indígenas e afro-indígenas do Nordeste e de porções da região amazônica". (ANDRADE, 2003, 66)

Ora, toda essa digressão a respeito dos encantes não é fortuita. Mas, como ela se relaciona com o mito da denominação de Almofala? Bem, a questão é que, a noção de encante ou encantamento não está restrita aos processos de cura e proteção espiritual. Na verdade, há uma dimensão do encante que pode ser bem expresso pela palavra segredo. E é nesse ponto que os índios que se escondiam na mata virgem podem ser compreendidos. Mas não nos precipitemos. Analisemos detidamente outras nuances dos encantes.

Lopes (2014), em sua dissertação sobre os processos de formação histórica dos Tremembé da Lagoa dos Negros, Telhas e Queimadas, fala a respeito do desencantamento da primeira por João Cosmo, um índio Tremembé que veio da Almofala: "*(…) é esse ambiente da mata nativa, das caças, dos perigos inerentes a convivência com os animais silvestres (onças e cobras) que legitima o discurso nativo de que essa terra foi achada pelos índios, pois eles foram os primeiros a desbravarem o local*". (LOPES, 2014, 48)

Todo o esforço de Lopes em seu trabalho paira sobre os processos de territorialização dos Tremembé nas três situações históricas acima citadas. Entretanto, o que quero privilegiar aqui, a partir de seu trabalho, é a noção de desencantamento. Muito embora Lopes o tenha trazido como um modo pelo qual se deu os processos de territorialização de grupos Tremembés que se dispersaram de Almofala, pretendo trazê-lo aqui mais como uma forma de percepção de espaços. Melhor explicando, enquanto um lugar que permanece encantado é um lugar invisível, tal qual os encantados de que falávamos a pouco; desencantar, no frigir dos ovos, parece estar relacionado a tornar um local visível, acessível à percepção humana. Em suma, desencantar parece ser uma ação equivalente a achar, ou desbravar um local até então desconhecido por outro ser humano e, por isso, existente apenas na dimensão encantada.

Certa vez, o pajé Luis Caboclo explicou-me que, devido à proliferação de posseiros e especialmente da empresa DuCoco S/A que, desde a década de 1980

vem usurpando grande parcela da terra indígena em Almofala, não é mais possível se fazer um trabalho chamado “invocação”:

Imagem 10. Pajé Luis Caboclo, em um ritual de Torém. Varjota. Janeiro/2014. Foto: Janaína Fernandes.

> “Ninguém tem mais um local, um espaço que passa sem a presença humana. Por acaso você vai fazer uma invocação, vai invocar uma pessoa, um irmão, um parente que está lá em São Paulo, está lá no Oriente Médio. Como está essa pessoa? Como traz essa pessoa? Aí vai para a mata e faz a invocação. E dá um prazo para ela vir. Dentro daquele prazo, ela vem a qualquer custo. Só para ter essa passagem para lá, vai uma, duas horas. Meu corpo está lá e eu estou viajando. A presença humana não pode chegar ali, porque se chegar, estou morto. Eu não estou ali. Eu estou encantado ali. A presença humana desencanta”. (Luis Caboclo. Pajé Tremembé. Varjota. 2012)

Até aqui, pudemos observar algo em comum entre as narrativas trazidas por Lopes e pelo pajé: a presença humana desencanta. Ora, se temos essa assertiva, sabemos de antemão que o encantamento não é humano:

> "O que é encanto? Tudo aquilo que você não conhece, para você, é encanto, porque você não conhece, não vê. Se você não sabe o que é, já é encanto. Por isso as coisas funcionam assim. E tem o encanto verdadeiro, que é a mata, a caipora. As caças não vivem sem ela. Quando se acaba a caipora, se acaba a mata, se acaba tudo isso. As coisas funcionam assim. Se tem água, tem peixe. E é um encanto. Chuva - não sei se você conhece, talvez não - quando o inverno é bom, às vezes chove. Nós aqui temos vargem e fica cobertinho de peixe, porque cai da chuva. Onde tem água, tem peixe. Aquela piaba das nuvens. Quando a chuva é grossa, vem aquelas piabas que caem. As coisas funcionam assim". (Luis Caboclo. Pajé Tremembé. Varjota. 2012)

Parece que a compreensão mais profunda sobre o que significa o encante é fundamental para se falar dos Tremembé de Almofala. Isso porque a ideia de encantamento perpassa os modos de relação de meus interlocutores e interlocutoras com sua terra. Melhor dizendo, através da construção de narrativas, os encantes são trazidos como meios pelos quais as pessoas conectam-se com os caminhos, lugares e paisagens por onde passam. Mas, mais importante que isso: é o meio pelo qual as pessoas conectam-se com o que chamam de natureza. Isso porque só é encante aquilo que não é conhecido, ou o que não está nos limites da compreensão e alcance humanos, ou seja, aquilo que está, antes, no domínio da natureza. Zé Domingo, irmão de Nene Beata e morador da Passagem Rasa, é um senhor que concedeu-me poucas conversas ao longo de todo o meu trabalho de campo, sendo apenas uma gravada. Sua timidez praticamente desaparecia quando ele emitia suas opiniões sobre o mundo que o cerca ou quando falava dos encantes. E as poucas conversas que tivemos foram extremamente marcantes, principalmente pela inteligência e lucidez de espírito que ele sempre apresentava. Ao mesmo tempo que Zé Domingo encantava-me, falava sobre encantes:

> "O encante parece que me foge do descampinado. Quando está faltando as árvores, a gente diz que está descampinado. A mata virgem começa bem aqui até depois da pista. Uma hora dessas, até depois do sol se por, ficava um local que ia escurecendo, ia ficando mais escuro devido aos pés de árvore. E aqui mesmo ali, quando a gente atravessa aquela corrente de água, quando cria água, quando chega o inverno, ali não tinha hora para a gente andar ali - não para todo mundo, mas para algumas pessoas - a gente sentia aquele receio dos encantes. Como? Escutava um barulho, assim como se tivesse caído um pé de árvore grande, tivesse acamado bastante galho de pau. Aí a gente ia ver e nada. Não via nada. Estava normal. Aí o finado Domingo, meu pai, dizia que era o encante do Guajara, do Caipora. Porque são dois pais do mato. O Guajara é no mangue. O Caipora é na mata. Aí caso acontecesse de a gente escutar, a gente nem ficava muito nervoso, porque já estava sabendo que era uma coisa normal, que era de costume, de acontecer, de aparecer aqui os encantes. O encante faz quase parte da natureza". (Zé Domingo. Liderança Tremembé. Passagem Rasa. 2014)

Partindo do pressuposto de Descola (1996) de que as concepções de natureza são socialmente construídas, podemos compreender que não existe uma dimensão sobrenatural para os encantes. Eles são categorizados, é claro, como parte integrante da natureza. A natureza é, portanto, segredo, porque o encanto está em tudo o que lhe pertence, de modo que os encantes são, antes de mais nada, normais (ou simplesmente "naturais"), uma vez que tratam-se de forças da natureza; e segredo, já que escapam da esfera da humanidade. Nesse aspecto, Descola pode nos ajudar bastante a pensar sobre a relação que os Tremembé, com sua noção de encante, possuem com a natureza, o espaço e os seres junto aos quais vivem em Almofala. Isso porque, em um mundo que pode ser dividido entre natureza e não natureza, os encantes são parte integrante do primeiro grupo. Mas não é só isso. Problematizemos um pouco mais a questão.

Como poderemos defender a ideia que seres que falam, agem a partir de vontades próprias, e de alguma forma interferem no mundo de modo consciente poderiam estar categorizados dentro do que chamamos de natureza? A pista para esse enigma pode estar na seguinte pergunta: o que estamos querendo dizer exatamente com "natureza" aqui? E, mais, por que falar em uma dimensão da natureza, ou, em relação a qual outra dimensão ela pode ser diferenciada? Ora, se só faz sentido falar que os encantes pertencem à natureza na medida em que pensamos que algo - o que não é encantado - não está nesta dimensão, pode-se falar que o discurso Tremembé sobre os encantes nos remontam, na verdade, a uma eco-cosmologia, definida nos seguintes termos: "*Humankind is thus seen as a particular form of life participating in a wider community of living beings regulated by a single and totalising set of rules of conduct*". (ARHEM, 185, 1996) Explico-me. Viver em Almofala é conviver com encantes, tanto quanto conviver com raposas, onças, o mar, a areia, os pássaros e os cajueiros. E conviver com todas essas coisas passa por uma série de normas sociais a fim de possibilitar a continuidade física e espiritual de Almofala. Nesse sentido, conhecer os caminhos, pedir licença ao Guajara e ao Caipora para caçar, levar presentes à Mãe d'Água para se lavar no Lagamar, faz parte das noções de reciprocidade que permeiam as relações Tremembé com o mundo.

E é por isso que o mito de denominação de Almofala também pode ser chamado de mito de inauguração da não natureza, o mito a partir do qual um outro tipo de relação com o mundo foi estabelecido. Não é a toa que os índios são associados a almas que falam, seres invisíveis que escondem-se em meio à mata. A descrição dessa situação pré-Almofala é a descrição de uma continuidade entre índios, animais, plantas e encantes. A não diferenciação entre esses elementos e as relações por eles estabelecidas faz-nos pensar que, nesse tempo mítico, índios e encantes pertenciam à mesma dimensão: a dimensão do invisível.

E quanto aos portugueses? Essas figuras desbravadoras trouxeram o desencantamento ao mundo, tornaram o invisível visível e denominaram a terra que antes não tinha nome, porque não era uma terra: era toda uma dimensão. Assim, com a chegada dos portugueses, não houve apenas a inauguração da não natureza, houve o início da distinção das coisas. Em princípio, a distinção entre as almas que falavam (o invisível) e os humanos que as escutavam. Após, outras distinções, entre animais e homens, entre plantas e animais, entre encantes e pessoas, entre índios e não índios. Em meio a tudo isso, a criação de um lugar chamado Almofala foi a instituição da ideia de índios como pessoas que se relacionam com animais, plantas, locais e encantes, em detrimento da ideia de encantes que vivem em um mundo encantado. No mundo paraíso, tudo é encante, normal, natural, inclusive as pessoas, parte integrante das paisagens.

Entretanto, denominar esse espaço é diferenciá-lo, torná-lo outro em relação às pessoas que moram ali. A denominação é o desencantamento dos índios que, uma vez tornados visíveis, não são mais natureza e passam a estar no espaço, ao invés de simplesmente constituir lugares. No próximo capítulo, falaremos de outro mito - da santinha de ouro - que demonstrará melhor de que modo a criação de Almofala repercutiu na história Tremembé. Por ora, gostaria de tocar em outro aspecto importante para se compreender Almofala: o movimento. E, para tanto, o próximo item será dedicado aos tremendais.

2.4. **Os Tremembé são encante**

Para além do mito de denominação de Almofala, há o mito de denominação dos Tremembé. Foi D. Maria Amélia Leite, Secretária-Geral da Associação Missão Tremembé, missionária que tem trabalhado desde 1986 com os Tremembé e acompanhado de perto seu movimento político (LEITE, 2009), que me falou a respeito do tremendal pela primeira vez. Areia, um tipo de areia em que, quando alguém entra, acaba sumindo e quando se vê, a pessoa sai em outro lugar. Parece ser algo como areia movediça, mas com o diferencial de que a pessoa não vai para baixo. Ela simplesmente cai em outro lugar. Mais à frente, falarei sobre o papel da areia na sociedade Tremembé e em Almofala. Por ora, gostaria de concentrar-me mais no fato de que o tremendal é tido como o local que deu origem ao nome Tremembé.

Imagem 11. Maria Amélia Leite. Presidente da Missão Tremembé. Fortaleza.Agosto/2011. Foto: Janaína Fernandes.

Pensar em um local em que a terra se move, em que não há certeza quanto à firmeza do chão, em que é possível atirar-se e, subitamente, ver-se em outro lugar é como pensar em Almofala e nos seus encantamentos: areia que cobre suas paisagens, que voa ao sabor dos ventos, que modifica caminhos. Nascimento traz a seguinte fala de D. Nene Beata: "*O nome Tremembé é igual ao da terra: a terra dos Tremembé é toda cheia de tremedal, é toda fresca, é toda cheia de água, aí chamam de Tremembé, porque a terra era tremendal*". (NASCIMENTO, 2001, 103) Nesse sentido, a terra Tremembé era um local composto por um tipo de terra que não se configura tanto como o chão onde se pisa, mas como uma massa fluida e permeável, um tipo de portal ou acesso. Os atos de sumir e aparecer em outro lugar podem, então, estar ligados aos atos de tornar-se visível e tornar-se invisível, ou seja, desencantar-se e encantar-se. O tremendal é, em última instância, o instrumento por meio do qual aciona-se a passagem do visível para o invisível, e vice-versa. Ou, melhor ainda, é o mecanismo de onde se opera o encantamento e o desencantamento de pessoas.

Sobre esse assunto, dois pontos merecem especial destaque. O primeiro é a característica já assinalada do tremendal de funcionar como um portal, ou um instrumento de (in)visibilizar pessoas. O outro ponto é a sua própria constituição física: uma passagem na qual nem tudo é o que parece ser. Se os olhos podem ver apenas areia a cobrir o solo, convidando os transeuntes a seguirem seu trajeto rumo ao horizonte, os caminhos de fato disponibilizados pelo tremendal são um tanto quanto mais tortuosos, passando por dimensões da realidade (encantada e desencantada) diferentes. De qualquer forma, é muito significativo que a terra Tremembé fosse coberta de tremendal. E mais significativo ainda que os Tremembé tenham herdado seu nome. E, nesse aspecto, ser Tremembé, semanticamente falando, é ser capaz de transitar entre dois mundos, ou duas dimensões; é, em síntese, saber operar entre as formas encantada e desencantada de mundo.

Mas não é só isso. Há outro aspecto sobre os tremendais que merece ser mais bem elaborado aqui. Refere-se à relação que eles possuem com o nomadismo Tremembé. Já foi destacada a importância dada à mobilidade dos índios antigos, que percorriam longas distâncias pelas matas e pelos litorais. Tal mobilidade fazia

dos Tremembé seres dentro de uma eco-cosmologia, na qual encantes, mata, caça e pessoas mantinham relações estruturadas de modo equânime. A indiferenciação entre visível e invisível, animais e pessoas e encantes e pessoas faz parte desse modelo monolítico de mundo. Além do mais, o portal disponível pelo tremendal parece ainda mais apropriado quando se pensa nesse mundo como um universo sem limites, no qual os caminhos, embora não retilíneos, levam seres a estarem em pontos diferentes conforme sua vontade. Esse é o encante da liberdade!

