UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
MUSEU NACIONAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

CARLOS GUILHERME OCTAVIANO DO VALLE

TERRA, TRADIÇÃO E ETNICIDADE: OS TREMEMBÉ DO CEARÁ

RIO DE JANEIRO
1º SEMESTRE DE 1993

CARLOS GUILHERME OCTAVIANO DO VALLE

TERRA, TRADIÇÃO E ETNICIDADE: OS TREMEMBÉ DO CEARÁ

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Orientador: João Pacheco de Oliveira.

Rio de Janeiro
1º semestre de 1993

Agradecimentos

Muitas pessoas e instituições ajudaram, nos mais diversos modos, na elaboração dessa tese e no processo de pesquisa que lhe foi anterior. Precisam ser lembradas.

João Pacheco de Oliveira orientou com dignidade e afinação, sabendo sugerir e estimular nas horas certas, dando-me toda liberdade para encontrar meus próprios pensamentos.

Antonio Carlos de Souza Lima acompanhou todo o processo da pesquisa, sempre comentando e dando sugestões inestimáveis. Seu estímulo e sensatez foram sinais da amizade que cultivamos desde então.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia do Museu Nacional/UFRJ, à coordenação, hoje na chefia do Prof. Dr. Luiz Fernando Dias Duarte, seu corpo docente e aos seus funcionários, da secretaria e da biblioteca, destacando, Tânia F. da Silva e Lourdes Cristina Coimbra.

A CAPES concedeu bolsa de mestrado durante 1989-90 e no primeiro semestre de 1991, com a qual fiz os créditos no PPGAS. A Comissão de bolsas do PPGAS, com recursos da Fundação Ford, aprovou dois projetos de pesquisa, um de auxílio à pesquisa e outro que resultou na concessão de bolsa de manutenção para elaboração de tese durante o ano de 1992.

O PETI - Projeto Estudo sobre Terras Indígenas no Brasil, do PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, deu-me todas as condições institucionais necessárias para que fizesse quatro viagens de campo ao Ceará, constituindo verdadeiro espaço de discussões e reflexão teórica quanto à questões étnicas indígenas, das quais muito me servi. A Fundação Ford e a FINEP contribuiram financeiramente com boa parte das despesas de viagem e pesquisa. De todas as pessoas que ali trabalham agradeço, especialmente: Jurandir Ferrari Leite, Flávio Leal e Clério Batista.

Henyo Barretto Fº, Angela Torresan, Ana Lúcia Lobato, Márcia Sprandel, Marcelo Iglesias, Mércia Batista e Rodrigo Grunewald foram, cada um a seu tempo, companheiros de pesquisa, cursos e das muitas inquietações e alegrias no PPGAS.

Jurandir Leite e, sobretudo, Cláudia de Azevedo Lima foram inestimáveis quanto à minha familiarização com editores de texto e software diversos.

A antropóloga Jussara Gomes, do Museu do Indio, foi bastante gentil quanto às informações referentes à identificação da área indígena Tremembé, da qual foi coordenadora da equipe.

Agradeço aos membros da banca examinadora da dissertação: Profs. Drs. Aracy Lopes da Silva (USP), Otávio Guilherme Velho (MN/UFRJ) e João Pacheco de Oliveira (MN/UFRJ). Seus

comentários, sugestões e críticas foram bastante construtivos e assinalaram possibilidades novas para o trabalho aqui presente.

No Ceará, tenho muitas pessoas a quem agradecer. São várias a quem eu tenho dívidas difíceis de serem apagadas, amigos novos que ganhei. Destaco a atenção e todos os contatos que me foram possibilitados pelos membros da Missão Tremembé, sobretudo a pessoa incansável de Maria Amélia Leite. O fotógrafo Marcos Guilherme se tornou grande amigo com quem discuti muito a pesquisa, além da paciência nas minhas estadas em Fortaleza.

O Dr. Antonio Pinheiro e sua esposa Margarida foram gentis, hospitaleiros e informativos quando da minha segunda viagem, em 1989. Por meio deles tive acesso aos arquivos do CETRA - Centro de Estudo do Trabalho e Assessoria ao Trabalhador.

A Profª Sylvia Porto Alegre, da UFC, passou informações históricas valiosas quanto aos Tremembé. A Profª Terezinha de Alencar, também da UFC, foi de enorme consideração enquanto diretora regional do IBPC - Instituto Brasileiro de Patrimônio Cultural em 1991, dando-me condições reais de pesquisa na agência.

Várias outras pessoas devem ser lembradas. De Fortaleza, o advogado Luís Mardos; Prof. Geraldo Nobre - diretor do Arquivo Público; a bibliotecária Madalena da Academia Cearense de Letras e todos aqueles funcionários que me ajudaram em suas respectivas instituições. De Acaraú, agradeço a boa-vontade das funcionárias do Cartório do 2º Ofício: Jaqueline e Penha. O dono do Cartório, Sr. Otávio Rocha e suas filhas deram toda liberdade possível para as consultas que fiz, inclusive em períodos de longa duração. De Itapipoca, lembro o apoio dado pela CPT de Itapipoca quando retornei de campo em março de 1990. Do mesmo modo, agradeço a acolhida feita pela Diocese de Itapipoca em fevereiro de 1988.

O Arquivo Público do Estado do Ceará (APEC); o Instituto do Ceará; a Academia Cearense de Letras; o Arquivo Nacional; o IHGB; o Instituto Nacional do Folclore; a Biblioteca Nacional; o NEPS/UFC; o Museu Histórico e Antropológico do Ceará; a Equipe Arquediocesana de Apoio à Questão Indígena; a Comissão de Direitos Humanos do Pirambu; o Setor de Informação e Documentação da Assembléia Legislativa do Estado do Ceará; a Sessão de Obras Raras da Biblioteca Pública do Estado do Ceará; o Núcleo de Microfilmagem da Secretaria de Cultura, Turismo e Desportos do Ceará; o ETENE/BNB; o escritório estadual do INCRA e da SUCAM no Ceará; o escritório da EMATERCE em Acaraú; a Paróquia de Acaraú; a Prefeitura de Itarema foram instituições e agências que me possibilitaram níveis de consulta diversos, a reprodução e a pesquisa em documentação bastante variada. Agradeço aos seus funcionários, componentes e diretores.

O Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Itarema foi-me de profunda solidariedade. Seus diretores deixaram que eu ficasse alojado algumas vezes na sua sede. Destaco a atenção e a presteza dadas por Maria de Fátima Jacinto e seu pai, José Raimundo Jacinto, por suas sugestões e pelos contatos que me possibilitaram.

Minha família deu todo amparo emocional para que pudesse realizar toda a pesquisa, especialmente minha mãe, Dirce Octaviano do Valle. Sem ela tudo teria sido muito mais difícil.

Enfim, os Tremembé das várias situações investigadas. O que dizer? Para além de qualquer objetividade científica, no contato diário que tive com muitos deles ou na simples conversa, os Tremembé sempre foram os mais sinceros, pacientes, dignos, apesar de tanta desdita, e alegres. Divinamente lúdicos, mesmo e apesar de tudo, ou, talvez, por tudo. Como diria Caetano Veloso: *gente é outra alegria diferente das estrelas*.

RESUMO

Essa pesquisa aborda as situações étnicas Tremembé que se encontram hoje no litoral oeste do Ceará. Encontra-se a discussão e análise da emergência de fronteiras étnicas e da construção da etnicidade entre os Tremembé de três situações históricas distintas. Essa diversidade se mostrava, sobretudo, nas formas e padrões de organização social, seja de ocupação e acesso ao espaço e aos recursos naturais ou de controle das tradições culturais, como a dança do torém, e ainda nos perfís específicos de mobilização étnica. Valorizei o campo de significações culturais que delimitam fronteiras étnicas, ainda que não mostrem descontinuidades entre os grupos sociais. Os Tremembé e os "não-Tremembé" podem compartilhar dos mesmos valores, categorias étnicas e culturais, representações e formações simbólicas. Fazendo isso, procuro contornar a ênfase dada nos estudos interétnicos à identificação e à identidade étnica, a fim de visualizar outros fatores identitários "não-categóricos".

ABSTRACT

This research focuses on the Tremembé who live currently in the west coastline of the State of Ceará. I examine the maintenance of ethnic boundaries and the processes of ethnicity construction among the Tremembé of three historical situations: Almofala, Varjota and São José/Capim-açu. Their diversity is showed, especially, by social organization forms and patterns, such as the control and access of land and natural resources or, by the way, cultural traditions as the *torém* dance. The ethnic and political mobilization of the Tremembé is also focused. I emphasize the study of cultural meanings that delineate ethnic boundaries. Meanwhile, the Tremembé and the "non-Tremembé" maintain a shared body of values, ethnic and cultural categories, representations and symbolic formations. Therefore, I turn around the emphasis on ethnic identification and ethnic identity, made by interethnic studies, trying to looking at other "non-categorical" factors.

SUMÁRIO

Introdução 12
1. Almofala 29
1.1 - Dos Tremembé e de Almofala, histórias que vem até hoje 35
i - A formação dominial na região de Almofala 41
1.2 - Os Tremembé: quem eles eram? 49
1.3 - Índios e descendentes de índios 55
1.4 - O conflito da casa paroquial 58
1.5 - A festa da Santa: status e conflito interétnico 62
i - Mobilização étnico-política e prática missionária 71

2. Os Tremembé da Comunidade da Varjota 74
2.1 - A reconstrução do passado 78
2.2 - O conflito de terra 84
2.3 - A *Comunidade*, organização e crise 94
i - As crises da Varjota 97
2.4 - O reconhecimento indígena da *Comunidade* 103

3. O São José e o Capim-açu, desapropriação e faccionalismo 114
3.1 - Uma história em quatro tempos 118
3.1.1 - O tempo dos patrões 121
3.1.2 - A saga dos Teixeira 126
3.1.3 - O tempo da luta: a ascensão política do Patriarca..... 128
3.2 - Os recursos naturais e os dilemas político-faccionais 134
i - Os cajueirais no Capim-açu 138
ii - O caso da vazante no São José..... 140
3.3 - A formação das facções e as fronteiras étnicas 142
i - "O tempo dos índios já passou.....151

4. A experiência e a semântica da etnicidade 153
4.1 - Por uma abordagem semântica da etnicidade 154
4.2 - O senso comum da etnicidade 160
4.3 - A semântica da etnicidade 163
4.3.1 - Os índios brabos e mansos e a vulgata da avó pegada a dente de cachorro 166
4.3.2 - O sangue e os índios puros e misturados 170
i - A *indescendência* e a parte dos índios 173
ii - O significado e a estética dos traços físicos 177
4.3.3 - Os índios velhos e novos e a questão da temporalidade 178
4.4 - A experiência da etnicidade 187

5. Terra, território e ideologias étnicas 193
5.1 - Um território, múltiplos nomes 197
i - Achando ou descobrindo, ações primordiais 199
ii - A Santa achada, a troca e a doação 200
5.2 - As ideologias étnicas Tremembé..... 208
5.2.1 - Ser de "dentro" e ser de "fora": a Almofala e a Varjota 218
5.2.2 - O paradoxo territorial do Capim-açu/São José: matas achadas,
terra indígena e terra desapropriada 225
5.3 - Território e Identidade 228
5.4 - Território e Estado 231

6. O Torém: ritual e política 241
i - As diversas formações do torém 243

6.1 - A performance do torém 247
i - O torém da Varjota 253
ii - O torém do Saquinho/Lameirão 260
6.2 - A tradição do torém: invenção e textualidade 264
6.3 - A experiência do torém 273
6.4 - A política do torém 279

A conclusão e o devir 287

Bibliografia 292

Anexos 302

Relação de Mapas Constantes no Trabalho:

m.1) Mapa do estado do Ceará e os povos indígenas reconhecidos oficialmente pela FUNAI.
m.2) Mapa do município de Itarema e as situações Tremembé.
m.3) Mapa da região de Almofala e suas localidades.
m.4) Mapa da região da Varjota/Tapera e adjacências.
m.5) Planta da Varjota.
m.6) Mapa da região do São José/Capim-açu e suas adjacências no interior do município de Itarema.
m.7) Mapa da área de assentamento São José/Capim-açu.
m.8) Mapa da *Terra do Aldeamento/Terra da Santa*.
m.9) Mapa da área indígena Tremembé.

Para Elza de Azevedo Lima Octaviano. Aos *Tremembé velhos* da Almofala, *Dona* Zeza e *Seu* Raimundo Nêga.

Stories only exist in stories (whereas life goes by without the need to turn into stories). (WENDERS, 1982).

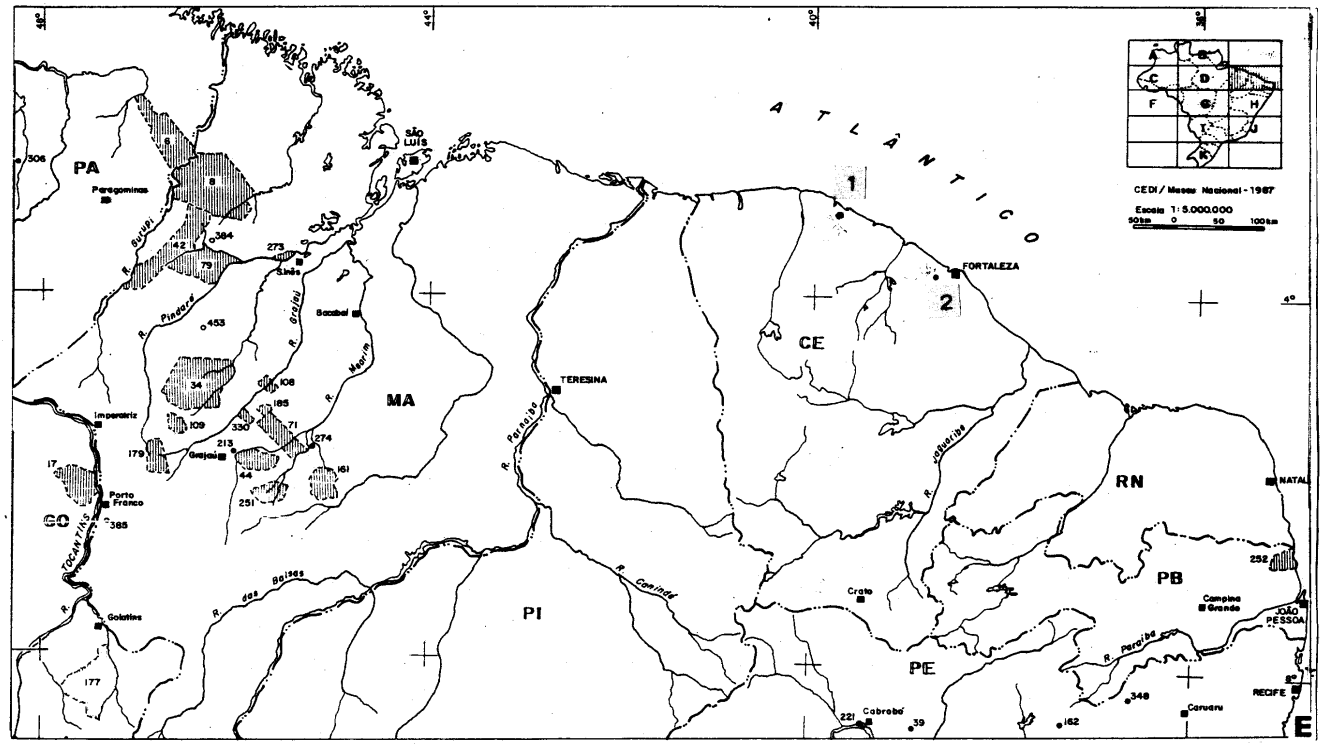
INTRODUÇÃO

As situações étnicas Tremembé são encontradas hoje no município de Itarema, litoral oeste do Ceará, na região conhecida como Vale do Acaraú e distando a 270 quilômetros de Fortaleza. Os Tremembé habitam vários lugares desse município, mas se concentram em três situações distintas: a região da **Almofala**, que engloba um conjunto de localidades ao redor da vila homônima até a margem esquerda do rio Aracati-mirim; a região da **Varjota** e **Tapera**, incluindo a vila Ducoco, todas na margem direita do mesmo rio; e as localidades de **São José** e **Capim-açu** que ficam bem para o interior do município, distantes das duas outras situações (veja mapas nº 1 e 2).

Os Tremembé já foram objeto de pesquisas populacionais, a mais recente promovida pelo Grupo Técnico da FUNAI, para identificação e delimitação da área indígena, alcançando 2247 pessoas em 332 famílias indígenas, somente em parte da Almofala e na Varjota/Tapera. O relatório do GT (FUNAI, 1992:26) admite que esses são os índios vivendo em área, o que faz supor um número maior dos Tremembé caso acrescentemos os que vivem fora da área proposta, chegando a superar 3000 pessoas. Essa população reuniria boa parte, mas não todos, dos Tremembé da Almofala e todos da Varjota e vila Ducoco, não incluindo os do Capim-açu. Foi por volta de 1986 que os Tremembé fizeram seu próprio censo, estimulados pelos missionários e pela primeira visita do orgão tutelar. Chegaram à população de 2662 pessoas[1].

Foi em 1988 que conheci pela primeira vez os Tremembé de Almofala e da Varjota. Realizávamos, eu e Henyo Trindade Barretto Fº, um **survey** dos grupos étnicos indígenas do Ceará, atividade vinculada ao Projeto de pesquisa do Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira (1987a), "Fronteiras Étnicas, Território e Tradição Cultural: estudo comparativo de grupos indígenas na região do Projeto Calha Norte e no Nordeste". O **survey** se realizou de dezembro de 1987 a fevereiro de 1988 e se restringiu aos Tapeba, estudados por Barretto Fº (1992), aos Tremembé e a um grupo que vivia, segundo agentes da Equipe Arquediocesana de Apoio à Questão Indígena, em Aquiraz, os Genipapo Canindé. Nessa época, fomos levados pela missionária Maria, que atua entre os Tremembé, e pelo fotógrafo cearense Marcos Guilherme, um *pesquisador* autodidata.

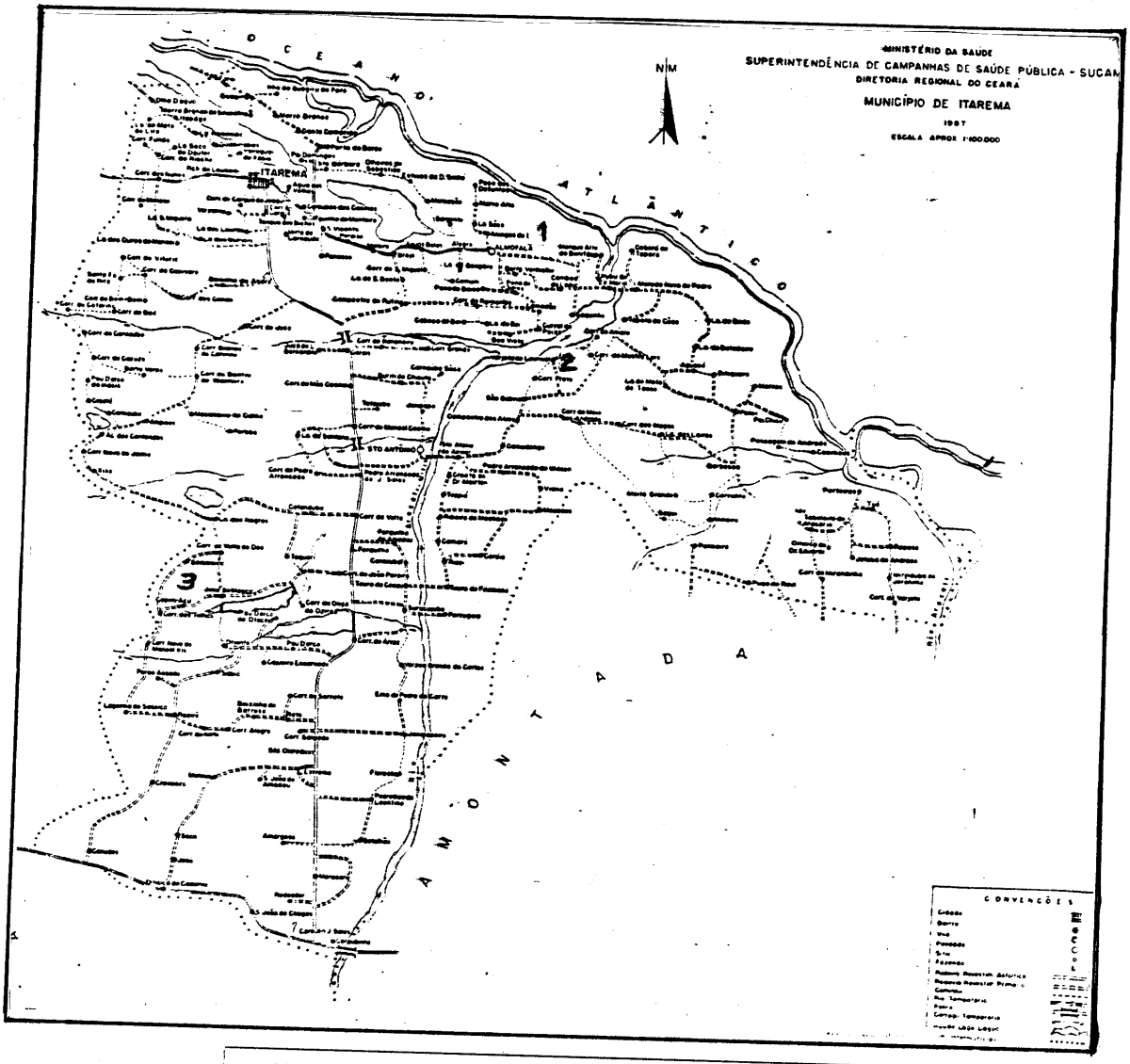
[1] Nos três primeiros capítulos incluo dados mais detalhados quanto à população e, também, as dificuldades inerentes desse tipo de informação.



mapa 1 - o Estado do Ceará e os povos indígenas reconhecidos oficialmente

1. Tremembé 2. Tapeba

Fonte - CEDI- PETI-MN-UFRJ - 1987



MAPA 2 - O município de Itarema e as três situações Tremembé:

1) Almofala
2) Varjota
3) Capim-açu/São José

Fonte: SUCAM/1987.
Escala 1:100.000
Reprodução reduzida

Os Tremembé da Almofala se defrontam com grave processo de concentração fundiária. É ali que fica a chamada *Terra do Aldeamento* ou, também, *Terra da Santa*. Os Tremembé da região dizem ter *direito* a ela, que pertenceria aos índios, mas vem sendo *tomada* por proprietários e posseiros. Possuem um ritual, o *torém*, dança nativa que consegue mobilizá-los e serve como epicentro da diferenciação e dos investimentos étnicos[2].

Os Tremembé da Varjota fazem parte de uma Comunidade Eclesial de Base - CEB e vem se investido também enquanto *índios*, pois, segundo eles, pertencem igualmente à *Terra do Aldeamento*. A princípio, tal situação me pareceu peculiar. Como uma organização pastoral-camponesa pôde se mobilizar num perfil étnico indígena, sobretudo depois de ter conseguido o usucapião da terra que ocupa? Nesse sentido, não passam por problemas de terra como vivenciam os Tremembé da Almofala, tendo o controle de um território de 399 ha. Note-se que na Varjota, em 1988, não havia nenhum grupo de *toremzeiros* - dançarinos do *torém*, segundo os Tremembé de Almofala. Eram poucos os sinais diacríticos ou símbolos étnicos que quisessem assinalar como "indígenas".

Nessa primeira viagem soube, pelo então presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Itarema, que *índios* Tremembé também viviam no lugar chamado Capim-açu, cuja terra estava para ser desapropriada pelo INCRA/MIRAD e ficava distante do que se entende por *Terra do Aldeamento*. Foi por meio do relatório de viagem, preparado pelo sindicato, e de algumas matérias de jornais cearenses que tive as primeiras impressões da terceira situação Tremembé. Eram reportagens com títulos fortes, que chamavam atenção: "Índios Tremembés não querem perder as terras" (Diário do Nordeste, p.13, 18/07/1988); "Posse das terras leva os Tremembés à luta política" (D.N., p.18, 24/10/1989); "Tribo denuncia INCRA em Itarema" (O Povo, p.14, 21/10/1990). Essa repercussão nas mídia cearenses nunca tinha ocorrido com as duas outras situações Tremembé, inclusive o lugar nada tinha de "tradicional".

Ainda que em 1988 tivesse pouca clareza do que investigar, percebi de imediato que os Tremembé podiam trazer bons exercícios de pensamento. Reivindicavam um território étnico, a *Terra do Aldeamento*, também chamada de *Terra da Santa* ou *Terra dos Índios*. Na Almofala havia um ritual diacrítico, o *torém*, cujas cantigas mesclavam português com vocábulos indígenas. Na

---

[2] Uso *itálico* para termos nativos e recorrentes entre os Tremembé e todos os atores e grupos sociais envolvidos, servindo também em pequenas citações. Acredito que a forma de descrição, análise e interpretação das categorias "nativas" seja clara o suficiente a fim de evitar a confusão quanto ao aproveitamento feito por grupos sociais distintos e/ou antagônicos. Uso **negrito**, sobretudo, em noções e conceitos técnicos antropológicos. Por outro lado, ainda emprego "aspas" quando tento relativizar certos termos, por exemplo "índio", a fim de não substancializar ou confundir o leitor com minhas categorias e as dos Tremembé ou aquelas dos vários atores sociais que enfoco.

Varjota ocorria mobilização étnica articulada com práticas e ideologia pastoral-camponesa. No Capim-açu, a terra fora desapropriada pelo INCRA, ainda que a mobilização tivesse sido de perfil étnico. Eram três situações distintas de ocupação, aproveitamento e controle da terra e dos recursos naturais. Além disso, havia a atuação regular de agentes variados, desde missionários, pesquisadores de perfis diferenciados, agentes pastorais e de orgãos públicos, como também a ausência, em 1988, de política indigenista da FUNAI. Esses fatores justificaram o interesse de pesquisa.

Voltei seguidamente nos anos de 1989, 90 e 91. Na segunda e terceira viagem fiz visitas de curta duração, cerca de um mês, priorizando a renovação de contatos e, sobretudo, realizando pesquisa documental e historiográfica em diversas instituições do Ceará. Destaco o Arquivo Público do Estado do Ceará (APEC) e o Cartório do 2º Ofício da Comarca de Acaraú, que reune documentação fundiária de Almofala desde os anos 20. As informações de ordem histórica e fundiária estão incorporados ao texto etnográfico e interpretativo.

Em 1991, tive meu longo período de investigação etnográfica, empreendendo o trabalho de campo de maio a outubro em cada uma das três situações, já então priorizadas. Fiz a última viagem com algumas hipóteses e vários problemas teóricos circunscritos. Achava que os Tremembé não podiam ser uniformizados como um **grupo étnico** definido. Na verdade, apresentam-se três situações históricas distintas de construção da etnicidade e de mobilização étnica. A noção de **situação histórica**, proposta por Oliveira (1977:4 e 1988:57), se aplica bem aos estudos interétnicos, pois se define como "modelos ou esquemas de distribuição de poder entre diversos atores sociais", lidando com os "padrões de interdependência" existentes entre eles e os conflitos que se sucedem. Assim, estou longe de compreender os Tremembé de modo dualista, preferindo percebê-los nas suas relações com os mais variados grupos e atores sociais.

A noção de **grupo étnico** em Barth (1969:13), normalmente usada nos estudos interétnicos, se define como uma forma de organização social que se configura de acordo com processos de auto-atribuição e de identificação étnica, o que ele chama de atribuição categórica. Assim, seria por meio das identidades contrastivas que as fronteiras étnicas seriam efetivadas e se manteriam, ainda que houvesse o trânsito de pessoas por entre tais limites flexíveis. O grupo étnico não seria visto, então, como uma unidade cultural descontínua. Ainda que os sinais diacríticos culturais sejam elementos importantes na disposição de fronteiras étnicas e na circunscrição de um grupo étnico, Barth frisava que ele precisava ser enfocado em seus aspectos organizacionais, verificando o campo de relações interétnicas existentes, o que mostraria as possíveis estratégias de exclusão e incorporação de seus membros.

Barth entendia que os fenômenos interétnicos pudessem se manifestar de maneira bastante variada, daí a própria noção de grupo étnico ter originalmente uma abrangência ilimitada. Outros autores vieram sublinhar a importância da dimensão política dos fenômenos interétnicos. Glazer & Moynihan (1975:7) definiam os grupos étnicos como unidades de interesse, certamente políticos, que conviviam com o Estado-nacional, agências de contato e políticas públicas. Despres (1974:196) segue pela mesma linha, tratando-os como "grupos corporados politicamente", isso implicando que fossem unidades ideológicas e organizacionais que mantivessem relações políticas com outras ao nível nacional. Despres distingue, assim, grupos étnicos de **populacões étnicas**, mais heterogêneas internamente, não configurando unidades políticas precisas ou definidas que visem interesses étnicos consensuais. Seriam mais agregados populacionais, ainda que mantendo suas próprias formas de organização social e de mobilização política.

Weber (1984:318) acreditava que os grupos étnicos tivessem caráter transitório, fazendo parte de uma etapa do processo de racionalização de comunidades políticas. De certa forma, ele parece antecipar os argumentos levantados por Despres, ainda que sua discussão sobre **comunidades étnicas** (idem:315-327) se funde em conceitos como o de raça e nas diferenças culturais, sendo bastante original e antecipando pioneiramente a maioria dos problemas referentes às relações interétnicas.

As situações étnicas precisam ser tomadas, porém, numa perspectiva não empiricista, sem vê-las como unidades sociais isoladas por meio de critérios demográficos e geográficos, *stricto sensu*. As situações étnicas Tremembé devem ser tratadas a partir do movimento dúplice de definição feito pelo pesquisador e pelos próprios atores sociais. De um lado, seria necessário resgatar os recortes e generalizações promovidas pelos Tremembé, tentando perceber as distinções internas. Agentes e grupos sociais variados tentam igualmente definir ou mascarar diferenças e unidades. Mais além, enquanto pesquisador, estabeleço parâmetros de singularidade e comparação de acordo com os fatos sociais que se mostraram etnograficamente. As múltiplas visadas tratam-se de construções culturais elaboradas por diferentes pontos de vista, partindo do universo de relações sociais efetivas e de estruturas simbólicas e de significação específicas. É assim que se pretende uma análise de situação (Oliveira, 1988:54-9).

Em 1988, encontrei os Tremembé interagindo com agentes missionários e pesquisadores, ainda que sua presença fosse variada em cada caso. A Almofala tinha recebido durante mais de 40 anos a atuação de pesquisadores voltados à estudos folclóricos e culturais e à procura dos "remanescentes" Tremembé, fato não ocorrido na Varjota ou no Capim-açu. Agentes missionários ou não, de origem institucional distinta, atuam nas duas situações há poucos anos. Esses agentes e

pesquisadores se defrontaram com várias solicitações por parte dos Tremembé. Não acredito que seja correto definir tais reivindicações e anseios como sendo "interesses" na forma que os autores citados fazem notar. Uso o termo **reivindicacão étnica** para lidar com tais anseios cujos anseios se explicitam nas ideologias étnicas encontradas em cada uma das três situações Tremembé. Tais reivindicações não suportavam um "interesse" coletivo mais global que pudesse ser levado politicamente e pudesse associar às três situações estudadas. Existem formas de organização social distintas para cada uma delas e as ideologias étnicas, ainda que aflorassem temas similares, sobretudo quanto à ocupação e controle da terra, eram construídas por meio de referenciais distintos. Assim, os Tremembé não puderam ser vistos como um grupo corporado em termos políticos. Daí ter preferido tratá-los como vivendo em situações étnicas distintas.

Esses condicionantes implicavam que a pesquisa tivesse uma perspectiva comparativa, enfrentando a própria complexidade das diferenças que se evidenciaram quando fiz trabalho de campo. Uma abordagem comparativa seria a única apropriada para que pudesse entender as trajetórias realmente singulares que passaram as três situações étnicas Tremembé, tanto de organização social interna como, sobretudo, no controle e ocupação da terra. Parecia que a questão fundiária tinha relevância destacada quando as investigava. Se esse fator conseguia articular as três situações, como um horizonte problemático, por outro lado, os processos de construção e mobilização étnica me pareciam, cada um, para cada caso, idiossincráticos.

Para Barth, as **fronteiras étnicas** devem ser privilegiadas na pesquisa, já que canalizam a vida social, delimitando os grupos étnicos em interação (Barth, idem:15). Essas fronteiras são sociais, evidentemente e, por isso mesmo, se efetivam de modo dinâmico. Ao mesmo tempo, sua manutenção é histórica. Isto significa que estão fadadas a incessantes transformações. As identidades contrastantes se destacariam como os módulos mais sistemáticos na manutenção de fronteiras étnicas, quando as pessoas utilizam-nas para se diferenciarem uns dos outros.

A ênfase de Barth às categorias identitárias suscitou críticas de outros autores. Despres (1975:191-93) critica a maneira que Barth entende os processos de identificação étnica, por subsumirem uma atitude demasiado subjetiva por parte das pessoas, que se atribuem e aos outros num modo intencional, exclusivamente. Para ele, as categorias identitárias seriam bastante relativas, dependendo de contextos e situações específicas diante das quais as pessoas envolvidas seriam defrontadas por relações imperativas de acordo com status étnicos que lhes definiriam. Despres tenta mostrar que os sistemas sociais pluriétnicos costumam ser estratificados e que os status sociais, inclusive os étnicos, definem relações imperativas a pessoas, grupos e afetando o acesso aos recursos materiais. As relações são imperativas porque exibem "direitos e obrigações" prescritos e

ainda por estabelecerem formas específicas de acesso, controle e aproveitamento dos recursos materiais. Nesse sentido, Despres e vários outros autores tentam investigar tais aspectos mais "objetivos" das relações interétnicas, o que serviu bastante na compreensão de certas questões etnográficas referentes à ocupação, acesso e controle da terra. Ainda que tenha me apoiado nas considerações do modelo teórico da competição por recursos naturais, difundido por Despres, preferi tomar as relações econômicas, sobretudo as referentes ao controle e acesso aos recursos, no modo que Cohen (1974:*xvi*) entende, articulando-as à uma descrição política do fenômeno interétnico.

Cohen (idem:xiii) tece as mesmas críticas à Barth, tal qual Despres, ainda que prefira lidar com as "formações simbólicas" da etnicidade ao invés de somente privilegiar a competição por recursos. Glazer e Moynihan (1975:10) dizem que a etnicidade pode ser vista como uma estratégia para a obtenção de recursos, o que se assemelha à perspectiva de Despres na ênfase da investigação da competição por recursos naturais.