Imagem 12. Caminhos na Passagem Rasa. Janeiro/2014. Foto: Janaína Fernandes.

Nesse sentido, é preciso observar que a referência ao tremendal como elemento denominador dos Tremembé abre portas para pensarmos sobre esse nomadismo. Ingold (2011), ao tratar sobre a percepção do mundo por meio dos pés, nos mostra de que forma tem sido construída a noção ocidental de andar, especialmente no que se refere à predominância dos destinos, ou pontos de parada na percepção dos objetos em derredor. Tal perspectiva geraria uma consequência

cognitiva da seguinte ordem: "*We have already seen how the practices of destination-oriented travel encouraged the belief that knowledge is integrated not along paths of pedestrian movement but through the accumulation of observations taken from successive points of rest*" (INGOLD, 2011, 45)

Por outro lado, se o conhecimento em torno de um objeto é adquirido por meio do movimento, entende-se que, na verdade, não se conhece por meio de pontos fixos, mas por meio de caminhos realizados em torno de um objeto. E, assim, o autor nos brinda com a seguinte conclusão: "*But if perception is thus a function of movement, then what we perceive must, at least in part, depend on how we move. Locomotion, not cognition, must be the starting point for the study of percentual activity*" (INGOLD, 2011, 46)

Bem, se a forma como percebemos depende em grande medida da forma como nos movemos, os tremendais são a forma de percepção de Almofala. E são, em última instância, a forma de percepção dos Tremembé sobre o mundo onde habitam. Mas o que exatamente isso poderia querer dizer? Talvez o que vem a mente de forma mais rápida é a ideia de que a percepção é de um constante encantamento e desencantamento. Mas, além disso, é a predominância do movimento - mais do que os pontos de chegada e saída. Ora, os tremendais são portais. Eles são, antes de mais nada, meios de locomoção. E, como D. Nene Beata destacou acima, "a terra era toda tremendal". Ou seja, a terra era a locomoção, o movimento, o devir. Deleuze e Guattari falam sobre como a vida é vivida por meio de linhas:

> "A line of becoming is not defined by the points it connects, or by the points that compose it; on the contrary, it passes between points, it comes up through the middle, it runs… transversally to the localizable relation to distant or contiguous points. A point is always a point of origin. But a line of becoming has neither beginning nor end… has only middle… A becoming is always in the middle: one can only get it by the middle. A becoming is neither one or two, nor the relation of the two; it is the in-between, the… line of flight… running perpendicular to both". (DELEUZE & GUATTARI, 2004, 83)

As linhas, no sentido dado por Ingold por meio das considerações de Deleuze e Guattari, perpassam pontos. E sua relação com eles é curiosa porque, ao mesmo tempo em que toca-os, não tem seu começo nem seu fim a partir deles. Significa,

em certa medida, que os pontos fazem parte das linhas, ou instruem algum tipo de direção, já que um é perpendicular ao outro. Porém, por outro lado, um ponto não é necessário à linha, embora a existência deles em termos gerais o seja. Em outras palavras, parece que os pontos são elementos constitutivos das linhas e, se tomados em conjunto, necessários a elas. Estas, por sua vez, longe de serem um conjunto de pontos, não os têm como necessários enquanto pontos individuais. Se a vida é vivida por meio de linhas, os pontos são pontos de parada. E o movimento entre um ponto de parada e outro, constituinte de uma linha em constante movimento, perfaz o ritmo da vida, no qual a centralidade da linha é apenas embalada por pontos.

O que quero dizer com tudo isso é que a vida vivida por meio de linhas é a imagem do tremendal, uma vez que ele é movimento entre um ponto e outro. E, mais do que isso, sendo toda a terra tremendal, toda ela é movimento, é locomoção, é ritmo. Os Tremembé são tremendal porque não são pontos. Eles são, antes, linhas que ligam pontos, e são pretéritos e posteriores a esses pontos. O tremendal é o centro de tudo, porque é a linha. E é assim que a vida é vivida: a vida é o tremendal.

Dessa forma, o tremendal é a imagem do nomadismo Tremembé. A vida vivida por meio de linhas é a liberdade do movimento, no qual se conhece e se percebe o mundo. Assim, o tremendal também é a percepção e construção do mundo, no qual não se importa tanto aonde se chega, mas a elaboração dos caminhos encantados. Isso porque, além do mais, locomover-se é encantar-se. Ora, estar em um lugar e, de repente, não estar mais é coisa encantada. E mais importante que chegar ou sair de um ponto é o caminho que se faz, porque é a partir dele que se conhece e se percebe o mundo. É nesse caminho que reside o encantamento e a vida.

2.5. **Tremendal encantado**

Neste capítulo, quis discorrer sobre dois mitos recorrentemente citados entre meus interlocutores e interlocutoras: o mito de denominação de Almofala e o mito do

Tremendal. Essas histórias estão intrinsecamente ligadas às ideias de encanto e desencanto, bem como às formas pelas quais os Tremembé vivenciam, experienciam e constroem o mundo à sua volta. Entretanto, ainda sinto que a ideia de encante não está completamente satisfeita até aqui. E é possível que ela jamais o fique completamente. Isso porque o encantamento não pode ser devidamente explicado. Ele pertence à esfera do sentir. E talvez não seja possível exprimi-lo em um texto acadêmico, sufocado em papel A4. Que dirá então uma antropóloga, que ouviu tanto essa palavra ser proferida por pacientes bocas que tentavam mostrar-lhe o invisível - essa antropóloga, que nunca sentiu o encante, falar sobre ele? Talvez meu único recurso seja lançar mão do encante da Antropologia, o encante que corre por detrás de teses e dissertações, modelos teóricos e etnografias. O antropólogo não vê o outro, ele não o conhece, não é capaz de sentir como o outro. Quem dera tivéssemos a possibilidade de instalarmo-nos nos globos oculares de nossos interlocutores, se pudéssemos nos conectar em suas terminações nervosas, quiçá sonhar-lhes seus sonhos! Nesse caso, teríamos tudo, menos encanto - e menos Antropologia. Tanto encanto quanto Antropologia estão em falar do que não se conhece, do que nunca se viu, ou melhor, do que se deduz a partir do que os outros falam.

Por ora, gostaria apenas de trazer uma imagem de um cajueiro velho, com seu tronco grosso, seus galhos retorcidos e seu tamanho colossal. A sinuosidade de suas curvas e a imprevisibilidade de seu formato talvez possam vir a somar-se neste texto. As direções de seu corpo não retilíneo e as curvas não uniformes são como os encantes - ou são propriamente um encante - porque são como os caminhos imprevisíveis, invisíveis, ao mesmo tempo perigosos e instigantes que fazem a vida percorrer em ritmo, que fazem emergir a fluidez das formas e das paisagens. O cajueiro não se importa com a direção de seus galhos, estes descobrem seus próprios caminhos. Para o cajueiro, o que importa na verdade é a própria existência dos galhos, porque é neles que reside o encanto da mudança, é neles que se pode sair do tronco e percorrer outros lugares, como se o encanto estivesse justamente nos prolongamentos da madeira, e não nas folhas que despontam no topo, sendo as folhas apenas mais uma parte do cajueiro, e não seu aspecto principal. Aqui, nossa atenção é toda aos galhos.

Imagem 13. Cajueiro e seus rizomas. Passagem Rasa. Janeiro/2014. Foto: Janaína Fernandes

Falar de encantes é, em si, uma tarefa encantada. A imagem do cajueiro poderá nos ajudar, mas ela retrata apenas uma dimensão do encante. Existem outras, das quais - confesso - não serei capaz de especular apropriadamente. Por outro lado, também pode-se falar que existem níveis de encante. Esta dissertação, por exemplo, parece ser composta de pelo menos dois. O primeiro é o encanto de que se ouviu falar em Almofala, aquele - desconhecido porque encanto aos meus interlocutores e interlocutoras - com os quais eles sentem suas próprias formas de encantamento. O outro, o meu, o encanto de produzir um texto, encadeando palavra após palavra, vislumbrando formas de se dizer o indizível. Se os eventuais leitores e leitoras predispuserem-se a procurar suas próprias formas de encantos, então acredito que terei sucesso no meu empreendimento, porque o encanto se multiplicará e se transformará, como é próprio das coisas encantadas.

Assim, convido-os a percorrerem mais mitos e narrativas Tremembé no capítulo que se segue, onde daremos continuidade a noções de fluidez, encanto e

mobilidade. Para tanto, seguiremos a pista da criação de Almofala como vila de índios e como se deu o processo de sua ocupação.

Imagem 14. Cajueiro. Passagem Rasa. Fevereiro/2012. Foto: Janaína Fernandes.

CAPÍTULO 3. AS PEDRAS FIXAM-SE NA AREIA

No presente capítulo, pretende-se dar continuidade à ideia de movimento, mais especificamente à fluidez da terra e das pessoas que se locomovem sobre ela. Para tanto, serão apresentados um mito e uma narrativa oral, ambos gravitando em torno de um mesmo objeto: a igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala. Trata-se de uma construção robusta, porém simples e cuidadosamente moldada e pintada, que jaz na praça central de Almofala. A importância desse edifício para a memória do grupo foi já muitas vezes salientada. (PORTO ALEGRE, 2000; RATTS, 1999; BORGES, 2007; NASCIMENTO, 2001)

Imagem 15. Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala. Janeiro/2012. Foto: Janaína Fernandes.

Duarte (1972) foi um dos pesquisadores que se esforçou por tentar compreender as origens da construção, baseando-se especialmente em fontes documentais, como recibos de pagamento da obra. De qualquer forma, a história

será contada com mais vagar ao longo deste capítulo. Por ora, gostaria apenas de adiantar que, em 1980, a igreja foi tombada pelo patrimônio histórico e artístico nacional, sendo que podemos visualizar o seguinte texto no sítio eletrônico do IPHAN:

> Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala (Acaraú, CE)
> Outros Nomes:Igreja de Almofala; Igreja de Nossa Senhora da Conceição
> Descrição: As terras onde se localiza o povoado de Almofala, entre os rios Aracati Mirim e Aracati-Açu, foram doadas através de Carta Régia do Governo Português, datada de 08/01/1697. A medida tinha como objetivo a fixação dos indíos Tremenbé. A Igreja de N. Sra. da Conceição foi erguida no século XVIII, substituindo a anterior capela de taipa com cobertura em madeira. Presume-se que parte dos materiais utilizados na construção, veio da Bahia, por mar, desembarcando no porto de Aracaú, e seguindo deste em carros-de-boi, até o local da construção. A igreja foi soterrada pela areia em 1897, tendo início nessa época, a formação de uma duna em torno da mesma, acabando por cobri-la por completo. Em 1898, o Bispo da Província do Ceará, Dom Joaquim José Vieira, autorizou a retirada dos objetos de culto de seu interior, transferindo-os para a capela de N. Sra. dos Navegantes, em Itarema. Passados mais de quarenta anos, os ventos a descobriram, revelando a estrutura de alvenaria. Em 1944, as imagens retornaram ao templo. Uma reforma foi realizada em 1947, pela população local. A igreja foi tombada pelo SPHAN, em 1980, levando-a uma restauração da mesma em 1983. Na época do reaparecimento do templo, Carlos Drummond de Andrade escreveu uma crônica entitulada: "Areia e Vento". Segundo o arquiteto Cyro Correia de Oliveira Lima "o edifício é um exemplo muito característico do barroco latino americano pela simbiose de detalhes eruditos - como o desenho da torre - com arremates de feitura popular - como as volutas rampantes do frontão". A construção foi realizada em tijolos, argila e cal, acrescido com búzios colhidos no litoral. A igreja possui frontão triangular decorado com volutas e possuindo um nicho para imagem em seu centro. O frontão é ladeado por dois pináculos. A porta principal, assim como as janelas do coro, possuem formato retangular, com ombreiras e vergas em pedra. Há duas portas secundárias no lado esquerdo e direito da fachada principal, as quais são em arco abatido, possuindo ombreiras e vergas decoradas. Do lado esquerdo há outro frontão com decoração semelhante ao vão onde se localiza a sineira, no lado oposto. A torre possui formato retangular, até a sineira e sua parte superior possui cúpula circundada por pináculos, em formato octagonal. As fachadas laterais possuem janelas em arco abatido. A igreja possui, como compartimentos, a nave; a capela-mor; um corredor lateral, de cada lado da nave; a sacristia; além do acesso à torre. O coro é feito em madeiramento com balaustrada. A divisão entre a nave e a capela-mor é feita por um arco apoiado por colunas e ladeado um outro arco de cada lado do principal, os quais formam os altares laterais, os quais possuem três nichos em arco pleno tendo ombreiras decoradas e encimados por volutas. Os vãos de acesso entre a nave e os corredores laterais tem formato retangular. Entre as imagens sacras temos: N. Sra. da Conceição; N. Sra. do Rosário; S. José S. Miguel. Há reprodução de plantas no inventário existente no Arquivo do IPHAN. (1) In: Revista SPHAN/Pró-memória, n. 2; janeiro/fevereiro 1983, pág. 33; citando a mesma revista n. 05, pág.06.
> Endereço: Distrito de Almofala - Acaraú - CE
> Livro de Belas Artes
> Inscrição:536
> Data:18-4-1980
> Livro Histórico
> Inscrição:471
> Data:18-4-1980

Nº Processo:0652-T-62[11]

Entretanto, é preciso destacar, novamente (vide capítulo 1), que não estamos aqui para atestar, por meio de documentos, as narrativas de interlocutores e interlocutoras Tremembé. O intento é, outrossim, realizar um esforço de compreensão acerca de como o mundo - vale destacar, os lugares - são percebidos por meio dos discursos de pessoas que moram em Almofala e se identificam como Tremembé. É nesse sentido que abriremos espaço, a seguir, para essas narrativas. Começemos pelo mito da santinha de ouro, que narra o advento da construção da igreja.