O período intensivo de estadia etnográfica em 1991 foi fundamental para que pudesse averiguar a emergência das fronteiras étnicas. Tento lidar com os diversos conflitos interétnicos que se apresentaram, com as formas de apropriação da terra e os modos de diferenciação étnica efetivados em cada caso. A diferenciação se produziu seja por processos faccionais, por acusações mútuas entre os Tremembé e também pelo contraste com grupos sociais regionais, todas envolvendo a competição por recursos naturais. A investigação da efetividade das **fronteiras étnicas Tremembé** é matéria dos três primeiros capítulos, mais etnográficos.

Uso termos como **investimento étnico**, **investir-se etnicamente** ou como **índios**. Pensava, assim, relevar o aspecto político dos processos de auto-atribuição e identificação étnica, não simplesmente como um contraste entre identidades. Queria escapar, assim, da substancialização da noção de identidade étnica, apontando o aspecto situacional das fronteiras. O sentido heurístico desses termos é, portanto, bastante etnográfico.

O "subjetivismo" de Barth veio ser minimizado com as formulações de Cohen (idem:*x-xiii*) a respeito das "formações simbólicas", essencialmente objetivas, que constroem os fatos interétnicos e a etnicidade. O autor se preocupava com todo o nível das representações sociais, valores, crenças, ideologias que seriam condicionantes emotivos e subjetivos das pessoas e, por isso, sobreporiam a sua intencionalidade quando manipulassem suas identidades ou, mesmo, os próprios valores que internalizaram. Assim, Cohen contorna a distinção feita por Barth entre categorias de atribuição étnica e seus conteúdos, entendendo que os significados dispostos nas fronteiras étnicas não podem ser negligenciados.

Oliveira (1987a e 1991) desenvolve a mesma linha, argumentando que a investigação antropológica de "dentro" do contato interétnico, partindo de "coordenadas culturais", pode iluminar novos aspectos do fenômeno étnico. Não se trata de procurar descontinuidades culturais, o grande avanço da perspectiva barthiana, mas valorizar o campo de significações culturais que delimitam fronteiras étnicas, constituindo-as à medida que, incorporadas subjetivamente, são reproduzidas pelos membros de grupos e populações étnicas. E, sobretudo, tentando perceber as associações simbólicas existentes entre códigos culturais distintos. Assim, não teríamos, conforme Oliveira, o contraste entre valores ou crenças "internas" e "externas". Os Tremembé ou os "não-Tremembé" podem compartilhar dos mesmos valores, categorias étnicas e culturais, representações ou internalizarem as mesmas formações simbólicas. É isso que tento desvendar no capítulo IV, discutindo o **senso comum** e o **campo semântico da etnicidade**[3].

Do mesmo modo, faço uma interpretação comparativa das **ideologias étnicas** que se manifestam nas situações Tremembé, sendo o nível discursivo ideal das suas reivindicações étnicas. É tema do capítulo V, no qual discuto como as ideologias étnicas se constroem em torno de um fator específico, a terra, e de categorias territoriais como as de *Terra do Aldeamento* e *Terra da Santa*. Mostro, ainda mais, que os processos de auto-atribuição e identificação étnica podem se constituir sem que estejam centrados em fatores identitários restritos, de tipo categórico, como as atribuições *índio*, *branco*, "não-índio". Tento escapar do destaque das identidades contrastivas, proposto por Barth, a fim de visualizar outros fatores identitários "não-categóricos", porém pautados em concepções e metáforas espaciais[4].

Percebe-se que boa parte da pesquisa enfoca o problema da construção da etnicidade, compreendida no sentido de ser um campo de significações ambientado numa **situacão histórica** específica e de diferenciação étnica por meio da efetividade das suas fronteiras.

A noção de **etnicidade** possui uma multiplicidade de significados teóricos. Alguns autores a definem ou a problematizam partindo da ênfase nas identidades contrastivas, encontrada em Barth. É o caso de Glazer & Moynihan (idem:3), Ronald Cohen (1978:387) e autores brasileiros como Cardoso de Oliveira (1976:1-31), Cunha (1986:113-19) e Brandão (1986:149). Abner Cohen (idem:x) prefere definir como sendo o "grau de conformidade" das pessoas à "normas

---

[3] Uso a noção de **campo semântico da etnicidade** inspirado em Cardoso de Oliveira (1976:79-109), que advogava a necessidade de apreensão das atividades discursivas que constroem a etnicidade. O leitor perceberá o destaque que faço às práticas discursivas e aos níveis diferenciados dos discursos, ainda que tenha tomado uma perspectiva bem distinta da proposta por Cardoso de Oliveira. Acho mais apropriado tomar o **campo semântico da etnicidade** como um horizonte discursivo e simbólico de construção de significados étnicos. No capítulo IV haverá reflexão mais detida sobre tais questões.

[4] Oliveira (1987) apontou na mesma direção quando propôs a hipótese de que a emergência de identidades étnicas possa se relacionar com questões envolvendo a regularização do mercado de terras.

compartilhadas". Cardoso de Oliveira (idem: 79-109) e Cunha (1986:103-7) associam etnicidade com ideologia. Por seu lado, Despres (idem:194) a entendia como uma forma de postulação e constituição de status. É verdade que todos os autores citados lidam com a etnicidade de maneira variada, usando também as linhas priorizadas pelos outros, podendo discuti-la seja por meio dos processos de atribuição étnica como pelos status étnicos, por exemplo.

Pretendo distinguir metodologicamente as fronteiras étnicas e a construção da etnicidade. Apoio-me nas considerações seminais de Barth no sentido de compreender que o nível de efetividade da diferenciação étnica por meio de fronteiras se daria por processos de auto-atribuição e identificação. No entanto, a etnicidade poderia se construir noutro nível, mais de "dentro", seguindo Oliveira (1987a e 1991). Abner Cohen (idem:*x*) e Cardoso de Oliveira (idem:88-99) apontam também para as construções mentais, os aspectos simbólicos e inconscientes que se apresentam na etnicidade. Nesse sentido, ideologias, concepções culturais, narrativas orais e histórias, imagens sociais, constituem elementos e planos culturais fundamentais para que a compreendamos. Acabei dando prioridade aos níveis discursivos em que ela se verifica, sobretudo as formas semânticas que se encontra. A etnicidade poderia ser tratada, então, como um campo reflexivo e problemático que se constrói, repetindo Cohen (idem:*xi*), na "interação entre grupos culturais" e étnicos numa mesma situação histórica.

A construção da etnicidade não se daria apenas por meio da experiência que os Tremembé tem dela, mas seria produzida no próprio alcance do contato interétnico, nas diversas formas de interação que se reproduzem socialmente, seja com grupos sociais regionais ou com agentes variados. Assim, missionários, agentes institucionais, federais ou não, e pesquisadores são fundamentais para que a etnicidade seja construída e refletida continuamente.

Não acredito que tenha esgotado as formas de produção e reverberação da etnicidade. Vale adiantar que pude perceber uma interessante articulação da esfera religiosa com a da etnicidade, sobretudo no caso da *macumba*, conforme falam os Tremembé. Ainda que tivesse tomado razoável material sobre tal articulação, não ouso desenvolvê-la aqui. Marcus & Cushman (1982:31) alertam que uma das convenções do discurso etnográfico seria uma estrutura narrativa total, disposta a compartimentar, supostamente, todos os níveis da realidade social. Não me aventuro a tanto, nem chego a esgotar todas possibilidades de apresentação da etnicidade, tal é o caso da sua articulação com a *macumba*[5].

---

[5] A *macumba* Tremembé não parece ter semelhança estrita com o ritual do toré, com os "trabalhos ocultos", no uso da jurema ou "anjucá", presente entre os Truká e outros grupos étnicos indígenas no Nordeste. Veja Batista (1992) e Grunewald (1990). Além disso, o catolicismo popular é bem difuso entre todos os habitantes

Fiz também a pesquisa do ***torém***, dança nativa, unicamente encontrada entre os Tremembé, resultando na interpretação do ritual, tema do capítulo VI. Tento entender como a normatização missionária vem se dando a fim da configuração de uma unidade étnico-política Tremembé. Se tal efeito pode ter se produzido, por outro lado ocorre ainda a manutenção de singularidades sócio-culturais entre as situações Tremembé, verificadas no ritual.

Dessa forma, resolvi investigar por duas linhas, a da efetividade de fronteiras étnicas, de modo etnográfico em cada um dos três casos, e também a construção da etnicidade, aí sim, de modo comparativo, tentando perceber similaridades estruturais que se dão ao nível das formulações de pensamento e reflexão étnica. Desejei procurar os pontos de intercessão em que os Tremembé das três situações pudessem ser tomados analiticamente como tais, por tal categoria de identificação étnica. Não chego a postular que haja uma identidade étnica Tremembé que fosse operante e pudesse demonstrar uma unidade social abrangente. Na conclusão mostro que isso seria equivocado e estaria reificando os Tremembé, descrevendo uma uniformidade sócio-política que ainda não existe, mas que tem todas indicações de vir a ser.

A etnografia, suas táticas e o controle de impressões:

Ainda que a proposta da pesquisa tivesse uma finalidade teórica bem específica, sua estrutura narrativa é etnográfica. Tive, desde muito cedo, atenção com a capacidade auto-reflexiva que a etnografia podia levar. Nas viagens que fiz, tentei proceder de um modo que me colocasse crítico diante de meu próprio processo de pesquisa, exercício difícil porque nem sempre conseguia ficar atento, mas colocava-me numa espectativa bastante positiva. Diversos problemas etnográficos não devem ser desmerecidos, servindo para desmistificar a pesquisa de campo. Tais dificuldades apareceram seja no lado empírico da etnografia, como na prática textual e reflexiva da pesquisa.

i - As máscaras e estratégias dos pesquisadores:

Na Almofala, desde a primeira viagem, ficou claro de que a etnografia seria bem mais fácil. A maioria dos atores sociais locais, sejam Tremembé ou não, contavam para o *pesquisador*, termo

---

das três situações investigadas, inclusive os Tremembé, se articulando, muitas vezes, com a *macumba*, na convivência de santos católicos com *espíritos* - como o *índio Tupinambá* - e *caboclos*.

já bem conhecido na região, de "histórias" sobre os índios, de uma santa descoberta por eles, da *Terra da Santa* ou da *Terra do Aldeamento* onde muitos *nasceram e se criaram* ou que vinham sendo expulsos por pessoas *de fora*. Era notável que as "histórias" tinham importância local.

O conhecimento relativo da figura e da prática dos *pesquisadores* facilitava as minhas intenções. Ao todo foram seis pesquisas ou estudos distintos feitos entre os Tremembé e os regionais desde os anos 50, ao menos aquelas que produziram resultados documentais, não contando os inúmeros visitantes, curiosos e "turistas" culturais. Alguns dos trabalhos tinham interesse étnico e outros não, mas seus autores foram pessoas que tiveram contato estreito com os habitantes da região, inclusive os Tremembé, passando longos períodos de estadia ou fazendo visitas freqüentes, sendo visível nos seus textos o entrosamento. Mesmo hoje é possivel haver a recordação de muitos deles pelos habitantes da Almofala. É o caso de Seraine (1955), Chaves (1973), Novo (1976), a equipe do SESI/INF/FUNARTE (1976), Souza (1983) e Santos (1983 e 1987). Eles são conhecidos por seus nomes ou apelidos como o "Silva Novo", o "Luís Professor" (Chaves), o "Marcos", "a Dona Irany" (da equipe da FUNARTE), a "Dona Bruhilda". Depois de mim, soube da proposta de pesquisa da antropóloga Jussara Gomes do Museu do Índio/RJ, do sociólogo Marcos Messeder da UFBA e de alguns estudantes de graduação em Ciências Sociais da UFC.

Assim, logo fui comparado com tais *pesquisadores* que me antecederam, ainda que minha apresentação contasse a indefectível explicação de que era estudante querendo tornar-me professor numa Universidade. A imagem da Universidade não era das mais precisas entre os habitantes, porém havia uma certa satisfação na medida que minhas indagações deviam se assemelhar com aquelas feitas por outros *pesquisadores*.

Já que não havia originalidade nenhuma na minha prática, presença ou nas perguntas que fazia, podia me achar mais tranqüilo, porém tal espectativa era falsa. Na verdade, a alusão ao papel de *pesquisador* tinha pretexto político, que fiz bem em usar. À medida que havia diferenciação social na Almofala, o interesse pelo estudo das fronteiras étnicas e das relações interétnicas se tornava problemático, sobretudo desde que os Tremembé passaram a reclamar, nos últimos anos, pelos *direitos dos índios* à *Terra do Aldeamento*. A desconfiança era também uma marca peculiar nos contatos feitos com regionais quando os assuntos se distanciavam da imagem do *pesquisador*. O interesse primeiro pelas "histórias" da Almofala era muito mais pacífico do que se o pretexto da pesquisa fosse os "índios", então a reação mudava, havendo mais cautela, dispontando a desconfiança local, sobretudo das elites da região, os proprietários de terra e seus aliados.

É preciso notar que o fato de ter me hospedado em grupos domésticos dos Tremembé era apreendido estranhamente pelos regionais e as elites de Almofala, consistindo numa inovação. A maioria dos outros *pesquisadores*, na exceção do fotógrafo Marcos Guilherme, preferia se alojar em casas na vila de Almofala, entre as famílias locais mais abastadas ou remediadas. Os Tremembé apreendiam positivamente, sendo visto como uma aliança que se construía junto a eles.

Desse modo, era evidente que preferia passar como o *pesquisador* tradicional, curioso pelas "histórias" locais. Usei a máscara social mais estratégica no intuito mesmo do trânsito entre os grupos sociais da região. A auto-atribuição como *pesquisador* era usada, às vezes, até pelos missionários, tentando neutralizar possíveis perigos. Ainda assim os Tremembé da Almofala foram sempre os mais receptivos e dispostos a conversas, talvez porque percebessem que os *pesquisadores* podiam *ajudá-los*, enquanto aliados virtuais.

Na Varjota, os impedimentos foram mínimos. Isso porque fui apresentado pela missionária Maria. Era um aval de aceitação sem perigo. Na seqüência da estadia em campo e das viagens até o local, pude perceber que a aceitação era discretamente vigiada. Isso não sugere que não fosse bem tratado, o que sempre me pareceu exemplar. Havia também grande curiosidade e, atrás dela a vigilância, sobre minha pesquisa cartorial em Acaraú. Foi nessa cidade que se realizou o processo judiciário contra a empresa que queria tomar suas terras, sendo tido como lugar dos *poderosos*, o que gerava certa suspeita pelo meu trânsito. Por outro lado, os Tremembé da Varjota tentavam passar a melhor imagem possível da *Comunidade* e das suas relações internas, o que veio consistir elemento importante da pesquisa no lugar. Acontecia o inverso do Capim-açu onde foi o faccionalismo o que me interessou. Acho que o controle de impressões pelos Tremembé da Varjota tornava a pesquisa, talvez, mais complicada, afinal havendo ali uma *Comunidade* relativamente coesa, ficava difícil apreender as divisões faccionais que ali também existem.

O fato de ter sido apresentado em 1988 por uma missionária e um fotógrafo implicava em outras associações. Tanto usava máquinas fotográficas e estava curioso sobre os Tremembé, os "índios", o que se identificava com os interesses dos dois.

A prática fotográfica foi uma estratégia acertada de aproximação, já que havia a correspondência entre o que desejava fazer na pesquisa com o que o fotógrafo tinha se voltado. Foi usual o estabelecimento de novos contatos iniciados por pedidos de fotografias que fossem depois presenteadas, como muitas vezes costumei fazer.

Nas outras viagens que fiz na Almofala, principalmente a última, de longa duração, insisti na minha atividade como *pesquisador*, o que provocava questões curiosas no intuito de saber meus vínculos com a missionária e com outros "pesquisadores" que faziam parte, então, dos projetos da

Missão Tremembé. Na Varjota, fui o primeiro *pesquisador* a conhecer o caso local dos Tremembé, levado também pela missionária, o que me aproximava e muito de suas práticas.

Percebi logo que os Tremembé e os regionais não conseguiam distinguir mais a prática de *pesquisadores* e missionários, talvez porque os padrões de interação fossem similares. O interesse pelas "histórias dos índios", pelo *torém*, fazia haver associações entre nós, o que me levava a, imediatamente, marcar as diferenças, enfatizando o caráter discente e acadêmico da *pesquisa*, apelando até a lembrança de outros *pesquisadores*, assim tornados mais "pesquisadores" como o "Luís Professor". Era evidente que se imiscuía um artifício de poder no contexto da minha prática de *pesquisador*, mas ele se fazia no balanço das relações com os missionários, eles mesmo marcando contraste político e agindo para tal.

ii - O faccionalismo e a pesquisa etnográfica:

Antes de conhecer a situação do Capim-açu/São José em 1991, fui alertado por missionários de que os Tremembé do lugar passavam por muitos problemas, a maioria de caráter extremamente faccional, encenados de modo conflitivo e violento.

O fenômeno do faccionalismo traz um problema normal para a realização das pesquisas etnográficas. Foi necessário ter cautela nos primeiros contatos para não ser "aproximado" a qualquer um dos lados em antagonismo, bem como também de agentes em estado de divergência com os Tremembé. Nesse sentido, as primeiras questões e temores eram até presumidos como naturais: como entrar em contato com o grupo social a ser pesquisado; por meio de quais pessoas; em que medida é possível transitar pelas facções que podem existir; que exercício de tática e diplomacia é preciso desempenhar, sabendo que a cada passo o risco e a eminência de equívocos, talvez não contornáveis, podem ocorrer? Foram preocupações que tive nas três situações investigadas, mas no Capim-açu/São José foram excessivas. Era demasiado, um lugar de extrema tensão social, tendo sido cobrado a marcar posição favorável, inúmeras vezes, à cada uma das facções locais. Do mesmo modo, Paul Rabinow passou por "entrada" etnográfica similar à minha no Capim-açu, ainda que seu estudo monográfico fosse numa comunidade religiosa marroquina:

> The problem of finding, cultivating, and changing informants in a small village is one of the most delicate facing the anthropologist. There are no neutral roles for him. He may become involved in politics and social divisions even before he enters the village. In my case, from the very beginning I was associated politically with the descendants of the village saint. As they were the dominant group in the village, and

> since their role was crucial to my study, I was more than happy to accept such an association, at least initially. It was soon apparent, however, that they themselves were far from unified. (Rabinow, 1977:92)

A preocupação que tive para adentrar positivamente - com sorte, afinal - nas três situações Tremembé nunca se misturou com a concepção demasiado ingênua de neutralidade do pesquisador. Mesmo em situações não faccionais existem níveis de rivalidade e competição quanto à interação com algum "estrangeiro", na acepção de Simmel (1983), que precisam ser considerados na tentativa de não tornar desequilibrada a atuação entre os diferentes atores sociais. À medida que o etnógrafo tem finalidades específicas de estudo e pesquisa, precisa de mobilidade suficiente que permita o acesso aos diversos níveis sociais, aos grupos e facções existentes, sem criar impecilhos com seus componentes, muitas vezes antagônicos. A performance etnográfica deve ser diplomática ao extremo, o que não impede ansiedade e precipitações diversas, como requer sensibilidade mínima para lidar com o "mood" complexo, ao mesmo tempo ordenado e conturbado, da vida social.

Em situações faccionais, o etnógrafo acaba por ser levado a apreender fatos guiando-se pelos próprios conflitos internos, pelas impressões que os atores sociais têm do que ocorre entre eles e também com o pesquisador. Será a partir das impressões que os mesmos atores têm do etnógrafo que o acesso a certo tipo de informação poderá ocorrer. Citando Berreman:

> Entre si, o etnógrafo e seus sujeitos são, simultaneamente, atores e público. Tem que julgar os motivos e demais atributos de uns e do outro com base em contato breve, mas intenso, e, em seguida, decidir que definição de si mesmos e da situação circundante desejam projetar; o que revelar o e o que ocultar o, e como será melhor fazê-lo. Cada um tentará dar ao outro a impressão que melhor serve aos seus interesses, tal como os vê. (Berreman, 1975:141)

O controle de impressões se apresenta também na forma de competição e rivalidade das facções pelo pesquisador. De certo modo, a disputa explica a relativa liberdade que tive após o período de desconfiança inicial, o interesse de me posicionar a favor de seus próprios argumentos e atitudes e, também, um meio de se tornarem a par do que fazia com essa *tal* pesquisa e, quiçá, *ajudá-los*. A presença do etnógrafo tem implicações políticas óbvias quando a situação é extremamente facciosa, como foi no Capim-açu/São José. Para as várias facções tratava-se de me disputar, tentando garantir meu posicionamento interno e o respectivo apoio. Convites são exemplos normais de aceitação do pesquisador e ainda da competição por ele, sobretudo quando são feitos para trazê-lo de uma facção para outra, seja a pretexto de um almoço, de tirar uma série de fotografias do quintal do dono da casa ou do oferecimento de mel silvestre. Esses convites

evidenciavam cortesias e descortinavam um repertório de acusações feitas aos que me estavam hospedando ou a seus rivais. Fiz bem em circular por entre as facções, interagindo com todas as pessoas, mesmo que orientando-me por meio das rivalidades locais.

As dificuldades passadas em "campo" tem algo de crítico, patético e também acentuado. Levando em consideração o que disse Berreman (1975), o tipo e a validade dos "dados" não são doçuras a serem encontradas numa estadia bucólica e romântica. Valem pela perspectiva crítica e atenta que nos portamos durante a vivência etnográfica. Nesse sentido, desde que se experimenta um constante estado de atenção frente aos outros e a si mesmo pode-se compreender as sutilezas, as nuances, a espessura das máscaras, quando elas recobrem um tanto de maquiagem grossa ou somente uma fina camada. Acabamos por perceber, transversalmente, certos segredos e fenômenos que os atores sociais não fazem questão de mostrar. No entanto, me interessava mais o próprio faccionalismo, tão evidente que o próprio nível dos segredos se tornava menor, ainda que percebido.

O etnógrafo não pode julgar o verdadeiro e o falso das impressões, já que qualquer um dos dois lados, das duas "certezas", são conversíveis uma na outra. São todos fatos de perspectiva que cabem a ele compreender, assinalar e que, depois, serão vertidos numa interpretação, perspectiva como qualquer outra (com toda suspeita de seus efeitos políticos), que permita um horizonte de argumentos em constante reformulação por serem, sobretudo, reflexivos.

iii - a etnografia, a interpretação e a estrutura narrativa.

Essa pesquisa tenta dar consistência etnográfica e teórica às situações históricas vividas pelos Tremembé. Assim, busca redimir um pouco da falta de rigor descritivo e de interpretação consistente dos fatos étnicos como costuma acontecer com as monografias sobre grupos e populações étnicas indígenas do Nordeste.

Marcus & Cushman (1982:29-36) enumeram várias convenções usuais do realismo etnográfico. Não esperava me distanciar delas, mesmo que tivesse algum desejo de experimentação. Acho que a narrativa se carrega numa forte descrição realista, ainda que não seja minha intenção ancorar numa estratégia de afirmação da autoridade etnográfica. Outras pesquisas já se fizeram em Almofala, reportando questões e fazendo mesmo etnografia de níveis da realidade que pouco explorei (Chaves, 1973 e Souza, 1983). Com certeza, outras virão e elucidarão pontos pouco explorados por mim. Nesse sentido, minha etnografia decorre de uma perspectiva singular, aliás historicizada, porque acredito que as situações Tremembé estejam passando por um devir identitário

quanto à etnicidade. Escapo ainda do realismo etnográfico já que minha presença, enquanto ator social, é uma constante no texto. No entanto, resolvi lidar com uma estratégia textual que, se não se liberou das convenções etnográficas clássicas, tenta injetar-se com possibilidades reflexivas próprias de um experimento narrativo.

Vi-me constantemente apoiado sobre vestígios de antigas pesquisas folclóricas e mesmo antropológicas a respeito dos Tremembé ou do *torém*. E nem só com tais reminiscências, mas com imagens, idéias e práticas que haviam me antecedido e ajudaram a construir, de certa forma, a etnicidade Tremembé na Almofala. Como foi lá que primeiro vim a conhecer os Tremembé e sendo reconhecido como o seu lugar mais "tradicional", fui contemplado e lançado num horizonte interpretativo que dava sentido e fazia compreender um, digamos, "modo de ser Tremembé". Tal objetividade soava como uma melodia sirênica, sempre atraindo na sua perspectiva substantiva. Fiquei sempre tentado a levar tal "imagery" Tremembé da Almofala para as situações da Varjota e do Capim-açu e não só por mim. Agentes e mesmo os *índios* operavam com essas imagens e sua consistência.

É tarefa de todo antropólogo dar conta de diferenças sociais e culturais. Tendo me defrontado com as diversas formas que as situações Tremembé se afirmavam etnicamente, não podia convertê-las todas num mesmo padrão étnico, ainda que fosse mais fácil. A estratégia narrativa da monografia tenta lidar com as singularidades encontradas entre os Tremembé e também tentando ver possíveis similaridades, sem que fosse preciso me apoiar numa única das três situações como se fosse um modelo. É uma aspiração trabalhosa, porém proveitosa e a mais correta com a realidade.

I. A Almofala

> Almofala, como Tróia, não é: foi. Foi um aldeamento de índios tremembés, a mais de cem quilômetros a oeste de Fortaleza. Em 1608 estabeleciam-se os jesuítas nas praias cearenses, começando a catequizar os selvícolas chefiados por Juripariguaçu, ou seja o Grande Diabo. Esse nome talvez influísse na fama que vieram a ter os tremembés: índios feros e turbulentos afirma Berredo; mas o padre Antonio Vieira e, modernamente, Paulino Nogueira consideram-nos pacíficos e morigerados. O certo é que foram atraídos, evangelizados, atacados, expoliados e exterminados, segundo a sorte habitual do nosso gentio, e como calhava nessa ou naquela conjuntura. Hoje restam poucos e melancólicos tremembés que como a maioria de seus irmãos brasileiros, de sangue puro ou mestiço, não tem terras. Nem igreja porque a deles, Nossa Senhora da Conceição de Almofala, a areia comeu. (Drummond de Andrade, /s. d./).

Todos os traços, sinais, fatos e elementos apresentados na situação de Almofala mostraram que ali não se tratava, nem de longe, de uma região de colonização recente, nem espontânea, muito menos planejada. No século XVIII foi estabelecido um Aldeamento missionário de padres seculares a fim de catequizarem os Tremembé que habitavam as áreas litorâneas do Ceará, desde então mantendo, em situações históricas distintas, contato com muitos outros grupos sociais. Não havia isolamento na região, que se assemelhava com muitas outras populações indígenas no Nordeste.

Almofala dá nome à vila e ao distrito do município de Itarema. Em 1990, a vila possuía 1525 habitantes que viviam em 376 residências espalhadas em poucas ruas. A igreja ocupava lugar de destaque. Ficavam próximas a agência da Teleceará; a parada dos ônibus que iam para Fortaleza, no seu lado oposto; o mercado construído em 1989 e diversas lojas comerciais de pequeno porte. Na rua principal ficavam outras lojas e bodegas. Havia também duas escolas municipais de 1º grau, uma pousada, o míni-clube Brunê, a delegacia de polícia com a cadeia pública e a sede abandonada da Colônia dos pescadores. A vila não tinha feira e nem outros atrativos econômicos, sendo ultrapassada pelo movimento do porto dos Torrões na desembocadura do rio Aracati-mirim, onde concentravam-se os botes lagosteiros[6].

---

[6] Os dados populacionais e de residência foram coligidos na divisão da SUCAM (Fortaleza/CE). São dados relativos à Campanha de Erradicação da Malaria em 1990. A pesquisa populacional na Almofala era inviável, em função do tempo limitado da pesquisa e da extensão do território.

Vila de Almofala, 1991

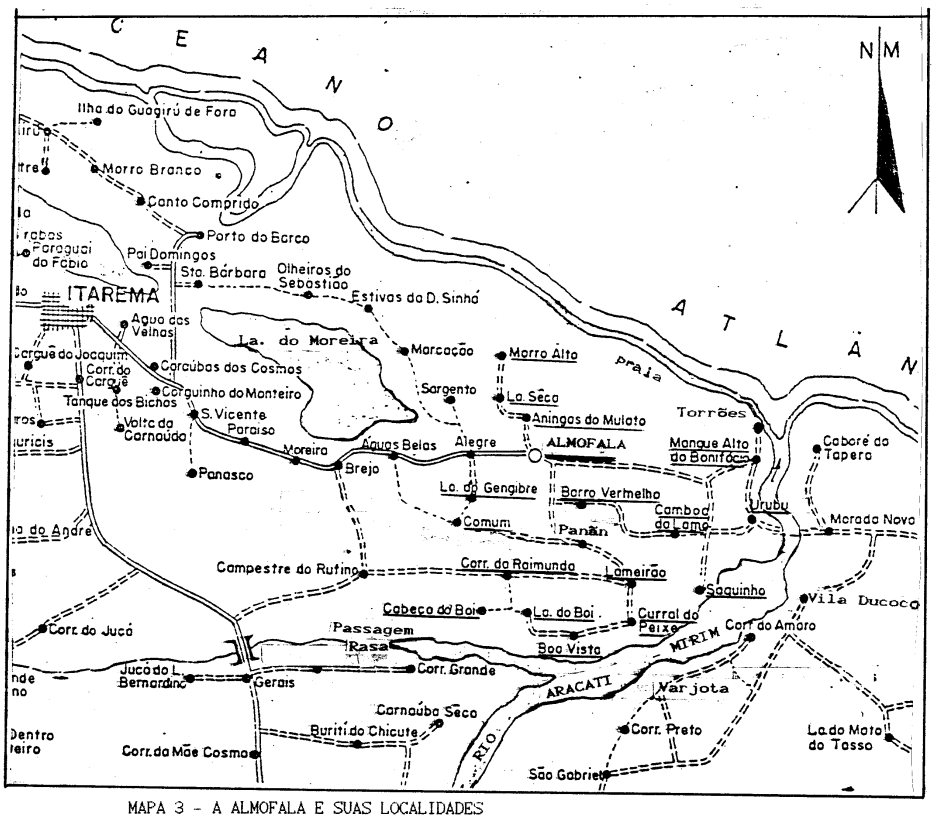
A igreja de Nossa Senhora da Conceição, construída na primeira metade do século XVIII, recebia muita atenção da população, tanto pela devoção religiosa como na atualização da história do lugar, sendo um dos elementos centrais para descrevê-la e explicá-la. Diziam que os índios a levantaram. Ficou soterrada por dunas de areia durante 40 anos, desde 1892, reaparecendo na década de 30. Em 1980, a igreja foi tombada pelo SPHAN/PRÓ-MEMÓRIA e, então, restaurada[7].

Igreja Nossa Senhora da Conceição de Almofala, século XVIII (foto: 1991)

Almofala designava muito mais do que a vila e o distrito, pois identificava uma área territorial de em média 63 km (Chaves, 1973:23), reunindo várias localidades. O rio Aracati-mirim

[7] O processo de tombamento da igreja pelo SPHAN é de 18/04/80, nº 652-T-62, inscrição nº 471 no Livro Histórico (p.81) e inscrição nº 536 no Livro de Belas Artes (p.100). O principal estudo arquitetônico sobre a igreja é Duarte (1972). Procure o relatório final de restauração da igreja (SPHAN/PRÓ-MEMORIA, 1984). Agradeço a Márcia Chuva pelas informações históricas e do processo de tombamento da igreja que estão nos arquivos do atual IBPC no Rio de Janeiro.

servia como seu limite ocidental, não havendo clareza de seus limites ao poente. As *extremas* da Almofala, seus contornos, representavam certas coordenadas espaciais que delimitavam um território social, com forte significação étnica (veja mapa nº3). A população da região da Almofala, com as várias localidades agregadas (inclusive a da vila) compreedia 5011 pessoas em 1990. Tal população não era nada homogênea, incluindo grupos sociais bem diferenciados, além dos Tremembé[8].



MAPA 3 - A ALMOFALA E SUAS LOCALIDADES

A região possuia rede elétrica, sobretudo na vila, arredores e nas localidades que ficavam no trajeto entre Almofala e o porto dos Torrões. Trânsito diário de ônibus intermunicipal e estadual, caminhões e carros facilitava o transporte e impedia qualquer isolamento. A ação das políticas públicas, municipais e estaduais era também visível, inclusive pela receptividade da maioria dos habitantes. Se a vila concentrava boa parte da população, existia, por outro lado, uma distribuição extensa e irregular de habitações por todas as localidades. Várias delas como Torrões, o Barro Vermelho, o Mangue Alto, a Gamboa da Lama, o Lameirão e o Saquinho possuiam mais de 200

[8] As localidades eram o Barro Vermelho, a praia, o Lameirão (de cima e de baixo), o Panãn (de cima e de baixo), as Aningas do Mulato, o Mangue Alto, a Gamboa da Lama, o Caboré, os Morros, o Urubu, os Torrões, o Saquinho, o Comum, o Alegre, o Curral do Peixe e até localidades mais "distantes" como a Boa Vista, a Cabeça do Boi, a Passagem Rasa, a Lagoa Seca, a ilha e a barra da Tijuca.

habitantes. Havia um processo evidente de crescimento populacional; melhoria das casas, passando de taipa para alvenaria e telhas; na concentração das residencias ao longo dos caminhos entre Almofala e Torrões; o aumento do comércio e bodegas. O porto dos Torrões era exemplar, sendo comparado com a vila que, segundo seus habitantes, *não crescia*, não *progredia*. Torrões concentrava botes destinados à pesca da lagosta, sendo um vilarejo com ruas repletas de casas sem quintais. Possuía fábrica de gelo, frigorífico, bares, lojas, parque de diversões, cemitério e escola municipal. Recebia sempre pessoas ligadas à pesca e caminhões comerciais[9].

A maioria dos habitantes da Almofala vivia em pequenos quintais de até 2 hectares, sobretudo aqueles que dependiam basicamente da pesca. Essa população dependia muito da comercialização de produtos, especialmente, para consumo doméstico. Lugares como o Barro Vermelho, o Mangue Alto, Gamboa da Lama e Panãn caracterizavam-se por um processo de concentração fundiária e, conseqüentemente, pelo aumento de residências com pequenos quintais[10].

A Almofala possui diversos ecossistemas, compreendendo variedades ambientais, tanto no que se refere à vegetação como aos animais, tipos de solo e relevo. Fica à beira-mar. É banhada por um rio, córregos e algumas lagoas. Ocorrem processos de redefinição do solo e do relevo, sobretudo nas áreas litorâneas, onde barras são formadas e logo desaparecem. Existem mangues próximos à costa, seja na praia como no rio. Não há homogeneidade ecológica na região, havendo uma variedade de ecossistemas, articulados entre si e permitindo diversas formas de aproveitamento dos recursos naturais, se não fossem os mecanismos de diferenciação social que impedem ou prejudicam o acesso e o controle do espaço e dos recursos. Quanto à vegetação, predominava o coqueiro (*Cocos nucífera*), espalhado por todas as localidades, mas seu cultivo é historicamente recente, por volta de trinta anos, conforme a venda de coco para o mercado extralocal. O interesse econômico pelo coqueiro vinha acarretando um processo contínuo de expropriação da terra e concentração fundiária. O cajueiro (*Anacardium occidentalis*) também era muito encontrado. Seus frutos eram usados na produção doméstica do *mocororó*, um fermentado do suco de caju azedo após dois a três dias em descanso. Além de muito consumida, a bebida tinha utilização ritual na dança dos Tremembé, o *torém*.

Alguns estudos já enfocaram as atividades econômicas desenvolvidas na região (Chaves, 1973) e também a migração de pescadores locais para Fortaleza (Souza, 1983). Tendo

---

[9] Foram construídos cinco prédios escolares de 1° grau. Não existia posto de saúde. O atendimento era feito por médico municipal. Eram feitas campanhas de vacinação em criancas, seguindo os programas nacionais do Ministério da Saúde.

[10] Localidades mais para o interior como Curral do Peixe, Comum e Boa Vista mostram número menor de habitantes e quintais maiores. Outros, como a Lagoa Seca e a Cabeça do Boi tem baixa população porque passaram por processos de expropriação da terra.

reatualizado informacões e dados mostrados em suas pesquisas, não me detenho mais sobre o assunto, ainda que valha notar alguns pontos quanto à pesca regional e também sobre o aproveitamento dos recursos naturais e da terra.

As figuras do "morador", "vaqueiro de coco", "plantador de meia", "rendeiro" e do "trabalhador alugado" foram estudadas por Chaves (1973), mas não devem ser reificadas. Os trabalhadores costumavam passar alternadamente por entre as atividades. Por outro lado, não se deve separar as atividades da pesca e a agricultura, como se fossem esferas particulares sem articulação, afinal na prática havia interação das diversas atividades. Um pescador podia fazer o plantio de cultivos temporários em seu quintal ou "plantava de meia" e ao mesmo tempo trabalhava na pesca de curral (contanto que tivesse aonde cultivar). O pescador de lagosta, que passava oito a dez dias no mar, podia manter, concomitante, os plantios em seu quintal. Do mesmo modo, agricultores costumavam pescar, sobretudo no rio Aracati-mirim, na barra de Almofala, nos mangues e nas lagoas da região. A variedade de atuação em atividades econômicas mostra que os habitantes da Almofala atuavam seja como pescadores ou agricultores. Havia um repertório amplo de atividades econômicas possíveis de serem desempenhadas simultaneamente ou alternadamente[11].

As atividades pesqueiras eram feitas por processos bem diversos, seja a pesca de curral, a de linha, a de manzuás, seja pelo uso individual de redes e tarrafas no rio Aracati-mirim ou nas lagoas da região. O curral de pesca é uma espécie de estrutura física feita de madeira e aramado, dividida em compartimentos internos que aprisionam os peixes. Os "currais" ficam dispostos numa carreira que penetra no mar, transversalmente à praia. A pesca de linha é aquela que se faz por meio de embarcações, sejam botes, jangadas, canoas, paquetes, baiteras, usando-se anzóis e linhas. Foi depois da década de 60 que a pesca de linha veio crescer em resposta à capacidade decrescente da pesca de curral, tornando-se a mais importante da região. Em 1991, era a principal atividade econômica da Almofala, ocupando a maioria da população masculina, Tremembé ou não[12].

A pesca de embarcações voltada para a lagosta não foi tratada por Chaves, cuja etnografia não traçou sua expansão nos anos 70 (Souza, idem:60). A pesca lagosteira veio ofuscar ainda mais a importância da pesca de curral e, mesmo, a de linha. A lagosta é destinada à exportação e, comparada aos outros tipos de pesca, oferece muito maior retorno monetário aos donos de barco. A pesca lagosteira empregava a maioria dos pescadores da região.

---

[11] Deve-se encarar toda capacidade de trabalho de um grupo doméstico, com as divisões que lhe são características, seja a de genero e a etária. Mesmo jovens homens casados, pescadores de lagosta, cujas esposas tinham crianças pequenas, mantinham seu quintal plantado com cultivos temporários.

[12] O manzuá é uma armadilha feita de madeira e arame para a pesca da lagosta.

A refrigeração dos botes lagosteiros dependia da compra do gelo produzido na única fabrica da região. Toda produção era conservada no único frigorífico. Localizados nos Torrões, os dois eram de propriedade da família Monteiro. A maioria da produção dos donos de botes lagosteiros era vendida a empresa Monteiro Pesca Ltda, que monopolizava a comercialização da lagosta. De fato, a maioria dos botes motorizados, apesar de pertencerem a donos diferentes, tiveram seus motores adquiridos pela família Monteiro em troca de que toda produção pesqueira fosse vendida para a empresa. Donos de embarcações dispostos a escapar de tal controle acabam trabalhando no Porto dos Barcos, mais próximo da sede municipal do que de Almofala.

Havia articulação entre a esfera produtiva da pesca, sobretudo a da lagosta, com a agricultura, especialmente a dos coqueirais. Investimentos eram feitos para cada atividade em decorrência da periodicidade de cada produção. Coincidentemente, os donos de embarcações e currais de pesca eram também os principais plantadores de coqueiro, possuindo amplas propriedades. A diferenciação social entre proprietários de embarcações, donos de curral e grandes plantadores de coqueiro, por um lado, e pescadores e agricultores, na sua diversidade (mesmo pequenos produtores), de outro, tem história recente, quarenta anos no máximo, período que se caracterizou por um processo contínuo, acentuado e sistêmico de controle dos fatores de produção, sobretudo a terra por meio da concentração fundiária, atualmente nas mãos de poucas famílias. Elas constituiam um grupo dominante relativamente homogêneo, composto de pessoas que mantinham vínculos próximos, padrões de comportamento comuns e trajetória de vida bastante similar. A maioria não nasceu na região, tendo chegado ali depois dos anos 50.

Até o momento, enfatizei o trabalho masculino. Normalmente, as mulheres exercem atividades específicas no grupo doméstico, pautadas em critérios de gênero na divisão social do trabalho. Em Almofala existia, todavia, maior participação da mulher na esfera pública do que nas outras situacões que estudei. Boa parte de meus informantes foram mulheres e elas trabalhavam como zeladoras e merendeiras nas escolas; outras ajudavam o esposo na bodega; vendiam doces; rendavam; eram professoras, etc. Trabalhavam, contudo, na complementação da renda familiar[13].

Em termos organizacionais, na Almofala havia uma Comunidade Eclesial de Base (CEB), reunindo habitantes das localidades próximas do rio Aracati-mirim, sobretudo do Saquinho e

[13] O trabalho das mulheres não substituía o valor da atividade masculina no roçado ou na pesca, consideradas prioritárias e responsáveis, destacadamente, pela subsistência do grupo doméstico. As atividades extra-domésticas, inclusive, eram consideradas femininas. Algumas mulheres, pouquíssimas, "sustentavam" a renda familiar, mas seus casos parecem mais excessões. Há também as mulheres proprietárias e políticas da região, como era o caso da ex-vereadora Djanira Monteiro. Havia também prostituição (Chaves, 1973:65-71). A oposição casa/roçado mostrada por Heredia (1979:79-89) tem ressonância para as três situação que estou tratando, especialmente para as famílias de agricultores.

Lameirão desde 1985. Ela surgiu como desdobramento da criação de outras CEBs no município, notadamente a da Varjota, a primeira de todas, defronte ao Lameirão. Havia uma rede de relações sociais e de parentesco entre os habitantes dos dois lugares, facilitando sua articulação. Seu principal *celebrante*, Zé Raimundo Jacinto, foi o primeiro presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Itarema e muitas vezes se auto-atribuiu como *índio* ou se investiu etnicamente. A *Comunidade* do Lameirão não conseguiu articular um número expressivo de componentes, pouca mobilizando socialmente. Além disso, não tinha qualquer orientação por base étnica, mesmo sendo composta por pessoas que se identificavam como *índios*.

Além da *Comunidade* do Lameirão, havia uma outra na vila de Almofala, cujo *celebrante* também se identificava como *da parte de índio*. Contudo, ela tinha menos força do que a outra e se propunha apenas a fazer *celebrações* dominicais, sem ter qualquer apelo organizativo. Assim, por não terem se mobilizado socialmente a favor da *luta pela terra*, como fizeram várias CEBs do município nos anos 80, as duas *Comunidades* estavam voltadas apenas à orientação cristã dos seus participantes[14].

Haviam dois *grupos de jovens* no período que fiz pesquisa. Um deles reunia jovens que residiam próximo da vila e o outro fora criado em torno dos filhos do sindicalista Zé Raimundo no Lameirão. Os dois *grupos* não tinham vínculos entre si e se constituíram por perfis próprios, apesar de terem os mesmos problemas de organização interna e de recrutamento de componentes. O *grupo* do Lameirão era articulado com a CEB local, enquanto o de Almofala, ainda que pretendesse estar voltado às questões da "comunidade da Almofala", atuava mais no âmbito das atividades da igreja da vila. Embora nenhum dos dois *grupos* estivesse voltado diretamente à mobilização étnica, pelo menos o de Almofala se envolveu nos antagonismos entre os Tremembé *toremzeiros* e a zeladora da igreja em 1991.

1.1 - Dos Tremembé e de Almofala, histórias que vêm até hoje:

Os Tremembé, Trammambés ou Tarammanbés são razoavelmente citados em crônicas, relatos de viagens e numa historiografia "clássica" a respeito da formação histórica do Ceará. Em geral, a maioria das monografias sobre grupos étnicos indígenas no Nordeste costuma apresentar

[14] Na situação de Almofala, poucas eram as formas organizacionais realmente mantidas. Se existiam, tinham pouca mobilização social. Além das CEBs locais, existia a Colonia de Pescadores, que não estava funcionando entre 1988 e 1991, e a atuação modesta do Sindicato, cujo primeiro Presidente, como notei, vivia no Lameirão. Todavia, poucos habitantes da região eram sindicalizados.

informações históricas, privilegiando o período dos primeiros contatos, as transformações ocorridas na sua estrutura e organização social, mas pecam pela ausência de literatura e fontes específicas, havendo a tendência para generalização pelo uso de cronistas e viajantes.

A "tradição" de estudos dos grupos étnicos indígenas no Nordeste reproduz uma trama narrativa consagrada por idéias, certezas e argumentos que descrevem certo lirismo pelo passado indígena pré-contato ou pela imaginação feérica de "nativos" guerreiros resistentes (apesar de vencidos) contra os portugueses invasores. Há uma trama, implícita na descrição histórica, penalizada pela falta de registros, reproduzindo a linearidade crepuscular que se inicia numa época intocada, pela ausência de invasores, depois se estupefata pelo terror do genocídio e, enfim, se desaponta pela falta de tradições, aceitando a perspectiva da integração na "sociedade nacional" e da aculturação indígena[15].

As informações históricas mostram, então, a continuidade degradada dos grupos indígenas ao longo do tempo e, por outro lado, acabam por serem complacentes, desprezando a etnografia dos "remanescentes". Azevedo (1988) mostrou que os grupos indígenas do Nordeste costumam ser "objetos" problemáticos para pesquisadores que raciocinam numa visão negativa e esquemática do seu presente. Haveria a dificuldade em vê-los na positividade de suas práticas e representações atuais, das estratégias de contraste étnico e na forma de manutenção de fronteiras. Esses estudos, se fundados numa finalidade antropológica ou etnográfica, não sabem do que tratar, a não ser, outra vez, contar da "ausência" de certa instituição social, comparando-a com seu modelo no passado.

Há também preocupação de saber a origem lingüística do grupo. Não se conseguiu classificar os Tremembé nesses termos. Seraine (1955) foi quem mais se deteve na questão, analisando os vocábulos das cantigas do torém, concluindo que eles procedem, na sua maioria, do tupi, da língua geral ou foram deturpados pelo fator "aculturativo". Mesmo assim, adverte, apoiado em Pompeu Sobrinho (1951 e 1955), que os Tremembé teriam sua própria família lingüística, coincidindo com a posição de Nimuendaju (1981).

Há quantidade razoável de fontes e registros históricos sobre os Tremembé, de primeira e segunda mão, vestígios esses que não devem ser modelados sob o pretexto de se tornar a "História" ou algum painel totalizante do grupo. Não acredito que tal pesquisa ajude a entender a

---

[15] É o caso de Ribeiro (1977) e Hoonaert & Prezia (1989). Por seu lado, autores como Hayden White (1980) e Edward Bruner (1986b) tecem considerações valiosas sobre a construção narrativa da historiografia e da etnografia. White mostra que é por meio da trama que se pode contar uma história, explicando que o valor da narratividade do discurso histórico se sustenta pelo processo moral de distinção dos eventos, se "reais" ou não, do seu posicionamento interno e relacional no texto, o que atestaria sua "realidade". Do mesmo modo, Bruner, apoiando-se em White, acredita que as etnografias sejam "guiadas por uma estrutura narrativa implícita, por uma história que contamos sobre os povos que estudamos" (idem: 139).

manutenção de fronteiras étnicas e a construção atual da etnicidade entre os Tremembé. Vasta documentação seria formada por crônicas de viajantes e missionários nos séculos XVII e XVIII. Os estudos mais "consagrados" pautam-se em tais crônicas (Metraux, 1946; Pompeu Sobrinho, 1951; Seraine, 1955) e os mais recentes usam os anteriores como fontes, servindo na reprodução de idéias, de uma "imagery" sobre os Tremembé que é constitutiva. Contudo, a documentação compõe-se de registros administrativos, sobretudo os referentes à ocupação da terra. Seria possível, assim, o estudo histórico da formação dominial na Almofala[16].

Segundo White (1980), a linearidade da narrativa histórica costuma projetar uma trama que expõe um telos e uma moral, o que não pretendo reproduzir aqui, pelo menos na forma que, por "tradição", se volta aos Tremembé. Prefiro, arbitrariamente, fazer uma cronologia, quase no modo que eram feitos os anais, no limite de uma "ausência" narrativa. Contudo, essa cronologia apenas se inspira nos anais, já que não respeita uma sucessão de anos, afinal o seu elemento "narrativo", e, sobretudo, qualifica os eventos a partir de sua irrupção política, "evocando" realidades históricas e tendo também um efeito moral. Utiliza-se de datas e épocas consensuais na literatura existente. Cito-os apenas porque alguns são instrumentalizados pelos Tremembé, por outros atores sociais, sobretudo na Almofala, e também por agentes que constituem a imagem social do grupo (quadro nº 2)[17].

Pouco se sabe do Aldeamento missionário, de sua organização interna e da vida social dos Tremembé e do sistema de relações interétnicas que existia. O fato da Irmandade de Nossa Senhora da Conceição de Almofala ter administrado a Missão nos séculos XVIII e XIX coloca-a numa perspectiva diferente, afinal, sendo uma ordem secular, não passou pela experiência da catequese jesuítica. Os livros paroquiais consultados pelo Pe. Antonio Thomas (Ramos, 1981) no fim do século XIX não foram encontrados ainda. Eles permitiriam uma visão institucional que os fatos e dados de ordem político-administrativa não dão.

---

[16] Outros estudos são os de Silva Novo (1976), Araújo (1981) e Santos (1983 e 87). Veja também Studart Fº (1962 e 63); FUNARTE/INF/SESI (1975; sobre a dança do torém). Do mesmo modo, Chaves (1973), Duarte (1972) e Souza (1983) apontaram alguns elementos próprios da diferenciação étnica dos Tremembé. Veja Nimuendaju (1981:64) para citação de publicações sobre os Tremembé, sobretudo de cronistas, viajantes e missionários.

[17] White (idem: 10-15) distingue os anais da história propriamente dita porque essa pretende ser uma narrativa integral e conclusiva. Os anais privilegiam a sequência dos anos, ao invés dos eventos, tidos por "qualidades" do que produzidos por agentes.

QUADRO 2

1702 – Supõe-se que o Padre Borges de Novaes estabeleceu uma aldeia missionária para os índios Tremembé. Foi chamada de Aracati-Mirim. A aldeia passou a configurar uma Irmandade religiosa de caráter secular (Pompeu Sobrinho, 1979: 261; Ramos, 1981: 142).

1707 – O Padre Borges de Novaes solicita uma data de sesmaria de três léguas de terra entre os rios Aracati-Açu e Aracati-Mirim, próxima da Missão (Souza, 1933).

1730/1790 – Período de apogeu da Irmandade que possuía rebanhos de gado, tal como afirmou o Padre Antonio Tomás que leu os livros paroquiais em 1892 (Ramos, 1980: 144).

1758 – A igreja de Almofala estava sendo construída, conforme recibos de marceneiros (Revista do Instituto do Ceará, 1895: 69-70).

1766 – Foi criada a freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Almofala (Acarahu, 1896: 153).

1777/1782 – A população de Almofala reunia 198 índios (Porto Alegre, 1992: 14).

1795 – A Irmandade de Almofala vendeu fazendas de gado (Ramos, 1980: 146).

1808 – A "povoação" de Almofala reunia 313 "brancos", 202 "índios", 148 "pardos" e 343 "mulatos" (Menezes, 1871).

1818 – Vivem 280 índios em Almofala (Mappa da População dos Índios da Direção de Almofala, 1818, manuscrito).

1832 – A freguesia de Almofala é extinta, passando a pertencer à freguesia de Barra de Acaracú (Ramos, 1980: 147).

1850 – A Thesouraria do Governo provincial do Ceará decidiu fechar os aldeamentos indígenas da província, incluindo o de Almofala (Livro de Lançamento de Expediente relativo a Cathequese e Civilização dos Índios, 27/07 e 21/10 de 1850).

1857 – O vigário Antonio Xavier de Castro e Silva, pároco da Barra do Acaracu, responsável pela escritura da regularização das terras da freguesia, conforme determinações da Lei de Terras, lei n. 601 de 18 de setembro de 1850, registrou a doação de uma légua quadrada da povoação de Almofala para a residência e subsistência dos índios. Além disso, há 21 outros registros de lotes individuais de terra para "índios" (Acaracu, 1855-57). No mesmo ano, a freguesia de Acaracu compreendia uma população de 821 "brancos", 1286 "pardos", 110 "pretos" e 1057 "índios" (Souza Brazil, 1858, quadro n. X).

1888 – A Camara Municipal de Acarahu informou o governo provincial que as "terras pertencentes à extincta colônia de índios da povoação de Almofala (antiga Missão dos Tremembé) estavam sendo ocupadas por "pessoas estranhas à familia de ditos índios" (Officio dirigido ao Illmo Sr. Dr. Enéas de Araujo Torreão, 08 de março de 1888).

1898 – A Igreja barroca de Almofala estava sendo coberta pelas dunas de areia (Ramos, 1980: 151-58; Jornal A República, 1898).

1935/1940 – Aos poucos, a Igreja de Almofala volta a aparecer de dentro das dunas de areia (Barrozo, 1964: 115).

A data de origem da igreja, as suas riquezas, as terras do Aldeamento eram comentadas entre 1988 e 1991. É certo que a maneira da história ser contada (o jeito que se narra) é distinto quando se trata de um texto historiográfico ou de um relato oral, que depende da capacidade mnemônica das pessoas e da transmissão que fazem do conhecimento tradicional. A dispersão de "histórias", como a *da Santa* ou aquelas que falam dos *índios*, se fazia do mesmo modo que as tradições orais, sobretudo as informais ou livres (Vansina, 1965:126), possuíndo várias versões, sem acarretar discordâncias ou contradições. Foi a partir de narrativas orais desse tipo que tive os primeiros contatos com os Tremembé da Almofala.

Como discursos específicos, essas "histórias" não se confundiam com a historiografia. Estava lúcido que havia uma variedade delas, narradas com intenções políticas distintas. Os significados que se desdobravam a partir de tais "histórias" tinham, inclusive, uma dimensão interétnica que denunciava a existência atual de fronteiras étnicas.

Havia difusão de "histórias" que tinham uma trama "oficial". Era a que se difundia por parte das elites e de grupos ligados a elas, baseando-se no livro "crônica" de Araújo (1981), um escritor de Acaraú. Essa "história" se contrastava com outras que eram contadas no sentido de afirmação de origem étnica, da *indescendência dos índios* e narradas por pessoas que se dizem, de maneira ou de outra, *de dentro do Aldeamento*. Essas eram contadas porque foram narradas por seus pais, mães e avós em situações basicamente domésticas.

Mostro, a seguir, uma versão da narrativa oral que tem ampla difusão na região da Almofala, entre os Tremembé e muitos regionais, tratando da "história" do lugar, dos *índios* e da *Santa*. Não se trata de uma narrativa formal, sem interferência de fatores retóricos e da imaginação do emissor ou de elementos temáticos estranhos. A narrativa, apesar de ter uma trama, era contada, muitas vezes, entremeada com questões atuais, problemas de terra, por exemplo, ou rememoração de fatos importantes como o soterramento da igreja:

> - Vicente: ...Nesse tempo, eles não queriam no Ceará. Parece que o governo não queria reconhecer como tinha índio, né. Aí, foi esse pedido que eu fiz pra eles, que eles fizessem essa assinatura pra o governo assinar também que aqui era *parte*, que o Ceará também partia, *tinha* ***indescendência***, tinha índio, né. Finalmente era um dos lugares. Porque mesmo no 1500 quando foi encontrado aqui só era índio, né. Não tinha português, não tinha da Europa. Não tinha americano, não tinha. Só tinha, como se diz, somente os índios. Aqui era um dos lugares que era isolado e mais conhecido só pelos índios. Porque quando eles (os portugueses) vieram e fizeram essa coisa que descobriram aqui, encontraram aqui, ... ainda passaram duzentos anos sem eles fazerem moradia aqui. Esses duzentos anos. Porque a primeira reunião que foi reconhecida pelos outros estados aqui foi essa igreja que

fizeram, que eles fizeram e deram. Porque nesse tempo*, os índios adoravam uma santa que eles tinham encontrado*, né. Mas a casa dessa santa era de madeira de casca, de lapa de pau e eles encontraram nesse tempo. Quando foi em 1700, eles vieram de novo, ainda tavam na mesma idéia, adorando essa santa, sabe. Aí, eles foram. *A Princesa mandou pedir que queria essa santa*. Eles disseram que não davam, né. Essa santa não saía daqui. Aí, eles foram e disseram. Ela foi e mandou dizer que se eles mandassem a santa lá pra ela ver, ela ia mandar construir uma igreja pra eles, né. De fato, aí, eles aceitaram, né. Mandaram a santa. Mandaram a santa mas a igreja também ela mandou fazer, né. E ela mandou fazer foi justamente nessa época que quando eles terminaram, *mediram as terras*, né. Mediram as terras pra ser diferente porque eu acho que eles já tinham alguma idéia de vim outros morador, né. Como veio pros Patos, veio pra Itarema, veio lá pro, acolá pra Boca do Poço mas pr'aqui não veio ninguém. ... Esses moradores que fizeram casa. Fizeram nos Patos, fizeram lá, fizeram na Boca do Poço e *aqui ficou dentro dos índios, né, porque já tinham os travessão*.
- Pesquisador: Aqui não tinha morador?
- Vicente: Aqui tinha somente os índios, né*. Aqui não tinha morador de fora, somente os índios, né*. É como eu disse. Aí, eles ficaram nessa igreja. Eles eram religiosos mas a sessão, a novena deles, não tinha padre não*. A novena deles era o torém*. É. Por exemplo, com aquilo eles tavam pensando que era. Como se diz? Eles ficavam orando com aquela dança, né. Não era com padre, com isso, com essas coisas, não. Era somente com aquela dança, né. Agora, eles saíam, por exemplo. Eles pastoravam ela (a santa) dia e noite pra ninguém tirarem. Agora, bem cedo saía uma turma e ia fazer, como se diz? Adquirirem a comida, a fruta, eles também faziam plantação de macacheira, de coqueiro. Tinha plantação de cana. Ah, eles saíam mas ia um bocado e outros ficavam, né. Eles nunca confiaram. O índio, ele não confia em ninguém, porque ele é indiferente. Ele não conhece. Ele não tem conhecimento com ninguém. Ele pensa que todo mundo quer. Quando chega é pra fazer o mal a ele, né. (*cacique* Vicente, Almofala, 11/09/91; grifos meus).

A citação mostra combinação retórica de fatos ou questões de ordem política recente com uma narrativa que reconstrói a "história" dos Tremembé. Pelo que notei, essa combinação era comum, embora houvessem versões mais "puristas", sem referência direta à determinações de ordem política. O informante era o cacique Tremembé e, assim, a narrativa possuía uma feição mais politizada no que diz respeito à apreensão das esferas de poder e decisão quanto ao problema das terras indígenas. Essa narrativa oral se distingue realmente da "história oficial" divulgada pela elite de Almofala, cujo "plot" tem uma correlação de eventos e questões que invalidam a presença indígena nos dias atuais. A trama reatualiza três momentos temporais: o periodo pré-contato, outro da chegada dos portugueses e o último, mostrado de forma bem sutil, que parece mostrar uma situação de perda, aflitiva, em contraste com o que existia antes.

O primeiro estágio era aquele que *só tinha, como se diz, somente índio*. É o periodo que se encontra a *santa de ouro*, conforme muitos dizem, *toda perfumada de ouro* ou, ainda, é a *Maria Labareda* que os índios apelidaram por lhe virem em todo lugar, brilhando. É o tempo do *torém*,

que dançavam quando adoravam a santa, depois de terem levantado uma casa de *lapa de pau* ou um *tapiri* feito de salsa, conforme muitos contam.

O segundo momento releva a chegada dos *portugueses*, que vem e retornam em 1700. Muitas versões não dizem a data, referindo-se, sobretudo, a *nessa época* ou *antigamente*. Porém, destaque mesmo tem o pedido dos portugueses de levarem a santa, especialmente porque foi a *Rainha* ou a *Princesa* ou, às vezes, a *Princesa Isabel*, quem a pediu. Depois, destaca-se o momento de dúvida e da primeira recusa ao pedido da Rainha que, após alguma relutância, é, enfim, aceito. Há, assim, a construção da igreja de Almofala com os materiais vindos da *Bahia*, citação muito comum, e também a troca da *Santa de ouro* por uma outra, a que existe atualmente na capela da vila. Com a igreja e a santa trocadas, os portugueses *mediram* também a terra, que se costuma chamar de *Terra da Santa* ou *Terra do Aldeamento*, território de sentido étnico, reconhecido pelos Tremembé da Almofala e pelos da Varjota. São sabidos os *travessões*, *marcos* ou *extremas* da terra.

Percebe-se que há contraste nos significados internos da trama quando o *cacique* (depois de falar dos índios *pastorando a santa*) passa a dizer que *o índio é desconfiado*, que logo teme que lhe façam mal. A trama é finalizada com o contraste entre o passado harmônico, sem problemas, voltado somente à adoração da santa e à dança do torém ou pelo estabelecimento de uma relação positiva com os *portugueses* e sua *Rainha* ou *Princesa* e, por outro lado, a constatação da desigualdade no tempo presente. A maioria das versões frisa a apreensão negativa do presente e de um passado recente no qual os depoentes chegaram a viver[18].

i - **A formação dominial na região de Almofala**:

Questões fundiárias consistiram boa parte dos assuntos discutidos com os Tremembé. A situação histórica mostrava um grau extremo de concentração da terra, realidade que contrastava com os significados espaço-territoriais empregados pelos Tremembé e muitos regionais a respeito da região da Almofala, o lugar da *Terra da Santa/do Aldeamento*. Do mesmo modo, na ideologia étnica dos Tremembé dessa situação destacavam-se reivindicações que tratavam do território étnico. Por outro lado, a maior parte da documentação de fonte primária sobre os Tremembé de Almofala se reporta a temas dominiais.

A região do Vale do Acaraú, onde fica Almofala, passou por um intenso processo de ocupação colonial a partir da primeira metade do século XVIII. A colonização no Ceará se fez,

[18] A narrativa oral será analisada com detalhes no capítulo V.

sobretudo, através das margens dos rios e córregos, propiciando o estabelecimento de fazendas de gado que se voltaram, logo depois, à produção de charque. O missionarismo colonial foi contemporâneo aos primeiros interesses de ocupação econômica regional. O estabelecimento da Missão dos Tremembé na primeira década do século XVIII se relacionou e muito com essa orientação bifrontal da colonização no Ceará: economia pastoril e catequese missionária[19].

Diversos autores (Braga, 1964:79-99; Araújo, 1981:44) afirmam que os Tremembé receberam sesmarias onde passaam a viver na forma de "Aldeias" missionárias. Todavia, não encontrei nenhuma documentação que evidenciasse a solicitação de data de sesmaria para os Tremembé na foz do rio Aracati-mirim. No entanto, algumas datas solicitadas no Vale do Acaraú fazem referência à "Missam dos Tranmanbes"[20].

A Missão dos Tremembé de Almofala era dirigida por uma Irmandade composta por padres seculares e também por leigos que habitavam a região, provavelmente os primeiros povoadores. Autores sugerem que a Irmandade estava voltada para a criação de gado, inclusive possuindo fazendas longe da região de Almofala. Partindo da documentação existente, aceita-se que a Irmandade passou por um período de opulência econômica, no decorrer do século XVIII, o que motivaria a edificação da igreja. Essa fase não deve ter se prolongado para além do século XIX, talvez em decorrência das graves secas do último decênio do século XVIII, que dizimaram a maioria das criações da capitania, desestabilizando a economia pastoril. Por volta de 1850, a Irmandade passava por uma difícil situação econômica, não mais ultrapassada[21].

Os aldeamentos missionários no Brasil colonial eram afetados por decisões políticas do governo real português (Cunha, 1987:58-73). Almofala, como Missão dos Tremembé, estava sujeita às transformações políticas que acometiam as populações indígenas aldeadas na medida que

---

[19] Veja Girão (1985:99-146) e Girão (1989:63-79). Ocorreram outros casos de colonização e catequese realizados pelos portugueses, religiosos ou leigos, dirigidos aos Tremembé, como aconteceu na Missão de Tutoya no Maranhão, que era administrada pelos jesuítas. Havia a prática de transferência e distribuição dos diversos grupos indígenas entre as muitas Missões, como foi o caso da Vila de Soure (atual Caucaia), que possuía muitos Tremembé. Sobre Tutoya, veja as oito cartas e ordens régias, que vão de 1687 a 1753 (Anais da Biblioteca Nacional, 1948a e b). Sobre as transferências de Tremembés entre as Missões, veja Gomes (1988:5-6) e o documento "Carta ao Diretor da Villa de Soure sobre as rezes ... e a de não violentar os Tramambés" (1761).

[20] São cinco datas de sesmaria que foram concedidas pelo governo português e que ficavam próximas da missão (Souza, 1933, nº 121 e 132, vol. 11:191-192 e 208-209; nº 172, 219 e 233, vol. 14: 141-143, 238-240 e 267-268, respectivamente). Foram doadas no período que vai de 1724 a 1744, época de impulso da economia pastoril e das charqueadas.

[21] Os padres seculares podiam acumular patrimônio e passá-lo para herdeiros. Deve ter sido assim que a Irmandade acumulou bens advindos da criação de gado (ver Ramos, 1981: 145-6), da compra de fazendas (Nobre, 1980:353). Sua decadência econômica e institucional pode ser detectacada em Ramos (idem), em fontes primárias, como o livro de tombo da paróquia de Acaraú (Acaraú, 1886:153), e por denúncias públicas de dilapidação patrimonial (Jornal O Cearense, 23/03/1858).

práticas normativas quanto a elas eram constituídas ou mudavam. Do mesmo modo, inúmeras mudanças se realizaram na primeira metade do século XIX seguindo os eventos políticos que detonaram e foram gerados após a independência, particularmente quanto a forma de aquisição de terra e dos meios de legitimá-la. A forma colonial das sesmarias foi substituída, ou melhor, passou certo tempo a ser substituída. Discussões quanto à regularização da terra e o processo de aquisição se realizaram no âmbito parlamentar brasileiro nos anos 30 e 40 do século XIX, apesar da contrariedade de grupos e partidos políticos (Costa, 1977: 127-47 e Carvalho, 1988:89-93), porém somente em 1850, concretizou-se legalmente uma proposta de controle e conformação jurídica da terra, no caso a lei nº 601 de 18 de setembro de 1850, a "Lei de Terras".

As populações indígenas foram afetadas pela nova forma de regularização da terra. As terras dos índios, especialmente os Aldeamentos missionários, estavam incluídos no plano da Lei de Terras e do decreto que lhe regulamentava (nº 1318 de 1854) enquanto áreas a serem demarcadas e regularizadas. Caso as terras dos Aldeamentos não estivessem mais sendo ocupadas pelos índios, tratava-se de considerá-las como "próprios nacionais". Em caso de ocupação, as terras das Missões permaneceriam na posse e usufruto dos índios, mesmo se os Aldeamentos fossem extintos. Os vigários foram encarregados de realizar o registro das terras por meio de livros que seriam enviados ao governo[22].

A documentação existente permite que se entenda o destino das terras dos índios de Almofala a partir de 1850 e os efeitos fundiários que repercutem até hoje. Sabe-se que o governo provincial do Ceará, por meio de sua Tesouraria, enviou um relatório ao Ministério do Império considerando o fechamento dos Aldeamentos missionários na província em 1850. Além dele, existe correspondência entre o governo provincial e o Ministério do Império sobre o destino das terras dos Aldeamentos e das questões pendentes de certas povoações de índios[23].

Índios de diversos aldeamentos reclamaram ao governo provincial das invasões sofridas em suas terras e os relatórios provinciais abordam sobre os mesmos problemas, em geral sobre o processo de regularização das terras da província. Se os índios ainda estivessem ocupando suas

---

[22] A regularização era uma tarefa complexa que esbarrou na carência de funcionários e na resistência provincial, sejam grupos políticos como dos próprios presidentes de provincia que não remetiam informações ou realizavam qualquer obrigação determinada pela lei. A demora de remessa de informações tornava anacrônico os intuitos de regularização fundiária por parte do Ministério do Império ao ponto de 20 anos depois pouco ter sido feito (Carvalho, 1988:95). No caso do Ceará, veja Porto Alegre (1992a:33).

[23] Procure os avisos de 27/07 e 21/10 no *Livro de lançamento de Expediente relativo a Catequese e Civilização dos Indios*, 4ª Seção da Secretaria d'Estado dos Negócios do Império (1850). Veja Porto Alegre (idem).

terras, deviam ter o direito de usufruí-las, não podendo ser vistas como devolutas, nem precisando pagar aforamento[24].