3.1 **Santinha, Princesa, pedras e igreja**

É impossível falar de Almofala sem mencionar o mito da santinha de ouro. Trata-se de história na qual três índios encontraram uma santinha de ouro e fizeram uma casinha de palha para adorá-la. Ao saber da existência do artefato, a rainha de Portugal[12] solicitou que lho fosse enviado. Os índios, mesmo a contragosto, enviaram-no e a rainha, em troca, mandou vir de Portugal as pedras para a construção da igreja e para a marcação do território. Assim consta o relato de Nene Beata colhido por Nascimento:

> "A santa era de ouro, a santa que os índios velhos acharam na beira da lagoa […] Eles não queriam mandar essa santa, mas mandaram sem querer, a Rainha, né? Tinha que atender as ordens dela […]. A princesa Isabel mandou fazer a igreja e aí mandou medir essas duas léguas […]. Foi por onde ficou o marco da terra do aldeamento pa ser para os índios Tremembé". (NASCIMENTO, 2001, 63)

Existem dois aspectos em relação a esse mito que devem ser explorados aqui. O primeiro refere-se ao tipo de relação travada entre os índios e a rainha. Encontrar um tesouro - uma santa de ouro - e abrir mão dele em razão do poder da rainha parecer ser o primeiro passo para receber em troca pedras. O segundo

---

[11] Extraído de http://www.iphan.gov.br/ans/, em 20.1.2015.

[12] Há várias versões sobre quem seria essa rainha. Durante as conversas travadas em campo, varias vezes a referência era a princesa Isabel. Entretanto, há literaturas que apontam D. Maria I. (DUARTE, 1972)

aspecto, que será analisado mais adiante, refere-se às próprias pedras e o que elas querem dizer. Por ora, caminhemos devagar.

Desvendar um tesouro é um segredo muito grande! O que poderia ser mais encantado que encontrar uma santa de ouro largada na terra? Em um mundo envolto em encantamento, a terra é capaz de dar presentes, como veremos adiante. No entanto, frente ao encante da descoberta, novamente os portugueses aparecem - agora sob a figura da rainha - se não tanto para desencantar a santa - pelo menos para desencantar a terra que ofereceu. Houve uma troca forçada, pautada na autoridade imperial da rainha. Os índios não queriam enviar a santa, mas o fizeram em respeito a uma relação na qual eram súditos obedientes.

Na realidade, o momento da entrega da santa foi o ápice da história Tremembé, o grande *turning point* da relação que aquelas pessoas mantinham com o mundo. Se a constatação de que as almas falavam expressou o caráter encantado dos índios e daquela terra, enviar a santa à rainha foi o golpe de misericórdia em todo o resto de encantamento que poderia haver na terra dos tremendais. Isso porque a rainha não se limitou a receber a santa, ela foi além: fez algo que, a princípio, parece ter sido uma dádiva, ou seja, deu uma terra e uma igreja àquele povo, mas que, nas palavras de Nene Beata, foi sua maior perdição:

> "A rainha fez uma coisa muito errada, a rainha, a rainha de Portugal, no tempo que ela mandou medir esses quatro mil e tantos hectares de terra. Foi delimitada pela FUNAI. Quando ela mandou medir esse aldeamento aqui, ela não podia nunca no mundo ter mandado. Porque os índios viviam aqui. Eles iam para a costa do Maranhão, eles descançavam onde tinha peixe, tinha caça. Eles iam para o Camucim. Era assim. Eles tinham esse convívio com os antepassados. Esses quatro mil e tanto de terra foram delimitados pela pedra. Na Passagem Rasa tem a pedra que ela deixou, uma pedrinha bem branquinha. Eles implantaram o índio. Eles viviam uma vida tão boa, que nem animal selvagem". (Nene Beata. Liderança Tremembé. Mangue Alto. 2014).

Ora, parece que a aceitação do poder imperial da rainha levou à chegada das pedras, da igreja e de Almofala como terra dos Tremembé. Se no momento em que

os índios encontraram a santa, eles eram os “índio véi”[13] ou os “caboclo véi”, seu envio para Portugal e, posteriormente, a chegada das pedras, “implantou o índio”, ou seja, marcou o aparecimento de um conceito que, antes inexistente, veio a sedimentar o modo de vida daquelas pessoas. Uma vez categorizados como índios, os habitantes de Almofala tornaram-se entidades administrativamente catalogadas e, portanto, pessoas estatizadas. “O índio é federal”, disse-me certa feita D. Nene Beata. Isso porque, uma vez inseridos em uma relação com a rainha, uma vez tendo realizado a troca da santa pelas pedras, passaram do status de pessoas para o de súditos, ou seja, saíram da esfera de encantamento, na qual o mundo era um paraíso, para o desencante das relações administrativo-burocráticas, nas quais o espaço deve ser demarcado, delimitado e ocupado de acordo com os preceitos econômicos e geopolíticos do mundo desencantado. Isso porque Almofala como território é um espaço limitado, circunscrito e, por isso mesmo, conhecido, permanecendo, portanto, aquém dos tremendais e das longas viagens de visitas a parentes no Maranhão.

Nesse sentido, retornando um pouco às considerações realizadas no capítulo um desta dissertação, pode-se tentar compreender em que medida os estudos antropológicos acerca dos índios do Nordeste - e os Tremembé não fogem disso - estão tão relacionados ao conceito de territorialização, e porque pensá-los em termos de suas relações com o Estado parece ser, em grande medida, tentador. Ora, os habitantes de Almofala são índios Tremembé em razão dessa relação com o Estado, na medida em que este é o provedor e legitimador de direitos. E a categorização de indígena é o que permite àquela população manter, em alguma medida, o acesso à terra onde habitam. Os processos de reelaboração cultural são, a partir desse ponto de vista, meios pelos quais determinadas populações procuram enquadrar-se em categorias jurídico-burocráticas criadas pelo Estado, a fim de que possam gozar do usufruto de determinado território. É bem provável que essa premissa possa ser utilizada para se falar de populações indígenas de um modo

[13] A expressões “índio véi” e “caboclo véi” serão aqui utilizadas para fazer referência à forma com que meus interlocutores e interlocutoras normalmente referem-se aos seus antepassados. Tais expressões assinalam sobretudo os índios que viviam naquela região em um tempo em que se gozava de liberdade em locomover-se e agir no mundo. Vale dizer também que o sotaque da região faz com que o “v” normalmente soe como “r”, de modo que as expressões fiquem “índio réi” e “caboclo réi”.

geral. Entretanto, meu interesse aqui é, antes, demonstrar o estreito vínculo que se formou entre as ideias de reelaboração cultural e territorialização nos estudos antropológicos para, após, problematizá-lo.

O que estou querendo dizer com isso não é que a elaboração da etnicidade Tremembé tenha sido uma produção a favor de um território - ou não somente isso. Antes, há algo mais profundo, ou seja, a ideia de que aquelas pessoas que viviam de determinado modo possam ser categorizadas sob o nome de indígenas e, assim, fazerem parte de um rol de políticas públicas voltadas para elas e tantos mais que se encaixem nessa categoria. Nesse sentido, "implantar o índio" é mais que reconhecer-lhe direitos, é impor-lhe condições de existência. Em Almofala, a primeira imposição foi precisamente o território. Daí o incômodo, aqui, de falar em um processo de territorialização Tremembé que envolva a reelaboração cultural como uma de suas constituintes. A perspectiva que tento abraçar é outra: é aquela na qual os lugares vem sendo concebidos, interpretados e vivenciados por pessoas que, ao longo de sua história, têm atuado em relações com outros agentes e grupos das mais diversas ordens. Aqui, o confinamento das paisagens e dos lugares a um território criou índios, mas impossibilitou a experiência espacial para fora dele. O território é, em certa medida, um enquadramento horizontal e desencantado do mundo. É, enfim, o fim dos tremendais.

Não é meu intento, nesta dissertação, tratar do tema da etnicidade a partir da noção de fronteiras étnicas (BARTH, 2000) - pelo menos não de forma direta. Entretanto, gostaria de fazer algumas considerações sobre a constituição da ideia de um povo indígena. Para tanto, lançarei mão da noção de conhecimentos tradicionais, ou conhecimentos indígenas. Isso porque, tanto quanto a ideia de etnicidade, o conceito de conhecimentos indígenas implica uma diferenciação ontológica em relação aos conhecimentos não indígenas - da mesma forma que, ao categorizar povos como indígenas, há implicitamente uma diferenciação em relação a povos não indígenas. Em relação aos conhecimentos tradicionais, parece haver uma dualidade intrínseca quando de seu uso: a sua contraposição a moderno, ou a não indígena. Entre os Tremembé, nos discursos étnicos, a diferenciação parece

residir em o que é ‘tradicional’ e o que ‘é de fora’, de acordo com o cacique João Venâncio:

> “Você sabe que hoje está entrando uma série de coisas, está entrando a mídia, está entrando a modernização, está entrando a tecnologia. E isso, de uma certa forma, vai tentando fazer uma rebuliço diferente, porque são coisas diferentes. A gente é um povo diferenciado, tem uma história dos nossos antepassados que a gente aprendeu, conviveu. E não podemos esquecer porque essa história é que é a nossa. Não é a história de quem está chegando, que ninguém sabe quem foi que fez, quem foi que inventou. é onde eu acabo de dizer: a tecnologia está chegando de uma forma que se alguém disser: ‘a tecnologia acabou-se’, está todo mundo morto, porque ninguém sabe fazer nada sem a tecnologia. E aí quando chega é muito fácil. As pessoas esqueceram o que é delas, se adaptaram a uma coisa que não sabe quem fez, não sabe a cultura de onde veio, não sabe nada disso. é diferente da minha porque eu sei as origens dela, de onde ela vem, porque eu aprendi com o meu povo. As histórias de vivência deles eu aprendi com eles”. (João Venâncio. Cacique Tremembé. Praia de Almofala, 2012)

Imagem 16. Torém na Festa do Batiputá. São José/Buriti. Janeiro/2014. Foto: Janaína Fernandes.

Ellen et al (2000) podem nos ajudar quando falam das características da tradição. Uma vez que existe uma visão corrente do conhecimento indígena tradicional como algo estático, ou um conjunto de saberes pretéritos ao encontro com os saberes exteriores, os autores propõem a desvinculação dessa imagem estática e a aceitação de que a tradição é algo em constante transformação e criação (HOBSBAWM & RANGER, 1983):

> "Tradition is a fluid and transforming agent with no real end when applied to knowledge; negotiation is a central aspect. IK [Indigenous Knowledge] is, therefore, constantly changing, being produced as well as reproduced, discovered as well as lost, though is often represented as being somehow static". (ELLEN & HARRIS, 2000, 4)

Entre os Tremembé, como entre a grande maioria dos povos indígenas do Nordeste brasileiro, em estudos antropológicos ligados aos seus processos de reelaboração cultural, foi dado destaque para a revitalização do Torém[14] como ritual marcadamente indígena. (GRUNEWALD, 2005) Se, de um lado, o Estado, por meio de seus mecanismos institucionais e burocráticos, tem se valido dessas manifestações "tradicionais" de indianidade para catalogar grupos (ARRUTI, 1997), por outro lado, somos obrigados aqui a refletir que os conhecimentos, independentemente de qual seja o ambiente em que são formulados, produzidos e reproduzidos, estão em constante adaptação, mudança e reformulação. Dessa forma, não nos seria lícito articular uma diferenciação entre conhecimentos tradicionais e não tradicionais pela via da originalidade, tendo em vista que sua persecução parece ser vã. Em outras palavras, se é possível concluir pelo caráter dinâmico dos conhecimentos, quaisquer eles sejam, não há como instituir um tipo determinado de conhecimento como tradicional, se se considerar como característica fundamental da tradicionalidade uma pretensa originalidade.

Talvez a saída para esse impasse esteja mais na tentativa de perseguir não os conhecimentos tradicionais em si, como se fossem matérias absolutas, mas quais os momentos em que determinados conhecimentos, técnicas ou vivências são tratados como tradicionais ou não. E, além, quais são os agentes que o fazem. Nesse sentido, cabe-nos pensar também no povo chamado Tremembé e na terra

---

[14] Os Tremembé são o único povo indígena do Nordeste que dança o Torém, em contraposição ao Torém, muito mais difundido na região.

chamada Almofala não como povo e terra essencialmente indígenas, mas como pessoas que, a partir de vivências próprias, construíram modos de se relacionar com o ambiente. Tais modos, ao longo de diversas circunstâncias políticas, econômicas e sociais, vieram a configurar os mitos e narrativas orais apresentados ao longo deste texto. Mais ainda, esses modos específicos de ser e viver na terra não perfazem apenas os Tremembé como povo indígena e Almofala como seu lugar. Antes, eles constróem relações especiais entre pessoas e entre pessoas e os lugares. Relações essas que têm sido denominadas de indígenas. Por favor, não me compreendam mal. Afinal, deve existir toda uma preocupação a respeito da afirmação da identidade étnica ao tratar de índios no Nordeste, uma vez que esta tem sido a grande bandeira dos movimentos sociais articulados por aqueles grupos desde a primeira metade do século XX. O meu movimento aqui não é o de questionar a ancestralidade indígena. Trata-se, na verdade, de refletir a respeito da denominação de indígena como uma personagem jurídico-burocrática e as consequências disso. Entre os Tremembé, a implantação do índio foi também a implantação do território, em detrimento dos lugares livres e encantados dos povos errantes.

Todas as considerações aqui realizadas acerca dos conhecimentos indígenas tradicionais, portanto, podem ser iluminadas por uma discussão de igual teor, qual seja, aquela na qual debate-se sobre a indianidade como uma característica étnica intrínseca. Ora, tratar a terra a partir de uma delimitação territorial proveniente simplesmente de uma ocupação tradicional parece ser, no fim das contas, uma solução simplista. Isso porque uma ocupação chamada tradicional remeteria a experiências territoriais incólumes às vivências e interações com outros atores - portanto, algo inexistente no mundo real. Como se tem demonstrado aqui, a percepção espacial de Almofala como território parece estar longe de ser o que se poderia denominar de tradicional, salvo se alinharmo-nos ao conceito de Hobsbawm (1984), ou seja, se assumirmos plenamente a ideia de criação da tradição a curto prazo. Porém, em tempos míticos, Almofala está mais para uma imposição claustrofóbica governamental que tem sido ressignificada nos discursos indígenas frente às interações com outros atores e instituições, governamentais ou não. Ou seja, a ideia de que Almofala enquanto território delimitado é a terra Tremembé por excelência (LOPES, 2014) é, na verdade, muito mais significativa para pensarmos

as relações daquele povo com o Estado e suas políticas públicas voltadas para populações indígenas do que propriamente refletirmos sobre as percepções espaciais que vêm sendo construídas por meio de experiências e vivências pessoais. Isso porque, para além de Almofala como território, o mundo é a terra Tremembé. Se Almofala é um ponto, as linhas das caminhadas o perpassam, seguem e voltam, o tangenciam e o omitem, tão delirantes e autossuficientes quanto os próprios tremendais.