No caso de Almofala houve a regularização cartorial e demarcatória das terras do antigo Aldeamento, como consta no Livro de Registro de Terras da Freguesia da Barra do Acaracú, (Acaracú: 1855-1857), cujo registro nº 695, de 18 de março de 1857, declara a doação de um território coletivo[25]:

> Número seiscentos noventa e cinco - O abaixo assignado quer fazer registrar uma légoa de terra quadrada cita na Povoação d'Almofala desta Freguesia de Nossa Senhora da Conceição da Barra do Acaracú, cuja légoa de terra foi dada por Sua Magestade, para residencia e subzistencia dos Índios daquella Povoação, extremando de nascente a puente da beira do rio Tapera, a Alagoa do Moreira, e de sul a norte da ponta do matto no marco do Roque do Campo, a beira da costa, cuja terra já foi marcada. Barra do Acaracú, vinte e sete de Fevereiro de mil oitocentos cincoenta e sete - O Curador dos Índios - Francisco Xavier Teixeira - Apresentada - Pagou oitocentos setenta e oito reis, de quatrocentos trinta e nove letras - Barra, dezoito de Março de mil oitocentos cincoenta e sete - o Vigário Antonio de Castro e Silva. (Acaracú, 1857:101)

Foram feitos 37 registros na região de Almofala, 21 deles se referindo a títulos particulares de índios da povoação, além da doação coletiva. Essa documentação fundiária tem valor especial, pois se articula com os critérios exigidos pela Lei de Terras, sendo o cumprimento ao nível da freguesia. Acredito que seja um fato de exceção, afinal o cumprimento legal não foi efetuado em toda província, conforme a correspondência do Ministério do Império pode mostrar, espelhando mais globalmente o fracasso da implantação da lei fundiária no Brasil.

Os 22 registros que tratam especificamente de "índios" eram "posses" de terra em várias localidades da atual Almofala, não estando situadas num só lugar. O registro da légua de terra quadrada (nº 695) tinha dimensão espacial mais extensa, cruzando o rio Aracati-mirim, extremando

---

[24] Índios de Mecejana e São Benedito reclamaram a perda de suas terras. Sobre a questão da ocupação ou não das terras pelos índios veja o ofício nº 133 do *Livro de Registro de ofícios e correspondência da Diretoria Geral da Repartição Geral das Terras Públicas*.

[25] O "Livro de Registro de Terras da Freguesia da Barra do Acaracú" está todo rubricado pelo vigário Antonio Xavier de Castro e Silva, seguindo "por disposição do artigo 03 do Regulamento de 30 de janeiro de 1854 para execução da lei nº 601 de 18 de setembro de 1850". O livro possui 102 páginas com 710 registros, sendo os primeiros feitos na região da Barra do Acaraú, e se encontra no APEC, Fortaleza. Agradeço a Profa. Sylvia Porto Alegre (UFC) por ter indicado a existência do livro e de outros materiais históricos a respeito de Almofala. Suas informações vieram complementar as fontes primárias que já havia investigado em 1989 quando realizei a pesquisa documental sobre os Tremembé no Ceará. Fiz primeira reflexão a respeito da formação dominial da Almofala e dos efeitos políticos de ordem provincial e do governo imperial em laudo antropológico solicitado pela Procuradoria Geral da República (veja Valle, 1992).

na Tapera com a antiga fazenda Patos, também registrada em 1855 (nº4). As posses particulares se concentram mais nas áreas fronteiriças do território[26].

Houve todo um processo reordenador da estrutura fundiária que vigia antes para o patrimônio da Missão. Os registros mostram que a Irmandade de Nossa Senhora da Conceição de Almofala possuía efetivamente bens de terra e que passara existir a qualificação diferenciada das posses da Irmandade e as dos índios. Aconteceram transformações significativas, no que concerne o controle da terra. Os efeitos da política de regularização fundiária e da "extinção" dos aldeamentos missionários no Ceará implicaram na configuração de uma outra situação histórica, quando o poder da Irmandade diminuiu sensivelmente e as práticas e princípios missionários deixaram de ser levados em conta.

No tempo da pesquisa de campo, os limites do território coletivo doado eram conhecidos pelos Tremembé da região de Almofala e da Varjota, aliás de maneira tão difundida e pormenorizada que chegava a superar descritivamente o registro fundiário. No caso, essa extensão territorial era reivindicada e os registros constituem elementos comprovadores de que a memória social e a tradição oral dos Tremembé possui ampla dimensão temporal e capacidade de transmissão e persistência.

Mesmo registrada, a terra foi sendo ocupada por invasores, da mesma forma que ocorreu com outras Missões que tiveram regularização fundiária no mesmo período, fato que nem podia deixar de ser numa província cujos governos negavam a existência de grupos indígenas desde 1850. Nos Autos da Câmara Municipal de Acaraú (1851-1891), dois ofícios, enviados ao governo provincial, revelam o ocorrido nas terras dos índios[27]:

> Paço da Câmara Municipal do Acarahú, 8 de março de 1888. Illmo e Exmo Sr. Tendo esta câmara em attenção o interesse que possa lhe resultar da execução do

[26] São quatro no Panãn (nºs 53, 231, 304 e 306); dois no Lameirão (nºs 51 e 307), no Brejo (nºs 221 e 223), no Porto do Sargento (nºs 177 e 270) e próximos da povoação de Almofala (nºs 52 e 305). Nos lugares chamados Roque do Campo (92), Aningas (25), Estiva (49), Baixa Fria (50), Marcação (93), Passagem do Meio (176), Prezídio (253), Boa Vista (530) e Córrego Grande (308) existe um registro cada. No livro de Registro consta um outro título em nome da Irmandade que administrara o antigo Aldeamento e o patrimônio da igreja (registro nº 1572, de 28/02/1857), situado no Córrego Grande, e distinto da doação feita aos índios. Quanto as posses dos "índios", existem algumas que foram tituladas para pessoas com sobrenomes hoje ainda comuns na Almofala, inclusive vários que se dizem *da parte* dos Tremembé. Sobrenomes como Nascimento, Tavares, Oliveira ou Gonçalves são encontrados ainda hoje entre pessoas consideradas *puras*. Todavia fica dificil estabelecer articulação genealógica com os titulares das posses, afinal o alcance geracional de meus informantes costuma retroceder a no máximo duas gerações, aos avós, e mesmo para pessoas com mais de 60 anos haveria de se ter uma outra geração, mais antiga.

[27] Os Autos da Câmara Municipal de Acarahú estão no APEC, Fortaleza. Veja os ofícios de 08/03/1888 e 18/09/1891. Quanto à ocupação das terras dos Aldeamentos no Nordeste, veja Moreira Neto (1971, vol. II:62-95).

> disposto no art. 8, nº 3 da Lei nº 3348 de 20 de outubro último, empenha-se para fazer effectivos os aforamentos, assim dos terrenos de marinha e acrescidos, que já estão sendo occupados por particulares, sem concessão, bem como das terras pertencentes à extincta colônia de índios da povoação d'Almofala (antiga Missão dos Tremembés), comprehendidas na circumscripção d'este município, que não se acham remidas nos termos do art. 1º parágrafo 1 da Lei nº 2672 de 20 de outubro de 1875, e aliás estão occupadas por pessoas estranhas à família de ditos índios. (...). (Offício de 08/03/1888).

A preocupação que a Câmara Municipal de Acaraú teve para com as terras dos índios de Almofala decorreu do fato jurídico que incumbiu às Câmaras o direito de aforamento das terras dos Aldeamentos indígenas (Cunha, 1987:70), acabando por prejudicar os Tremembé e várias outras etnias indígenas que viviam na província do Ceará e no Nordeste. É difícil acreditar que a Câmara de Acarahú estivesse voltada objetivamente para a manutenção das posses e do território Tremembé, afinal o aforamento se colocava na intenção política municipal, pretextando medi-las, demarcá-las e regularizá-las. A doação do território para "residência e subzistência" dos índios perdeu seu caráter legítimo e as terras ficaram sob o controle da municipalidade. Havia o interesse de reconverter o território dos índios de Almofala em terrenos passíveis de ocupação e de regularização fundiária ulterior. Essa hipótese se justifica à medida que a política fundiária imperial e, melhor, a que transcorreu ao longo da segunda metade do século XIX, não foi de fato viabilizada, sendo mais um arremedo parlamentar, do que mesmo uma prática política administrativa nacional. Foi muito depois que a regularização fundiária veio a se consolidar a nível nacional, afetando localmente a região da Barra do Acaraú e, inclusive, a Almofala. Tal fato se evidencia pela ausência de livros de registro de imóveis, depois do que foi montado em 1855-1857. Uma pesquisa cartorial sistêmica só pode ser levantada a partir de 1920.

A pesquisa no Cartório do 2º Ofício da Comarca de Acaraú veio sustentar ainda mais os dados quanto à doação de terra aos índios de Almofala e o processo contínuo de ocupação e invasão por pessoas sem origem indígena. Por volta de 1920, poucos são os registros de terra feitos na região. Os primeiros lugares a terem titulações ficam nas proximidades e limites da légua de terra doada. O primeiro registro em Almofala se deu apenas em 1938. Na década de 40, a vila de Almofala possuía um punhado de casas, cujos donos eram, na sua maioria, nativos, conforme os testemunhos orais dos informantes, Tremembé ou não. Foi também nesse período que chegaram pessoas de outras cidades e lugares mais distantes da região, como, por exemplo, comerciantes. A regularização cartorial progressiva se deu a partir da década de 30. O primeiro registro que se refere à "povoação de Almofala" ocorreu em 1948, um ano depois da primeira festa da santa padroeira,

realizada após o período de soterramento da igreja (Souza, 1983:44). Foi depois dos anos 50 que os registros fundiários se multiplicaram na vila e arredores[28].

Em 1951 datou-se o primeiro registro de um "comerciante", o que passou depois a aperecer com assiduidade. Entre os nomes registrados, muitos eram pessoas vivas no tempo da pesquisa e que faziam parte do grupo dominante regional: proprietários de currais de pesca, embarcações e extensões de terra. Os transmitentes, geralmente, eram pessoas categorizadas, nos registros, como "agricultores" ou "pescadores" e que, sobretudo, eram parentes ou conhecidos de meus informantes e, mesmo, alguns deles, que venderam pequenos quintais de terra com pés de coqueiro. Acredito que tenha se configurado uma nova situação histórica a partir do momento que a região da Almofala passou a receber novos grupos sociais, vindo modificar o quadro de relações que existia.

Por volta dos anos 50 e 60, a organização social do espaço e as modalidades de apropriação dos recursos naturais, sobretudo a terra, eram bem distintas das que existiam no fim dos anos 80. Os habitantes de Almofala tinham o costume de mudar seus grupos domésticos de um lugar para outro, mesmo se próximos. Os deslocamentos eram bastante fáceis à medida que boa parte dos terrenos eram *desabitados*, estando *no aberto*, isto é, não eram cercados, ainda que fossem providos de *balizas* quando *apossados*:

> Essa cerca nós botemo tá com uns dois ou três anos, não é Raimundo? (...) Quando nós compremo isso (anos 60) aqui num tinha cerca de jeito nenhum. Era tudo aberto. Inté quando nós compremo não tinha cerca de jeito nenhum. Aí nós vimo a esperteza do povo, aí nós comecemos a cercar. É tanto que essa minha aí nunca teve cercado porque é baliza. Você vê esses pés de pau plantados. Fui eu que plantei tudinho, tudinho. É essa aqui (a cerca na frente do quintal). Esses pés de pau aí, eu já plantei também que pode lá um dia ele (um proprietário/vizinho) querer puxar agora mais pra cá. Vê os pés de pau plantados aí. Ele vem e impaca! (Zeza, Barro Vermelho, 05/08/91)

Havia compra e venda de terrenos e quintais, mas o que era comercializado se valorizava pelos bens que foram obra do grupo doméstico, isto é, as *benfeitorias* (árvores frutíferas, casas,

---

[28] O pintor José Rescala deixou testemunho significativo quanto ao controle e acesso da terra no fim dos anos 30:

> "Mas outro fato perigoso pra mim foi quando eu ia para lá, os fazendeiros vinham me esperar na estrada. Mas já sabiam. Lá como, eu não sei, mas sabiam. E me convidavam para tomar café, tomar chá, essa coisa, para almoçar. ... E comecei a desconfiar da coisa. Chegando a Almofala, veio o chefe dos índios e me disse que aquelas terras todas tinham sido roubadas pelos fazendeiros. Eles pensavam que eu era funcionário do Serviço de Inspetoria dos Índios. Pensei comigo mesmo: "Olha o perigo! Bom, na volta eu tenho que dar um jeito." Falei para o camarada que me levou: "Olhe, vamos escolher outra estrada e ir direto. Não vamos parar mais não." Porque os índios me fizeram queixa de toda espécie e os fazendeiros ficaram sabendo, com certeza. Para liquidar alguém ali, não custa muito não." (Rescala, /s.d./).

cacimbas) e não a terra em si. As cercas comecaram a ser levantadas da década de 70 em diante, os grupos domésticos tentando garantir o controle de seus terrenos que podiam ser *tomados* pelo avanço de algum vizinho, sobretudo aqueles que *vinham de fora*.

Cercas e Coqueirais: Barro Vermelho, 1991

Eram os grandes plantadores de coqueiro, os proprietários da região, que registravam os terrenos, concentrando cada vez mais terra. No transcorrer do período que visitei Almofala ficou muito evidente que o processo de concentração fundiária não cessara e teria continuidade de modo ainda mais acelerado. As posses eram vendidas habitualmente para os mesmos proprietários, que acabavam concentrando mais terras. Repare o depoimento de um proprietário, explicando como se "concentra" a terra[29]:

> Cercaram esses campos de terra, sem comprarem. Ou *cercaram assim na marra*. Aquele pedaco lá em cima, o Chico Souza comprou. O João Agostinho vendeu tanto de terra aqui nessa Almofala que quase acabou-se a terra. Ele foi mais quem vendeu terra. ... Aí foi e emendou. *Esse meiozinho era das Terras dos Índios. Tava desocupado e emendei esse meiozinho*. (A, 03/09/1991; grifos meus)

Foi a partir dos impasses relativos à regularização fundiária das terras da antiga Missão de Almofala que o sentido da categoria "Terra do Aldeamento" passou a se condensar, trazendo a possibilidade de distinção entre "índios" e estranhos, "pessoas de fora". No século XIX, não houve

[29] Chaves (1973:128) apresenta um quadro estatístico da concentração fundiária, tendo pesquisado 390 grupos domésticos. Mostra que, no fim dos anos 60, 78,0% das famílias detinham 9,22% das terras, enquanto as outras 22,0% tinham controle de 90,78% delas. A proporção maior dos grupos amostrados, o conjunto dos 78%, ocupavam terrenos de no máximo 1 ha. Do grupo de 22,0%, 10% viviam em terrenos de 2/3 hectares e 1% controlava 61,29 %.

qualquer regularização do território dos "índios da povoação d'Almofalla" que pudesse evitar as invasões e, posteriormente, no século atual, os inúmeros registros vieram a se suceder, sobretudo a partir dos anos 60. Os Tremembé que encontrei alegavam que a *Terra do Aldeamento* ou *Terra da Santa* lhes pertencia e que ela estava sendo invadida por *gente de fora*. Essa acusação era feita em termos eminentemente étnicos, contrastando aqueles da *parte* ou *indescendência dos índios* e aqueles que vieram de outros lugares, *de fora* do território doado. Nesse sentido, existia uma cartografia da etnicidade que precisava ser investigada e, em seguida, refletida, partindo da suposição que elementos espaciais serviam na operação das fronteiras étnicas Tremembé e que forjavam muitos de seus significados.

A Lagoa Seca "cercada", onde a família de João Venâncio morava.
Reparem nos cajueirais cercados

1.2 - Os Tremembé: quem eles eram?

A pesquisa numa região extensa, povoada por mais de 5000 pessoas, criou obstáculos não apenas pelas distâncias geográficas mas, sobretudo, na seleção e qualificação dos informantes. A identificação ou auto-atribuição étnica na região era muito dissimulada, ao menos até 1991. Não havia nenhum isolamento que facilitasse a pesquisa ou a circunscrição de uma unidade social definida. Não havia nada como uma "aldeia". Nem a categoria aldeia tinha emprego sistemático a não ser em contextos bem precisos quando uma semântica da etnicidade podia ser mobilizada. Os Tremembé eram vizinhos de pessoas que não se identificavam etnicamente como *índios*. Viviam lado a lado de outras classificadas como *de fora*. Os processos de categorização étnica foram uns dos níveis mais interessantes na apreensão das fronteiras Tremembé e das relações interétnicas na

situação da Almofala. O problema estava na relativa fluidez que a categorização podia se dar. Era difícil encontrar alguém que se considerasse logo de início como *Tremembé*. Então a quem procurar? Quais seriam os Tremembé? A pergunta parece tola, mas não é, quando o pesquisador se defronta com uma complexa realidade social onde as fronteiras étnicas competem com outras, sociais, e diversos planos de significação bastante distintos. Os "Tremembé", os "pescadores", os "trabalhadores rurais", os "pobres", os "ricos", os "das Comunidades" eram categorias estanques para o que se verificava empiricamente.

Meus informantes variaram, mas sempre foram aqueles envolvidos, de forma ou de outra, com os grupos do *torém*, a dança dos Tremembé. Meus primeiros contatos se deram com eles, os chamados *toremzeiros*, apresentado pela missionária Maria e pelo fotógrafo/pesquisador Marcos Guilherme. Os primeiros contatos foram feitos seguindo um padrão interativo estabelecido anteriormente. Os missionários e outros *pesquisadores*, antes de mim, adentraram na esfera étnica por meio do *torém*, a única forma organizacional nesse perfil até 1989/91. Assim, meus informantes já tinham sido informantes de outros *pesquisadores* há bem mais de quinze anos. Enfim, para conhecer os Tremembé na situação de Almofala foi preciso procurar os *toremzeiros*. Foi assim que conheci muito mais gente, apresentado por eles, ou seja, eram pessoas com quem mantinham relações sociais, atadas por um feixe de significações que definiam a etnicidade na situação, os que eram *da parte dos índios*. Nesse sentido, resolvi estabelecer uma tática metodológica. Não procurei estabelecer uma unidade étnica a priori, mas deixei-me levar pelas redes sociais que eram mantidas e, assim, pude reconhecer as fronteiras que se estabeleciam entre os Tremembé e aqueles que não eram vistos como sendo da *indescendência dos índios*. Parti do grupo do *torém* a fim de conhecer os que se investiam num perfil étnico e, assim, reconhecer o alcance de seus investimentos. Foi uma atitude sensata, encarando o enorme universo populacional da situação. Acabei priorizando entrevistas, em profundidade, com todos os *toremzeiros*[30].

Cheguei a um quadro relativamente coeso. Os *toremzeiros* e os outros Tremembé que conheci eram pessoas de meia idade ou já idosos, passando a maioria dos 40 anos. Disseram-me terem *nascido e se criado dentro da Almofala*, um fator prioritário de identificação étnica. Fui muitas vezes apresentado a pessoas que eram *de dentro da Almofala* e, assim, tinham *parte/indescendência dos índios*. Isso não quer dizer que não houvessem *toremzeiros* e mesmo pessoas que me disessem ser *da parte*, mas que não tinham nascido na região. Havia outras, uma

[30] Tive contatos mais intensos com 15 pessoas que são ou já foram um dia *toremzeiros*, da formação atual do *cacique* de Almofala. Foi ele que me indicou tais pessoas como aquelas que seriam do "torém". É verdade que todas se investem etnicamente, se auto-atribuindo como sendo *da parte de índio*, mas nem todas continuam a *brincar* a dança.

minoria, aliás, que não nasceram na Almofala e nem tinham *parte*, mas se incorporaram à rede organizacional centrada no *torém*. A incorporação era sutil, dependendo dos contextos que a pessoa se posicionava ou era posicionada por outro. A esposa do *cacique* Tremembé não nasceu na Almofala, nem tinha *parte com índio*, mas estava plenamente incorporada ao *torém*. Contudo, sua irmã chegou a *brincar* (dançar) com os *toremzeiros*, mas rejeitou ou minimizou a diferenciação étnica durante meu período etnográfico.

Os *toremzeiros* tiveram trajetórias de vida similares. De modo geral, homens ou mulheres, não se distinguiam entre si economicamente, todos ocupando o mesmo status na estratificação social da situação. É verdade que o *cacique* possuia bote lagosteiro, mas não acredito que isso evidenciasse contraste social interno relevante. Muitos tiveram origem familiar numa estrutura não-nuclear. A presença de mulheres era marcante (onze no universo dos 15 *toremzeiros)*. Como a média de idade era alta, outros já tinham falecido há poucos anos, reduzindo a composição. Nenhum deles tinha formação escolar e a maioria era analfabeta. Viviam em casas cujos quintais não superavam um hectare, sem condições mínimas de plantio agrícola, o que os colocava na dependência do plantio como meeiros, à exceção de três, que possuiam unidades domésticas maiores e tinham mesmo outras posses de terra. Era o caso do *cacique* e do *chefe do torém* que atuavam em esferas econômicas que lhes permitiam retorno monetário (a pesca da lagosta e a macumba, respectivamente). Muitos eram aposentados ou trabalhavam em atividades com retorno monetário irrisório. Enfim, os Tremembé *toremzeiros* formavam um grupo específico no bojo de um universo social mais abrangente, compreendendo todos aqueles agricultores e pescadores da Almofala, fossem Tremembé ou não, e ocupando o nível mais baixo da estratificação social na situação[31].

Os Tremembé, mesmo os *toremzeiros*, não viviam num único lugar, pois residiam em várias localidades da Almofala. Existia uma relativa concentração de *toremzeiros* no Barro Vermelho, mas isso não significava a manutenção de relações sociais cotidianas. Eles encontravam-se pouco no dia a dia, podendo passar meses sem se ver e, às vezes, só se encontrando nos caminhos da região, sendo raro que se visitassem. Sua sociabilidade parecia ser catalizada quando o *torém* era organizado, o que não implicava terem relações sociologicamente frágeis ou sem consistência. Não era que os Tremembé pouco se conhecessem ou não tivessem vínculos estreitos, mas a

[31] Três *toremzeiros* eram filhos de mãe solteira; outras três eram mães-solteiras; dois eram filhos de viúva; uma era órfã de pai e mãe; além de haver duas viúvas. Acrescenta-se que houvesse três casais. A maioria vive com parcos recursos monetários. Alguns recebem aposentadoria (Cr$ 14000,00 em julho de 91). O salário das *toremzeiras* que trabalhavam como zeladoras ou merendeiras era condiderado acintoso (Cr$ 3550,00 em agosto de 91). Os outros dependiam de renda variável, afinal baseada na produção de seus cultivos, da pesca ou da comercialização de produtos perecíveis, como doces e bolos.

irregularidade da freqüência do *torém* dificultava os contatos e explicava certa fragilidade na sua mobilização étnica. No entanto, eles compartilhavam de trajetórias de vida similares, que vieram a ser reunidas pela dança do *torém*. Nessa época, o grupo de Almofala estava já formado desde 1975, vindo estreitar relações que, de outra maneira, seriam menos articuladas.

Se entre os *toremzeiros* de Almofala existiam pessoas aparentadas, a dança não tinha uma organização familiar tal como havia no passado. Assim, os Tremembé de Almofala não puderam ser considerados como um grupo social que mantinha unidade pelos vínculos de parentesco, ainda que alguns pudessem tê-los[32].

Os *toremzeiros* e, de modo geral, os Tremembé da situação, não se articulavam em atividades econômicas comuns que tivessem prioridade seletiva de perfil étnico. Fossem pescadores ou agricultores, as relações econômicas eram mantidas lado a lado com regionais, *a gente de fora*, e não eram apreendidas por uma perspectiva étnica. O próprio perfil das atividades econômicas na região não o permitiria. As diversas modalidades de pesca eram organizadas por critérios ocupacionais, as distinções sociais e hierárquicas internas incidindo para além da origem étnica. A situação histórica atual na Almofala descrevia um quadro concentrado de ocupação de terra que inviabilizava atividades agrícolas coletivas dos Tremembé ou dos "regionais". Os grupos domésticos dependiam de seus próprios quintais ou da compra de produtos básicos. Em algumas localidades, mais para o interior de Almofala, ainda nem tanto concentradas, como no Saquinho/Lameirão, encontravam-se grupos de trabalho baseados no parentesco ou na troca de trabalho entre vizinhos, amigos ou afins, mas sem condicionamento étnico.

Coqueirais, Praia de Almofala, 1991.

[32] Os diagramas de parentesco dos *toremzeiros* estão no anexo.

Os Tremembé de Almofala não puderam ser diferenciados entre aqueles que viviam na *praia* e os que viviam na *mata*. Os missionários lidavam, então, com tal contraste, o que não era evidente nas qualificações étnicas internas. Por um lado, os Tremembé e boa parte dos regionais trabalhavam tanto na pesca como na agricultura (Chaves, 1973:63-76). É verdade que muitos se dedicavam mais a uma das duas atividades, mas não percebi nenhum contraste entre alguém que vivia na praia, apenas da pesca, e um outro, também pescador, que possuia residência e quintal numa localidade como o Panãn ou o Lameirão, por exemplo, e tinha seus próprios cultivos temporários. Além disso, a maioria dos habitantes, seja da Gamboa, da Passagem Rasa ou da Barra da Tijuca, costumava dizer que vivia na "Almofala", não marcando nenhuma distinção mais significativa entre os que residiam próximo ao mar e os que viviam mais para o *sertão*. Assim, a diferença ocupacional entre um pescador e um agricultor não era conotada por um perfil étnico.

Havia diferenciação interna entre os que se diziam ou eram vistos como sendo *da parte dos índios*. Outros Tremembé não-*toremzeiros* podiam ter melhores condições econômicas, alguns sendo donos de *bodega* ou de posses de terra com mais de um ou dois hectares. Conheci um que era dono de curral de pesca, o que lhe distinguia de boa parte da população de Almofala e não somente dos Tremembé.

Encontrei muitas pessoas que, identificadas como sendo da *indescendência dos índios* e habitantes da Almofala, tinham pouco contato com os Tremembé *toremzeiros*. Eram pessoas que também estavam distanciadas de outras formas de organização social seja o Sindicato dos Trabalhadores Rurais, a Associação de Moradores do Lameirão ou a Comunidade. Ainda assim, usavam elementos semânticos similares aos *toremzeiros* e mesmo alguns chegaram a se auto-identificar como *índios*:

> Desse terreno do *Aldeamento* que dizem que é dos índios. Com certeza hoje tem muito pouco. Os *índios velhos* eram os *antigos* mesmo que se acabaram tudo. *Eu sou índio mesmo mas não sou índio puro*. Papai sempre dizia que ele era índio mas não é puro. (...) Eu num me meto no meio dessas coisas não, dessas *reuniões*, de *pesquisa*, de *Comunidade*, *associação*. Eu tou fora dessas coisas. Tenho pouco tempo. (Jorge Ipoldi, 21/09/1991; grifos meus)

Esse tipo de atitude foi bastante comum entre pessoas que eram consideradas d*a parte dos índios*. Certamente, o distanciamento da mobilização étnica dos Tremembé *toremzeiros* e de outras formas organizacionais impedia que uma massa populacional mais consistente pudesse ser vista como unidade coesa e com finalidades políticas mais definidas. Isso praticamente não havia na Almofala no período da pesquisa de campo.

Os Tremembé *toremzeiros* da Almofala tinham sérios problemas para dar continuidade a seus investimentos étnicos. Como era no *torém* que os Tremembé sublinhassem publicamente sua diferenciação étnica, os *toremzeiros* tentavam atrair seus parentes mais diretos na sua organização ritual, especialmente os filhos e netos. Havia, porém, razoável dificuldade de incorporá-los. A maioria esmagadora dos seus filhos não queria aprender o *torém* e nem se auto-atribuía como *índio*, o que tornava a mobilização étnica bem problemática. Note o depoimento de um filho de *toremzeiro* já falecido, pertencente a uma família considerada como da *parte dos índios*, os Reinaldo:

> Aqui já teve *índio*, *mas aqui não tem mais índio, não*, como a reunião que o pessoal quer fazer isso. *... O papai não era índio direito. O papai era filho de índio*. O papai contava que aquela igreja foi construída e descoberta pelos índios. *Os índios velhos não existem mais, acabou-se tudo*. Papai falava que tinha índio aqui que foi pegado a dente de cachorro, desses de venta furada. *Aqui não tem mais índio de jeito e qualidade. Tem um que imita, mas índio não tem mais não*. (Batista, Barro Vermelho, 21/08/1991; grifos do autor)

Boa parte da população da Almofala desenvolvia os mesmos argumentos presentes na citação, ainda que muitos se disessem *descendentes de índios*. Seus discursos minimizavam os investimentos étnicos feitos pelos *toremzeiros*, ainda que estabelecessem diferenciação étnica dos habitantes da situação. Acreditavam que os *toremzeiros* apenas *imitavam* os "verdadeiros" *índios*, os de *antigamente*, que já tinham se *acabado*.

Por outro lado, os Tremembé *toremzeiros* não conseguiam entender porque muitos daqueles que seriam *índios*, como eles próprios, não se identificavam etnicamente: *os índios fortes não querem ser índios, imagine os que não são*. Certos eventos de forte sociabilidade, como aniversários, eram cenários de conversas estimulantes sobre tais dissidentes. Certamente, a minha presença facilitava a reflexividade étnica nessas ocasiões:

> Tem gente que não quer ser. *Tem família de gente aí que todos são índio mas não querem ser não, de jeito nenhum, porque acham que índio é bicho brabo, bicho do mato*. Aí vão querer ter uma pessoa com família mais ou menos? (Madalena, Panãn, 28/08/1991; grifos meus)

Tive dificuldade de estabelecer uma unidade social definida para os Tremembé de Almofala. Fatores situacionais, contextos sociais específicos precisam ser, porém, encarados para que se compreenda mais corretamente a emergência das fronteiras étnicas. Havia, contudo, o emprego de categorias de diferenciação étnica, algumas investidoras da etnicidade e outras neutralizando-a.

1.3 - Índios e Descendentes de Índios:

Era fácil perceber que a maioria dos habitantes da vila e da situação de Almofala desacreditava da possibilidade de ainda existirem *índios*. Certamente, todo e qualquer discurso envolvendo diferenciação étnica se adequava a contextos específicos que podiam ser positivos ou negativos. Assim, era bastante comum ouvir comentários sobre a igreja de Almofala, construída pelos *índios* e que *antigamente* eles viveram ali ou, até mesmo, que ainda haviam poucos *índios velhos*. Esses comentários descortinavam a existência de níveis discursivos variados, conotando graus distintos de referência étnica. Nos relatos históricos correntes havia sempre a presença indígena, como tendo ocupado a região.

As fronteiras étnicas eram mantidas de modo bem original na Almofala. Haviam processos de identificação e de auto-atribuição, ainda que não fossem muito explícitos ou conflitivos. A tensão interétnica ocorria de maneira mais indireta, por meio dos *fuxicos*, de zombarias (a *mangação*) ou ameaças veladas, nunca diretamente num confronto cara-a-cara. Quando isso acontecia, era algo bem extremado. Acredito que em 1991 já se verificava um aumento dos aspectos conflitivos mais diretos entre os Tremembé, os regionais e os que minimizavam a distinção étnica. De modo geral, os Tremembé, sobretudo os *toremzeiros*, não revidavam nenhuma *mangação* ou acusação mais direta, ainda que todos difundissem *fuxicos* desabonando seus oponentes. Não presenciei nenhuma ofensiva de diferenciação étnica de modo público pelos Tremembé da Almofala. Seus investimentos étnicos eram bastante contextuais, muito articulados às interações com os *pesquisadores* e missionários. É verdade que a performance do *torém* deve ser entendida como uma forma ritual de estabelecimento de diferenciação étnica, mas isso vinha acontecendo com mais destaque nos anos 80. Por outro lado, os habitantes da Almofala que desmereciam tais investimentos portavam-se de forma acintosa[33].

A originalidade da diferenciação étnica na Almofala estava na politização da memória e de todo o campo semântico no qual se construía ou minimizava a etnicidade. Percebi que muitos habitantes da Almofala tentavam desmerecer a atribuição étnica dos Tremembé dizendo que eles ou seus pais e avós não eram *índios*, seja porque fossem de outra *família* ou porque não tivessem

[33] Foi a partir de 1992, depois da visita do GT de identificação da área indígena Tremembé, que a manutenção de fronteiras étnicas e as reivindicações dos Tremembé ficaram mais públicas na Almofala. Isso já vinha acontecendo em 91, como abordarei mais adiante. Contudo, em 92, elas recrudesceram, conforme informações que tive com missionários e de alguns *toremzeiros*. Os confrontos ficaram mais incisivos. Ameaças de morte e agressões passaram a ser dirigidas aos Tremembé à medida que o processo de regularização da AI se definia.

nascido e se criado na região. Todas as acusações contra o *cacique* Tremembé e outros *toremzeiros* envolviam tais fatores "identitários".

Por seu lado, os Tremembé podiam ser bastante vigilantes quanto aos mesmos fatores (a origem natal, o parentesco). Em alguns contextos de entrevistas, o informante citava fatos, que eu percebia serem forjados, apenas porque havia alguém suspeito ao seu lado. Uma vez, entrevistando uma Tremembé idosa, acusada de não ser *índia*, apenas consegui respostas "politizadas" ou, melhor, que "politizavam" a memória. Quando perguntei onde tinha nascido (na Lagoa dos Negros), contou-me: *nasci e me criei e ainda estou aqui*. Dos seus pais e avós: *os mais velhos eram daqui*. De sua família: *somos tudo uma coisa só, um sangue só*. E de seu esposo, que nascera nos Patos, respondeu que era *da aldeia mesmo*. As respostas mostravam a politização de certos valores e informações motivadas pela presença de uma pessoa que a Tremembé desconfiava. Ela estava certa. Logo depois, a outra mulher chamou-me à casa de seu pai, argumentando que ele sabia de muita coisa e que a Tremembé tinha mentido. Seu pai conduziu-se minimizando a diferença étnica dos Tremembé, sendo um dos acusados pelo *cacique* de ter *tomado* a *Terra dos Índios*.

Havendo reivindicações étnicas por parte do *cacique* Tremembé e dos *toremzeiros* e tendo alguma repercussão política, mesmo se apenas na presença mais assídua de agentes, *pesquisadores* ou missionários, ocorria dos habitantes "não-índios" minimizarem qualquer elemento que operasse na diferenciação étnica. Negava-se que houvessem índios, mesmo argumentando que existissem *descendentes de índios*. Para muitos apenas haveria *gente de fora*:

> Quando cheguei aqui, não tavam explorando nada de índio. Eu até escutei umas conversas lá no tempo dos índios, que as dunas tomou. Quem sabe dessa história é o Zé Paula, de tudo, dos nomes. ... Nós não somos daqui. Nós somos da Juritianha. *Mais tudo é gente de fora*. Gente mesmo dos índios é esse pessoal dos Barros. A Maria Serafim era filha do capitão dos índios. Os toremzeiros da Lagoa Seca. Esse povo se acabaram tudo. ... Além deles eu não entendo que tenha mais. *Eu acho que filho natural da Almofala mesmo haja pouca gente. Agora só tem gente de fora*. (Eduardo, Almofala, 02/09/1991, grifos meus).

A pesquisa na Almofala fez notar que auto-atribuir-se como *índio* era pouco comum em uma esfera pública. Contudo, era normal ouvir pessoas se dizendo *descendentes de índio*, sem se investir num perfil étnico. Esses posicionamentos se evidenciavam de modo antagônico, a minimização étnica conseguindo dispontar publicamente e a afirmação étnicas e contextualizando em níveis mais privados. Foram feitos alguns estudos abordando o caráter situacional da emergência das fronteiras étnicas e dos processos de categorização (Eidheim, 1969; Okamura, 1981). A dissimulação e o evitar de processos diretos de categorização étnica descrevem certos planos de estigmatização e de

constrangimento aos que viessem a se auto-atribuir como *índios*. É verdade que a categoria *descendente de índio* podia ser operada por muitos que se definem por Tremembé. Contudo, era o tipo preferido de atribuição categórica por aqueles que minimizavam ou neutralizavam a etnicidade. Esse modo fluído de atribuição categórica descreve a natureza veicular, móbil, das fronteiras étnicas, efetivando-se situacionalmente pelo trânsito de pessoas entre as unidades étnicas que se configuram (Barth, 1969).

Os *descendentes de índios* formavam certa homogeneidade social. Em 1991, boa parte dos que tinham *nascido e se criado* na região, sendo *de dentro da Almofala*, mas tencionavam ascender socialmente se auto-atribuíam como *descendentes*. É difícil contabilizá-los em termos populacionais, além do que a questão não é numérica, mas étnico-política. Não é possível distingui-los por comportamento, origem ou elementos culturais. No entanto, contrastavam por serem "ruidosos" quanto à rejeição da diferença étnica. Os componentes do *grupo de jovens* da vila eram os mais estimulados a defenderem, por exemplo, a emancipação do distrito, julgando-a passo necessário para o *progresso da Comunidade*, uma ideologia "desenvolvimentista". Todo o discurso era voltado a um consenso harmônico da diversidade social da região em vista do *progresso*. Dando validade à categoria *descendente*, se afileiravam ao lado de grupos e atores sociais que reduziam o fator étnico numa dimensão apenas anedótica, historicizante ou folclorista:

> - A: Indescendência dos índio todo mundo são. De dentro da Almofala, todo mundo que você pergunta, você encontra: É eu sou descendente de índio'. Mas legítimo mesmo, eu acho difícil existir.
> - X: Não tem nenhum!
> - A: Aí é uma que sabe! Nascida e criada dentro da Almofala!
> - X: Não tem nenhum! Não conheço! Não vou mentir. (duas mulheres na Almofala, set/91)

Por seu turno, os *toremzeiros* e muitos que se investiam num perfil étnico chamavam os *descendentes* de ***índios que não querem ser índios***, por se julgarem mais *ricos* e *ambiciosos*. Note que a diferenciação étnica ocorre por meio de averiguações sutis, mesmo internamente. Em termos classificatórios seriam: os ***índios***, os ***índios que não querem ser índios***, os que não são *índios* (a ***gente de fora***) e **" os que não são índios mas acham que são"** . Esses últimos seriam, conforme os *toremzeiros*, os Tremembé da situação da Varjota ou os que formaram em 89/90 um novo grupo do *torém*, nas localidades do Saquinho e Lameirão:

> ... O pai do Severino era da Lagoa do Matoso. É do Maceió. É por isso que chamam de Severino Matoso ... Eles ficaram *por índio* por causa da Varjota, por causa de um tal de usucapião. Agora, *a Melissa é daqui, porque é dos Mulato!* A velha Gonçala é daqui. E o marido dela é daqui. *Mas a Melissa quer lá ser índia!* (Zeza, Barro Vermelho, 24/07/1991; grifos meus)

> *Tem gente que não tá querendo ser índio*. Tem muitos. *Eu posso dizer que sou de dentro da Almofala. Não tem gente que quer ser melhor que uns dos outros? Porque índio era brabo e uma parte não quer ser*. Mas se tiver, se aparecesse algum dinheiro mandado pelo governo, todo mundo dizia que era. (Zé Grosso, Almofala, 03/08/1991; grifos meus)

De certa forma, a diferenciação interna dos Tremembé entre ***índios*** e ***índios que não querem ser índios*** funcionava descrevendo certas descontinuidades sociais presentes na situação. Servia também na apreensão de que os *índios* constituiam uma minoria social à medida que ***gente de fora*** chegava, *tomando* suas terras. Os *índios que não querem ser índios* representavam, segundo os *toremzeiros*, aqueles que já tinham incorporado valores próprios da ideologia dominante, como *ambição* ou *ganância*. Os processos de identificação entre os Tremembé da Almofala explicitam categorias denotando grupos sociais efetivamente existentes.

A distinção feita entre *índios* e *descendentes de índios* aponta para a politização discursiva que delineia fronteiras étnicas. No caso da identificação como *descendente* tenta-se minimizar a etnicidade, sendo acionada por grupos "anti-étnicos". Pode-se pensar que a ênfase nessa "identidade" vem ser acionada a fim de obstrução da auto-atribuição étnica como *índio*. Seria uma tentativa de dominação simbólica dos Tremembé de Almofala. A postura incisiva e rancorosa dos *descendentes de índios* e da *gente de fora* realmente produzia a sensação de que a auto-atribuição étnica era vista como algo a ser expurgado, destratado da vida social da Almofala. Veremos que tal postura surtia efeitos numa dimensão social pública.

1.4 - O conflito da Casa Paroquial:

No primeiro semestre de 1991, houve a construção da Casa Paroquial de Almofala, depois da criação da área pastoral pela diocese de Itapipoca, a pedido de membros do Conselho da Igreja e representantes dos grupos dominantes da região, os proprietários de terra e políticos locais, a maioria sendo *gente de fora*. Nesses episódios despontava a figura da zeladora da igreja, a Ana, que organizara as primeiras festas da padroeira, depois de 29 anos sem realização. Ela começara a trabalhar na zeladoria em 89 e não nascera na região, vinda *de fora* com o marido, esse sim, *nascido*

e criado na Almofala, *descendente* direto do antigo *capitão dos índios*, o Chico de Barros. Vinha se destacando junto ao recém-criado Conselho da Igreja, composto por 30 habitantes que cuidavam dos assuntos da igreja. Incentivava também a organização e fortalecimento do *grupo de jovens*. A construção da Casa Paroquial era um dos seus principais objetivos, mobilizada completamente nos assuntos da igreja e do *progresso* "comunitário".

Resolveram construí-la num terreno atrás da igreja. A idéia da casa foi bem aceita pela maioria dos habitantes da vila e da região. Ela começou a ser levantada, mas o *cacique* Vicente Tremembé protestou, reivindicando a *posse* do terreno, pois, segundo ele, teria *direito* porque tinha montado ali um barco pesqueiro na década de 70. A casa paroquial estava sendo edificada no terreno vizinho ao da casa de sua mãe:

> Então *os povo de fora* faz prédio, se *apossa* e a gente se desgosta com isso. *Porque só quem tem dinheiro é quem tem direito*. Só que eu imagino é quem tem uma mãe vivendo ali só, de não ter *direito* de sentar o barraco ali. (...) Expulsaram assim como se não quisessem *a raça dele aqui e eu tenho todos os meus direitos*. ... Só porque eu não tenho dinheiro. (Vicente Viana, *cacique* Tremembé, 02/08/1991)

O caso começou como um problema pessoal, afetando o *cacique* Tremembé e sua mãe, mas veio se condensar numa significação étnica à medida que a zeladora se opunha e era apoiada pelos grupos dominantes. O *cacique* ponderara até um acordo, segundo ele, caso aceitassem dividir o terreno entre sua família e a Casa Paroquial. A proposta foi negada e ainda recebeu uma ameaça de prisão. Ele e a zeladora entraram em conflito aberto, valendo acusações e violências verbais mútuas. A zeladora conseguiu apoio da maioria dos habitantes da Almofala, excetuando os Tremembé *toremzeiros* e outros que se identificaram com os protestos do *cacique*, sem dúvida uma minoria:

> Todo mundo apóia a gente. Agora só tem mesmo o conflito dessa casa. Esse terreno foi balizado pelo Duquinha quando prefeito. Aí depois, o Vicente Viana, cacique dos índios, reclamou... Só era ele contra a Almofala toda. Ele se chama cacique dos índios de Almofala. Mas ele dançou aí do terreno. Mas tá tudo resolvido. Ficamos com o terreno e a casa tá quase pronta. A gente tem papel passado. A gente tem a ordem das autoridades. O prefeito tá a nosso favor e os deputados a nosso favor. (Ana Monteiro, Almofala, 03/08/1991)

A zeladora mobilizou apoio, articulando-se numa rede política composta por proprietários; o prefeito de Itarema e demais autoridades municipais; deputados estaduais eleitos pela região; um técnico do IBPC, responsável pela igreja de Almofala, e mesmo a anuência do Bispo de Itapipoca. Tinha respaldo junto da população de Almofala, sobretudo os *descendentes de índios*. Dessa forma, o *cacique* ficava sem qualquer apoio político que pudesse dar-lhe peso na confrontação. Para não

dizer que ficara numa posição isolada, os Tremembé *toremzeiros* e os missionários deram-lhe apoio, mas não tinham nenhuma força política na reversão do quadro. A casa foi levantada a "toque de caixa" e na festa da padroeira já estava pronta.

Os Tremembé *toremzeiros* colocaram-se ao lado do *cacique* Vicente, aceitando seus argumentos de ter *direito* à *posse* do terreno. Todavia, destaca-se, o *cacique* e os *toremzeiros* argumentavam também que o terreno faz parte do *Aldeamento* e que a *terra é dos índios*. Outros comentavam que haviam terrenos de sobra para a casa paroquial ser levantada, referindo-se a imensos cercados sem nenhum aproveitamento econômico ou repletos apenas de coqueiros. De certa forma, o problema da Casa Paroquial mostra que as reivindicações étnicas na Almofala podiam ser acionadas e atualizadas mesmo tendo origem em questões pessoais que acometiam algum dos Tremembé. Isso não significa que motivasse a sua mobilização coletiva mais sistemática. Tirando a posição definida dos *toremzeiros* e de outros que se auto-atribuíam como da *parte de índio*, não houve nenhuma ação coletiva que tivesse efeito social concreto. As posições ficavam ao nível do desacordo, apenas:

> *É porque a terra é de aldeia*. Não é terra de aldeia? *Eu sou filho legítimo da Terra de Aldeia*. Não seria certo se fosse no cercado dos outros. Porque a terra era da aldeia, terra desocupada e foi quem primeiro a ocupou. (Vicente Viana, Barro Vermelho, 07/08/1991; grifos do autor)

> A igreja não foi formada por governo, por deputado, por padre. *Foi um presente que a Princesa Isabel deu pros índios, deu a chave* ... (Agora) quem tomou de conta são os ricos. E deixa que tomaram a minha terra lá encostado. (Vicente Viana, 25/07/1991; grifos do autor)

Na questão ficou nítido o defrontamento de posições e interesses sociais distintos, evidenciando oposições de perfil étnico. Para os Tremembé se tratava da reatualização da prática de ocupação das terras a que teriam *direito*. A interpretação do caso, como de todos os outros que envolvessem a ocupação e concentração de terra, se fundava na distinção entre aqueles que eram de *dentro da Terra do Aldeamento* ou *dos Índios* e aqueles que *eram de fora*, isto é, que não *nasceram e se criaram* ali, o que colocava a zeladora, os proprietários e muitos outros regionais, sobretudo comerciantes e donos de *bodega*, como seus antagonistas.

Vários *toremzeiros* passaram por problemas envolvendo o controle e acesso à terra, sobretudo da extensão de seus quintais. O caso da casa paroquial, afetando o *cacique* Tremembé, não foi o primeiro que ele mesmo se defrontou. Algumas outras quesões de terra eram sempre lembradas como paradigmáticas, como a perda das terras da Lagoa Seca, local tradicional da dança do *torém*, concentradas por um proprietário no início dos anos 70. Ou, bem pior, o caso dos

Tremembé da Passagem Rasa, os Bastião, que tiveram suas terras invadidas e dois deles, mais um vizinho, foram tocaiados e mortos ao voltarem da delegacia em Itarema, aonde foram reclamar. Esse incidente dramático, ocorrido em 1962, causou a dispersão da família Bastião e até hoje é lembrado. Acredito que o assassinato dos três homens e outras mortes envolvendo conflitos de terra entre proprietários e camponeses do município sejam fatos condicionantes de uma certa retração do posicionamento político dos Tremembé atuais[34].

As possibilidades de uma estratégia política dos Tremembé de Almofala ficava muito restrita à organização do *torém*. Poucas foram as táticas de mobilização social que conduziram. A maioria das vezes acabava por serem atitudes individuais que ficavam perdidas. Foi o caso de uma *toremzeira* que aproveitando a presença de repórteres de Fortaleza, na época do conflito de terra na situação da Varjota, *denunciou* a expropriação das terras na Almofala. Ela pretendia *lutar* por uma área de 4 ha próxima de sua casa, não cercada, a fim de uma virtual *libertação*. Depois, proprietários vizinhos não temeram cercar toda a área:

> Aí eu digo: `Eu dou denúncia. Aí pode ser que tenha uma libertação um dia e aí já os meus filhos pode algum dia assentarem uma casa ali.' ... Daí a besteira foi minha. Foi pior! A besteira foi minha porque dei denúncia e de noite eles cercaram. Quando eles acabaram de cercar, nem o Cão toma! Pois nem o Cão toma, avalie gente desse mundo! (*toremzeira* de Almofala, agosto/91)

Toda reivindicação étnica envolvendo o *direito* à terra, ao território da *Terra do Aldeamento*, feita de modo público pelos Tremembé, acarreta a ação imediata de seus adversários. As estratégias de estigmatização e pressão social são diversas. Procura-se descaracterizar e ridicularizar o *cacique* e os *toremzeiros*. É normal serem lançados *fuxicos* e acusações negando a sua diferença étnica, dizendo que não são *índios*. O *cacique* é o principal alvo, tendo sido acusado de não ter *nascido e se criado* na Almofala e de seus pais também não serem de lá. Tentava-se retirar sua autoridade política comparando sua família com outras, vistas como mais *puras* ou *legítimas*. A zeladora argumentava que a família de seu marido, os Barros, era a que devia ter um *cacique*, pois no passado fizeram dois *capitães de índio*. Não era um sinal de faccionalismo étnico, mas de redução

---

[34] Acredito que reivindicações étnicas possam ter ocorrido no passado, mas ficaram sem qualquer vestígio histórico. Existe o testemunho de Rescala (/s.d./) sobre queixas dos índios no fim da década de 30. Há no CDE/Museu do Índio dois microfilmes, constituindo o "protocolo nº 1093 de entrada de correspondência" (10/12/1953) e "Carta do chefe substituto da I.R.4 ao chefe da S.O.A." (30/12/1953). A carta trata da solicitação de "amparo para o Sr. Francisco Raimundo do Nascimento que se diz remanescente indígena que habita no município de Acaraú, estado do Ceará". O chefe da I.R.4 responde que a inspetoria não atua no Ceará, alegando não ter "nenhum conhecimento da existência de quaisquer remanescentes indígenas no Estado do Ceará". Mais nada se sabe. Agradeço a Mércia Batista pela indicação da existência desses microfilmes no acervo do Museu do Indio.

da capacidade de organização do atual líder Tremembé. Por outro lado, podiam minimizar a etnicidade quando difundiam que todo habitante da região era *indescendente*, mas sem ser *índio de verdade* ou, de modo mais extremo, que *todo brasileiro é índio*:

> Agora nós todos temos indescendência de índio. Eu acho que todo brasileiro, como vejo dizer, ..., eu vejo dizer que todos os brasileiros se orgulham de ter indescendência de índio. Mas os índios legítimos dentro da Almofala não existem mais de jeito nenhum. Isso é uma coisa que não existe! E nós vamos provar essa história! Isso não vai ficar assim. Nós vamos fazer todo o jeito para se acabar essa arrumação, esse mal-entendido de dizerem que são índios de Almofala, sem serem! Porque todo mundo tem seu terreno de terra na Almofala pra morar. Todo mundo! E não venham dizer assim: "eu moro debaixo da ponte porque não tenho pedaço de terra pra morar".Porque todos aqui tem! (Ana Monteiro, Almofala, 18/09/91)

Percebe-se que as fronteiras étnicas na situação de Almofala articulam uma dinâmica simbólica, notável nas interpretações conflitivas de classificação social, e toda uma problematização a respeito do controle e acesso da terra. Trata-se de um conflito ideológico quanto à possibilidade de diferença étnica e dela se assentar nos dias atuais, concretizando todo o alcance de suas reivindicações, quando a situação histórica mostra todo um processo expropriatório da terra e dos recursos naturais. O conflito da Casa Paroquial pode ser qualificado como étnico, pois descreve a articulação desses dois impasses: o dos processos de categorização e o do controle do espaço.

1.5 - A festa da Santa: status e conflito interétnico:

> ...que não existe mais o índio legítimo na Almofala. Não existe! Isso é uma coisa que não tem lógica! (Ana)

Desde 1989 vem se comemorando a festa da santa padroeira. Ela é organizada por uma Comissão de habitantes da região, destacando-se a zeladora já citada. Atrai muitos visitantes nos sete dias de sua realização[35]. Não se trata de uma festa motivada por promessa feita à padroeira local, derivando mais da aceitação da responsabilidade coletiva de devoção à Santa. Prado (1977:27) mostra que esse tipo de festa não tem caráter tão obrigatório quanto o primeiro, podendo

[35] A "festa da Santa" não é tão procurada como à de Nossa Senhora de Fátima, padroeira de Itarema, que ocorre na primeira quinzena de outubro. Esse período costuma ter uma concorrência de festas religiosas. No mesmo período se realizaram outras festas de Santo, como as do Pernambuquinho e a da Barbosa. O "tempo do verão" é o preferido para as festas no Nordeste. Prado (1977:24) explica que isso ocorre porque, contrastado com o "inverno", dos plantios, no verão, já havendo as colheitas, existe maior circulação monetária, decorrente da comercialização das safras.

ser mais irregular. Isso explica ter ficado tanto tempo sem ser organizada, ainda que o motivo principal fosse a falta de interesse que o pároco local tinha na sua manutenção. Sua organização não depende, porém, da contribuição coletiva da "jóia", espécie de retribuição que os habitantes fazem por morarem em "Terras de Santo"[36].

A festa da Santa padroeira de Almofala, Nossa Senhora da Conceição, transcorreu entre os dias 06 e 15 de agosto de 1991, no "verão", apresentando novenas e missas celebradas todos os dez dias pelo novo pároco. Os dias mais esperados foram a noite da última novena (14/08) com a missa celebrada pelo Bispo de Itapipoca, seguida por algumas manifestações culturais defronte à igreja, e a manhã do dia 15, com a missa derradeira. Nessa manhã, a freqüência regional era enorme e havia uma feira na rua principal de Almofala, sendo comercializado uma variedade de objetos de consumo, além das barraquinhas de bebidas e quitutes. As últimas noites foram animadas pelos bailes de forró, o parque de diversões, além das mesas de jogos. Nos dois dias, a visitação chegou a cerca de 1800 pessoas. Ainda que houvesse a presença de Tremembé, não era ostensiva, nem a dos *toremzeiros*. Com certeza, deviam ser notados por seus oponentes, mas nenhum sinal diacrítico podia diferenciá-los. Se haviam elementos diferenciadores eram os de classe, entre proprietários e comerciantes diante dos trabalhadores, pescadores e agricultores, inclusive os Tremembé. Foi só na missa derradeira do dia 15 que vi muitos Tremembé da Varjota. As missas e toda festa seguiram o ritual católico tradicional[37].

A zeladora criara toda programação da festa da Santa, inclusive as manifestações culturais. O clímax se destinava para o dia de presença do Bispo. A descrição será necessária. Concluída a missa, um apresentador anunciou os eventos, destacando o *torém*. Houve esvaziamento, ficando uma multidão de 100 pessoas defronte à igreja. A maioria das "autoridades" se retiraram, fossem padres, o Bispo e políticos. A audiência se compunha bastante de crianças e idosos. A espectativa era grande, inclusive dos *toremzeiros* presentes.

---

[36] Conforme Prado (idem:35), a "jóia" seria uma "forma de reciprocidade generalizada", decorrente da crença de que as pessoas vivem na Terra que pertence ao padroeiro. As "jóias" são arrecadadas em procissões. Em Almofala ocorre, por seu lado, o "leilão" cujo objetivo seria arrecadar recursos e dinheiro para a manutenção da igreja. Participam, porém, apenas aqueles que tem condições econômicas razoáveis, ou seja, as elites locais, o que surtiria como um momento público de explicitação de símbolos de status e de prestígio, seja econômico ou político.

[37] Sobre festas religiosas camponesas veja Prado (idem), cujo esquema ritual se distingue bastante do que se efetivou em Almofala. As festas de Santo podem afirmar o poder de seus organizadores, afinal controlam as atividades religiosas (Rinaldi, 1979) e Prado (idem: 28). Todavia, a festa local não deve ser vista como de "tipo" "camponês", como faz a autora. A evidência de relações interétnicas vem prejudicar qualquer substantivação cultural, seja "camponesa" e mesmo "indígena". Vale dizer que Prado refere-se muitas vezes à "pajés" no caso que estudou no Maranhão, o que faz suspeitar que as festas de Santo investigadas pudessem envolver também questões de perfil étnico.

Subiram no “palco” três meninas vestidas de “índias”, usando penas, cocares e arco-e-flecha, seguidas por mais crianças a caráter: uma rendeira, uma palheira, uma crochezeira, o pescador de lagosta, o tarrafeiro, o camaroneiro e o agricultor. Os “tipos” criados eram apresentados um a um, na forma de um desfile, cada criança interpretando seu personagem, ao atravessar o “palco”. Cada personagem era descrito pelo apresentador, ladeado pela zeladora, atenta a todos eventos. Gracejos e comentários eram feitos pela multidão a cada passagem de um personagem, denotando mais ironia do que satisfação.

Terminada a representação, as três índias entraram em cena, ficando no centro do palco. O locutor chamou-as para mostrarem a “tradição folclórica de Almofala (todas as regiões traduzem seus sentimentos pelo folclore)”. Seu discurso era historicizante, comentando que os “índios Tremembé” habitaram Almofala, relacionando-os com os Potiguara, inventariando datas e fatos associados à igreja e, ironia, das "terras que os índios perderam aos brancos”. O discurso tratava os Tremembé como figuras do passado, remetidos num tempo de ação pretérito. Logo as “índias” se destacaram e começaram uma cantiga, de letra ingênua e rimada. Uma das meninas cantava enquanto tangia o maracá. Era o “hino das índias”:

"Somos índias, nascemos em Almofala;
nesta praia de lindos coqueirais.
Somos conhecidas nas zonas pelos velhos índios Tremembés.

Salve, salve a nossa Almofala.
Salve, salve o nosso Ceará.
Salve. salve o dia 15 de agosto.
Salve, salve, Nossa Conceição.

Somos índias, nascemos em Almofala.
Comemoramos com grande alegria.
Nós estamos aqui nessa noite comemorando à Virgem Maria."

Toda interpretação mostrava uma tentativa de estilização brejeira, amena, sem exagero. A audiência exultava em gracejos. Os comentários, ao meu redor, eram bem expressivos da reação. Uma mulher falou que *achava que o torém era outra coisa* e vai embora. Outra diz: *não é o torém, não*. Uma *toremzeira*, conhecida pela *mangação*, comenta com a esposa do *cacique*: *Alcancei mas não desse jeito, apresentou-se essa aldeia agora, dizem que são os tataranetos!* Compararam uma menina com a "índia Iracema", *só faltando a jandaia*. A esposa do *cacique* Tremembé, animada,

não deixou de dar apartes: *Cadê a mulher pra ir pra nossa casa, pra ver o que é o torém; quem quiser ver torém, vai lá em casa que nós dança*[38].

Depois a "história" oficial foi tornada "real". Seguiu-se outro "desfile", então de uma dezena de rapazes vestidos de padres, usando os paramentos da igreja. Representaram, cada um deles, um sacerdote da história da igreja, enquanto o locutor os chamava cronologicamente desde o primeiro missionário do Aldeamento de Almofala até o padre atual. A pressa de entrada e saída de cada "ator", impulsionada pela rapidez da locução, inventariando cada sacerdote, dava uma ambientação banalizada da história, que se tornava incompreensível. Os mesmos rapazes voltaram cinco a seis vezes no "palco", com as mesmas roupas, representando mais outros padres, monges e outros religiosos. Assim, nada ficava diferenciado, qualquer rapaz podia encenar outra personagem que não faria sentido algum. Era mais importante o desfile incessante dos atores e a relação emitida dos nomes de religiosos do que realmente o que eles foram ou viveram.

A festa da Santa foi um complexo ritual que reuniu todos os grupos sociais da Almofala. Ademais, não só reuniu, mas foi espaço para a produção e difusão de interpretações e modos de apreensão da vida social. Todos os eventos que foram apresentados, religiosos, lúdicos, culturais, expressavam de modo ritualizado certos níveis da realidade ou da estrutura social vigente. A construção de "tipos" e personagens sociais, procissões e novenas, encenação e drama, o *torém*, todos visavam expressar, como modelos culturais, aquilo que dá concretude à vida social: as relações sociais. Todavia, a festa da Santa não era somente a sua parte "pública", mas ainda tudo aquilo de público que se manifestava de modo não "programado". Atrás dos bastidores da festa se conduzia um verdadeiro conflito interétnico.

Boa parte da programação dos eventos da festa da Santa fora criada pela zeladora que se inspirou no livro de Araújo (1980) sobre Almofala e os Tremembé. Do mesmo modo, os líderes do *grupo de jovens* e políticos do distrito se servem do livro para dar crédito a suas posições étnico-políticas. O livro passa como fonte e documento, sendo substrato intelectual para as afirmações que minimizam a diferenciação étnica dos Tremembé, afinal privilegiando o passado da região, possibilita interpretações de que não existem mais índios. Todavia, as matérias do livro foram objetivadas na performance do principal evento público e religioso da Almofala, numa encenação que pretendia representar o passado, encarná-lo, como se ele pudesse ser reproduzido naquele

[38] A encenação das "índias" tinha a feição de um *drama*, espécie de teatro popular que se usava fazer nos anos 50 e 60 na Almofala. Toda a criação e montagem era feita por mulheres e moças. A pesquisa da FUNARTE (1976) registrou alguns dos roteiros e tramas que foram montados no passado. No caso da cantiga e da encenação das índias, a "criadora" foi uma antiga participante de *dramas*, hoje também *toremzeira*, o que gerou certos problemas internos no grupo do torém, mas nada que lhe rechaçasse. Ela aceitou o convite da zeladora por motivos de parentesco, pois era irmã de criação da sogra da zeladora.

desfile. Cada jovem representava um padre da história da igreja e o fio-condutor foi a entrada sucessiva dos atores, como se os anos e séculos se sintetizassem, num plano simbólico, naquele desfile. Assim, a história não era apenas contada de modo posicionado, mas representada de forma controlada. É essa história que tem crédito entre os grupos dominantes da Almofala e também entre *descendentes de índios*, passando como a "oficial" e podendo ser, então, exibida.

As "histórias" são aproveitadas de modo estratégico por cada um dos grupos sociais da Almofala. Os Tremembé têm seus relatos e narrativas orais, *contadas* de modo privado, que enunciam e interpretam o passado. Tem o *livro do torém*, estudo de um folclorista (Novo:1976), empregado na organização da dança e como "documento" pelos Tremembé. Por seu lado, os grupos dominantes tem suas fontes e objetivam sua própria versão da "história" por meio de encenações e os mais diversos meios de representação do passado. Se as "histórias" contavam de um tempo passado e de um tempo presente, eram valorizadas de maneira diferente, tornadas "vivas" por meio de práticas distintas - caráter público e privado - e, sobretudo, evidenciando processos políticos de produção, difusão e crença no passado. Cada "história" permite uma interpretação diferente da etnicidade, a dos Tremembé positivando-a e a dos grupos dominantes tendendo a neutralizá-la. Foi assim que a encenação do "torém" na festa foi toda controlada, mas não pelos *toremzeiros*[39].

O "torém" estava programado desde o início da festa, sendo divulgado na rádio regional como um de seus principais eventos. Nas duas festas anteriores, também com organização da zeladora, o *torém* foi apresentado pelos Tremembé. Com o conflito da Casa Paroquial, o *cacique* Tremembé se recusou a organizar a dança e ter qualquer interação com a zeladora, sua principal antagonista. Ela, por sua vez, manteve o "torém" na programação festiva e resolveu contactar um substituto para o *cacique*. Convidou o atual *Chefe do torém* de Almofala, Geraldo Cosme, por intermédio de sua sobrinha, também *toremzeira*. Essa replicou-lhe logo que o *Chefe* não *brincaria* a dança sem a organização e concordância do *cacique*. A zeladora aventara a hipótese do *chefe do torém* passar por *cacique*, não adiantando absolutamente nada. Com a contrariedade por parte dos *toremzeiros*, Ana teve que se contentar com sua própria programação. Percebe-se que o *cacique* conseguiu manter a unidade política em torno do grupo do *torém*. Todos *toremzeiros* estavam favoráveis a ele e queixavam-se da zeladora, sendo aí também unânimes.

A zeladora quis atacar o *cacique* Tremembé, tentando produzir a clivagem no grupo tradicional dos *toremzeiros*. Convidou também o irmão da mãe de seu esposo, *filho legítimo do cacique legítimo mesmo, dos legítimos dos índios de Almofala*, conforme me disse, a substituir

[39] O capítulo 6 trata especificamente do *torém*. Cabe dizer que o grupo de *torém* possui algumas funções, a do *cacique* que organiza e convida os *toremzeiros*, que são os dançarinos e o *chefe do torém*, que comanda a roda da dança, tangendo o maracá e cantando.

Vicente na festa. Era um dos *fuxicos* da época, difundido pela região. Com isso, a zeladora tentava desmoralizar o *cacique* Tremembé, uma estratégia política a fim de retirar sua autoridade na organização da dança nativa e na mobilização étnica. Ao mesmo tempo, tal estratégia se verificaria numa esfera pública, o que redundaria num conflito direto com os *toremzeiros*, mas a ameaça não se concretizou.

Uma das acusações contra o atual *cacique* Tremembé era a de que ele tinha "usurpado" a função que era de *direito* da família Barros. Segundo os Tremembé, houve dois *capitães de índio* no passado: Basílio de Barros e Chico de Barros. Não há precisão quanto ao tipo de autoridade que os *capitães* tinham, mas informantes contam que eles serviam como *pai* ou *mandante*, termos que parecem ser mais interpretações atuais do que reais. Contam que o *capitão* organizava cultivos temporários com os *índios*. De fato, sabe-se que o *torém* não era organizado pelo *capitão*, pois era controlado pelos Tremembé da Lagoa Seca, apenas. Os testemunhos sugerem que sua figura servia mais como intermediador. Contudo, o último deles, Chico de Barros, é apresentado como alguém que não teve atuação política mobilizadora dos Tremembé. Com sua morte, nos anos 60, não deixou sucessor e nem seus filhos se interessaram pela função.

A figura e função do *cacique* se produziu a partir de meados dos anos 70. O *torém* era uma expressão cultural esquecida há alguns anos, desde que seus mais famosos *mestres* haviam morrido nos anos 60. Em 1975, uma equipe de pesquisadores do INF/FUNARTE conduzia um levantamento folclórico no Ceará e uma de suas prioridades era o registro do *torém*. Quando visitaram Almofala encontraram a dança sem ser mais organizada. No entanto, contactando algumas pessoas ligadas à tradição ou que eram vistas como sendo da *parte dos índios*, dentre elas o *cacique* atual, a equipe de pesquisadores conseguiu estimulá-los a reorganizarem o *torém*. Foi o que aconteceu, constituindo um grupo de *toremzeiros*, agregando pessoas que já dançavam antes e outras que nunca tinham participado. O atual *cacique* foi escolhido entre os *toremzeiros* como seu intermediário nas relações extra-locais[40].

De início, esse intermediário fora alçado como *capitão dos índios*, reatualizando a função mantida até Chico de Barros. Ele era chamado assim e agia organizando a dança. Era ele quem decidia o "negócio", o retorno monetário pela apresentação. De fato, o grupo do *torém* conseguira bastante conhecimento regional com a repercussão da pesquisa do INF/FUNARTE e passou a ser convidado para exibir-se como manifestação folclórica em festas cívicas municipais. Assim, a autoridade do *capitão/cacique* é pouco normatizada em termos políticos, vigindo em torno da

[40] A equipe do INF/FUNARTE produziu uma pesquisa minuciosa do *torém* (FUNARTE, 1976 e 1979), composta de relatórios, fitas gravadas, material sonoro diversificado, fotos e película cinematográfica (ainda não acessível ao público). Todo esse material está nos acervos do Museu do Folclore Edson Carneiro (RJ).

organização exclusiva do *torém*. Nota-se uma inovação, pois os *antigos capitães* não organizavam a dança. Os *toremzeiros* não cumprem ordens do *cacique*, mas tratam-no como alguém que os representa, ao menos até meados da década de 80, quando a significação do *torém* muda. A atuação missionária, iniciada em 1986, veio politizar de forma mais aguda o grupo de *toremzeiros*. É assim que, num dos primeiros Encontros de grupos indígenas do Nordeste que participou, o *capitão dos índios* Tremembé resolve mudar seu título para *cacique*, termo incorporado por todos *toremzeiros*.

Os Tremembé *toremzeiros* passaram, então, a creditar representatividade política ao *cacique*, que veicula as reivindicações étnicas. Não deixam de questionar ou criticar suas ações e atitudes, cobrando-lhe uma prática política mais incisiva. Por outro lado, o alcance da mobilização étnica é bem frágil, ainda muito contido em torno do *torém*. As características limitadas da organização política dos Tremembé eram notadas por aqueles que, depois dos anos 80, sentiram os riscos de uma mobilização étnica na Almofala. Acredito que os fatos ocorridos na festa da Santa de 91 foram sinais de tal apreensão e, sobretudo, a objetivação de uma prática política antagônica:

> Nós vamos achar um meio de tirar, de se acabar essa história de fulano levar essa história: "eu sou o cacique de Almofala". Aonde é que existe cacique na Almofala? (...) Nós vamos ver se desmascara ele pra ele deixar das mentiras dele. Que ele podia chegar nas repartições onde ele anda, nos divertimentos dele e dizer: “eu não sou índio legítimo. Eu sou um indescendente de índio e represento a indescendência dos Tremembé de Almofala”. Não de chegar lá e dizer: “eu sou índio legítimo”. (Ana, zeladora da Igreja, Almofala, 18/09/91)

Os meios usados foram os mais diversos. Mostrei, antes, que os processos de categorização descreviam a dificuldade de se tornar público a auto-atribuição étnica como *índio* ou *Tremembé*. O próprio *torém* virou matéria de manipulação política.

Prado (idem:108-119) mostra que as festas são espaços normais de conflitos, "intra e interclasses". Ainda que a festa da Santa de Almofala não se adequasse a um esquema de violência institucionalizada, como analisa Prado, o *torém* tornou-se um objeto de disputas, sendo ambiguamente cooptado pela estrutura da Festa e, ao mesmo tempo, motivo de divergências quanto ao seu significado, já que podia tornar-se politizado à medida que era neutralizado ou investido etnicamente pelos grupos e atores sociais envolvidos.