Imagem 17. Torém. Varjota. Janeiro/2014. Foto: Janaína Fernandes.

Essas considerações são relevantes na medida em que muito se tem notado que o templo tão bem cuidado de Almofala é a prova da ancestralidade indígena na região, assim como as pedras que marcam o território são a legitimação da apropriação física da terra. (MESSEDER, 1995; RATTS, 1999; BORGES, 2007) Messeder, por exemplo, em sua pesquisa de Mestrado, sustenta o seguinte argumento:

> "É a esta veneração pelo sagrado, nos termos de uma devoção que se associa à própria territorialidade e à crença na presença da Santa a defender o interesse dos índios, que sustenta ainda hoje o sentimento de um direito inalienável ao seu espaço territorial". (MESSEDER, 1995, 37)

O autor defende a ideia de que o sentimento religioso, expresso pela veneração à igreja de Almofala, é um dos maiores alicerces para o sentimento de pertença dos Tremembé à terra. A existência daquela construção seria, portanto, a legitimação de uma territorialidade ancestral, concedida pelo vínculo religioso ou transcendental construído entre os antepassados e a santa. Assim, tanto a igreja quanto as pedras que limitam o território fazem parte de um arsenal físico-material constituidor da etnicidade. Tal análise, novamente, coaduna-se perfeitamente com os modelos teóricos apresentados na primeira parte do capítulo um, ou seja, aqueles nos quais a preocupação investigativa gravita em torno da construção e manutenção de fronteiras étnicas. Nesse sentido, os processos de reelaboração cultural verificados no Nordeste brasileiro seriam modos pelos quais determinadas populações exteriorizam seus modos de vida coadunando-se com os contextos políticos, econômicos e sociais que lhes permitiram, em dado momento, angariar junto aos organismos estatais, acesso à terra. Dentro desse ponto de vista, a determinação de Almofala como um território indígena e, consequentemente, o acesso pleno e livre a esse território são os objetivos centrais da mobilização política e do esforço de distintividade étnica.

Nesse sentido, proponho aqui falarmos sobre o mito da santinha de ouro como a história da estatização das pessoas, bem como dos lugares, transformando-os em territórios, pessoas que viviam "como animais selvagens" em índios. As pedras trouxeram a demarcação e o fim da vida "como animal selvagem", ou seja, transitando entre paisagens, navegando e caminhando pelas costas, encantando e desencantando em tremendais. A sedentarização da vida foi o fim da possibilidade de caminhar, de estar em outros lugares, de locomover-se.

No próximo item, tratarei de um outro aspecto do mito da santinha de ouro: a chegada das pedras para a delimitação do território e para a construção da igreja. No caso daquelas utilizadas para a delimitação do território, são ao todo duas, uma a sudoeste e outra a sudeste (Anexo 1), de modo que a circunscrição do território

seria a ligação entre as duas pedras, e de cada uma delas com o mar, ao norte[15]. O que proponho, a partir de agora, é uma inversão do modelo, ou seja, pensar Almofala não como um objeto ao qual as pessoas se conectam por meio de sua história - lugar no qual os índios foram aldeados e cujas pedras atestam esse vínculo - , mas a terra como um agente que, ao mesmo tempo em que é produzida pela atuação social, também produz indivíduos e história. Este será, enfim, o intento dos dois últimos capítulos desta dissertação. Por ora, vejamos com mais vagar o que pode ser apreendido da história da igreja e das pedras.

3.2 **Areia: a terra**

Em meio a um cenário paradisíaco de dunas e pequenas choupanas de palha, jazia a firme construção de pedra de Almofala: a Igreja de Nossa Senhora da Conceição. Sua solidez contrastava com a areia fina que se rebelava ao sabor dos ventos. Aquela figura alheia à paisagem mas ao mesmo tempo imponente adveio, como já foi dito, de uma troca entre a rainha e os índios. A santa por pedras. A dádiva encontrada em meio aos encantados areais por rochas imóveis e eternas.

Parece que as pedras fundam o domínio da ocupação do espaço pelo desencantamento do mundo. As pedras desencantam. Como figuras sólidas e imóveis, elas não só estabilizam os lugares, como também pessoas, que transitavam por todo o litoral. Se a areia locomove-se por meio de linhas que percorrem e conhecem o mundo, as pedras são pontos, a partir dos quais a rainha empreendeu o grande trabalho colonizador. As pedras são, portanto, o oposto da areia, que é algo encantado. Escorregadia e voluntariosa, a areia e suas dunas estão no domínio dos encantes:

> "Quer ver uma duna zangada, você mexa com ela. Quando eu botei a minha casa aqui, eu excluí um canto para não mexer com a terra, para não mexer com a areia do morro, porque ela é zangada. Ela é fina. É uma areia que ela anoitece, ela amanhece num canto. Você pode cavar um buraco aí,

---

[15] Apesar de ter o conhecimento exato de onde fica uma das pedras - a da Passagem Rasa, no extremo sudoeste do território, não tenho a localização da outra pedra, tendo recebido apenas a informação de que ela fica na aldeia da Batedeira.

quando amanhecer o dia, pode reparar que ele vai embora". (Nene Beata. Liderança Tremembé. Mangue Alto. 2014)

Imagem 18. Areias. Mangue Alto. Janeiro/2014. Foto: Janaína Fernandes.

Nesse sentido, a areia que voa em Almofala, vinda do leste, trazida por quentes e fortes ventos constantes, assenta-se em morros, casas, construções e paisagens. Sendo fina e leve, percorre o mundo entoada por sua própria vontade. Passa por Almofala, modifica tudo quando chega e torna a modificar quando vai embora. Errante, a areia, que se forma e se esvai tão facilmente, não pode ser medida. Incalculável em volume e em extensão, ela é escorregadia e transformadora. É interessante notar que foi na areia que os três índios encontraram a santinha de ouro. E, também, que os tremendais são feitos de areia. Até mesmo o ato de pisá-la é significativo: é um passo incerto, os pés afundam. É preciso ter atenção ao se caminhar pela areia. Exige-se esforço, ao mesmo tempo em que os olhos são constantemente atacados por partículas invisíveis. A areia é a rotina de

Almofala. Ela está presente nas ruas, nas casas, nas roupas, nos corpos. Aliás, os corpos parecem tê-la como parte integrante. A umidade e o sal vindos do mar, impregnados de areia, tocam cada superfície de corpo, de planta, de casa.

Na fala de D. Nene Beata, citada acima, a areia é voluntariosa; e é preciso saber tratá-la. Para compreender melhor o que isso quer dizer, será preciso que falemos sobre mais uma forma de encantamento: aquele que se dá por meio dos modos de ser das coisas. Expliquemos isso em exemplos etnográficos. Certa vez, Zé Domingo contou-me que havia sido encantado por um peixe enquanto pescava. Perguntei-lhe como isso acontecia. Ele explicou-me que estava pescando com um manzuá[16] quando conseguiu prender um peixe. Entretanto, o animal conseguiu fugir saltando por fora da água. Esse tinha sido o encantamento. Diante de minha expressão de dúvida, Zé Domingo continuou: cada animal tem seu jeito de se defender, de lutar pela vida. Mas aquele peixe foi diferente; tinha algo nele que o diferenciava, que o deixava encantado: seu modo de atuação no mundo. Na relação entre pesca e pescador, se a pesca age de maneira encantada, o encantamento estende-se ao pescador.

Outro exemplo encontra-se em uma cantiga do Torém. De acordo com D. Nene Beata, certa vez, uma índia viu uma jandaia pousando em um coqueiro, levantando voo e indo parar no mangue. A atenção dada ao acontecimento fez com que essa índia fizesse uma cantiga:

> “ô jandê Recoguirá
> Gurapire napurana, ô mainguê
> ô jandê Recoguirá
> Gurapire napurana, ô mainguê
> Ai ô manguirá, aí ô manguirá

[16] Pequeno artefato com armação de madeira, utilizado para pesca artesanal, no qual prende-se o pescado como uma armadilha.

ô manguirá, ai ô manguirá”[17]

Imagem 19. Zé Domingo pescando camarão. Passagem Rasa. Janeiro/2012. Foto: Janaína Fernandes.

A eternização, em versos de Torém, das atitudes da jandaia demonstra, em certa medida, que o pássaro agiu de um modo diferente ou que, de alguma forma, a relação entre ele e a observadora foi estabelecida por meio da atenção dada ao modo de agir no mundo. Compor uma cantiga de Torém observando pássaros é algo encantado. E, de acordo com Nene Beata, o povo de antigamente conseguia produzir essas coisas facilmente, porque sua percepção estava voltada para o ambiente. A construção de cantigas por meio da relação entre a índia e a jandaia só pode se dar pelo encante.

---

[17] A cantiga de Torém chamada “ô jandê” é uma das mais cantadas nos rituais realizados em Almofala. As palavras contidas nela não são traduzíveis sistematicamente, tendo em vista que, de acordo com as lideranças que me falaram a respeito, trata-se da antiga língua Tremembé, de que não se tem mais conhecimento. Entretanto, a história da jandaia que pousa no coqueiro e no mangue é repetida por aqueles que falam sobre a música, sendo cuidadosamente relembrada como a forma com que a cantiga foi feita.

Bem, esses dois exemplos, o do peixe e o da jandaia, poderão nos ajudar a continuar pensando sobre a areia. Isso porque, antes de tudo, ela age no mundo e é, por isso, uma forma de encantamento, na medida em que sua atuação é específica e diferenciada. Tanto areias quanto peixes e pássaros são elementos da terra que atuam em histórias e experiências pessoais. E é exatamente essa forma de atuação - encantada, ou melhor, que está para além da percepção do visível, que encontra-se nas histórias, no mundo, nas dimensões ensombreadas da vida real - que faz com que as pessoas sintam o mundo a sua volta e o expressem por meio de narrativas. Por outro lado, é essa dimensão encantada que está por trás dos modos de ser peculiares das coisas, especialmente nas voluntariosas formas e movimentos da areia. Um tipo de literatura que poderá nos ajudar é aquela que trata sobre "Dreamings", entre povos aborígenes australianos. (MYERS, 1991; MORPHY, 1995) Basicamente, de acordo com Morphy:

> "The ancestral beings, fixed in the land, become a timeless reference point outside the politics of daily life to which the emotions of the living can be attached. To became this reference point the ancestral journeying had in effect to be frozen forever at a particular point in the action, so that part of the action become timeless. Place has precedence over time in Yolngu ontogeny - time was created through the transformation of ancestral beings into place, the place being forever mnemonic of the event" (MORPHY, 1995, 188)

Assim, se temos nos Dreamings uma espacialização do tempo, de modo que os ancestrais são as paisagens e estas só são constituídas por meio de sua história atemporal, o que dizer de areias que se movem? Para compreender melhor a situação, é preciso dizer que existem dois aspectos diferentes a respeito de lugares e paisagens entre os Tremembé: a primeira, a das dunas com suas vacantes areias, e, outra, as moradas de encantados, lugares especiais caracterizados pela evitação. As moradas de encantados são locais nos quais vivem seres ancestrais ou míticos, são cobertas de mistérios e cuidados. Sua existência alia-se a histórias de pessoas que tiveram contato com tais seres. Vejamos o exemplo da Lagoa da Batederia, oferecido por Zé Biinha, liderança Tremembé e artesão da aldeia do Mangue Alto:

> "Lá na Batedeira, depois da Varjota, a lagoa é chamada de Lagoa da Batedeira, porque o morador que tinha lá de primeiro diz que se acordava de noite pela pancada da roupa em cima da tábua. Por que o pessoal de primeiro não tinha banheiro não. Lavava a roupa era no córrego. Chamava

bebedouro. Banheiro que a gente conhecia era nas lagoas, nos córregos. Era lá que o pessoal tomava banho, lavava roupa. E as mulheres batiam roupa lá também. Aquelas mulheres tinham uma taubona. Cortava um pedaço de pau bem grande e fazia. Metia o machado para cima, fazia a tábua roer, e aí fazia uma taubona que era para as mulheres baterem roupa em cima. Essa tábua vivia lá na beira d'água, de plantão. Aí em cima das tábuas das mulheres baterem roupa, de noite o pessoal se acordava com pessoa batendo roupa. Aí tinha uns que era mais corajosos e curiosos, saía devagarzinho para saber se era gente mesmo. Quando chegava perto só via o tibum da pessoa para dentro d'água e pronto. Se acabava. Diziam que era uma mãe d'água que tinha lá. E essa lagoa lá não secava. E ela é pequena. As outras, encostadas, secavam, mas a Batedeira não secava. Aí botaram o nome dela de Batedeira porque tinha essa batedeira de roupa de noite". (Zé Biinha. Liderança Tremembé. Mangue Alto. 2014)

Imagem 20. Zé Biinha. Janeiro/2012. Janaína Fernandes

A história da Lagoa da Batedeira é mais um exemplo, dentre tantos, de moradas de encantados. Diferentemente dos Dreamings, as moradas não são os ancestrais. Elas são prévias a eles e os contêm. Entretanto, possuem uma característica que podem compartilhar com os Dreamings: são marcas espaciais.

Garcia (2012), por outro lado, ao falar sobre “andar na floresta” entre os Awá Guajá, pondera que:

> “(…) a produção de múltiplos significados sobre o território é condição primordial à existência da vida. São espaços ‘culturalizados’, nos termos de Ingold, cujas relações são, antes, relações entre pessoas, encarnadas em formas orgânicas, frágeis e impermanentes, e onde a história está escrita no espaço”. (GARCIA, 2012, 173)

Ora, parece haver uma diferença substancial entre a perspectiva de Garcia e de Morphy e Myers que poderá nos ajudar a discorrer mais sobre as areias. Se podemos considerar os Dreamings como marcas espaciais, jamais poderemos falar deles como história escrita no espaço. Isso porque não há inscrição. Dreamings não são significantes: eles são o próprio significado. Ou seja, não há que se falar nas paisagens como algo que remete, de forma indireta, a alguma coisa. A paisagem é a ancestralidade que, atuando no mundo, o cria e o transforma. Já a perspectiva que Garcia nos oferece é de outra ordem: parece haver, no exemplo dos Awá Guajá, uma engrenagem a mais no mecanismo de significação. A história escrita no espaço implica numa justaposição das relações entre ancestrais e lugares e entre lugares e pessoas, ou seja, há um duplo movimento: o dos ancestrais que se conjugam ao lugares e os lugares que permeiam o cotidiano de pessoas.