Entendo que a recusa do *cacique* de organizar o *torém* fosse, a seu jeito, uma manifestação política, afirmando a unidade étnica Tremembé perante todos os que tinham sido favoráveis à construção da Casa Paroquial. Os gracejos dos *toremzeiros* na performance das "índias" podia ser visto como um comportamento similar ao que recebiam dos habitantes de Almofala quando

brincavam o *torém*, assim invertendo as práticas. Além disso, o *cacique* conseguiu mostrar que tinha autoridade, afinal nenhum *toremzeiro* dançou na festa.

O *drama* das "índias" foi incorporado à programação da festa de modo evidentemente político, sendo anunciado como o "torém" com pretexto de descaracterizar a organização ritual feita pelo *cacique* e sua própria especificidade cultural e étnica. Contudo, o fracasso do *drama*, enquanto um falso torém, não comprometeu a manifestação cultural dos Tremembé. E se foi um "fracasso", não impediu de ser uma manipulação política e uma forma de violência simbólica para os *toremzeiros*, procurando estabelecer o controle público do ritual.

O que aconteceu na festa da Santa reproduz, sobretudo, de modo encenado, o tipo de estigmatização étnica que os habitantes de Almofala têm para com os Tremembé, particularmente os *toremzeiros*. Eles eram acusados de não serem *índios*, apelando ao fator espacial, dizendo não terem *nascido e se criado* na Almofala. Essa acusação era lançada, especialmente, ao *cacique* e sua família. Acusavam-no de ser bêbado, argumento bastante comum contra índios e suas lideranças. Uma vez, o delegado de Almofala perguntou-lhe, inclusive na minha frente, se cachaça era usada no *torém*. Algumas apresentações públicas da dança acabaram em *chafurdo* (confusão). Pessoas se misturavam à audiência, faziam gracejos e, às vezes, provocações físicas. Isso vem ocorrendo desde os anos 70, inclusive até na visita da equipe do INF/FUNARTE, quando os *toremzeiros* foram atacados com bolas de areia, o que veio impedir a performance do grupo. Em 1987, o *cacique* recebeu uma carta anônima, ameaçando-o de morte caso não parasse de organizar o *torém*. A ameaça ocorreu logo depois da primeira visita de uma equipe da FUNAI. O *cacique* não organizou nenhuma *brincadeira* pública na região durante dois anos, só retornando muito depois, aliás na festa da Santa. Tudo isso mostra um traço típico de estigmatização étnica (Eidheim, 1969:39-57).

Acredito que o estigma étnico caracterizasse um dos meios de expressão da diferença de status social que os Tremembé têm na estratificação dos grupos sociais na situação de Almofala:

> *Se existir indescendência de índio, aquela* (uma toremzeira) *é bem pertinho. E a mãe dela era de dentro mesmo dos índios. E o meu avô não queria o casamento dele* (o irmão do pai do informante) *com ela* (a mãe da toremzeira), *porque esse povo era muito baixo*. (...) Era um povo muito baixo, briguento. O meu avô gostava de se prezar. O povo da Chica só procuravam essas coisas. Cada vez mais baixo, *de gente mais ruim que a gente, só procuravam essas bagaceira*. ... Esses velhos antigos da Chica da Lagoa Seca só viviam embriagados, bebendo e brigando. Ainda hoje só vivem desse jeito. *Esse povo não furta não, herda! Vem dos troncos. Mas eu não posso negar que é meu sangue. Mas eu, Graças a Deus, não procurei essas partes desse povo pra lá, não*. (A, proprietário e *descendente de índio*, Almofala, 18/09/1991; grifos meus)

Foi comum encontrar a atribuição de valores negativos e preconceituosos aos Tremembé, sobretudo aos *toremzeiros*. A citação mostra que mesmo os *descendentes de índio* fazem tais declarações e, acredito, à medida que ascendem socialmente vem se distanciar cada vez mais daqueles que se auto-atribuem como Tremembé. Mesmo levando em conta a disposição situacional das fronteiras étnicas e a possibilidade de trânsito entre as divisões étnicas, entendo que na Almofala existe uma tendência a enrijecê-las, já que as posições estão bem polarizadas, ao menos desde 1991. *Descendentes* contrastam-se peremptoriamente aos Tremembé e quem é *de fora* não deseja passar por *índio*.

No caso da festa, concordo com Prado (1977:28) que os "festeiros/donos da festa" costumam ser pessoas que ocupam posições sociais e status mais elevado na estratificação social. É o caso do Conselho da Igreja de Almofala que reunia proprietários, políticos, comerciantes e pessoas que vinham tentando ascender socialmente, como a zeladora e muitos *descendentes de índios*. As reivindicações étnicas dos Tremembé de Almofala, sobretudo as espaço-territoriais, vinham ser contrárias à manutenção da estratificação social nos moldes que se encontra hoje. Por seu lado, todas as ações políticas da *gente de fora*, dos *descendentes* e dos demais habitantes de Almofala, que não investiam na etnicidade, pretendiam neutralizar a mobilização étnica dos Tremembé. Nos processos de categorização era minimizada a diferenciação étnica. Mesmo os Tremembé preferiam usar outros modos de identificação, lidando com fatores espaciais (ser *de dentro*, ter *nascido e se criado* na Almofala) ou fatores "parentais" (ser *filho legítimo*, *filho natural da Terra do Aldeamento*, ser *indescendente*). Na festa, viu-se a domesticação do *torém* em proveito de uma interpretação subordinada do ritual.

Barth (1969a e b) mostra que em sistemas sociais estratificados, com divisões étnicas que mantenham relações de interdependência, pode ocorrer a minimização da identidade étnica do grupo dominado que procura se incorporar aos valores, ideologias e prescrições do grupo dominante (1969b:127). Entendo que isso se reproduza entre os *descendentes de índios*, que investem nessa auto-atribuição, compatível com a ideologia dominante que enfatiza o consenso social na região, na "Comunidade de Almofala", independente de divisões étnicas e de classe.

A festa da Santa evidenciou como se apresenta a reprodução de status étnicos desiguais. O controle das manifestações culturais, exercido pelos atores e grupos sociais dominantes, mostra o tipo de relação imperativa (Despres, 1975:191-93) que se pretende manter quanto aos Tremembé. Quando o *torém* cumpria as espectativas folcloristas, não havia possibilidade dele ser organizado por mais alguém que não os Tremembé. Ao passarem a fazer reivindicações étnico-políticas, vêm se tentando desqualificar o *torém* como sinal diacrítico, na sua face mais politizada. Ações desse

tipo são praticadas por aqueles que têm controle dominante dos níveis e espaços públicos, podendo minimizar a etnicidade de todas as formas, inclusive encenando o "torém" da maneira que se quiser conveniente, como na festa. Os Tremembé atuam como podem, arcando com os limites impostos pelo status étnico que lhe definem. A construção da etnicidade se restringe a espaços/contextos privados já que a tornando pública, pode provocar formas de estigmatização ou táticas de "domesticação" do ritual, demonstrações extremas das relações imperativas que se estruturam na situação. É assim que as fronteiras étnicas emergem bem conflitivas na Almofala.

No entanto, a mobilização étnica é a que tem conseguido manter-se há mais tempo e numa dinâmica mais política, ainda que num modo de organização frágil e fluido quanto à absorção de "novos membros". As mobilizações num perfil classista têm bastante dificuldade de se consolidar. Não há nenhum movimento político de pescadores ou trabalhadores rurais na situação. O Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Itarema, que foi criado por efeito das questões camponesas e da organização das CEBs no interior do município, tem pouquíssimos filiados na Almofala, mesmo tendo seu primeiro presidente residente na região. No entanto, o status de "índio Tremembé" não possui ainda nenhuma valoração positiva em termos coletivos, ao menos no período de 1991. A prática missionária veio fortalecer os investimentos étnicos e, talvez, tenha suscitado um novo enquadramento do status indígena.

i - Mobilização étnico-política e prática missionária:

Os missionários passaram a “trabalhar” na Almofala por volta de 1986, sendo então pertencentes ao CIMI. Seus primeiros contatos foram com os *toremzeiros*, estimulando-os nas suas condições de organização e mobilização étnica. Antes deles, o *torém* já cumpria tais funções e havia o aproveitamento do campo semântico da etnicidade por parte de pessoas que se creditavam, de forma ou de outra, numa continuidade histórica para com os *índios velhos*. A prática missionária não “inventou” a etnicidade, nem os processos de categorização, nem os modos de organização étnica que existem na Almofala. No entanto, os missionários vieram redefinir o alcance dos objetivos de mobilização étnica. Com a dança, os Tremembé *toremzeiros* vinham reproduzindo sinais diacríticos, instrumentos mínimos de diferenciação étnica, mas não tinham apreensão dos efeitos políticos da sua organização, nem dimensionavam a força da construção de uma identidade "indígena" que pudesse ter positividade para alcançar certas reivindicações políticas. Sem qualquer mobilização consistente, não podiam ter nenhum projeto político definido. A prática e ideologia

missionária vieram dar esteio para a consolidação de certos "interesses" coletivos dos Tremembé. A concentração da terra feita pela *gente de fora* tocava diretamente o cotidiano e a vida social dos Tremembé, assim como de todos os grupos sociais da situação. Foi assim que os missionários passaram a mediar diante das primeiras reivindicações étnicas dos Tremembéde Almofala e, também, da Varjota[41].

A arena indigenista se forjava no Ceará desde os primeiros anos da década de 80 com o caso Tapeba (Barretto Fº, 1992). Os Tremembé conseguiram, então, mediados pelos missionários, que uma equipe da FUNAI, identificando a área indígena Tapeba em 1986, visitasse as situações de Almofala e Varjota. A primeira documentação oficial da FUNAI quanto aos Tremembé data desse período, quando os "índios" das duas situações reivindicam juntos a *Terra da Santa/Terra do Aldeamento*. Percebe-se que a prática missionária trouxe consigo a dimensão política, anteriormente mínima na diferenciação étnica dos Tremembé de Almofala[42].

Se os missionários encontraram receptividade entre os *toremzeiros*, em decorrência do padrão de interação mantido entre eles e os *pesquisadores* há bem mais de 20 anos, havia bastante dificuldade das suas práticas alcançarem um nível razoável de normatização. O *trabalho* missionário esbarrava na própria organização do *torém* que já encontraram consolidada em seu perfil público, depois da renovação de meados dos anos 70. Os *toremzeiros* têm espectativas imediatistas de suas reivindicações, não se adequando aos referenciais e padrões de organização "comunitários" dos missionários, que valorizam reuniões, atividades coletivas (mutirões), reflexividade política. Os agentes tentaram ultrapassar os limites impostos pelo circuito restrito do *torém*. Logo perceberam que a mobilização étnica dos Tremembé não podia se restringir a um grupo de 15 a 20 pessoas que se encontravam sem freqüência. Passaram a estimular outras pessoas que se diziam da *parte/indescendência dos índios*. Assim, estabeleceram um "network" de pessoas que procuravam estimular a se posicionarem politicamente em termos étnicos. Acredito que, se muitos contatos foram feitos, pouco pôde ser consolidado, pelo menos até o início dos anos 90. Mesmo as relações mantidas com pessoas que compunham a *Comunidade* do Lameirão, como o caso do primeiro presidente do Sindicato, não consistiram terreno fértil para a mobilização étnica. Os missionários viam suas práticas e referenciais serem apreendidos e incorporados pelos

---

[41] O número de missionários entre os Tremembé sempre oscilou, porém é reduzido. A principal deles já pertenceu aos quadros do CIMI, mas desde 1989 trabalha de modo autônomo, tendo criado a Missão Tremembé. Hoje a equipe se constitui de 5 pessoas.

[42] Veja a portaria PP nº 1622/86, 02 de setembro de 1986. Delega ao GT de identificação e delimitação da área indígena Tapeba, que estenda atividades à terra onde vivem os Tremembé, a fim de fazer estudos preliminares de identificação etno-histórica e fundiária. A visita resultou o relatório de viagem (06/01/1987) preparado por Espírito Santo (1987). Para um acompanhamento de todo processo de regularização da AI Tremembé veja PETI/UFRJ (1993).

Tremembé da *Comunidade* da Varjota, situação sem nenhuma tradição étnica, enquanto não conseguiam ampliar seu projeto de ação na Almofala. De certo modo, ao serem incorporados na Varjota, despertavam críticas e oposição dos Tremembé *toremzeiros* que desconfiavam da origem étnica dos membros da *Comunidade*. Esse fato é básico para se entender os limites da ação missionária, tema a ser discutido melhor no capítulo dois.

Todavia, os missionários vêm conseguindo superar, desde 1990, as dificuldades causadas pela mobilização étnica dos Tremembé em torno do *torém*. Foi criado um grupo de artesanato "indígena", composto só por mulheres, na praia de Almofala. Organizou-se um novo grupo de *torém* no Saquinho/Lameirão, articulando pessoas que não mantêm relações com os Tremembé *toremzeiros*. Lideranças tem sido *trabalhadas* pelo incentivo de viagens a Encontros indígenas. Essas alternativas vêm sendo priorizadas pelos missionários e têm alcançado resultados razoáveis de mobilização e organização política, porém sem força suficiente para compensar o antagonismo "anti-étnico" dos grupos dominantes e dos *descendentes de índios*.

Na Almofala, subsistia uma situação étnica estratificada, que se explicitava por meio de relações sociais imperativas que minimizavam ou neutralizavam a diferenciação étnica. Categorias de auto-atribuição, como *descendentes de índio* ou a expressão *ser da parte/indescendente de índio*, eram mantidas a fim de marcar posições quanto à definição e a construção da etnicidade, transitando entre um viés positivo e outro negativo. Seu aproveitamento era situacional e veicular, sobretudo. Todavia, as fronteiras étnicas se mostravam muito polarizadas, ao menos enquanto a auto-atribuição como *Tremembé* ou *índio* for bastante estigmatizada e desprovida de eficácia política. Por outro lado, os Tremembé tentavam se mobilizar num perfil étnico organizando-se no ritual do *torém* que cumpria, ao mesmo tempo, funções diacríticas e políticas. A prática missionária vinha contribuindo para que a mobilização étnica se dimensionasse num alcance político mais preciso, fato que inexistia até meados dos anos 80.

II. OS TREMEMBÉ DA COMUNIDADE DA VARJOTA

Todo dia o sol levanta e a gente canta ao sol de todo dia... (Caetano Veloso, 1975)

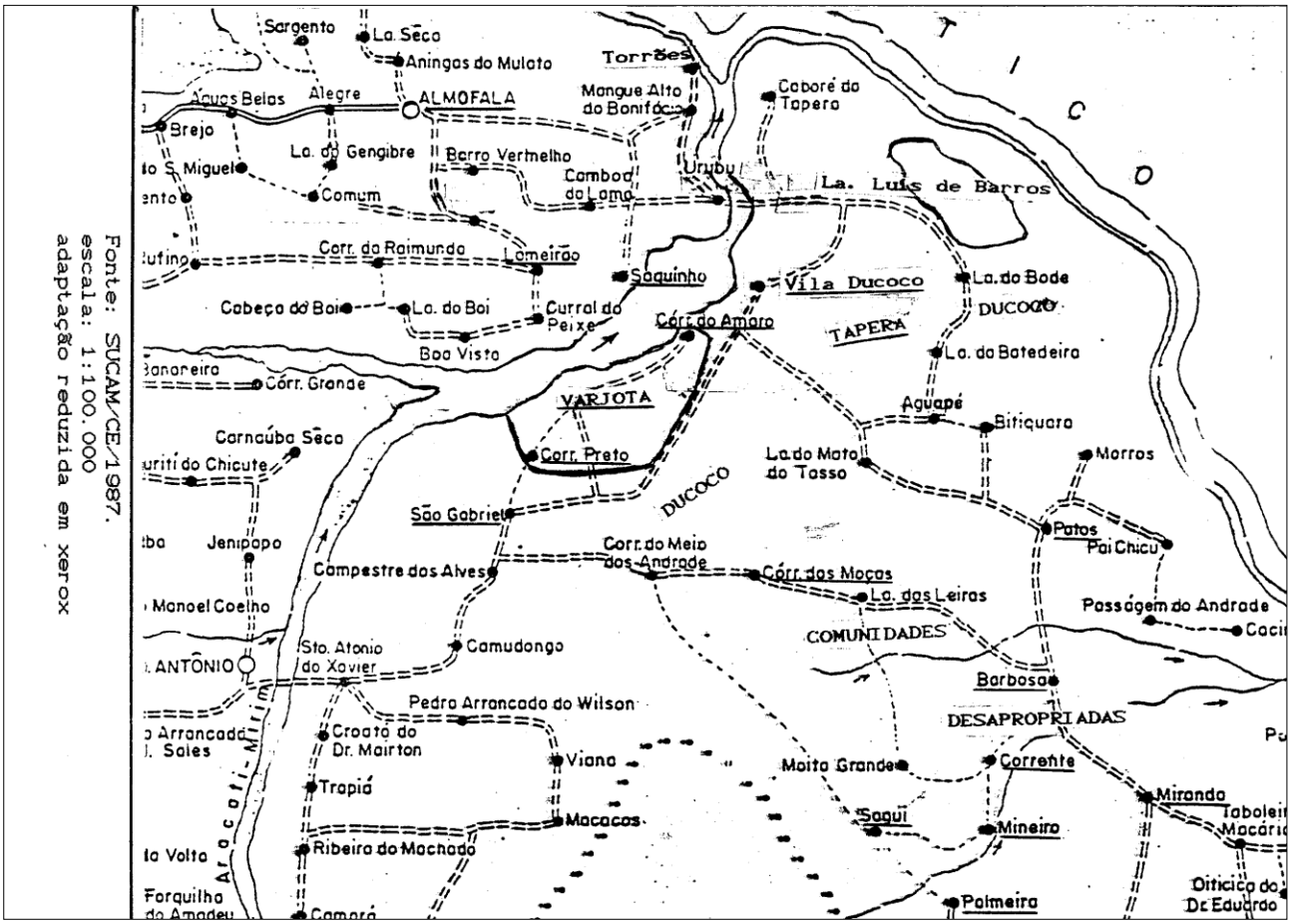
A Varjota fica próxima da região da Almofala, mantendo com ela relações estreitas, tanto no plano histórico como no político, apesar de ser possível enquadrá-la de maneira singular, a partir de sua organização social interna e das condições próprias de acesso e controle da terra. Lá existe uma forte mobilização em termos étnicos, sobretudo nos últimos oito anos, ou seja, desde que começou a atuação de missionários na situação. Conheci a *Comunidade da Varjota* em janeiro de 1988, levado pela missionária Maria e tendo visitado mais três vezes depois tal como ocorreu na Almofala.

A Varjota é uma localidade que se situa no lado direito do rio Aracati-mirim, defronte ao Curral do Peixe e do Lameirão, que ficam na Almofala, numa distância de quase 4 quilômetros da costa marítima e da foz do rio. O que se chama aqui de Varjota, num esforço de simplificação, mas apoiado no próprio sentido dado pelos habitantes da situação e da Almofala, compreende de fato três localidades: o Amaro, o Córrego Prêto e a Varjota propriamente dita (veja mapa, n° 4). Juntas perfazem uma área de 399,94 hectares. Não se trata de uma região de caatinga, nem se pode confundir com uma faixa litorânea. Seu terreno é relativamente aplainado, composto de vegetação básica de arbustos, *mata* de média estatura e num trecho mais salinizado, beirando o rio, apresenta um extenso carnaubal.

Havia facilidade de acesso a recursos hídricos, seja pelos pequenos córregos a cruzarem a área como por uma pequena lagoa e pelo rio Aracati-mirim onde se pesca o camarão, peixes miúdos e mesmo sirís. Os habitantes da Varjota eram, sobretudo, agricultores de cultivos temporários (mandioca, feijão e milho). Contudo, o consumo alimentar doméstico se complementava com peixe e camarão, pescados no *alagamar*, área ribeirinha do Aracati-mirim que se defronta ao Lameirão/Saquinho. Poucas pessoas, muito menos os chefes de grupos domésticos, estavam voltadas às atividades pesqueiras marítimas tal como ocorria na Almofala.

A Varjota, o Amaro e o Córrego Prêto fazem parte de uma região mais ampla chamada Tapera ou Taperinha, área que os habitantes dizem pertencer à *Terra do Aldeamento* ou *Terra da Santa*, tendo como limites as antigas Fazendas Patos e São Gabriel, a leste e a norte, respectivamente. Hoje em dia, a Fazenda São Gabriel e algumas glebas da Fazenda Patos estão sob o controle da Companhia Industrial do Coco, a atual Ducoco Agrícola S.A., empresa agroindustrial que planta coqueiros em vastas extensões de terra e industrializa os sub-produtos do coco. Houve

um processo conflitivo que se desenrolou quanto ao controle das terras da Tapera, ocupada que era por dezenas de grupos domésticos. A maioria das famílias teve que se retirar depois do estabelecimento da empresa em 1980/1981, algumas permanecendo numa vila construída pela própria firma, a hoje conhecida vila Ducoco, que fica há uma distância de 4 quilômetros da Varjota.



Mapa 4 – A Comunidade da Varjota, a Tapera e adjacências

A *Comunidade da Varjota* possuía 377 habitantes configurando 59 grupos domésticos em setembro de 1991. De acordo com o censo populacional realizado em 1989 pode-se dizer que existem fortes pressões de crescimento populacional e formação de novos grupos domésticos no lugar. Há uma numerosa população infantil e de jovens que continua residindo e constituíndo novos grupos domésticos na situação, mesmo havendo várias iniciativas de migração para Fortaleza e outras capitais.

Os grupos domésticos eram encontrados de maneira um tanto dispersa pelo território da Varjota, ainda que houvesse maior concentração por meio de certas clivagens genealógicas, encontrando-se proximidade entre as residências de pais, filhos e irmãos. Nesse sentido, havia uma

geografia dos grupos domésticos a partir das matrizes familiares que formavam a *Comunidade*. Os quintais eram individualizados para cada grupo doméstico, sendo destinados a cultivos básicos. Todavia, vários deles dividiam o mesmo cercado, ainda que houvesse internamente balizas e formas de delimitação de espaços individualizados, o que contrastava com o padrão de ocupação da terra na situação da Almofala. Os cercados "coletivos" não impediam, porém, conflitos entre vizinhos. Alguns desses cercados "coletivos" chegaram a reunir de 8 a 10 famílias, a maioria aparentada.

Se o cercado circunscrevia os terrenos particulares de um conjunto de grupos domésticos, tudo que ficava de fora era tido como de uso comum. Podiam ser córregos, caminhos, a vegetação rasteira, o carnaubal, vários recursos que não eram de *posse* de um grupo doméstico específico. Os "cercados" não eram padrões tradicionais de ocupação e controle da terra, tendo se originado no período de organização da *Comunidade*, isto é, ao longo da década de 1980.

Mesmo com o controle de quase 400 ha da terra, os habitantes da Varjota aproveitavam-se de maneira desigual de seu território. A extensão restrita permitia o acesso a um conjunto limitado de recursos naturais. O número de grupos domésticos e as estimativas demográficas internas antecipavam o problema da ocupação e aproveitamento dos recursos, sobretudo a terra. Os habitantes locais reconheciam a sua virtual escassez. De fato, a proporção média de 7 hectares por grupo não correspondia à capacidade real de aproveitamento econômico e das diferenças de ocupação econômica, sobretudo porque o padrão de utilização do solo requer uma procura cíclica por novos terrenos, tal como acontece com a maioria das populações camponesas do Nordeste. Contudo, boa parte das terras não eram utilizadas, algumas sendo realmente inférteis. Assim, vários habitantes procuravam fazer seus plantios temporários noutros lugares, bem distantes da Varjota (veja mapa n° 4), como na Palmeira, no Macaco e no Jardim, sob a forma de arrendamentos[43].

Os laços de parentesco, afinidade e compadrio eram bastante difusos e impunham uma feição coesa à população. A máxima *tudo aqui é de uma mesma família* costumava ser ouvida facilmente. Um pequeno número de famílias conseguiu se entrelaçar num período de oito gerações, talvez na amplitude de pouco mais de um século, o que mostraria o sentido da máxima. As famílias Félix de Moura, Cabral de Souza, Jacinto, Rodrigues e Gonçalves incorporaram algumas outras, tornando-se difícil estabelecer a delimitação precisa entre uma e outra (veja anexo).

As relações de compadrio fortaleceram ainda mais os laços entre os membros da *Comunidade*, permitindo que vínculos de amizade ou vizinhança fossem estreitados, o que dava à

[43]O arrendamento implicava o pagamento de *renda* por cada *quadro* de terra cultivado, representando 6 *quartas* de milho por cada um dele. Do mesmo modo, o *aviamento* era obrigatório, impedindo que os agricultores levassem sua produção para as casas de farinha da Varjota, mesmo porque a distância seria grande.

Varjota uma coesão interna pouco encontrada entre os Tremembé na Almofala. A reverência ritual aos padrinhos (*pedir a benção*) era acintosa, fato esse mais atenuado na outra situação.

Venho usando o termo *Comunidade da Varjota*, porém seu sentido não pode ser associado ao significado que possui na teoria e na pesquisa antropológica. Há, de fato, uma circunscrição geopolítica que se constituiu depois do conflito com a empresa Ducoco. Assim, antes disso não existia a *Comunidade*. A idéia aqui de um "todo" pode ser ilusória, afinal a *Comunidade* subsiste no máximo desde o início dos anos 80. Acho que seria muito forçado identificar a Varjota como uma "Comunidade" em termos antropológicos. Rinaldi (1979:15-6) coloca que não se pode investigá-la levando em consideração apenas seus limites ecológicos e administrativos mas, ao contrário, deve-se verificar os limites objetivados pelo conjunto de relações sociais que são mantidas por grupos sociais em interação, tanto de maneira aproximadora ou, também, de contraste e diferenciação social. Nesse sentido, a "Comunidade" da Varjota não poderia ser definida, já que teria de articular as relações existentes de sua população com vários outros grupos sociais, seja na Almofala, seja com as chamadas *Comunidades desapropriadas* da proximidade ou com grupos dominantes do município. A Varjota não seria uma totalidade mas, no caso, uma "feição" de outra muito maior, congregando muitos grupos sociais de uma amplitude regional mais extensa. Porém, tal interpretação teria a desvantagem de inviabilizar metodologicamente a análise comparativa das três situações Tremembé, contornando o próprio objeto dessa pesquisa.

Uso a categoria *Comunidade da Varjota* seguindo os significados que delineiam uma unidade social que possui certos limites espaciais e congrega um conjunto populacional, com intrincada densidade genealógica, e que constitui e se organizou, desde o início dos anos 80, numa CEB - Comunidade Eclesial de Base. O sentido de *Comunidade* que sigo é derivado daí, da formação de uma CEB, totalidade construída por seus próprios membros e também pela normatização feita por agentes da Comissão Pastoral da Terra - CPT, da Diocese de Itapipoca, na forma de difusão e aproveitamento de seus referenciais, mas também pelos habitantes de outras localidades e situações como a da Almofala. Foi comum ouvir comentários de habitantes da Almofala sobre o *povo da Varjota*, da *Comunidade da Varjota*, mesmo por pessoas aparentadas com as de lá, como algumas famílias que viviam no Lameirão, que também possuíam sua própria *Comunidade*.

2.1 - A reconstrução do passado:

Os habitantes da Varjota sempre frisaram que nunca estiveram submetidos à *patrão* nenhum. No entanto, consegui perceber muitas informações que deixavam aflorar elementos condizentes a um sistema de patronagem. Essas informações foram emitidas nas dobras da narrativa oral, um relato histórico, que reconstruía o passado dos grupos domésticos locais. Essa narrativa era contada por Gonçalo Marciano, um dos membros mais velhos da *Comunidade*, com 79 anos em 1991. Foi por isso que apresentou testemunho no processo jurídico contra a empresa Ducoco, já que os habitantes do lugar julgavam-no o mais apto a falar do passado, seja pela idade, história de vida e também por sua capacidade retórica bem prolixa. Fui levado a conhecê-lo porque me contaria a "história" do lugar. Era um intelectual nativo, digamos, controlando conhecimento que podia ser reportado para alguém estranho, como o *pesquisador*[44].

Festa de aniversário, *Comunidade da Varjota* (1989; – de chapéu, ao centro, Gonçalo Marciano)

Gonçalo Marciano contou-me que seu pai nascera no lugar chamado Maceió, distante da Almofala. Contudo, sua avó era de *dentro da Almofala*: "Foi pegada dentro da Almofala, na Tijuca,

[44] Uso a noção de intelectual nativo inspirado em Goody (1988: 30-45) que reconhece o caráter potencial de certas pessoas ao se verem como os portadores e controladores de certo conhecimento.

a dente de cachorro". Era, então, da *família dos índios*. Seu pai, sabendo disso, resolveu conhecer um dia o lugar onde a mãe nascera:

> ... Passou a cela no cavalo. Saiu de lá de madrugada. Quando foi meio dia, ele tava aqui *dentro da Tapera*. Na casa de Manuel Vieira. Que era três *morador* que tinha, que eu alcancei. Manuel Vieira, Raimundinho e Bastião Mulato. Era as três figuras que tinha. Aí, meu pai veio bater na casa de Manuel Vieira. Aí, o lugar das casas era tão assim que só tinha mesmo só arredor da casa. Batido mais era só juazeiro e tatajubeira. O mundo era completo de *mata*. Aí, meu pai vê a fartura de mato, passarinho, peixe. Era a fartura maior do mundo. Aí, meu pai disse: `Olha, seu Manuel, *me dê aqui uma moradinha*, que eu tenho tantos filhos, já tudo em ponto de me ajudarem.' Aí, ele: `Olhe, seu Marciano, eu não posso. Eu não posso. Você vai no Coronel Zé Gomes que lá lhe dá a resposta. *Porque quem manda aqui é o Coronel Zé Gomes*... Aí, quando foi outro dia, bem cedinho, comprou uma curimã, botou na garupa do cavalo, tira e vai bater no Coronel Zé Gomes. (...) Quando o coronel Zé Gomes viu ele, já foi com prosa. "Eta." Ele foi atrás de quê? Pensava ele que era só onde ele podia. Quando já se encontrou foi prosa disseminada entre os dois e pronto! Aí, ele mandou ele entrar. E ele entrou. Aí, *ele foi e pegou a curimã e entregou ao coronel*. Aí, o coronel abancou-se e andou por ali, metendo umas e mais outras. *Aí, foi que ele pediu a morada a ele*. Aí, ele disse não: `É, Marciano. *Que eu não dou a morada na Tapera. Eu lhe dou aqui nos Patos. Mas na Taperinha não lhe dou*. Porque na Taperinha quer saber de quem é? É dos Ganança. *Esses aí são outro*." "Mas, veja, eu *pagando*, pagando aqui todos os anos. *Nós paga uma besteirinha*." "Mas, pra quê?" "Prá nós criar o que é nosso!" "Eu pra lá não me mando, eu e os Andrade."... (Gonçalo Marciano, Varjota, 15/01/1989; os grifos são meus)

A fazenda Patos já existia desde meados do século XIX, sendo voltada à criação, à agricultura e ao fabrico de açúcar, aguardente e rapadura. A família dos Andrade, ou *Frederico*, como são chamados ainda hoje, era a proprietária da Fazenda e o *Coronel* Zé Gomes foi um dos que ali mandaram[45].

O informante diz que a região da Tapera ou Taperinha era quase desabitada e bastante cobiçada por ser de *mata*. Contudo, o que se destaca é o *pedido de morada* feito ao fazendeiro, inclusive pela inauguração do contato pelo *agrado*, a curimã, e a proposta de *pagamento de uma besteirinha*, lançada pelo pretendente a *morador*. Todavia, a Tapera não pertencia ao *coronel* e coube a Marciano conhecer os Ganança que habitavam na Gamboa (Almofala) e eram da *parte de*

---

[45] Procure Araújo (1981:115) sobre a indústria na Fazenda Patos; há o registro do imóvel no Livro de Registro de Terras da Freguesia da Barra do Acaracú (1855-57), de n° 4, datado de 1855, encontrável no APEC. A Fazenda Patos foi durante o período de decadência de Almofala e do soterramento da igreja um dos lugares que mais atraiu regionais e também muitos Tremembé. Alguns informantes meus da Grande Almofala tinham pais nascidos nos Patos. Na Fazenda ficava também uma capela que atraía devotos e substituía os cultos que deixaram de ser feitos em Almofala, localizada há uns 10 quilômetros. Pode-se dizer que Patos consistia na "área de influência" da família dos Frederico, reproduzindo similarmente o sistema de dominação comum ao coronelismo no Ceará (Barreira, 1992:45). Sobre coronelismo, veja o "clássico" de Leal (1978).

índio. Os Ganança eram dois homens: Zeferino e Cândio, um *costurador de chapéu* e o outro, *feitor de uru*[46].

> Aí, meu pai mete o peito n'água até o outro lado. Quando ele saiu. Aí, ia o meu pai com a alegria maior do mundo e as ramas de curimã era assim. Aí, o meu pai chegou ali e disse: "Ora, seu Cândio, eu tinha vindo aqui pra vosmicês vê *se me dava uma moradia na Tapera*. Porque eu achei bom e bonito o lugar e queria ir mim'bora pra Tapera". Aí, ele foi e disse: "Ora, rapaz, não é comigo não." Aí, almoçou lá pro feitor de uru, finado Zeferino. Aí, ele foi: "Pois bom, se nesse caso está tudo no meio de todos dois, eu quero saber da verdade." Aí foi. Zeferino pergunta pro meu pai: "E você é de onde?" Ele disse: "Eu sou do Maceió." E foi contando as condições de lá, que não tinha na época onde o pessoal trabalhasse. Que tudo era no lugar d'água e achou muito bom a Tapera. *E que a avó dele foi pegada a dente de cachorro aqui numa tal de Tijuca*. "*Era até minha mãe e, morreu, enterrou-se assinada do dente de um cachorro*. É, ainda, ela assim falava do meu pessoal daqui da Almofala e eu vim e me animei mais com o mato, a terra, do que mesmo com meu pessoal." O povo alevantou-se pra se abraçar: "*Nós somos irmãos. Nós somos irmãos*." Abraçou-se com ele aqui, por ele aí assim, aí se soltaram. Aí, esse Zé: "Marciano, vou lhe dizer isso, *daqui do meio desse rio, aqui pra cima inté as aumeixeira quem governa é o Marciano José Correia. E daqui até a Lagoa do Moreira quem manda é Zeferino Raposo Macho*. Daqui pra baixo, Raposo Macho." Aí, meu pai ficou alegre. (...) Aí, ele atravessou. Aí, Manuel Vieira pergunta o que é que ele tinha ouvido. Aí, ele disse: "Olha me deram daqui do meio desse rio até umas tal da aumeixeira, quem governava era eu, e para baixo era ele, até a Lagoa do Moreira." Aí, Manuel Vieira tratou-se: "*Se nesse caso está, nós estamos cativos a você. Porque nós não ganhamos nada. Você ganhou. Nós estamos por conta sua. Agora aqui nós só faz o serviço combinado por você. Se não for, ninguém faz*." Aí, meu pai ficou *dentro da Tapera*. (Gonçalo Marciano, 77 anos, Varjota, 15/01/1989; os grifos são meus)

O *pedido de morada* afigurou-se como elemento fundante das ações do pai de Gonçalo Marciano, agora frente aos Ganança. O caso mostrou outro aspecto preponderante, o da *indescendência dos índios*, que reverteria a desatenção e indiferença dos índios da Gamboa para com Marciano, depois dele ter contado as histórias que sua mãe lhe disse. O fato dele ser da mesma *indescendência* permitiu que os Ganança reconsiderassem o desinteresse e repartissem a terra que controlavam com Marciano, que passou também a *governar*. Seu domínio passou a ser a Tapera e, sobretudo, os três "posseiros" tiveram que ficar *cativos*, *estarem por conta* de Marciano, o que representa um evidente vínculo assimétrico, notável pelo próprio uso das categorias e expressões verbais. O *serviço combinado* significa o mesmo tipo que haveria numa relação *patrão/morador*, o

[46] *Uru* é uma bolsa cuneiforme, estreita próxima da alça, bastante usada para carregar peixe, sendo feita de palha de carnaúba.

pano de fundo procurado pelo próprio Marciano. O idioma da patronagem teria se efetivado entre ele, Manuel Vieira e os posseiros[47].