Dito isso, voltemos aos areais e às moradas de encantados. No caso destas, os lugares são significados em razão do que é neles contido. A lagoa só é a Lagoa da Batedeira em razão da Mãe d’Água que nela habita. Nesse sentido, sua existência marca a Lagoa e inscreve-lhe o encantamento como constituinte do lugar. O encantamento, por sua vez, é o diferencial da Lagoa, que nunca seca, em detrimento de suas vizinhas. Ou seja, a Lagoa é uma marca espacial na medida em que o encantamento - e por que não dizer a ancestralidade - está contida nela. Já em relação à areia, ela é o próprio encantamento e, por isso, sua marca não é fixa. Ela é a paisagem, é o todo, e não o conteúdo. A areia não é signo, ela é a coisa em si. E, como tal, atua no mundo como lugar e, como veremos no próximo item, como um encantado.

Por ora, para finalizar, é preciso dizer que a areia e seu movimento constante, sob essa perspectiva, é a composição da terra que, por sua vez, é movimento e

transformação - da mesma forma que os Tremembé são movimento e fluidez. Dessa forma, percebe-se que, em alguma medida, os mitos que contam sobre a denominação de Almofala e sobre a denominação dos Tremembé remontam para uma mesma temática, qual seja, a da transformação, do movimento, da não perenidade. Assim, se no primeiro o destaque é dado para o encantamento de estar e não estar nos lugares, de mover-se no mundo como forma de existir nele, no segundo o destaque está em um mundo que é ele mesmo movimento, devir, onde as coisas são e não são, ao mesmo tempo em que mudam.

Além disso, em ambos os casos, o auge das narrativas está na denominação e na delimitação da terra. Entretanto, no mito da santinha, pode-se perceber, nas pedras oriundas do encontro colonizador, a transformação da areia. Isso pode querer dizer, em última instância, que as pedras são a antiareia, uma vez que, em certa medida, pesadas e imóveis, elas fincam-se ao solo e marcam tempo e espaço. Elas são a estabilização e a estatização da terra e das pessoas. Porém, não podemos ficar por aqui. Há mais coisas a serem ditas sobre a igreja, conforme veremos no item a seguir.

3.3 **A igreja e a duna**

> "A Igreja de Almofala passou 45 anos enterrada. Passou um lençol de duna móvel. Entupiu tudo. Não só a Igreja, como todo o aldeamento. E o que sofreu mais com isso foi a Igreja. E quando passou, que foi descoberto, o povo se juntava. As mulheres e os homens indígenas se juntavam em noite de lua cheia, passavam a noite todinha tirando a areia de dentro da Igreja para desentupir. Os homens com uma parola feita de saca. As mulheres, era no vestido, porque era muito comprido. Elas pegavam no embainhado, puxava a areia para dentro da saia, arribava, levava e jogava lá fora. E as outras, era com cuia de cabaça, porque nesse tempo não tinha plástico, nada de alumínio, não tinha trator de esteira, não tinha nada. Então era a forma deles mesmo fazerem as coisas. Foi dessa maneira que desentupiram a Igreja. Depois se organizaram em parceria e conseguiram levantar ela de novo. Aí foi o tempo que ela foi tombada pelo patrimônio. Hoje ela é do patrimônio. O pessoal tinha o jeito deles de fazerem as coisas. Tinha maneiras de pensar diferentes das dos outros. Hoje ninguém tem mais essa maneira de pensar diferente. Hoje não tem mais esse jeito". (João Venâncio. Cacique Tremembé. Praia de Almofala. 2012)
>
> *****
>
> "Que nós íamos para Almofala, eu mais mamãe, chegava lá, elas caçavam brinco, anel, tinha umas peneiras. Acho que era bem uns cinco filhos lá da roça, peneirando e achando enterrado. Era prato, era xícara. Tudo eles achavam. Tesouras de ouro, achavam aquelas tesourinhas e vendiam pra

comprar alguma coisa para comer". (D. Ester. Liderança Tremembé. Lameirão. 2012)

Imagem 21. Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala. Passagem da duna. Extraído do site cearaemfotos.blogspot.com.br, em 15.2.2015.

Durante quase meio século, a igreja permaneceu oculta. A areia resolveu cobri-la e acabou expulsando muitos moradores daquele lugar, que foram instalar-se em outros sítios. O trabalho da duna persistiu até a cobertura completa do templo. Houve uma série de problemas relacionados às imagens religiosas que ficavam em seu interior, uma vez que a população local não queria deixar que elas fossem levadas. Duarte (1972) trouxe a narrativa do Padre Antônio Thomás acerca desses acontecimentos. A despeito da extensão do trecho, acredito que vale a pena sua citação, uma vez que demonstra o ponto de vista do religioso a respeito do processo de desaparecimento da igreja, a retirada de suas imagens e a reação das pessoas em Almofala à época:

> "A penúltima vez que celebrei na capela de Almofala e a última que ali administrei os sacramentos foi no começo do ano de 1898. Por esse tempo já os areais haviam obstruído as primeiras casas, do lado do nascente, das ruas que ladeavam a igreja, atrás da qual o morro ia crescendo

> progressivamente. Já se haviam retirado da povoação muitos moradores que demoliam previamente suas casas para com o material das mesmas construírem novas habitações em lugares mais abrigados. (…) Comuniquei ao diocesano o precário estado em que se achava a capela e a impossibilidade absoluta de evitar-se a sua ruína. Em resposta à minha comunicação fui por ele autorizado a retirar as imagens para a capela do Tanque do Meio[18], dali distante cerca de dez quilômetros, com a instante recomendação porém de que não o fizesse senão à última hora, isto é, quando as areias já houvessem atingido o interior da igreja. (…) A 9 de outubro do mesmo ano para lá me dirigi, no intuito de dar cumprimento às ordens do diocesano. (…) Estava eu ocupado em colocar um dos santos sobre o andor, quando me vieram dizer que, atrás do morro fronteiro, estava acampado um grupo de caboclos armados aguardando apenas ordens dos seus chefes, para virem obstar a saída das imagens. Indaguei logo quem eram esses chefes e mandei um emissário pedir-lhes o obséquio de virem entender-se comigo. Não tardaram muito a aparecer. Recebi-os na porta principal da igreja. (…) Saiba vossa senhoria, seu vigário, que as imagens não saem daqui porque não queremos; não consentimos que as levem para nenhuma parte e muito menos para o Tanque do Meio. Observei-lhes a sem razão da sua resistência a uma medida que se tornava necessária em vista do estado da capela, e que aliás fora ordenada pelo bispo. (…) A nada disto porém atenderam os dois teimosos contendores, que se retiraram. (…) Perdida assim a esperança de convencê-los e resolvido por minha vez a levar a cabo a minha tarefa, chamei a fala o subdelegado do termo (…) e enquanto combinávamos a melhor maneira de levar-se a efeito a prisão (…), eis que uma mulher do povo - a Joana Camelo - entrando sorrateiramente na igreja, por uma das portas laterais, apoderou-se de uma das imagens e, abraçada com ela, correu desabaladamente em direção ao acampamento dos sedosos. (…) bradei aos homens mais próximos a mim, que fossem reaver a imagem roubada. Ninguém se moveu. (…) Apenas alcancei a fugitiva, travei-lhe o braço e intimei-a a entregar a imagem. Ela resistiu desesparadamente à minha intimação, enquanto Caboré e Duro brandiam ameaçadoramente os cacetes e, numa espécie de fúria, a Maria Caboré, empunhando um tamanco, jurava quebrar a cara de quem se aproximasse. [A luta] porém prolongou-se por mais alguns minutos, vindo a terminar pela debandada dos sedosos e captura de dois dos mais rebeldes, que, de mãos atadas, foram levados à presença do subdelegado". (DUARTE, 1972, 52-57)

É interessante notar, a partir do relato, que houve uma grande comoção, de acordo com o padre, em Almofala, em razão da retirada das imagens. De acordo com o pároco, os moradores do local tinham um afeto especial por elas, bem como pela igreja. Em determinado ponto do relato, ele também cita o fato de que a igreja era muito bem zelada, limpa e enfeitada em dias de festa pelos próprios moradores, e entende, com isso, que há, nesse comportamento, uma evidência de fé e abnegação em favor de Deus. Entretanto, a despeito do fato de que o papel do catolicismo em Almofala não será aqui abordado exaustivamente, será preciso, por outro lado, falar de alguns aspectos que parecem ser essenciais para o

---

[18] Nome de um dos distritos do Município de Acaraú hoje denominado Itarema, do qual Almofala faz parte.

desenvolvimento da presente análise: de quê se trata a relação entre os Tremembé e a igreja.

A igreja - o edifício - de fato tem um papel central na história de Almofala e dos Tremembé. Verifica-se, também, uma relação de carinho e cuidado para com ela que, por sua vez, pode ser considerada como um marco espacial. Isso porque a igreja, a partir do mito da santinha de ouro, é a materialização da troca com a rainha, é a representação do trabalho colonizador que, por meio das pedras, criou o território chamado Almofala e constituiu os índios perante o Estado. Entretanto, esse vínculo é dúbio: ao mesmo tempo em que existe uma relação de identificação entre os Tremembé e a igreja, suas pedras, como antiareia, são a territorialização do mundo, seu desencantamento. E o que dizer da pretensa fé dos Tremembé? Por acaso a recusa em se deixar levar as imagens do templo não seria uma evidência de um vínculo religioso e transcendental com o deus cristão? Se, de um lado, a fé parece ser, a primeira vista, o elemento motivador das atitudes acima descritas, não podemos nos esquecer de onde o vínculo Tremembé-igreja surgiu. Ora, a igreja é fruto, em última instância, de uma santinha de ouro encontrada na terra. A santinha é, em síntese, um presente ou tesouro da terra. Isso pode significar que a igreja é um presente da terra, com a intermediação da rainha.

Mas, então, como fica a ideia de que as pedras são a antiareia? Como se pode conceber que a areia tenha trazido seu oposto, sua forma imobilizada, desencantada? Enfim, se a igreja tiver sido o resultado de um tesouro encontrado na terra, a areia estaria traindo a si mesma: o encante trabalhando para se desencantar. Ocorre que a areia cobriu a igreja, e tornou a descobri-la. Ela envolveu, em certo sentido, aquelas pedras de encantamento. Afinal, ela é capaz de fazê-lo, uma vez que o encante é movimento, é mudança. A areia passa, enquanto as firmes paredes de pedra da igreja perduram. A decisão sobre cobrir ou não a igreja pertence somente à areia que, por sua vez, trará junto com ela o que lhe convêm: tesourinhas de ouro, aneis, brincos. Mais do que encontrar esses objetos perdidos, esses pequenos tesouros, o encante está no fato de que é a areia que decide quem irá lhe possuir. E é justamente sobre encontrar coisas e ter fé que o próximo capítulo irá tratar.

CAPÍTULO 4. OS TESOUROS DA TERRA

Imagem 22. Anoitecer. Passagem Rasa. Janeiro/2014. Foto: Janaína Fernandes.

> "Aí a pessoa sonhava com aquela botija e aí quando acordava não era para dizer não. Se caso quisesse arrancar, colher, arrancar aquele dinheiro, não era para dizer que aí sonhava outra vez. Aí sonhava outra vez. Eram três vezes que a pessoa sonhava. Na última vez que você sonhava, aí a alma, o dono do dinheiro ia dar as explicações direitinho de como é que você arrancava. Mostrava, dizia que hora era pra você arrancar. (…) Aí a pessoa para arrancar esse dinheiro… era preciso muita coragem porque aparecia tanta da coisa fazendo de tudo para você não arrancar aquele dinheiro. Aquele dinheiro ali, aquela pessoa, que estava com aquele dinheiro, vivia com a alma penando, sofrendo, enquanto não aparecesse alguém para arrancar aquele dinheiro ali, ele nunca recebia o perdão. História dos mais velhos, né? Tudo o que você ganhasse em dinheiro daquele ali, você arrancasse, aí diziam os mais velhos que tanto se salvava aquela alma dona do dinheiro como da pessoa que arrancava, tirava o dinheiro. Mas aquele dinheiro era tão difícil de arrancar, que você não podia ir a ele com ambição. Se você fosse tirar aquele dinheiro com ambição, fazendo plano, cálculo, ele se transformava, se acabava em nada, se desmanchava só em formiga, em carvão, essas coisas assim, se acabava em nada, cinza." (Zé Biinha. Liderança Tremembé. Mangue Alto. Janeiro/2014)

Começo este capítulo com a narrativa de Zé Biinha porque me pareceu ser aquela, dentre as que me foram relatadas, que mais aborda a ideia de tesouro escondido na terra. Pretendo chamar a atenção para as atitudes e modos de agir no mundo de quem encontra esses tesouros. Afinal, a areia que os esconde, encantada que é, escolhe quem os merece. Existem dois aspectos fundamentais nesse relato e que acabam por permear outras narrativas, conforme se verá mais adiante. Tratam-se da ambição (não generosidade) e da covardia (não coragem). No caso acima, quem vai à busca do tesouro com ambição, não o consegue achar: a areia o transforma em outra coisa. Por outro lado, é preciso ter coragem para persegui-los. Creio que trabalharemos melhor essa dualidade (ambição e coragem) se acrescermos à nossa análise a seguinte narrativa:

> "Você acredita que quando eu me entendi aqui foi cruzada uma guerra pela terra? Eu vou contar para modo de você ficar sabendo. Se você quiser dizer, você diz. Eu nasci no 46. Antes de eu nascer, para acolá, é dos homens; para cá, é indígena[19]. Por que foi que os homens dessa terra aqui, o dono, por que foi que ele levantou a casa que ele queria levantar aqui [na Passagem Rasa]? Sabendo que essa terra aqui [dos não indígenas], documentada deles, documento no cartório, e sabendo que o documento dessa aqui [indígena], era os caboclos véi. Não tinha um que tivesse um documento constando os hectares de chão de cada um. Era um bolo só. Se um morava aqui, entendesse de morar ali, morava. Se entendesse de morar aonde queria, se entendesse de fazer uma roça para ter o que comer, era aonde queria. Não pagava nada. Não dava nada seu a ninguém. E este camarada fez a casa dele aqui, para modo de tomar uma grande parte. E começou a proibir as águas do córrego. Isso aí já massacrando os índios véi. Aí já é um começo de guerra. Os caboclos véi se juntaram, da Passagem Rasa, da Lagoa Seca, da Almofala, e de outros cantos mais aí, de outros locais, se juntaram e queimaram a casa. Eles não queriam. Isso no 39. Aí botaram os caboclos véi na justiça, no Acaraú. Aí os caboclo véi passaram três anos viajando, as audiências no Acaraú. Nos três anos, eles tiveram a felicidade - Deus é pai de todos nós - ganharam a questão. Os caboclo véi ganharam a questão. Aí passou. Isso no 42. Eu não era nascido não. Estou contando a história porque teve quem me contasse. Pois bem, quando foi no 62, a pedra do bambuzeiro lá, a pedra da carnaúba seca lá[20]. Agora, só que dessa pedra para essa, só se conhecia as pedras. Não estava aberto, estava sarado de mato. Nesse espaço de uma para outra, ninguém sabia onde era que passava o travessão confinante. Aí o atual, que estava sendo o dono [das terras dos não indígenas], entendeu de abrir esse terreno. Mas ele não abriu referente a sair aqui na pedra. Você quer saber o que ele fez? Ele fez assim [desenhando na areia, demonstrando que o terreno foi aberto na TI]. Aí os caboclos véi se reuniram, foram e derrubaram a cerca. E um cidadão da Almofala e um padre no Itarema disseram que iam dar a mão para os caboclos véi. Eles foram lá, pegaram o jipe do camarada em Almofala e

[19] A aldeia da Passagem Rasa fica no extremo sudoeste da TI de Almofala. A casa de seu Zé Domingo há aproximadamente dois quilômetros da estrada CE-085, sendo que o outro lado desta pista não é considerado terra indígena.