Não é possível ter certeza dos fatos narrados com tanta minúcia, porém eles se prestam na construção de um discurso de verdade histórica entre os habitantes da Varjota. A narrativa fala da "história" da Tapera numa maneira especial, pois aborda a origem da ocupação dessa região e do controle efetivo que se mereceu desde então. A "história" possui um bias próprio, servindo explicativamente para mostrar a origem dos atuais membros da *Comunidade*. Todavia, pesquisando a origem das famílias locais, notei que a maioria dos atuais habitantes reconhecem que seus avós e bisavós vieram de lugares distantes da Almofala e da Tapera, sem serem *da parte de índio*, exceto a família de Gonçalo Marciano e algumas outras poucas pessoas. Nesse sentido, o relato histórico tinha evidente função ideológica, ampliando o pertencimento étnico para toda a *Comunidade*[48].

A narrativa conta da origem das atuais famílias da Tapera e da Varjota, conciliando-a com outra origem, alheia à ocupação, a étnica, mais abrangente, já que se remeteria ao conjunto dos Tremembé, além dos da *Comunidade*. Apontaria também para o fato da Tapera estar incluída no território da *Terra do Aldeamento*, o que explica o *governo dos índios* naquela região. No entanto, o relato se distingue muito dos que reconstroem o passado na Almofala, pois descreve relações de patronagem. Segundo o relato histórico, a Tapera pertenceria aos descendentes de Marciano e todos aqueles de *indescendência dos índios* que, mesmo voltando do Maceió e de outros lugares, se fixavam outra vez na área. Nesse sentido, a *indescendência* seria um atributo que a pessoa manteria, ainda que partisse da *Terra do Aldeamento*. O retorno seria algo virtual e considerável. Seria o modo de assegurar também a incorporação étnica dos antepassados dos atuais habitantes da *Comunidade* da Varjota, como também a deles próprios.

O testemunho mostra diversos personagens que tiveram ou tem existência real: proprietários de terra, *índios*, *moradores*/posseiros. O testemunho informa também de relações hierárquicas, apesar de não descrevê-las. Com certeza, o testemunho de Gonçalo, evidenciando uma narrativa oral precisa e circunscrita, não deixa de apresentar pontos de articulação que parecem

---

[47] No entanto, uma Tremembé da vila Ducoco, descendente de Manuel Vieira contou-me outra versão do passado da Tapera na qual os posseiros não ficavam *cativos* de Marciano e chegavam até a *tomar conta da terra*, sem incômodo também do fazendeiro. Entendo que todo o discurso sobre o passado tende a camuflar fatos que aconteceram com antepassados dos informantes. Todavia, há incidência dos mesmos elementos quanto ao sistema de patronagem.

[48] Vários informantes da Varjota me contaram que seus pais ou avós vieram de lugares distantes. Não ocuparam a região definitivamente, havendo um fluxo de entrada e saída de grupos domésticos, podendo retornar anos depois. Nessas saídas podiam se fixar como *moradores* nas terras de fazendeiros. Nesse sentido, a lógica e o idioma social da patronagem não era mesmo nada distante da realidade dos antigos habitantes da Tapera/Varjota.

contraditórios. Não quero tomá-lo como única fonte para a investigação da situação histórica que deve ter vigido no passado da Tapera/Varjota. O aparecimento de elementos específicos de um sistema de patronagem caracterizado na "cena" de visita de Marciano ao *Coronel* Zé Gomes pode servir de exemplo. A importância estruturante do *pedido de morada*, presente ao longo de toda narrativa, aponta também para isso[49].

Os fazendeiros dos Patos passaram a se apropriar sucessivamente de faixas de terra que ficavam numa das *extremas* da *Terra do Aldeamento/Terra da Santa*, próximo à Tapera, na Lagoa da Batedeira, mais precisamente. A proximidade dos fazendeiros com os habitantes da Tapera parece não ter ficado apenas no plano geográfico, como mostra o seguinte testemunho de antigo *morador* da Tapera:

> Quando eu cheguei aqui nessa Tapera, essa terra era de muito procurador. ...Era só pessoal de poder. Depois que o Quincas morreu, entrou um outro chefe aí, tudo dos Patos, né. Nos Patos tinha coronel, tinha esse pessoal. Aí, esse doutor botou uma casa, colocou uma casa de tijolo bem na *extrema*. Botou bem no meio das ditas aumeixeira (...) E ficou governando. Muita criação. Eles criava. Nós criava. Ali não tinha separação. Se pudesse criar 10 vaca, todas delas, que era na Taperinha. E se nós criasse 50 miunça, ovelha, bode, essas coisa, nós podia criar. Ali não tinha treco. Ali você criava a vontade. ... Dava pra você fazer um quintalzinho, botar um pé de coqueiro. Ali era assim, você vivia sempre solto. Ninguém tinha chegado. (...) A nossa vida era criar e trabalho na agricultura. Era fazer nosso roçadinho, criar uma porquinha, pra dar produção. Fazer aquele quintalzinho. Plantavamos batata, uns arisco, planta de roça. Então, quando era desse Aquino chegar aqui. Essa dita aqui, na casa que ele morava, que ele vinha fazer uns tempos, em dois em dois meses, em três em três meses, ele vinha aí. (...) Aí, ele mandava um portador saí pros donos das casas, pedindo galinha ou um bode gordo, ou uma cabra gorda pra fazer a janta pra ele. Aí, o pessoal entendia aquilo que ele não pedia nada. Criatura, enchia o caminhao dele tão que não podia! Era galinha, ovo, porco, miúça, milho, feijão, goma, farinha. Ele enchia o carro dele. Depois ele mandava buscar outra carrada. O caso nosso com ele era esse. Não bulia com *morador*. E não fuça nada nossa circulazinha. *Nós fazia nosso roçadinho, mas pagando sempre a renda*, né! (...) Ele tinha um vaqueiro dele. Era o *procurador da renda*. Se fosse 100 passos de terra. Por uma hectare de terra, um hectare dá um alqueire de gênero. Um alqueire de gênero é quatro quarta. Também desse bem que desse, né. Se não desse o milho, ainda botando da produção da mandioca, nós entendia. Aí, nós dava uma de farinha, um alqueire ou se não desse, nós dava goma. (Estevão Henrique, Vila Ducoco, 04/02/1988; os grifos meus)

Fica evidente que relações de *patrão/morador* eram estruturantes na região da Taperinha. O alcance delas pode ter sido variado, de acordo com a inserção das famílias na antiga situação

[49] Sydel Silverman (1977b) percebeu que a patronagem podia ser construída também como mito, não sendo congruente com as relações sociais e a situação histórica atual: "The `myth' refers to the fact that such relationship were surrounded by a rhetoric that magnified and distorted the real exchange, while other relationships in which exchanges were minimal were couched in an idiom of patronage." (Silverman, idem: 11).

histórica de patronagem. De qualquer modo, torna-se problemático conferir a versão dada no primeiro testemunho, o de Gonçalo Marciano, quando ele mesmo empregava elementos culturais da lógica idiomática da patronagem. O testemunho de Estevão descreve até o pagamento de *renda*, calculado pela área dos terrenos cultivados. Mesmo se alguns termos e categorias da semântica da etnicidade aproveitada pelos Tremembé possam ser notados (*extrema*, *aumeixeira*), é preciso considerar a preponderância dos elementos do idioma da patronagem. Note os atributos qualificando os fazendeiros dos Patos: *pessoal de poder*, *coronel*, *chefe*, *doutor* que ficavam *governando*. Isso sugere a manutenção de um leque de atributos conotados por certas práticas e padrões de comportamento, típicos de uma relação *patrão/morador*, explicitando posições sociais desiguais[50].

Foi possível saber que havia o pagamento de *renda* para os donos da Fazenda São Gabriel, a mais próxima da Varjota, quando eram plantados cultivos temporários nos seus terrenos. Os atuais habitantes da Varjota garantiram que pagavam a *renda* pelo plantio, mas na mesma forma que um "foro", pago pelo arrendamento de um terreno. Insistem que não viviam como *moradores* da fazenda, afirmação que pode ser mais uma precaução política do que uma certeza histórica. Porém, levando em conta a insistência sobre tal fato, acredito que houvesse no passado possibilidades diversas de ocupação e acesso à terra, quais sejam, como *moradores* e também como "foreiros". A categoria *foro* foi algumas vezes lembrada, mas sempre no sentido de que na Varjota não se pagava *renda*, não descartando que se pagasse pelo arrendamento em fazendas
vizinhas:

> Essa área aqui ninguém paga *renda*. Conhecia por *Terra da Santa*. Terra desapropriada, terra marítima, terra que tinha sido feita, tinha sido tirada de documento pra Santa, (...) Do meu entendimento pra cá, aqui ninguém pagava renda, aqui nos cercados, porque aqui nunca deu pra fazer roçado mesmo. Algum cercado, algum roçado, os quintal, algum roçadinho que dava pra fazer aqui, ninguém pagava *renda*. Tinha a Fazenda São Gabriel ... Então-se de tempos em tempo o vaqueiro vinha por aqui, a gente dava uma galinha, dava um bacurim, dava um objeto qualquer a ele e ele ia s'imbora. ... Porque o *patrão* é isso mesmo, ele quer que o *morador* esteja sempre dando um *agrado* a ele. Aí agora, quando a gente trabalhava lá na área lá da São Gabriel, lá *a gente pagava aquela mensalidadezinha*, num era renda exagerada mas pagava aquelas coisinha, porque aqui nunca deu milho, o grão, muito não. E então a gente vivia assim nessas condições. (Agostinho, Varjota, 03/02/1988; grifos meus)

[50] Procure os artigos de Kenny (1977), Bailey (1971) e Gellner (1977) que abordam essa questão, da articulação entre atributos, valores e símbolos sociais com práticas e comportamentos padronizados presentes nas relações patrão/cliente. Os atributos de poder são expostos nas relações sociais entre patrões e clientes/*moradores* - atributos que são construídos socialmente.

Tudo indica que o pagamento de *renda* e diversas outras formas de dominação eram mantidas, seja pelo *agrado* ou pela *mensalidade*. Não se pagava *renda* pelo lugar onde as pessoas viviam, seus quintais domésticos e residência, pois julgavam incluídos na *Terra da Santa*, mas pelos roçados feitos em terrenos da fazenda vizinha. Assim, acabavam também cumprindo certas obrigações por tais plantios.

Entendo que a cumplicidade na articulação de dois idiomas sociais, o da etnicidade e o da patronagem, dependa mais dos contextos em que eles operam ou sejam abordados pelos informantes. No caso da patronagem, parece existir uma tentativa dos habitantes da Varjota tornarem as relações patrão/*morador* de modo mais velado. Acredito que decorra da situação histórica em que vivem atualmente pela posse da terra. No controle da reconstrução do passado parece haver uma tática política dos habitantes da Varjota, tentando evitar ao máximo qualquer exposição de fatos que pudessem lhes afetar, tal como saber que pagaram *renda*. Nesse sentido, a semântica da etnicidade tem muito mais consistência com os atuais investimentos políticos dos habitantes da Varjota.

A reconstrução do passado descrita por Gonçalo Marciano se enquadra mais na situação histórica recente do que, suponho, de antes dos anos 80. Os atores sociais investem nos idiomas sociais que lhes parecem mais adequados aos diferentes contextos políticos. Nesse caso, seria possível encontrar conflitos pela posse da terra que são explicados por critérios ou valores da patronagem, enquanto noutros disponta a semântica da etnicidade. Deve-se salientar que nem sempre os dois idiomas serviram estrategicamente. Imagino que a etnicidade venha sendo destacada nos últimos quinze anos, com as transformações recentes que tem afetado o controle da terra pela região, com o aparecimento de um fluxo desenvolvimentista que se apóia em grandes projetos agroindustriais. Assim, vale supor que o sistema da patronagem tenha persistido numa situação histórica diferente, sem a presença de certos atores e instituições sociais que atuam hoje (empresas agroindustriais, agências públicas, sindicatos trabalhistas e partidos de esquerda).

2. 2 - O conflito de terra.

A venda da Fazenda Patos e da São Gabriel para a empresa agroindustrial Ducoco, em 1979, mudou toda a vida social da Tapera. Logo depois, as glebas Bitiquara e Aguapé, juntas 1452 ha, foram compradas pela Construtora Metro Ltda. e arrendadas à firma Acrija Agroindustrial, cujos proprietários eram os mesmos da Ducoco. Essas empresas agroindustriais visavam o plantio

extensivo do coqueiro e coincidia com a expansão da concentração de terra e dos cercamentos na Almofala desde o fim dos anos 70[51].

Dois conhecidos pistoleiros, os irmãos Açu, foram contratados para informarem os habitantes da Tapera e apressá-los a se retirarem. A maioria deles, vivendo no interior da Tapera, próximo da fazenda Patos, logo aceitou o que os funcionários da empresa Ducoco lhes disseram: tinham que se retirar imediatamente, logo depois do pagamento das *benfeitorias*. Houve contestação por parte de algumas pessoas, porém nada significativo foi alcançado. Toda a Tapera foi cercada e quintais e cercados passaram a ser destruídos pelos empregados da firma. Alguns habitantes conseguiram adquirir sítios na Almofala, aqueles com melhores condições econômicas. Muitas famílias não tiveram para onde se retirar e a empresa aceitou que permanecessem, contanto que fossem alocados num terreno de *mata* nativa que teve de ser desbravado pelos que ficaram. Cada grupo doméstico só pôde receber um terreno com 12 metros de fundos, segundo as exigências da empresa. As casas avizinhavam-se uma ao lado da outra, formando uma longa ruela, que foi chamada de Vila Ducoco. Essas condições nunca foram experimentadas antes por nenhum dos habitantes da Tapera, que possuíam extensos quintais, vindo modificar os antigos padrões de convivência social e de controle dos espaços domésticos[52].

Em 1991, a maioria dos moradores da Vila trabalhava empregada na firma. Não podiam fazer plantios fora de seus quintais. Os antigos habitantes da Tapera tiveram que conviver com muitas outras famílias trazidas de regiões distantes a fim de se empregarem na firma, sendo alocados na Vila. Nesse sentido, ela foi constituída por grande número de pessoas sem vínculos anteriores, reunidos pela oferta de trabalho da empresa. Além disso, conflito e queixas entre vizinhos passaram a ser comuns bem como vários crimes, inclusive assassinatos[53].

---

[51] Veja os registros n° 322 (livro 2-B) de 02/01/1979, quanto a fazenda São Gabriel, que mediria 3959,10 hectares; e os de n° 648 e 763 (livro 2-C) de 22/10 e 10/11 de 1981, quanto às glebas Bitiquara e Aguapé. Todos estão nos livros de registro de imóveis do Cartório do 2° Ofício em Acaraú.

[52] A Vila Ducoco possuía 394 habitantes vivendo em 77 prédios, conforme os dados da SUCAM (2° semestre de 1990). A Vila tem uma escola municipal de 1° grau, vários bares e bodegas além das residências domiciliares. Possui rede elétrica, coisa que não existia na Varjota. Em 1991, a empresa Ducoco tinha propaganda na rádio de Itarema que dizia explorar 1700 ha de terra na plantação de coqueiros e empregava 1200 pessoas diretamente. Enormes investimentos econômicos foram feitos na terra ocupada pela firma, boa parte financiada por empréstimos da SUDENE. Possuía uma plantação extensiva de coqueiros, dispostos regularmente em longas fileiras de acordo com um padrão geométrico de plantas, 62 casas para bombas d'água, além dos postes de energia elétrica. Havia também uma pista de pouso; instalações agrícolas; sistema de radiocomunicação. Tais informações foram conseguidas no escritório coletor de impostos da Secretária da Fazenda do Ceará em Itarema (SEFAZ) e no Cartório do 2° Ofício de Acaraú, afinal a empresa hipotecou as fazendas visando os financiamentos.

[53] O filho de um informante foi morto esfaqueado por ter reclamado uma galinha roubada por um de seus vizinhos. O crime teve conotações morais, envolvendo honra e valentia, típicos elementos da violência no

A "Vila Ducoco" (foto 1990-91)

Na Vila Ducoco, encontrei pessoas que se diziam *da parte dos índios* e que reivindicavam a *Terra da Santa*, alegando que a Tapera pertencia aos *índios*. O investimento étnico acontecia entre poucas pessoas, mas não gerava nenhuma mobilização social. A própria situação social de controle estabelecido pela empresa impossibilitava tal mobilização. A prática missionária e mesmo a pesquisa foi bem difícil numa situação como a da Vila. Minha passagem por lá foi sempre breve, durando no máximo dois dias de cada vez. Acredito que o caso da Vila Ducoco não permitisse um esforço etnográfico como os três selecionados. No entanto, trabalho sua situação de maneira comparativa frente à da Varjota de onde possui vínculos históricos. De qualquer modo, encontrei os mesmos argumentos e o mesmo aproveitamento da semântica da etnicidade entre os Tremembé da Vila Ducoco, sem que, mesmo assim, houvesse qualquer mobilização de perfil étnico[54].

Em 1982, a Ducoco voltou a pressionar, dizendo-se proprietária da Varjota da mesma forma que havia acontecido na Tapera. Seus habitantes ficaram atemorizados e procuraram o vigário de Itarema, achando que era a pessoa ideal para ajudá-los, afinal a *Terra* era da *Santa*, mas ele aconselhou-os a partirem. Eles já estavam se decidindo na venda de suas *benfeitorias* para a

---

interior do Ceará. O homem, jovem, com apenas 20 anos, fora um de meus guias quando estive na Vila Ducoco pela primeira vez em 1988; o que deve ter marcado minhas impressões posteriores da Vila.

[54] No entanto, quando da visita do GT de identificação e delimitação da AI Tremembé em outubro de 1992, houve um reativamento dos investimentos étnicos, tendo sido feito ali uma reunião da equipe que formava o GT com muitos dos que moram na Vila, reivindicando a terra indígena. No relatório, consta que na Vila haveriam 37 famílias Tremembé (veja FUNAI, 1992).

empresa quando algumas lideranças locais ficaram sabendo dos primeiros *celebrantes* da CEB na região, em Juritianha. Eles estavam percorrendo todo o município, lendo o Evangelho, e discutindo os problemas de cada localidade. Os líderes procuraram-os numa *celebração* realizada na Almofala e os convidaram para visitar a Varjota. Desde então, os *celebrantes* passaram a se encontrar para leituras da Bíblia e discussões sobre os problemas da Varjota, no caso o conflito com a empresa Ducoco:

> Cheguemos lá, a mulher foi fazer a celebração e foi explicar por qual era o sentido daquela leitura do Evangelho, o que Deus mandava dizer pra gente, dizia pra gente, como era o seguimento, esclarecimento daquela leitura. Dando um direito à pobreza, aquele povo sofrido, como a gente podia lutar e tudo mais. ... Ela tava pronta pra dar o Evangelho em qualquer uma casa que quiser. Então mais ela acompanhava um rapaz, que esse aí trabalhava num Sindicato, com reunião, trabalho dos direitos da gente. Ela trabalhava com o Evangelho e este rapaz trabalhava com arrumação dos direitos da gente (...) Aí, com umas 4 ou 5 vezes, ela disse: "Agora tem a Diocese na Itapipoca. A gente trabalha com a equipe da Diocese de Itapipoca. É muito bom que vocês se comprometam com esse povo, pra ver a solução que eles dão, que eles lá conseguem até um advogado"... Daí, um dia, ela veio com a equipe de lá. Aí, ela fez a celebração e ela disse umas coisa à gente, como a gente podia se reunir, conversar os problemas. (Agostinho Jacinto, Varjota, 03/02/1988)

De 15 em 15 dias, eram feitas *celebrações* nas diversas residências. As *Celebrações* podem ser definidas como uma atividade coletiva envolvendo os membros de uma CEB, possuindo uma estrutura ritual orientada por um *celebrante*, que acompanha um texto preparado pela CPT e renovado semanalmente. Tem sentido religioso, mas se dirige a leigos que devem, na leitura de trechos do Evangelho e de temáticas cristãs, problematizar, de modo reflexivo, a própria realidade em que vivem. Dois dos líderes da Varjota começaram a ser formados como *celebrantes*; dois irmãos da família Jacinto, um morando na Varjota e o outro no Lameirão, o futuro presidente do Sindicato local dos Trabalhadores Rurais, o Zé Raimundo. As *celebrações* na Varjota atraíam muito mais que seus próprios habitantes. Vários curiosos de localidades da Almofala, sobretudo da ribeira do Aracati-mirim, participaram das primeiras *reuniões da Comunidade*. Passaram também a saber do *trabalho dos direitos* que um Sindicato podia construir[55].

---

[55] A equipe da CPT foi formada em 1981/82 sob a administração diocesana de um bispo favorável aos projetos sociais da igreja católica. O trabalho da equipe se iniciou no próprio município de Itapipoca, mas já em 1982 entraram em contato com os habitantes da Varjota, que fica dentro da divisão administrativa da Diocese. Ela tem vigência numa boa parte do município de Itarema, mas não atinge a região de Almofala. O que aconteceu na situação da Varjota repercutia o que já vinha acontecendo em outras áreas do Ceará, como na Fazenda Monte Castelo onde houve conflito de terra, a formação local de CEB e a atuação da Igreja ao lado dos trabalhadores desde 1978 (veja Barreira, 1992:58-67).

Por seu lado, a Ducoco começou intimidando. Forças policiais procuravam os habitantes em suas casas, intimando-os a irem na delegacia; ameaças de invadirem a Varjota com pistoleiros; rajadas noturnas de metralhadora; empregados da firma queimaram *roçados*; coleta de palha de carnaúba sem permissão; ofertas de emprego às lideranças da *Comunidade*; todos fatos sendo geradores de tensão local. A *Comunidade* sempre procurava a equipe da CPT, que os encaminhava à delegacia a fim de prestarem queixa. A equipe passou a orientar a *Comunidade* e seu advogado, Antonio Pinheiro, defendeu a causa judicial em prol do usucapião dos habitantes da Varjota.

Uma reunião da Comunidade – debaixo do cajueiro (1991)

A constituição da *Comunidade da Varjota* foi se realizando em concomitância ao próprio conflito com a Ducoco. À medida que um "inimigo" comum pressionava e agia por atos de intimidação, os habitantes da Varjota mais se fortaleciam em torno da *Comunidade*. Nas *reuniões* eram debatidos os melhores meios de enfrentamento da empresa. As *celebrações* serviam para dar mais coesão aos grupos domésticos da Varjota e alguns outros que vieram para lá, saindo da Tapera. As relações de parentesco, já bastante difusas entre a grande maioria dos habitantes, se assomavam às de afinidade, compadrio e amizade para tornarem a *Comunidade* uma organização social bem definida, efetiva e coesa. Acredito que, desde então, o sentido incorporado à imagem da *Comunidade* tenha eficácia na auto-referência ou atribuição de seus habitantes.

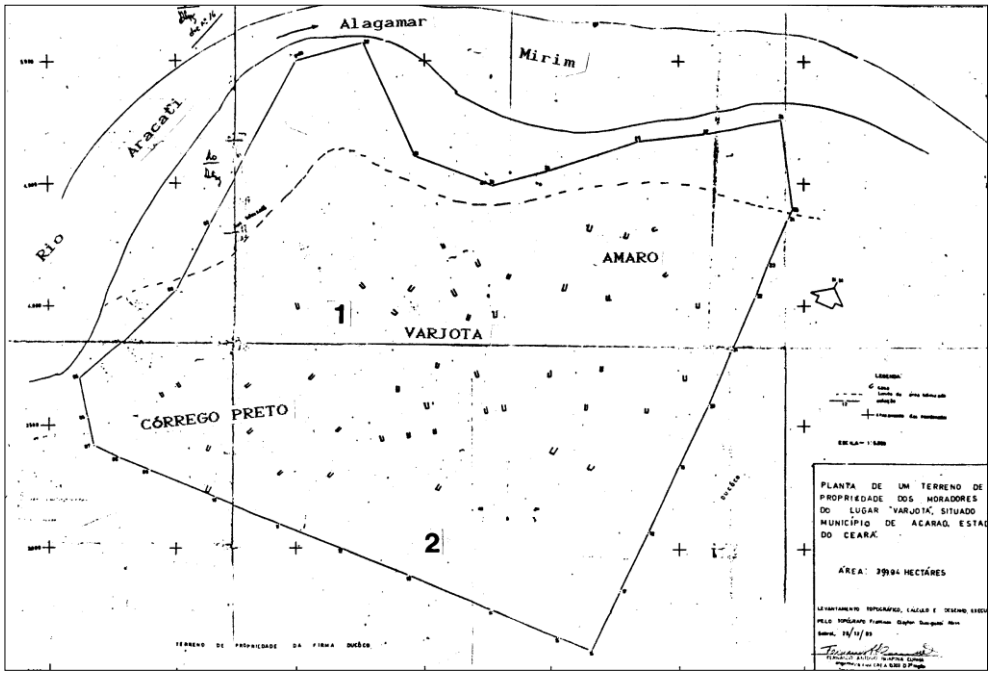
A equipe da CPT trouxe o apoio necessário para a organização interna da Varjota e atuava por um processo de normatização específico, seja pelas relações mantidas, pelos padrões de organização social e pela ideologia "pastoral-camponesa" que se fez presente. O discurso da *união*,

que se criou na *luta* pela terra, ecoa nas considerações que se fazem sobre a *Comunidade*, mesmo hoje em dia. A importância da organização coletiva ficou tão expressiva, que a *Comunidade* acabou por construir um Salão de Reuniões, espaço reservado para encontros e festejos; visitas de autoridades e *pessoas de fora*. Além disso, a equipe da CPT atuava nos canais de mediação entre a *Comunidade* e os níveis extra-locais, o que surtia efeito no peso político que a Varjota precisava ter frente à Ducoco.

A Ação de Usucapião, levada a efeito no Forum do município de Acaraú em 1984, configurou-se como um processo jurídico contra a empresa Ducoco, ao invés de seguir como um processo de desapropriação, em 1982 bastante temerário, mas também porque a equipe percebeu que o *povo da Varjota* afirmava com bastante segurança que tinha *direito* à terra. Contudo, o que mais surpreendeu foi a constante referência, nos testemunhos em juízo, da Varjota pertencer à *Terra do Aldeamento*, ao *Aldeamento dos Índios*, vindo a pesar no convencimento do juiz que decidia a Ação de Usucapião. Foram explicitados elementos caracterizadores de um perfil étnico, que não foram compreendidos em toda sua dimensão por parte dos agentes da CPT. Segundo os comentários do advogado da CPT, o Dr. Pinheiro, não havia qualquer elemento que fizesse a equipe considerar os habitantes da Varjota enquanto *índios*. Pensavam que eram *trabalhadores rurais*, se bem que *diferentes*:

> - L: Eles oprimindo (a firma) e a gente foi à Justiça. Reconheceu-se que é índio mesmo. Eles acham que hoje eles sabem disso.
> - CG: Vocês não falavam que eram trabalhadores rurais?
> - L: Era os trabalhadores rurais. Acho que nem o advogado conhecia a nossa classe como era. Dentro da própria Justiça, falou-se que era de uma terra indígena, era do Aldeamento dos Tremembés. Aí, o próprio juiz teve assim uma surpresa: "Vige, como é essa conversa?" Aí com o apoio de todas essas advogacia foi que parou todo mundo (...) E hoje nós estamos conhecidos como Tremembé tudo aqui do fundo, mas que essa história foi falada lá. Acho que ninguém sabia. A gente foi à Justiça como os trabalhador rurais. (Luís Caboclo, Varjota, 29/09/91)

No trecho citado anteriormente há suposição de que o *povo da Varjota* sempre soubesse ser Tremembé. Assumo, no entanto, que o processo social de acharem e identificarem como *índios* se constituíu após a atuação missionária alguns anos depois. No entanto, é interessante que eles estabeleçam uma linha de continuidade entre o período de conflito com a empresa, a organização como *trabalhadores rurais* e o fato de se investirem como *índios Tremembé* mais recentemente.



Mapa 5 – A Terra da *Comunidade da Varjota*:
1 – Salão de Reuniões; 2 – Roçado Coletivo.

O conflito e a questão fundiária da *Comunidade da Varjota* foram os primeiros a se impor em todo o recém-criado município de Itarema, desmembrado de Acaraú em 1984. Foi nesse ano que a ação de usucapião teve parecer positivo, constituindo os 399,94 hectares de terra da Varjota, tendo como confrontações, a norte e a oeste, o rio Aracati-mirim e, a sul e leste, a empresa Ducoco, estando o processo na Justiça ainda sub júdice. A Varjota forma um enclave autônomo, cercado em toda a sua extensão, por um lado pelo rio e, pelo outro, são os coqueirais da firma.

A equipe da CPT passou a ter bastante receptividade em muitas outras localidades da região. A Varjota representava a *Comunidade*-modelo das que vieram a se constituir. Seus líderes e *celebrantes* visitavam as novas *Comunidades*, reunindo os *moradores*, fazendo *celebrações*, discutindo os problemas locais de terra. As tentativas de difusão da ideologia da Pastoral da Terra foram frutíferas. Várias *Comunidades* passaram a ser assistidas pela CPT e mobilizações camponesas se iniciaram. A CPT de Itapipoca logo conseguiu que as *Comunidades* fossem organizadas o bastante para que diversos pedidos de desapropriação fossem feitos ao INCRA-MIRAD. A Varjota e todas essas outras populações e suas localidades passaram a ser conhecidas como as *Comunidades*. No entanto, as mobilizações sociais fomentadas em torno das CEBs não

causaram o mesmo impacto em nenhuma localidade da Almofala, ainda que na vila surgisse uma *Comunidade*[56].

Ser das *Comunidades*, incluíndo a da Varjota, teria um sentido bem marcado e contrastivo, significativo também para as pessoas que não fazem parte das CEBs, por exemplo, a maioria dos habitantes da Almofala:

> Os mais pobres são os que dão chicada aqui. Pessoal que não quer acordo com a gente (os da Varjota). Falando da gente. ... *Porque é da Comunidade e eles lá (na Almofala) não são*. Pessoal que critica a gente. *O pessoal do outro lado do rio é diferente*. Daqui pro Jardim (nas outras CEBs) é de um jeito. Ao atravessar o rio, daqui pra Itarema, já mudou o clima, já é diferente. (Geraldo, Varjota, 27/07/1991; grifos meus)

Vale dizer que a referência, em juízo, à *Terra do Aldeamento*, feita pelos habitantes da Varjota, não se repetiu nos outros casos de *Comunidades*. Suas reivindicações lidavam mais com o ideário e a imagem da *terra liberta* do que mesmo de um território étnico, conforme se verificou na Varjota. Conheci vários habitantes de uma das *Comunidades desapropriadas*, a Barbosa, que sabiam que o *povo da Varjota* se identifica como *índio*: "se eles dizem que são, eles são índios ... aquele pessoal da Varjota tudo diz que é índio ... dizem que a avó deles foi pegada a dente de cachorro". Faziam, inclusive, referência aos seus próprios antepassados, por terem nascido na Almofala, o que indicaria terem *parte de índio* também. Mas, tal aproveitamento semântico da etnicidade não se dava como sendo um investimento étnico, sendo mais um anedotário, típico de um conhecimento de senso comum. Compreendiam e mesmo interpretavam o processo de investimento étnico feito pelos Tremembé da Varjota, não encontrando contradição entre a *luta dos trabalhadores rurais* e a dos *índios*: "tudo que é agricultor, índio, tudo luta demais, tudo é massacrado".

---

[56] Várias fazendas foram desapropriadas. Em julho de 1991, conheci as *Comunidades desapropriadas* da área Lagoa do Mineiro, onde fiquei alguns dias numa delas, a Barbosa. Tive a oportunidade de visitar Miranda, uma *Comunidade* que conseguiu a desapropriação da terra com outras (Bela Vista, Salgado Comprido, Morro dos Patos, Patos, Tauá, Mirandinha, Córrego do Zé Félix e Morada Nova), formando nova área de assentamento do INCRA. Nesse período conseguiram a imissão de posse, logo depois de terem invadido o escritório do INCRA em Fortaleza. Pude presenciar diversas reuniões de camponeses e suas lideranças tentando definir as novas condições da área, sobretudo o destino dos que foram contrários à *luta pela terra* e organização das CEBs. Vale dizer que a desapropriação afetou também a firma Ducoco, que tinha adquirido a fazenda Miranda há poucos anos, aliás do Padre Aristides Sales, vigário de Itarema. O conflito mantêve-se na área, sobretudo nos Patos, onde ocorreram várias mortes (Jornal O POVO, 20/12/1992). Vale lembrar que Patos fazia parte da antiga Fazenda usineira que os Tremembé da Varjota comentam em seus relatos.

De certo modo, o sucesso das mobilizações camponesas ocorridas no município de Itarema aconteceu numa época que as CEBS, as Pastorais da Terra e as organizações de trabalhadores rurais alcançaram uma enorme força política no Ceará. Não se tratava de um fenômeno local mas se verificava a nível regional, estadual e nacional, havendo uma constante reivindicação em torno da *luta* pela Reforma Agrária, o que exigia medidas favoráveis aos processos de desapropriação da terra. No entanto, com o decreto que extinguiu o INCRA, em 1987, os movimentos sociais no campo acabaram por ser afetados, perdendo sua força inicial[57].

Os habitantes da Varjota foram aconselhados pela equipe pastoral, caso quisessem garantir seus *direitos*, de não se restringirem à leitura do Evangelho. Deviam participar da formação do Sindicato dos Trabalhadores Rurais e fazerem sua própria *política*, no caso a participação no PT.