[20] Referência direta às pedras que demarcam o território.

> iam para o Itarema. Chegaram lá no padre. O padre, já sabendo da história, a pessoa falou com o padre. A empregada entrou e disse ao padre que tinha um pessoal querendo falar. O padre disse: diga lá ao pessoal que eu não estou em casa. O padre já sabia da história, para amenizar. Aí eles voltam. Andavam no jipe. Eles voltam do Itarema. Quando voltavam do Itarema para Almofala, eles estavam esperando no caminho. Mataram três. Um dos caboclos véi furou um deles, da questão lá. Eles mataram três. Ficou um primo meu com a cabeça rachada, veio de lá do brejo, chegou aqui no outro dia. Foi num dia, ele chegou aqui no outro com a cabeça quebrada, engatinhando aí nesse mato. No 62. Escaparam quatro. Morreram três. Toda localidade pode lutar referente a demarcação da terra, luta pela terra, mas não tem choro pesado como aqui na Passagem Rasa. O choro aqui foi pesado, porque ver três inocentes mortos pelo que é deles". (Zé Domingo. Liderança Tremembé. Passagem Rasa. Janeiro/ 2014)

A história das mortes na Passagem Rasa é uma das mais tristes e contada com grande pesar, sobretudo pelos moradores daquela aldeia. As pessoas referem-se com frequência à angústia de ver tantos parentes mortos juntos, homens fortes, pais de família, que viram suas vidas ceifadas em seu auge pela ambição dos vizinhos não indígenas. Já os caboclos véi, que lutaram até o fim pela defesa do território, neles, há coragem, sobretudo de brigar pelo que lhes pertencia. Essa história foi aqui colocada em razão dos elementos da coragem e da ambição que lhes são inerentes, e que se relacionam com o mito do tesouro enterrado e, também, como se verá mais adiante, com o mito da santinha de ouro.

Neste capítulo, então, o objetivo será o de pensar as relações entre os discursos referentes aos lugares e a constituição de uma certa moral. Ora, se ser Tremembé está relacionado a Almofala como terra dos tremendais e à ideia de encantamento, o tipo de pessoa moral a ser construída depende do tipo de relação que essa pessoa possui com a terra e com seus encantamentos. Viertler já dizia que: "*se quisermos enveredar pela pesquisa da noção de pessoa, é necessário estabelecer os elementos constitutivos do 'eu' social a partir de um contexto espacio-temporal muito fluido e variável*". (VIERTLER, 1979, 21)

Dessa forma, Coelho de Souza (2001) vem a iluminar o presente texto, quando trata da utilização do termo Kup˜e entre os Timbira. "*O termo é dito designar o 'incomum', o 'estranho', aquele que, da 'forma Timbira', não apresenta nada reconhecível*". (COELHO DE SOUZA, 2001, 72) É certo que o trabalho de Coelho de Souza consegue ir um tanto mais longe que a minha pretensão e possibilidade nesta

dissertação. Isso porque a autora lança mão de vários dados etnográficos relativos ao parentesco Timbira para trabalhar a questão do que é estranho ou não, ou do que é considerado parente ou não. Se meus dados não são capazes de estabelecer uma análise do parentesco Tremembé, utilizo-me do trabalho de Coelho de Souza para pensar na dualidade entranho e confiável. Além do mais, os modos pelos quais a autora trabalha a constituição de pessoas e o tipo de análise morfológica que realiza podem ser interessantes para a percebermos as duas narrativas que introduzem este capítulo, à luz dos mitos e memórias citados anteriormente. Vejamos.

Se o Kup˜e que, em última instância, é a forma de designação dos brancos, é o afastamento máximo da forma Timbira, indicando a impossibilidade de convivência, "*não há relação sistemática possível com o cup˜e: ou se foge do cup˜e ou se tenta expulsá-lo, mas, por definição, não se convive com ele*". (COELHO DE SOUZA, 2001, 73) O termo demonstra o tipo de relação que se tem com os brancos. No caso dos Tremembé, mais especificamente no relato de Zé Domingo, a diferenciação entre o que é estranho e conhecido, passível de convivência ou não, fica bem clara - daí a derrubada da cerca e o incêndio da casa construída em local errado. Ao estranhamento está associada a ambição e, em certa medida, à falta de coragem. Essas são atitudes dos "outros", sendo que os "caboclo véi" agem por meio da generosidade e da coragem. Não há possibilidade de convivência com os não indígenas: eles agem de forma estranha, não entendem - ou não tem o interesse de entender - o pacto firmado pelo território, não respeitam a existência das pedras, e atuam somente em favor de sua ambição.

A generosidade a qual me refiro pode ser observada em atitudes como a dos caboclo véi, que têm a terra como algo em comum e se reuniram para combater o invasor e sua ambição. A mesma generosidade que foi capaz de fazer com que aqueles homens dessem suas próprias vidas em favor do bem estar dos outros. Nesse sentido, por que não dizer que há generosidade também na não ambição de quem se presta a desenterrar um tesouro sem fazer cálculos com o dinheiro que está prestes a ganhar? Ou, ainda, de quem troca uma encantada santinha de ouro por pedras? A generosidade é uma forma de ser e estar no mundo. É o meio pelo qual as pessoas conectam-se e conseguem conviver. Se ser generoso é uma forma

de ser um igual, um Tremembé; a ambição é uma característica comportamental não desejável. Isso porque é, de todo modo, estranha. A estranheza da ambição gera o não merecimento do tesouro, assim como gera ser tratado como o “outro”, ou não Tremembé, ou não caboclo véi. Cercar terras, impedir as águas do córrego ou até mesmo desejar o dinheiro antes mesmo de tê-lo nas mãos são atitudes dos “outros”, e trazem o desmerecimento: pelo tesouro e pela terra.

Imagem 23. Casa de Zé Domingo. Passagem Rasa. Janeiro/2014. Foto: Janaína Fernandes.

Por outro lado, há que se falar também das atitudes de covardia e coragem, que também permeiam as histórias acima. A última está presente como característica positiva nas narrativas, na medida em que é por meio dela que a pessoa lança-se em busca do tesouro enterrado e também por meio dela que os caboclo véi da Passagem Rasa uniram-se para enfrentar o invasor.

Mas, para além dessa posição no mundo - de ser generoso e corajoso - , há um outro aspecto: o do tesouro. As atitudes e comportamentos que se coadunam

com as atitudes positivas da generosidade e da coragem refletem, nas histórias, uma recompensa. Esta, por sua vez, está intrinsecamente ligada à terra. A não ambição permite que alguém encontre o tesouro, enquanto que a coragem dos índios da Passagem Rasa garantiu o respeito ao limite do território. Dessa forma, a recompensa pelas atitudes corajosas e generosas parece estar ligada à terra em dois sentidos: seja por meio da garantia e manutenção de seu usufruto pleno como terra indígena, seja por meio de tesouros guardados no interior da terra (no caso do mito do tesouro enterrado, da forma mais literal possível).

Imagem 24. A terra recortada por cercas. Saquinho. Fevereiro/2012. Foto: Janaína Fernandes.

Porém, se o intento aqui é falar da constituição de uma moral pessoal por meios desses apontamentos que permeiam os discursos, poderia-se falar que a formação de uma pessoa Tremembé passaria pela incorporação desses elementos. E que, se pudéssemos falar em um “Kup˜e Tremembé”, ou seja, no “estranho”, encarnado no não indígena, seria aquele impregnado de covardia e avareza. Estaríamos, então, lidando com um tipo de divisão identitária, ou melhor, com a

construção do que seja um índio Tremembé a partir do que seja um não indígena. Mas talvez a explicação da situação por meio de uma identidade oposicional (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976; BARTH, 2000) não seja plenamente eficaz para a questão aqui levantada. Isso porque, para além de não estarmos falando apenas dos Tremembé como povo indígena e protagonista político frente ao Estado (aquele que visa a demarcação do território Almofala), estamos focando nas relações de pessoas com lugares que são capazes de atuar em suas vidas, numa relação simbiótica muito mais permeada pelo que não é estranho, pelo que pode ser confiável. Até mesmo no caso das mortes na Passagem Rasa, no qual as pedras como demarcações territoriais são todo o motivo da contenda, o que está em jogo não é apenas a tentativa de impedir uma invasão: é, antes, a negativa em se conviver com estranhos, que agem de maneira avara e covarde, "impedindo as águas do córrego" e "massacrando os índios véi".

A esse respeito, McCallum, ao tratar sobre as relações de intimidade e confiança entre os Kaxinawá pondera que:

> "A partir de sua perspectiva, aspectos-chave para a relação, como os sentimentos de confiança ou de se saber que se pode confiar em uma pessoa, entidade ou coisa, emergem do envolvimento com o mundo perceptível, que é, a um só tempo, material e imaterial - e nisto são semelhantes a outros amazonenses". (MCCALLUM, 2013, 126)

A despeito de haver grandes diferenças entre o contexto amazônico e o do Nordeste[21], acredito que a contribuição de McCallum aqui é especial valia. Com isso, pode-se dizer que as relações de confiança criadas por pessoas que agem sob uma forma não estranha, ou seja, que orientam-se a partir de parâmetros ou categorias repetidamente constantes sobre os lugares, são, em última instância, relações que envolvem o ambiente no qual essas pessoas têm suas experiências e vivências. A adição do presente capítulo a esta Dissertação encontra-se no fato de que a constituição de pessoas está intimamente ligada à vivência espacial.

---

[21] Especialmente no que se refere às frentes de ocupação, aos tipos de contato com a sociedade nacional e com os regionais envolventes, de modo que a constituição do que vem a ser confiável ou não acaba por ser diferente nos dois contextos.

Uma etnografia que realizou com presteza essa relação foi a de Basso (1996), na qual pretendeu-se demonstrar que os lugares aos quais os Apache estão ligados e que são por eles denominados figuram nos discursos cotidianos daqueles indivíduos. Mas, mais do que isso, o conhecimento acerca das histórias daqueles lugares permite que cada pessoa inscreva dentro de si um ensinamento sobre o modo de ser Apache. Qualquer desvio de conduta que mereça atenção do grupo é sutilmente demonstrado por meio de referências aos lugares que, por sua vez, guardam as histórias dos antepassados. Um dos aspectos mais interessantes demonstrado por Basso é que, em meio a esse jogo entre histórias, ensinamentos e modos de ser, os lugares acabam por se tornar ferramentas de pensamento, ou seja, vê-los ou recitar seus nomes é representar imagens. Na medida em que uma pessoa faz referência a um lugar, ela representa uma imagem para os outros que, por sua vez, são convidados a retratar essas representações e responder a elas com representações próprias. E, assim, pode-se dizer que o autor conseguiu, em alguma medida, perceber de que modo os Apache pensam seus modos de ser - por meio de lugares discursivamente retratados.

Assim sendo, as considerações de Basso sobre a constituição de um modo de ser e agir no mundo entre os Apache passa pela formação contínua da pessoa. E são os lugares os meios pelos quais operam-se as formas de aprendizado. Como objetos de vivência, os lugares guardam significação. Entre os Tremembé, talvez se possa dizer um pouco mais: que os lugares agem nas relações como moderadores do que é estranho e do que é confiável. A areia encantada decide se haverá tesouro ou se só se encontrará cinzas[22]. Voltando aos Kaxinawá, McCallum ainda diz:

> "Eles consideram que os homens não nascem prontos: são feitos, devagar e cumulativamente, pela modelagem progressiva e deliberada da forma e do conteúdo do corpo: ossos, dentes, carne e pele da criança. O conhecimento e a memória são integrados materialmente ao corpo por uma série de técnicas mundanas ou especiais, como parte de experiências ordinárias ou extraordinárias no mundo ao redor, de modo a formar Pessoas/Homens (Huki) Reais (Kuin) que são capazes de agir no mundo e interagir com outros de forma adequada, produtiva (real, verdadeira)". (MCCALLUM, 2013, 132-133)

[22] Importante notar que, no mito do tesouro enterrado, agir com ambição leva a encontrar formigas, cinzas ou outras coisas sem valor, e nunca simplesmente areia, que é algo encantado por natureza.

A citação acima pode nos ajudar a compreender os preâmbulos realizados pelos interlocutores e interlocutoras no início de muitas de suas narrativas, inclusive a de Zé Domingo, quando se atesta o fato de que só se conhece os acontecimentos porque os mais velhos contaram, o que, por sinal, já é um indicativo de veracidade. O ato de ouvir e, posteriormente, contar histórias é parte significativa do aprendizado de se tornar pessoa. É um processo constante e repetitivo. Isso significa, no fim das contas, que não é um processo definitivo: está sempre sendo realizado, uma vez que as pessoas nunca são pessoas por completo, podendo agir de forma mais ou menos estranha ao longo da vida. Isso vem a acrescentar, de todo modo, às considerações há pouco realizadas a respeito de que ser corajoso e generoso não são características da pessoa Tremembé em contraposição aos não Tremembé. São, antes, características de pessoas que agem em conformidade com os modos de ser da terra encantada, ou seja, são os modos de ser, por excelência, daqueles que se relacionam com a areia e por meio dela entendem o mundo. Isso não significa - repito - que as pessoas passem a essa constituição de modo definitivo. Retornando a Coelho de Souza, valemo-nos da ideia de que há níveis fluidos de pessoalidade, e também de estranheza.

Ora, se o mundo-areia é o encantamento, os caboclo véi (que acharam a santa, que morreram pela terra e - por que não dizer - que conseguiram desenterrar tesouros) são a forma encantada de pessoa, ou seja, são as pessoas por excelência, uma vez que o encantamento enquanto modo de ser da terra é o modo de ser dos Tremembé antigos, dos índios véi, daqueles que caminhavam pela costa do Ceará tanto quanto o vento leva a areia.

Entretanto, esse modo de agir encantado não é perene, não pode ser uma constante. Isso porque o próprio encantamento é transformação. Até mesmo a areia - o encanto da terra - passa e segue seu caminho. Dessa forma, do mesma modo que Coelho de Souza nos aponta para níveis de estranheza, ou seja, para o fato de que ninguém é capaz de permanecer na forma encantada constantemente, se os Tremembé são areia, há um pouco de pedra em seus modos de ser. Comportar-se com estranheza liga-se à covardia e à avareza, atitudes desencantadas. Viver bem

com o espaço é ser capaz de viver de forma encantada. Quanto mais alguém é capaz de viver conforme o encante, mais torna-se pessoa e, portanto, confiável.

Por outro lado, os Tremembé como grupo indígena e Almofala como território delimitado são tipos estatizados do que antes era puro encantamento. Seus modos de ser carregam em si formas petrificadas de areia, ou seja, mesmo tendo os Tremembé os ensinamentos de seus antepassados errantes, mesmo tendo Almofala a brisa quente que carrega a areia, o termo índio estará presente, do mesmo modo que as pedras estarão presentes para lembrar-lhes o fim de sua terra, os limites de seu caminhar. As pessoas que são constituídas por meio da reiteração constante de histórias de encantamento, que aprendem sobre coragem e generosidade, são as mesmas que têm que lidar diariamente com seu confinamento espacial e com as relações com o Estado a fim de garantir direitos mínimos de sobrevivência. Ser Tremembé, em suma, é transitar entre formas encantadas e desencantadas, é ser pessoa e ser estranho, é ser confiável e não confiável.

A figura do cacique, por exemplo, mesclada que está às relações com o Estado, por meio de projetos e instituições públicas que têm contato constante com os indígenas, gravita entre o desencantamento do trabalho burocrático e o encantamento de ser o cacique. Desse modo, dentro de Almofala, ouvi várias queixas em desfavor dele, muitas delas em razão do sentimento de exclusão de algumas famílias em relação aos benefícios estatais concedidos aos Tremembé. As acusações gravitam geralmente em torno do fato de que somente alguns são beneficiados, restando aos outros apenas o desemprego e o desamparo. Ao mesmo tempo em que o cacique é neto de uma das figuras mais emblemáticas dos índios véi, a tia Chica da Lagoa Seca, tiradora de Torém dos tempos antigos, quando se dançava o Torém até o sol raiar (OLIVEIRA JÚNIOR, 1998), também foi considerado

um dos mestre do Torém[23]. Uma de minhas interlocutoras que estava seriamente chateada com algumas atitudes suas, alegando que ele estava agindo em benefício próprio, atacou justamente seu conhecimento sobre o Torém e sobre os encantados. Sua ambição, aos olhos daquela mulher, o tornava alguém não confiável. Portanto, menos Tremembé, menos encantado. Nesse sentido, desmereceu seus conhecimentos de índio próximo ao encantamento do Torém: "*Ele não sabe do que eu sei. Nem o Torém ele não sabe tirar. Eu ensino. O mais que ele tira são três, quatro versos. Aí ele emenda com o que ele aprende nas outras aldeias*". (Liderança Tremembé. Panã. Janeiro/2014)

A diferença entre ser Tremembé e ser índio véi, dançador de Torém, elemento encantado da paisagem, está presente na fala da filha da liderança acima, em complemento com a conversa que eu estava tendo com sua mãe:

> "Olha, senhora, eu vou lhe dizer uma coisa, se essa terra for demarcada, a gente reza que ela não seja. Porque primeiro quem se mata são os próprios índios, entendeu? Porque é um povo muito desunido, ganancioso, eles mesmos brigam. Eu faço parte disso há muito tempo. Desde criança eu danço o Torém mais a minha mãe. Eu não faço mais isso porque eu estou no meu canto. Eu sou índia, porque eu era menina - eu lembro disso - eu era pequenininha, nós íamos dançar Torém lá no sítio, eu mais meus irmãos. Mas depois disso que começou a entrar as coisas, o povo é tudo rancoroso. A gente fica no canto da gente. Eu não tenho mágoa de ninguém. Cada um é cada um". (Tremembé. Panã. Janeiro/2014)

---

[23] "Em 2006 foi estabelecido o registro dos 'Tesouros Vivos da Cultura', pela Lei n. 13.842, de 27 de novembro de 2006, reconhecendo tais tesouros como 'as pessoas naturais, os grupos e as coletividades dotados de conhecimentos e técnicas culturais cuja produção, preservação e transmissão sejam consideradas, pelos órgãos indicados nesta Lei, representativas de elevado grau de maestria, constituindo importante referencial da Cultura Cearense'. Dentre estes 'Tesouros Vivos', título recebido aos mestres da cultura popular em editais abertos pela Secretaria de Cultura do Estado do Ceará (SECULT) de 2004 a 2009, infelizmente somente dois representantes da cultura indígena receberam esse título, que foram o cacique João Venâncio, liderança ativa entre os índios cearenses e instrutor de rituais sagrados, e o Pajé Luis Caboclo, também da etnia Tremembé no município de Itarema". (FREITAS, 2013, 7)

Imagem 25. Cacique João Venâncio. Almofala. Imagem extraída do sítio eletrônico http:// acarauonline.blogspot.com.br/2011/04/1-semana-indigena-cultura-e-saberes.html, em 19.2.2015.

Ora, se João Venâncio é Mestre do Torém, tal título foi concedido por intermédio de instituições estatais. O significado desse título faz sentido dentro das relações entre Tremembés e os "outros"; é, enfim, um título marcado pelas problemáticas envolvendo os processos de reelaboração cultural e a luta pela demarcação do território. Imiscuir-se nessas relações e alçar-se como representante de índios estatizados é, em alguma medida, distanciar-se da dimensão encantada da vida. Trata-se, sobretudo, de ligar-se a um território como índio federal, em detrimento dos lugares, da areia, e dos movimentos dos índios véi.

índio/caboclo véi Tremembé (índios federais) estranhos
areia pedras
encantamento _____desencantamento

Como se pode observar pela figura acima, há uma dualidade entre encantamento e desencantamento, da mesma forma que há entre areia e pedras. As categorias de índios/caboclos véi e Tremembés como índios federais e estranhos, gravitam em torno dessa dualidade. Porém, não se pode dizer que eles se comportam de forma inteiramente encantada ou desencantada. A figura mostra, antes de mais nada, um modelo discursivo a respeito das paisagens em relação com as pessoas. Dessa forma, as pessoas agem de forma mais ou menos confiável, na medida em que aproximam-se do mundo onde o movimento da areia inspira os movimentos das pessoas; da mesma maneira que o desencante está presente na imobilização, na petrificação do espaço e da pessoa indianizada pelo Estado. Nesse sentido, nem o cacique nem a liderança da fala acima são plenamente encantados ou desencantados, eles aproximam-se ou afastam-se dos modos de ser encantado - e, portanto, da esfera de confiabilidade, na medida em que conectam-se com pedras ou com areias.

As atitudes ambiciosas são, nesse sentido, o puro desencantamento. A delimitação da terra e a petrificação do movimento são guiados pela ambição, uma vez que, ao buscar riquezas, pode-se encontrar de tudo - até formigas e cinzas - mas jamais se encontrará areia (como no caso da pessoa que procura o tesouro enterrado). A seguir, trataremos do ápice do desencantamento, que é a ambição, e de que modo ela está ligada à fé, de forma que possamos finalizar alinhavando melhor o papel da Igreja e das pedras em meio à areia de Almofala.

*****

> "Eles eram um povo inocente, sem ambição. Não tinha ambição de plantar, de fazer um trabalho hoje para se servir do produto amanhã. O trabalho deles era de fazer hoje e se alimentar hoje. Era de pescar e comer o peixe. Caçar e comer a caça. Agora, fazer um trabalho em um ano e saber que vai ter resultado, que vai alimentar no outro ano, aí eu acredito que é um caboclo de fé. Fazer um trabalho em um dia e esperar para comer no outro está com fé em Deus. Por que plantar um pé de coqueiro desse aí, quando é que ele vai dar coco? Quem plantou aí, com certeza tem fé em Deus, porque ele não vai dar coco já. Eu plantei aqueles coqueiros ali. Eu plantei com fé em que? Em Deus. Eu digo eu vou alcançar comer esse coco. Tem um pé de coqueiro lá no prédio que eu não plantei para mim não. Eu disse assim: esse pé de coqueiro não é meu. Esse pé de coqueiro é do prédio aí para os visitantes, para as pessoas que vierem aqui e ele estiver cacheado

de coco, tiver coco. Aí quem quiser tomar da água dele, tomar. Está lá". (Zé Domingo. Liderança Tremembé. Passagem Rasa. 2014)

Bem, como se pode ver, para Zé Domingo, a fé é a crença em algo não palpável, é a realização de algo em busca de um retorno incerto e a longo prazo. No caso da agricultura, por exemplo, exige-se fé, diferentemente da caça e da pesca, nas quais os resultados implicam em ter o estômago cheio no mesmo dia. Dessa forma, encontrar uma santinha de ouro é encontrar um tesouro inesperado - não se trata de ter fé. Da mesma maneira, desenterrar a igreja e encontrar objetos perdidos e valiosos não se trata de fé - trata-se de ganhar um prêmio que, por sua vez, é dado pela areia - a fina e encantada areia que age e transforma vidas.

No caso do mito do tesouro enterrado, a ambição deve estar ausente quando se realiza a busca. Não se pode fazer cálculo. Isso poderia significar, em última instância, que planejar o que fazer com o dinheiro antes de tê-lo em mãos é uma atitude de fé, especialmente fé naquilo que o encante irá lhe oferecer. Por outro lado, a fé desencanta. Sendo o auge da ambição, a fé é uma atitude estranha e não confiável. Ora, plantar não é confiável. A confiabilidade está em ter o alimento em mãos.

Dentro dessa perspectiva, a noção de que a Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala é um marco de fé daquele povo não poderia ser mais equivocada. O vínculo dos Tremembé com a igreja não está relacionado com a fé em Deus. Essa relação advém, antes, da santinha: o fruto encantado da terra. Em um certo sentido a areia trouxe a santinha. Se é verdade que as pedras que vieram em seu lugar acabaram por desencantar o espaço, a igreja - como objeto do colonizador, como algo estranho na paisagem fluida - tem um resquício de encantamento materializado nas imagens que encontram-se no seu interior. Vale lembrarmo-nos de toda a celeuma a respeito da retirada dos santos da igreja. O fato de que a areia a cobriu é indicativo da sobreposição do encantamento sobre as pedras. Além do mais, a retirada da areia está envolta também de encantamento, uma vez que as pessoas procuram por tesouros, por objetos valiosos escondidos na terra.

Assim sendo, gostaria de terminar esta Dissertação salientando que, ao longo dela, passamos por vários relatos de interlocutoras e interlocutores Tremembé e que, assim fazendo, colhemos desses relatos, a partir da ideia de encante e desencante, uma perspectiva da vida em Almofala: a perspectiva da areia e da liberdade do movimento. As narrativas aqui trazidas foram selecionadas a partir da vivência que a antropóloga teve naquele ambiente e são, também, em grande medida, minha visão do que seja Almofala e de quem sejam os Tremembé. A areia que se espalha nas paisagens, as histórias de encantados e suas moradas, o silêncio dos lugares, as falas de seus moradores, a presença da igreja, os Toréns cantados à luz da lua, as comidas, os peixes, os camarões, os barcos, a praia, o calor, a umidade, o mocororó, enfim, as memórias e as percepções, os gostos e as sensações, a experiência de vê-los, ouvi-los, conviver com eles durante quase quatro anos, tudo isso foi capaz de me permitir perceber as visões deles sobre a terra. Perceber, em síntese, que o encantamento faz parte de Almofala e dos Tremembé; e apreendê-los como coisas indizíveis, incompreensíveis, foi o que me permitiu desenvolver todas as análises aqui realizadas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Finalizo esta Dissertação com algumas ponderações e conclusões a respeito das análises nela contidas. Em primeiro lugar, entendo que a aproximação antropológica de povos indígenas do Nordeste brasileiro não precisa, necessariamente, estar pautada apenas em suas relações com o Estado. Apesar de admitir que a produção contida neste texto está impregnada de processos de colonização e das relações com os lugares que ocupam, especialmente a partir da perspectiva de como esses lugares vem sendo co-ocupado por não indígenas, creio que tenha alcançado algum êxito no sentido de lançar as bases para uma futura pesquisa na qual possa realizar uma crítica mais contumaz à ideia de indianidade. Isso porque desvencilhar-se da noção de índio como um constructo institucional e burocrático e tentar compreender as pessoas e suas interações com o mundo - que inclui, além do Estado, outras dimensões das relações humanas como a simbologia, ou o parentesco - parece ser um caminho viável para que não confundamos, por exemplo, o processo de constituição de territórios e o processo de estabelecer-se no mundo e interagir com ele.

É certo que a presente pesquisa encontra limitações sérias para a plena demonstração disso; em parte em razão do exíguo tempo em campo, mas também em grande medida pela análise restrita das narrativas. Creio que seria necessário estabelecer uma rede de discursos que fosse mesmo capaz de extravasar Almofala, abarcando não apenas outras aldeias reconhecidamente Tremembés no estado do Ceará, como Córrego João Pereira, São José/Capim-Açu, Queimadas ou Telhas, como também outros pontos para os quais aquele povo caminhou, como é o caso de Fortaleza, Camucim ou Tutoia, no Maranhão[24] e que acabaram por não participar do movimento de reelaboração cultural ou dos processos de territorialização que lhes são inerentes. Tal intento poderá, no entanto, ser devidamente trabalhado em pesquisa de mais longo prazo, como a de doutoramento.

---

[24] O estado do Maranhão é frequentemente citado como referência. Muitos interlocutores, como Zé Domingo e Maria Bela, referiram-se a parentes que se mudaram para lá em meados do século passado.

Por ora, com o material que foi possível elaborar, entretanto, creio que pode-se chegar a uma premissa: os lugares, enquanto elementos relacionais, participam da criação de narrativas e estas, por sua vez, constituem pessoas, sejam elas índios estatizados por um espaço-território, sejam elas caboclos véi que caminham pela areia fluida. Dessa forma, o espaço é constituidor retórico dos modos de ser e viver (FARAGE, 1997), ou seja, ele não apenas é socializado - no sentido de ser apropriado historicamente pela atuação humana sobre ele - ele se relaciona simbioticamente, na medida em que é percebido e discursado ao mesmo tempo em que atua e produz pessoas. Isso significa, em última instância, que a presente Dissertação, se tomada como princípio para pesquisas posteriores, poderá ter lançado as bases para uma perspectiva dos discursos Tremembé como a que nos aponta Farage: "*Focalizar a instância retórica significa contemplar o caráter sistêmico da produção e distribuição de discursos, ou seja, sua codificação, que (…) baseia-se por sua vez em um sistema teórico-doutrinário e, portanto, numa visão de mundo*". (FARAGE, 1997, 13) Desse modo, a partir dessa premissa, acredito que seja possível não só perceber o espaço para além de território, como também perceber pessoas para além de categorias como indígena ou tradicional.

Quanto aos Tremembé, espero que este trabalho tenha ajudado a compreendê-los mais em suas relações com Almofala. Se categorizá-los como os Tremembé de Almofala tem sido a forma com que temos os encarado em seu processo de territorialização e ocupação do espaço, circunscrevendo-o, delimitando-o e, principalmente, fixando pessoas como pedras ao solo; quiçá este texto tenha sido uma forma de pensar a Almofala dos Tremembé, o ponto de passagem em que a areia fluida contempla a passagem do tempo enquanto espera que novos ventos a carreguem no ritmo de sua vida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ALBERT, Bruce. "'Ethnographic Situation' and Ethnic Movements: notes on post-Malinowskian fieldwork". **Critique of Anthropology**. Londres, v. 17, n. 1, 1997. 53-65.

_____. "Territorialidad, etnopolítica y desarollo: a propósito del movimiento indígena en la Amazonia brasileña". In: SURRALES, Alexandre & HIERRO, Pedro García (orgs.). **Tierra Adentro: territorio indígena y percepción del entorno**. Copenhage: IWGIA, 2004. 221-258.

ANDRADE, Ugo Maia. **Relatório Antropológico de Identificação étnica do Grupo Kalancó (AL)**. Universidade de São Paulo: São Paulo, 2003.

ARHEM, Kaj. "The cosmic food web: human-nature relatedness in the Northwest Amazon". In: DESCOLA, Philippe & PALSSON, Gísli (orgs.). **Nature and Society: Anthropological perspectives**. Routledge: Londres, 1996. 185-204.

ARRUTI, José Maurício Andion. "Morte e Vida do Nordeste Indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional". **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro. Vol. 8, n. 15, 1995. 57-94

BAINES, Stephen Grant. As Identidades Tremembé do Ceará e sua Luta pela Terra. In: Retrospectivas e Perspectivas da Análise de Discurso Crítico: Seminário 20 anos do NELIS, 2007, Brasília. v. 1. p. 11-12.

BARTH, Fredrik. "Os grupos étnicos e suas fronteiras". In: LASK, Tomki (org.). **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BASSO, R. **Wisdom sits in places**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1996.

BORGES, Jóina Freitas. "Documentos, Cacos Cerâmicos e Fragmentos de Memória: os Tremembés descalços sobre mosaicos de suas histórias". **XXIV**

Simpósio Nacional de História. São Leopoldo, RS. Seminário Temático Os índios na História: Fontes e Problemas. 15-20 de julho de 2007.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

_____. **Sociologia do Brasil Indígena**. Brasília: Editora da UnB, 1978.

_____. **O índio e o mundo dos brancos**. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Indios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade Contra o Estado (investigações de Antropologia Política)**. Porto: Afrontamento, 1979.

COELHO DE SOUZA, Marcela. "Nós, os vivos: 'construção da pessoa' e 'construção do parentesco' entre alguns grupos jê". **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. V. 16, n. 46, 2001. 69-96.

CRAPANZANO, Vincent. "A cena: lançando sombra sobre o real". **Mana**. 11(2), 2005. 357-383.

CUSHMAN, Dick & MARCUS, George. "Ethnographies as Texts". **Annual Review Anthropology**. Londres. 11, 1982. 25-69

DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto I. & CARVALHO, Maria Rosário G. "Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultural/FAPESP, 2009.

DELEUZE, Gilles. "Em que se pode reconhecer o estruturalismo?". In: CHÂTELET, François. **Histoire de la philosophie**, t. VIII. Les Lumières XXe siècle, Paris, Hachette, "col. Pluriel", 1972. 299-335.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. **A Thousand Plateaus: capitalism and schizophrenia**. Vol 2. Londres: Continuum, 2004.

DESCOLA, Philippe. “Constructing natures: symbolic ecology and social practice”. In: DESCOLA, Philippe & PALSSON, Gísli (orgs.). **Nature and Society: Anthropological perspectives**. Londres: Routledge, 1996. 82-102.

DUARTE, Hélio de Queiroz. “Nossa Senhora da Conceição de Almofala”. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 13, 1972. 35-67.

ELLEN, Roy, PARKES, Peter & BICKER, Alan. **Environmental Knowledge and its Transformations: Critical Anthropological Perspectives**. Amsterdam: Harwood, 2000.

FARAGE, Nádia. **As Flores da Fala: práticas retóricas entre os Wapishana**. São Paulo, SP: Faculdade de Filosofia, Letra e Ciências Humanas, 1997. (Tese, Doutorado em Estudos Comparados em Literaturas de Língua Portuguesa).

FERNANDES, Janaína Ferreira. **Falar para sobreviver: o Torém e o processo de elaboração étnica dos Tremembé de Almofala**. Brasília, DF. Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, 2013. (Monografia de Graduação)

_____. “Do Profano ao Sagrado: um estudo de caso a partir dos discursos sobre o Toré entre os Tremembé de Almofala”. **Cadernos do Leme**. Campina Grande, v. 5, n. 1, 2013b. 107-125.

FREITAS, Fco Jonnathan Santos de. “Como é regulada a proteção do patrimônio imaterial dos povos indígenas pela legislação federal e legislação estadual cearense”. **Anais do II Encontro Internacional de Direitos Culturais**, 2013. 1-8.

GALVAO, Eduardo. **Encontro de Sociedades**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979a.

_____. **Indios do Brasil: áreas culturais e áreas de subsistências**. Salvador: UFBA, 1979b.

GARCIA, Uirá. “Ka’a Watá, ‘andar na floresta’: caça e território em um grupo Tupi da Amazônia”. **Mediações**. Londrina, v. 17, n. 1, 2012. 172-190.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

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.** Fortaleza, CE: Programa de Pós-Graduação em Sociologia, 2010. (Dissertação, Mestrado em Sociologia).

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

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Editora Vértice, 1990.

HOBSBAWM, Eric & RANGER, Terence. **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HOHENTHAL Jr., W. D. "As Tribos Indígenas do Médio e Baixo São Francisco". **Revista do Museu Paulista**. São Paulo, Nova Série, V. XII, 1960.

INGOLD, Tim. "The Temporality of the Landscape". **World Archaeology**. 2 (25), 1993.

_____. **Being Alive: essays on movement, knowledge and description**. Nova Iorque, Routledge, 2011.

L'ESTOILE, Charlotte de Castelnau. "Estratégias evagelizadoras e modelos missionários no Brasil colonial. Francisco Pinto (1552-1608), jesuíta e caraíba". In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (org.). **A Presença Indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011. 91-112.

LAW, John. **After method: mess in social science research**. New York: Routledge, 2004.

LEITE, Maria Amélia. "Resistência Tremembé no Ceará - Depoimentos e Vivências". In: PALITOT, Estêvão Martins (org.). **Na Mata do Sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará**. Fortaleza: Secult/Museu do Ceará/IMPEC, 2009. 401-419.

LEVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papirus, 1989.

_____. **O cru e o cozido (Mitológicas v. I)**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

LOPES, Ronaldo. **"A cultura de índio, seu menino, vem de longe aqui": formação histórica e territorialização dos Tremembé/CE**. Natal, RN: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2014. (Dissertação, Mestrado em Antropologia).

MAIA, Lígio de Oliveira. "Indios a serviço d'El Rei: manutenção da posse das terras indígenas durante o avanço da empresa pastoril na capitania do Ceará (c. 1680-1720)". In: PALITOT, Estêvão Martins (org.). **Na Mata do Sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará**. Fortaleza: Secult/Museu do Ceará/IMPEC, 2009. 61-85.

MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. **Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia.** São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MCCALLUM, Cecilia. "Intimidade com estranhos: uma perspectiva Kaxinawá sobre confiança e a construção de pessoas na Amazônia". **Mana**. 19(1), 2013. 123-155.

MEDEIROS, Ricardo de. "Política Indigenista do Período Pombalino e seus Reflexos nas Capitanias no Norte da América Portuguesa". In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (org.). **A Presença Indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011. 115-144.

MESSEDER, Marcos Luciano Lopes. **Etnicidade e Diálogo Político: a emergência dos Tremembé**. (Dissertação de Mestrado). Sociologia. UFBA, 1995.

MORPHY, Howard. "Landscape and the Reproduction of the Ancestral Past". In: HIRSCH, Eric & O'HANLON, Michael (orgs.). **The Anthropology of Landscape: perspectives on place and space**. Oxford: Charedon Press, 1995. 184-209.

MOTTA, Antonio & CAVIGNAC, Julie Antoinette. “Retóricas do olhar e tramas da narrativa”. In: MARTINS, José de Souza; ECKERT, Cornélia & NOVAES, Sylvia Caiuby (orgs.). **O Imaginário e o Poético nas Ciências Sociais**. Bauru: Edusc, 2005.

MURA, Claudia. **“Todo mistério tem dono”: ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu**. Rio de Janeiro, RJ: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012. (Tese, Doutorado em Antropologia).

MYERS, Fred R. **Pintupi Country, Pintupi Self: Sentiment, Place, and Politics among Western Desert Aborigines**. Berkeley: University of California Press, 1991.

NASCIMENTO, Edileusa Santiago do. **Memória Coletiva e Identidade étnica dos Tremembé de Almofala: os índios da terra da santa de ouro**. Belo Horizonte, MG: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, 2001. (Dissertação, Mestrado em Psicologia).

O’DWYER, Eliane Cantarino. “Introdução”. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de(org.). **Antropologia e Direito: temas antropológicos para estudos jurídicos**. Rio de Janeiro/Brasília: Contra Capa/LACED/Associação Brasileira de Antropologia, 2012. 318-335

OLIVEIRA, Carlos Estêvão. “Uma lenda tapuia dos apinagé do Alto Tocantins. **Revista do Museu Paulista**. São Paulo, t. XVII, 1931.

OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ LACED, 2004.

_____. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.).**A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004.

_____ (org.). **A Presença Indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

_____. "Terras Indígenas". In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de (org.). **Antropologia e Direito: temas antropológicos para estudos jurídicos**. Rio de Janeiro/Brasília: Contra Capa/LACED/Associação Brasileira de Antropologia, 2012. 369-374

OLIVEIRA JÚNIOR, Gerson Augusto. **Torém: brincadeira dos índios velhos**. São Paulo: AnnaBlume, 1998.

PALITOT, Estêvão Martins (org.). **Na Mata do Sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará**. Fortaleza: Secult/Museu do Ceará/IMPEC, 2009.

PINTO, Estevão. **Os indígenas do Nordeste**. São Paulo. V. I.Brasiliana XVIV, 1935.

POLLAK, Michael. "Memória, Esquecimento, Silêncio". **Estudos Históricos 3. Memória**. Rio de Janeiro, 2 (2), 1989.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. "Evocações da terra tirada: memória oral e consciência política na tradição oral dos índios Tremembé". **XXIV Encontro Anual da ANPOCS**. Petrópolis, RJ. GT Biografia e Memória Social. 23-27 de outubro de 2000.

PRADO JR. Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo: Colônia**. São Paulo: Brasiliense, 1997.

RATTS, Alecsandro. "Almofala dos Tremembé: a configuração de um território indígena". **Cadernos de Campo**. Vol. 8. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1999. 61-81.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. Petrópolis: Editora Vozes, 1979.

SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. "O Relatório provincial de 1863 e a expropriação das terras indígenas". In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **A Presença Indígena**

no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011. 327-345.

STRATHERN, Marilyn. “Out of context: the persuasive fictions of Anthropology”. **Current Anthropology**. Vol. 28, n. 3, 1987. 251-281.

TOFOLI, Ana Lúcia Farah de. As retomadas de terras na dinâmica territorial do povo indígena Tapeba: mobilização étnica e apropriação espacial. Fortaleza, CE: Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará, 2010. (Dissertação, Mestrado em Sociologia).

VALLE, Carlos Guilherme do. “Aldeamentos Indígenas no Ceará do Século XIX: revendo argumentos históricos sobre o desaparecimento étnico”. In: PALITOT, Estêvão Martins (org.). **Na Mata do Sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará**. Fortaleza: Secult/Museu do Ceará/IMPEC, 2009. 107-154

_____. “Terras, índios e caboclos em foco: o destino dos aldeamentos indígenas no Ceará (século XIX)”. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **A Presença Indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011. 447-482

VIERTLER, Renate Brigitte. “A noção de pessoa entre os Bororo”. Boletim do Museu Nacional. Rio de Janeiro: Nova Série, 1979. 20-30.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Os pronomes cosmoslógicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana: Estudos de Antropologia Social**. 2:2, 1996. 115-143.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.