Em 1986 foi criado o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Itarema, congregando agricultores, sobretudo, das *Comunidades*, boa parte sendo da Varjota, sejam homens e mulheres. Poucos eram aqueles que viviam na região de Almofala, mostrando que sua organização interna decorria sobremaneira da formação das CEBs. A atuação da CPT, a organização das *Comunidades* e os contatos mantidos entre elas permitiu que houvesse um número razoável de filiados, mais de 1000, e que acarretasse uma forte repercussão ao nível político regional[58].

Ainda que o Sindicato seja composto por uma boa parte dos Tremembé da *Comunidade da Varjota* e os do Lameirão, acredito que houvesse pouca articulação entre as reivindicações étnicas e as camponesas. Se ao nível da situação da Varjota isso pôde se dar, dependeu de fatores bem precisos: a inserção de seu território no interior de outro bem maior, o da *Terra da Santa/Terra do Aldeamento* (devendo-se levar em conta os aspectos ideológicos, simbólicos e culturais que servem na definição do sentido de tal território étnico e também na construção da etnicidade pelos Tremembé da Varjota) e, não menos, pelos efeitos da prática e normatização missionária que se iniciou ali nos meados da década de 80. São fatores organizacionais que explicam a omissão do Sindicato quanto às reivindicações étnicas desde então, mesmo aquelas feitas por seus filiados Tremembé da *Comunidade da Varjota*. Mesmo assim foi possível encontrar certos discursos tentando fazer articulação dos investimentos étnicos com os dos trabalhadores rurais, mas, no caso, tratava-se do próprio presidente do Sindicato que transitava pelos dois planos organizacionais:

---

[57] Para um enquadramento sociológico dos conflitos de terra no Ceará, das mobilizações camponesas e da atuação da Igreja, das CEBs e das Pastorais da Terra, veja Barreira (1992).

[58] Vários homens da Varjota pertenceram às diretorias eleitas para o Sindicato, desempenhando funções e cargos importantes. Ainda que a participação da *Comunidade* tenha se reduzido muito ao longo do tempo, sobretudo depois que a questão do "alagamar" despontou, existem pessoas que ocupam e participam da organização sindical, destacadamente da família Jacinto.

> Alguém já me falou que o índio, que o Sindicato não é próprio para defender os direitos dos índios. Isso eu ouvi dizer. Eu acho que o índio que vive da roça, do seu roçado, trabalhando como trabalhador rural precisa do Sindicato pra ajudar eles. Porque o Sindicato é quem fortifica os direitos do trabalhador no campo... Então, o índio que vive de sua agricultura, da sua roça, é preciso que se associe porque até agora pra nós não chegou outro orgão que nos ajude na luta do campo. (Zé Raimundo, Lameirão/Almofala, 03/02/1988)

A citação mostra que a ausência de um "orgão" voltado aos direitos indígenas dificultava na definição e na consistência prática das reivindicações étnicas dos *índios*. A filiação sindical se fazia de acordo com a ocupação econômica da pessoa, não havendo quase nenhum pescador filiado, a não ser os que tivessem algum problema com terra e resolvessem defender-se, o que era uma minoria. Do mesmo modo, duvido que houvesse a filiação de alguém pela sua auto-atribuição enquanto *índio*. Mesmo se pudesse ter havido a disposição de investimentos étnicos, eles eram logo minimizados em prol de uma ideologia camponesa. A dificuldade de articulação dos dois modos de mobilização e investimento social fica aparente no depoimento do, então, Presidente do Sindicato. Mesmo ele e os "Tremembé" da Varjota se filiaram, não por se acharem "índios", mas, antes, por estarem articulados com a mobilização social criada nas CEBs e nos processos conflitivos quanto à terra. Se fatores étnicos estiveram em operação, avaliando os significados e concepções frente à terra, os conteúdos sobre a *luta pela terra* pautavam-se no ideário "pastoral-comunitário". Foram os condicionantes organizacionais das CEBs que atuaram na criação do Sindicato, o que descartava qualquer conteúdo de maior expressão étnica, afinal isso vinha caracterizar somente a *Comunidade da Varjota* e de maneira bem concisa e restrita, no plano da reconstrução ideológica e histórica da ocupação local e da Tapera.

O Sindicato aparecia como a instituição mais articulada e precisa, sobretudo em termos ideológicos e práticos, quanto aos problemas sofridos na ocupação, controle e acesso à terra. As diversas mobilizações sociais que se fizeram no município de Itarema, voltadas a problemas fundiários, conseguiram ter sucesso apoiando-se na atuação sindical e da Pastoral da Terra, o que não impedia que as reivindicações étnicas dispontassem e que o Sindicato tivesse uma postura ambígua quando isso acontecia. Mais do que na Varjota, foi na situação do Capim-açu/São José que tal ambigüidade foi mais evidente, pois tendo dispontado ali reivindicações étnicas por pessoas que se identificavam como *da parte dos índios*, ocorreu a desapropriação do imóvel pelo INCRA. Todos seus habitantes foram assentados como trabalhadores rurais.

A organização de um diretório municipal do Partido dos Trabalhadores recrutou também uma grande massa de membros das *Comunidades*, entre eles muitos da Varjota. O diretório permitiu que muitas candidaturas de agricultores, cuja iniciação política se deu nas CEBs, fossem lançadas.

Pela primeira vez na história regional se descrevia a participação direta, efetiva e transformadora dos trabalhadores rurais em vista dos seus próprios direitos e interesses. Nas eleições municipais de 1989 foi apresentada uma candidatura do PT ao cargo de prefeito e de vereadores no município de Itarema. Aliás, Vários candidatos a vereador provinham das *Comunidades*. Por outro lado, o diretório municipal do PT não assumiu nenhuma vez as reivindicações étnicas Tremembé. Todos os fatores organizacionais frisavam a condição trabalhadora de seus filiados, longe de qualquer especificidade, sobretudo a de suporte étnico. Da mesma forma que o Sindicato dos Trabalhadores Rurais, cuja maioria dos filiados pertencia ao PT, o diretório foi estabelecido pela difusão de projetos políticos/ideológicos de origem extra-local, partindo dos princípios e práticas normativas do partido ao nível nacional[59].

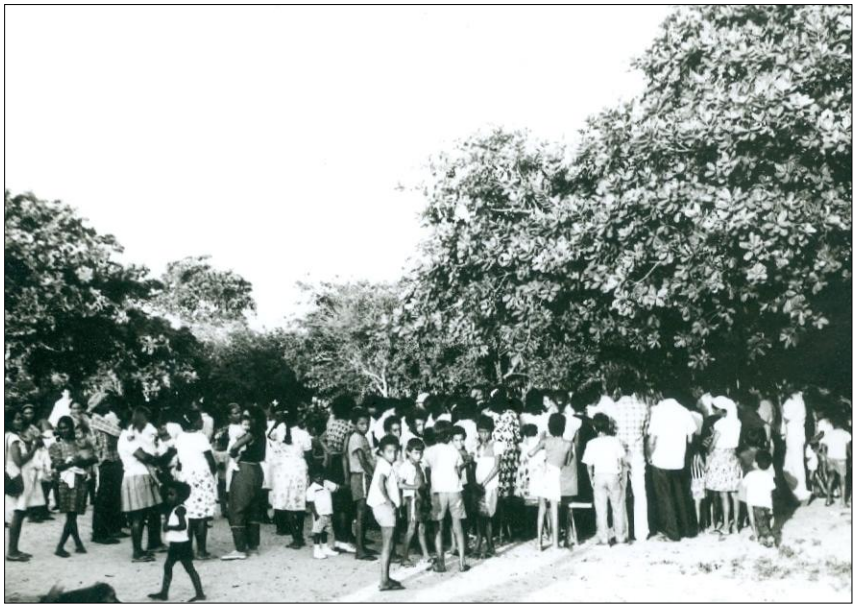
2.3 - A Comunidade, organização e crise:

Finda a tarde, a terra cora e a gente chora porque finda a tarde...
(Caetano Veloso, 1975)

Desde a formação da *Comunidade* da Varjota, as atividades coletivas tem sido valorizadas e contribuem na organização social interna. Não digo que não existissem antes, mas suas feições eram bem distintas. Atividades econômicas familiares podiam incorporar pessoas de outros grupos domésticos, tal como na troca de trabalho. É o caso também de considerar certas manifestações culturais como o *rêzo* (reizado), a dança do *coco*, bastante apreciada por ali, e outros eventos lúdico-religiosos.

As atividades coletivas passaram a ser destacadas à medida que foram sendo entendidas como necessárias à *Comunidade*, regularizando-se desde que ela se forjou, o que mostra os aspectos normatizantes próprios da atuação da CPT: reuniões regulares, sobretudo aos domingos, formalizando um lugar de discussão coletiva dos assuntos da *Comunidade*; *celebrações*, articulando atividade religiosa e reflexão política; mutirões. Essas atividades podiam se apresentar junto de outros eventos, como os aniversários, que reuniam os membros da *Comunidade*, tinham caráter festivo e se tornavam espaço de discussão sobre as questões comunitárias, além da *celebração*, quase sempre realizada em tais ocasiões. Esses eventos coletivos acabavam sendo pretextos na reafirmação da *Comunidade* e de sua coesão interna.

[59] Veja Carvalho (1988) quanto às candidaturas de trabalhadores rurais no Ceará.



Missa na Comunidade da Varjota (1990-1991)

A *Comunidade* dava bastante atenção ao *grupo de jovens*. Sua organização era adequada ao modelo que existia nas CEBs, sendo outra forma organizacional incorporada à *Comunidade*. Como em grande parte das CEBs, o *grupo de jovens* tinha funcionamento irregular, passando por fases de fortalecimento e de dispersão.

As mulheres da *Comunidade* estiveram envolvidas com atividades coletivas de significação política desde que a Varjota se confrontou com a Ducoco. A atividade política dessas mulheres decorria muito das possibilidades que as CEBs e as Pastorais da Terra davam-lhes, inclusive difundindo um ideário valorizando a especificidade feminina, no caso o papel da mulher na *luta pela terra* e na organização comunitária:

> A mulher tem que se libertar, também. Uma mulher não pode ser escrava, uma mulher que fica em casa, trabalha só em casa. Tem direito só em casa dela. Não tem direito numa reunião, numa celebração, numa novena? (Conceição, Varjota, 30/09/1991)

Evidentemente, o trabalho coletivo das mulheres já ocorria. Todavia tinha alcance mais familiar do que "pretexto" comunitário. No tempo da pesquisa, tal trabalho era chamado de *mutirão* ou *mutirão coletivo*:

> Antigamente quando eu era pequena, a gente se lembrava *desse trabalho junto* e porque agora a gente não pode fazer? Depois que nós começamos a trabalhar com a libertação da terra foi que a gente *renovou o trabalho dos antigos*. (Conceição, Varjota, 30/09/1991; grifos meus)

Os *mutirões* de mulheres na Varjota eram comuns, ainda que fossem de carater irregular. Foi o caso do *mutirão* de confecção de rede e de fiação de algodão que se destacava em 1989 e em 1991 já não existia mais. Nesse mesmo ano, um grupo confeccionava utensílios em palha de carnaúba: sacas, bolsas, *urus*, esteiras, peneiras e artesanato "indígena". Outro grupo produzia bijouterias também "indígenas", seja usando búzios e sementes de vegetação nativa[60].

Elas participavam de encontros promovidos pela CPT da Diocese de Itapipoca. Entretanto, a organização sofria do mesmo problema que outras atividades coletivas: o desinteresse. A maioria das mulheres não participavam das atividades que eram criadas, persistindo apenas as esposas das lideranças masculinas. Foi depois que os missionários passaram a atuar na Varjota que as atividades coletivas das mulheres, já se desenvolvendo desde a *luta pela libertação da terra*, se aceleraram. A missionária teve bastante facilidade para que as mulheres se organizassem, pois também difundia valores centrados na especificidade feminina. Apoiava os *direitos da mulher*, articulando-os com os da "mulher indígena":

> A Maria foi uma ajudadeira sempre da gente. Ela ajudou muito no *torém*. Depois que ela começou a andar por aqui, ela acha que a gente podia ter também, *porque era da indescendência dos índios*. A gente tomou experiência que era mesmo, que a gente podia continuar no *torém*. (Conceição, Varjota, 30/09/1991; grifos meus)

Os missionários conseguiram que as mulheres da Varjota organizassem atividades culturais de perfil étnico e criassem sinais diacríticos "indígenas". Incentivando a organização das mulheres, o que acabava por vir um pouco na direção do que elas mesmas desejavam, os missionários encontraram disposições bastante satisfatórias de investimento étnico. Eles e os agentes pastorais atuaram lado a lado estimulando as atividades coletivas.

O cercamento era uma das principais aspirações da *Comunidade*, que desejava se proteger da empresa Ducoco, no temor de uma virtual invasão. Se as cercas ajudavam na proteção, o plantio de roçados nas *extremas* da terra servia como demonstração de que a *Comunidade* aproveitava-se economicamente de todo seu território. Seus membros achavam que a empresa podia expulsá-los, acusando-os na justiça de não trabalharem ou aproveitarem da terra. A expansão da Ducoco era vista como uma ameaça iminente à *Comunidade*, que organizou-se, numa verdadeira estratégia de combate, para se "defender" da empresa. Os Tremembé da Varjota vigiavam tudo que acontecia no

---

[60] O trabalho com a palha de carnaúba permitia a conciliação do trabalho masculino e feminino, mostrando uma divisão do trabalho por diferenças de gênero. O *mutirão* da palha de carnaúba implicava que os homens fossem os responsáveis na coleta da palha, atividade não realizada pelas mulheres.

lado da Ducoco. O cercamento das *extremas* e a ocupação de áreas de terra para plantio decorriam de um cálculo interno de defesa e revide à empresa.

Logo depois de contruírem o cercado, a *Comunidade* se preparou para fazer um "roçado coletivo", atividade que se ajustaria às espectativas da CPT e de seus valores "comunitários", bem como aos ideais missionários. Por outro lado, eles mesmos acreditavam que o roçado seria um sinal de aproveitamento econômico da terra que controlavam. Era uma forma da *Comunidade* mostrar sua autonomia política e econômica diante do projeto agroindustrial da firma.

Acontece que o "roçado coletivo" seguia certos padrões de trabalho na região, voltados à organização interna dos grupos domésticos. Nesse sentido, o roçado era "coletivo" apenas parcialmente. O levantamento da cerca de arame-farpado, protegendo o terreno do roçado (veja mapa n°5), foi feito por toda *Comunidade*, constituindo cinco grupos de trabalho, cada um deles com um líder e onze homens, e possuíndo funções específicas para sua construção. Da mesma forma, os grupos fizeram o trabalho de *brocar* e *limpar* todo o terreno, *destocando*-o. No entanto, depois disso as atividades deixaram de ser coletivas. Como tivessem dividido o campo em lotes particulares para cada grupo doméstico, cada um deles decidia quando fazer o seu próprio cultivo. Assim, os roçados não eram realmente coletivos, pois dependiam da vontade de cada grupo doméstico na utilização do campo e, especificamente, na sua própria parte:

> Bom, o roçado é assim. Roçado nós pegamos. Se junta 8 ou 10 ou 20 ou 30, sabe. "Negrada, vamos brocar aquela ponta de mato. Vamos embora." Lá começa. Broca o roçado todinho, todo. É 18, 10, 24. Nós broca, acabamos de cercar. Sendo o coletivo, né. E sendo assim, o individual, cada qual dividido. Aí, eu broco o meu. Seu fulano broca o seu. ... Mas nós agora não tamos trabalhando assim. Nós tamos trabalhando: pega duma ponta, sai na outra. (...) Tudo irmanado! Tudo! É todo mundo junto. ... Acaba, faz a cerca todo mundo junto. Agora aí quando é para plantar, agora aí é que a gente divide. É fulano tanto, fulano tanto. Cada qual vai cuidar do seu! (Waldir, Varjota, 14/01/1989)

O "roçado coletivo" nunca chegou a se efetivar plenamente, nem a divisão individual de *tiras* por grupo doméstico serviu de estímulo. Muitos não plantaram ali ou desistiram depois de um ano, preferindo cultivar em seus próprios quintais.

i - As crises da Varjota:

Mostrei, até agora, como se constituíram as formas organizacionais da *Comunidade* da Varjota na década de 80. Contudo, a Varjota não pode ser vista como um "todo" funcionalmente

harmônico, já que várias crises se deflagaram ao longo da própria invenção da Comunidade. A "crise" do *alagamar* e a correspondente aos arranjos políticos internos são as mais significativas.

O *alagamar* é um dos ecossistemas principais como fonte de recursos para a subsistência alimentar, o *refrigério*, dos habitantes das localidades ribeirinhas do Aracati-mirim, inclusive a Varjota e o Lameirão. Camarão miúdo, peixe e sirís fazem parte da dieta alimentar de tais habitantes, sendo ali encontrados. O acesso, a competição e o controle dos recursos ali existentes, mesmo de sua geografia, tornava-o lugar passível de muitos conflitos. Em 1986/87 se deflagrou a rivalidade e o conflito entre as populações dos dois lados do rio. Todavia, a competição pelo *alagamar* se deu, basicamente, entre os membros da *Comunidade* da Varjota e os habitantes do Saquinho/Lameirão, do lado esquerdo do rio, na situação da Almofala. O *povo da Varjota* defendia o uso exclusivo das tarrafas para a pesca no rio, enquanto os pescadores do Saquinho/Lameirão usavam redes de pesca, feitas de malha bem mais fina. O conflito foi gerado por uma divergência quanto ao tipo de malha a ser usada.

Os *tarrafeiros* da Varjota passaram a tomar as redes de vários pescadores da Almofala. Numa das vezes, a rede apreendida pertencia aos filhos do sindicalista Zé Raimundo Jacinto, então presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais e *celebrante* na CEB do Lameirão. Houve revide por parte dos *redeiros*, que depois tomaram a tarrafa de um pescador da Varjota. Isso tornava o conflito mais grave porque contrapunha pessoas que possuíam vínculos parentais e de afinidade nos dois lados (veja gráfico n° 1). As famílias da Varjota se opuseram às do Lameirão, sobretudo ao grupo doméstico de Zé Raimundo, *que nascera e se criara* na Varjota e tivera participação ativa na *luta* dessa *Comunidade*. Ameaças violentas, uso provocador de armas brancas e a eminência de agressões entre ambas as partes deram o clima tenso.

A acusação feita pelos *tarrafeiros* da Varjota era de que os *redeiros* do Lameirão estavam vendendo o produto da pesca, sobretudo o camarão, enquanto que eles só pescavam para consumo doméstico. Eles não admitiam que o camarão fosse comercializado. Por seu lado, os *redeiros* argumentavam que muitas pessoas, sobretudo mulheres e crianças, precisavam usar a rede pois a tarrafa era de uso difícil. Diziam também que desde *os mais velhos* se pescava no alagamar de tarrafa e mesmo com um tipo de rede, sendo depois da formação da *Comunidade* da Varjota que começara a existir a proibição do uso de redes. Fica evidente que dispontava nas acusações a representação de uma unidade social, a *Comunidade da Varjota*, que também se verificava nas práticas mobilizadoras de seus membros quando se defrontaram com os *redeiros* do Lameirão. Categorias de atribuição - como *os do outro lado do rio*, *o povo da Varjota*, *os da banda de lá*, etc - eram comuns e sinalizavam realmente unidades contrastantes.

O *alagamar* – margens do rio Aracati-Mirim (foto 1991)

Na verdade, os *redeiros* comercializavam o produto da pesca. Esse comércio não era criticado pelos *redeiros*, que o viam com uma fonte de renda extra para sua parca situação monetária. Um dos elementos de acusação e crítica feito pelos *redeiros* e habitantes do Lameirão e da Almofala, de modo geral, era que *o povo da Varjota* queria controlar todo o alagamar e no limite, para algumas pessoas, até mesmo as terras da Almofala. Os *redeiros* da *Comunidade* do Lameirão questionavam mais o controle pretendido pelos *tarrafeiros* da *Comunidade* da Varjota no *alagamar*, não chegando a criticá-los de quererem *tomar* as terras da região, mesmo porque compartilhavam dos mesmos valores pastorais e tinham princípios comuns. Reclamavam, inclusive, da *desunião* que apartara os dois lados. No entanto, para outros do Lameirão - não participando da CEB local - e vários habitantes da Almofala, os *varjoteiros* queriam *tomar* as terras mesmo, o que mostra o temor quanto a mobilização das *Comunidades*. Diziam que *Deus fez foi a terra pra todo mundo* - queixando-se que o *povo da Varjota* quisesse controlar tudo. Vários desses críticos eram Tremembés *toremzeiros* que não admitiam que os *varjoteiros* fossem *índios* e tinham conseguido assegurar parte da *Terra do Aldeamento*. O *cacique* Tremembé da Almofala se manifestou a favor dos *redeiros* ao longo do conflito e outros *toremzeiros* participaram das reuniões que ocorreram acusando publicamente os Tremembé da Varjota de não serem *índios*. Esses fatos demonstravam a profunda divergência que os Tremembé dos dois casos tinham entre si nesse período da segunda

metade da década de 80, no princípio da prática missionária entre eles, além de apontar para a existência de ideologias conflitantes quanto ao controle e acesso à terra[61]:

> O alagamar é dos índios ... Eu sou mais índio do que vocês (os da Varjota) porque eu nasci e me criei na Lagoa Seca e vocês são do Maceió! (...) Eles são uma raça desunida. (uma *toremzeira*, Almofala, 24/07/1991).

O prestígio político do sindicalista Zé Raimundo foi abalado por sua posição ambígua, nem a favor ou contra qualquer um dos lados. Queriam que o sindicalista se posicionasse por um deles e só. Desde então, ele vem recebendo críticas dos membros da *Comunidade da Varjota*, que perderam a confiança que tinham nele. Seu prestígio político ficou bastante minimizado e mesmo veio afetar a participação dos filiados da Varjota no Sindicato. O conflito se deu entre pessoas que estavam filiadas ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais, mas sem ter alcançado nenhum acordo. Muitos dos Tremembé da Varjota deixaram de pagar a anuidade de filiação ao Sindicato. Uma questão não estritamente fundiária veio trazer desestruturação interna à organização sindical, o que mostra a vigência de clivagens bem maiores às de carater institucional, como a de pertencer a uma organização de perfil político-espacial. Note que a clivagem própria dos vínculos de parentesco também não foram preponderantes, já que Varjota e Lameirão possuem famílias aparentadas.

Houve a intervenção de vários mediadores como os membros da equipe da CPT e a missionária. Os *tarrafeiros* chegaram a chamar o IBAMA e reuniões foram feitas em cada lado, com a presença de agentes pastorais, missionários, políticos locais, técnicos do IBAMA e representantes da Capitania dos Portos. Esses mediadores conseguiram atenuar o conflito na sua face mais violenta, mas, apesar das diversas reuniões, não chegaram a nenhum acordo. Vale dizer que a mediação dos missionários foi interpretada pelos Tremembé *toremzeiros* da Almofala como mais um sinal da preferência dos agentes pelos *varjoteiros*, seja por terem financiado parte do cercamento da Varjota e por se posicionarem favoráveis aos *tarrafeiros*, mostrando o tipo de divergência que se dava entre as duas situações étnicas.

A sucessão de fatos e o desgaste do antagonismo acabaram por decidir a questão, sem que nenhuma parte aceitasse a posição da outra. As acusações que os membros da *Comunidade* da Varjota sofreram mostravam uma polarização mais extensiva do que a do Lameirão *versus* Varjota, se dando ao nível de unidades até maiores: Almofala *versus* Varjota. O conflito do *alagamar* teve também componente étnico quando os Tremembé *toremzeiros* da Almofala se posicionaram contra

---

[61] *Varjoteiro* é um termo pejorativo usado pelos Tremembé *toremzeiros* para designar os Tremembé da *Comunidade*.

os *tarrafeiros* da Varjota, apartando mais os Tremembé das duas situações. Evidentemente, nem todos utilizavam o fator étnico como campo de acusações e de diferenciação social, podendo apenas se restringir à dimensão da competição por recursos naturais, como acontecia mais no antagonismo entre os próprios pescadores, mesmo os do Lameirão. No entanto, as acusações de descrédito étnico se davam por aqueles que mais investiam etnicamente na Almofala.

Fora a "crise" do *alagamar*, a *Comunidade da Varjota* passou por tormentos políticos internos. Primeiro, quanto à sua coesão, havia preocupação pela ausência de participantes em reuniões e celebrações dominicais. Essa ausência começou a ser notada difusamente ao ponto de ter ouvido, em 1991, que *não tinha mais povo* na Varjota. Dizia-se que as pessoas estavam *descansadas*. Acredito que a solidariedade na *Comunidade* ficava mais à mostra em situações de emergência, sobretudo quando a empresa pressionava. Os momentos de crise e antagonismo com a Ducoco provocavam a mobilização interna da maioria dos habitantes da *Comunidade*. Assim, a atenuação do antagonismo gerava um desinteresse maior quanto às atividades comunitárias regulares.

O principal *celebrante* da Varjota, da família Jacinto, vinha funcionando como o principal intermediário da *Comunidade*. Na maioria dos eventos extra-locais ele era escolhido para representá-la e desempenhava internamente uma série de atividades que vinham tornando-o a mais destacada liderança do lugar. Depois de 1990, Agostinho Jacinto passou a ser acusado de querer ser o *mandante* da *Comunidade*. Não se tratava de um conflito faccional aberto, mas tais acusações decorriam de clivagens de parentesco que vinham se antepor à centralização de atividades em torno dos Jacinto e de seus aliados internos.

Foi formado, então, o chamado *grupo dos 5*, visando a distribuição das tarefas políticas internas na *Comunidade*: reuniões, *celebrações*, viagens (seja por motivo pastoral ou indigenista), recepção de visitantes, etc. O *grupo* já tinha pré-existência informal, pois compunha-se de todos os líderes que comandaram cada um dos cinco conjuntos de homens que fizeram o cercamento da Varjota e o *roçado coletivo* em 1989. O *grupo dos 5* tinha a função de *vigiar* a *Comunidade*, nos seus aspectos de organização interna, descentralização decisória e política, nas atividades de trabalho comunitário, resolução de conflitos faccionais e questões de convivência. De certa forma, tentava-se difundir as responsabilidades de organização da *Comunidade* para o maior número de pessoas.

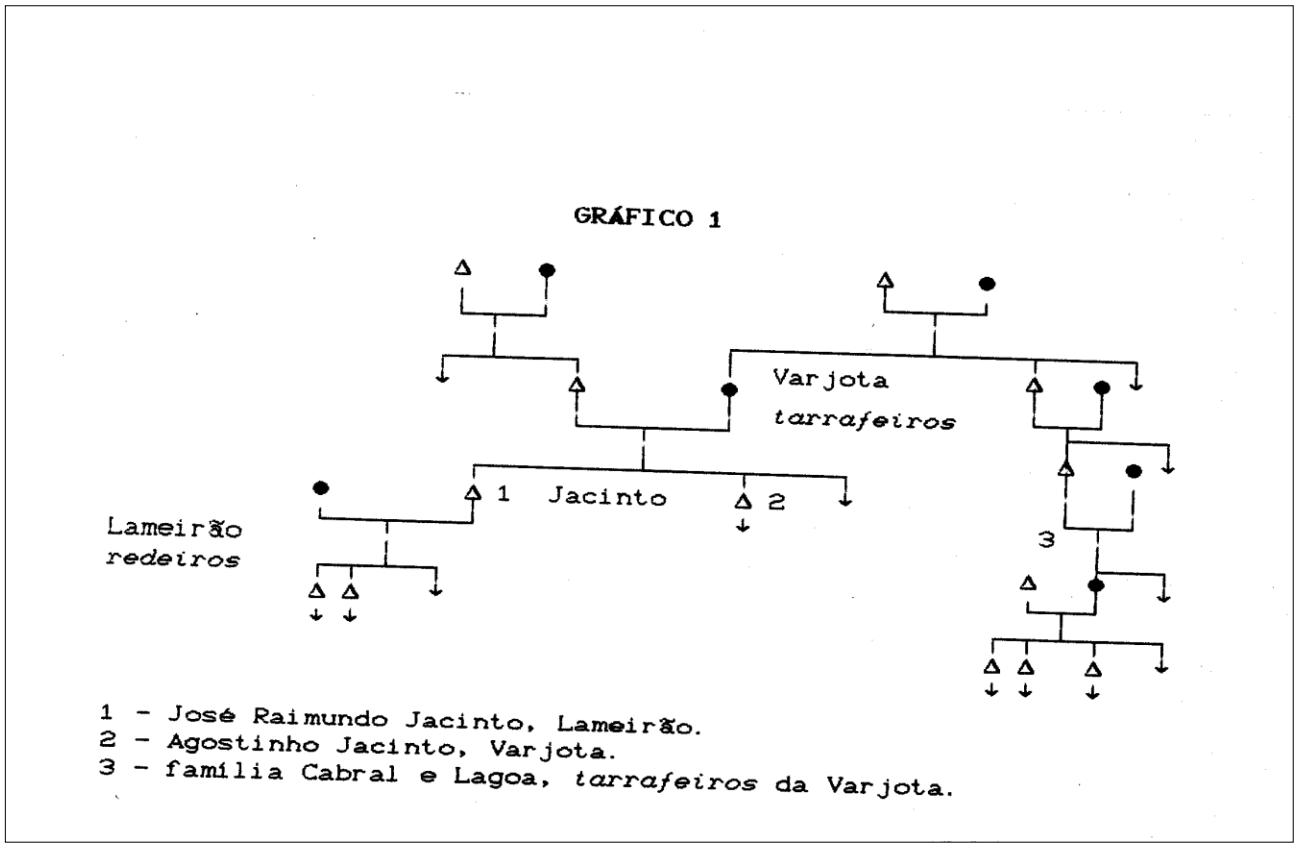


Gráfico de Parentesco 1 – *redeiros* e *tarrafeiros* (Lameirão e Varjota)

O *grupo* se reunia duas vezes na semana. Os assuntos, temas e problemas debatidos eram depois levados para as reuniões com toda a *Comunidade*. A receptividade era dúbia, sem as pessoas intervirem. O *grupo* percebeu isso logo, querendo apoio mas não conseguia a sua efetivação na prática.

Outros "problemas" começaram a dispontar paralelamente, sobretudo queixas quanto à organização de festas pelos *jovens*, alcoolismo e venda de bebidas nas bodegas locais. Disputas quanto aos limites das unidades domésticas também começaram a reincidir e criar instabilidade local. Outro fator de inquietação da *Comunidade* era o envolvimento de seus membros com a firma Ducoco. Boa parte dos habitantes da Varjota, homens e mulheres, jovens e adultos, passaram a se empregar nos serviços da Ducoco. Os líderes da Varjota temiam que o trabalho na firma pudesse ser usado como acusação posterior da Ducoco de que a *Comunidade* não aproveitava bem a terra que ocupava. Achavam, sobretudo, que a *Comunidade* estava se tornando *assujeitada* à estrutura da empresa. A suspeita da existência de um "olheiro" complicava bastante o quadro[62]:

[62] A empresa acenava até com a possibilidade de regularização trabalhista, carteira assinada e salário mensal para algumas pessoas cuja tarefa básica era plantarem e aguarem as mudas de coqueiro. A maioria dos contactados trabalhava como diarista (a 800 cruzeiros em janeiro/1989).

> Agora se nós estamos empregados lá, trabalhando lá e eles vem com opressão contra nós. Eles tem direito de dizer assim: "Vocês estavam trabalhando. Nós estavamos pagando vocês". E nós estamos ganhando. O que nós vamos dizer? Não vamos dizer nada, não. O único jeito é se calar. (Agostinho, 15/01/1989).

Um problema mais grave e comentado com bastante reserva envolvia o controle de certos recursos conseguidos por meio do Sindicato dos Trabalhadores Rurais e dos missionários. Alguns membros da *Comunidade*, sobretudo os da família Lagoa, queixavam-se de não receberem *ajuda* do Sindicato. Comparavam-se a outros, também filiados à corporação sindical, e aparentados ao presidente do Sindicato. O impasse surgido derivava da competição por recursos, mostrando existir facções internas centradas na clivagem de parentesco.

Por detrás de tais fatos havia tanto o delineamento de conflitos faccionais internos como também a visão dos problemas sofridos pela *Comunidade*. Seus membros passaram a refletir sobre o modo que ela se organizava e os valores e princípios que lhes orientavam. Os conflitos faccionais, mesmo se tênues, desestabilizaram a coesão política alcançada ao longo do período de antagonismo com a empresa. Com a dissolução do *grupo dos 5*, reuniões e *celebrações* foram tentadas para resolver a crise. Leituras da Bíblia foram feitas e relembradas para que não houvesse a desorientação da *caminhada* da *Comunidade*. Nesse sentido, mais do que tudo, as "crises" mostram a variedade de processos sociais que acometeram as formas de organização social da Varjota.

2.4 - O reconhecimento indígena da Comunidade.

> *Quando a noite, a lua mansa e a gente dança venerando a noite.*
> (Caetano Veloso, 1975)

Vários elementos, acontecimentos e fatores foram essenciais para que os habitantes da Varjota passassem a investir na construção da etnicidade. De certo modo, a alternativa do idioma social da etnicidade e da diferenciação étnica estava no horizonte do conflito com a Ducoco, ainda que fosse minimizado pela organização local de uma CEB e pela incorporação da ideologia "pastoral-comunitária". Mesmo se os fatos políticos regionais, na década de 80, projetavam diversas formas de mobilização social, foi a de perfil camponês, sobretudo, que alcançou melhores resultados, com a desapropriação de várias fazendas e a organização de *Comunidades*, do Sindicato dos Trabalhadores Rurais, etc. Nenhuma das *Comunidades desapropriadas* teve a etnicidade como

alternativa sócio-política, talvez por não estarem incluídas no alcance do território étnico da *Terra da Santa/Terra do Aldeamento*[63] .

Os habitantes da Varjota afirmavam que tinham *direito* à *Terra do Aldeamento*, pois suas famílias sempre viveram numa parte desse território. Muitos argumentavam, sobretudo, que seus antepassados eram *índios* de Almofala. A incorporação de "novos" habitantes e famílias podia acontecer, "recortando" e moldando os fatores que delineiam a etnicidade de forma não tão evidente. Podia ser a eficácia do enunciado *aqui tudo é de uma mesma família* ou, principalmente, a referência de que a Varjota estava incluída na *Terra do Aldeamento* e suas famílias viviam há muito tempo no mesmo lugar.

Não era comum encontrar os Tremembé da Varjota se identificando como *índios* ou por *Tremembé*. Só algumas lideranças procediam assim, sobretudo quando estavam em contextos que a diferenciação étnica tornava-se importante, como no caso de certos momentos com pesquisadores à medida que existia enfoque na etnicidade; diante de agentes ou índios que lhes visitavam bem como quando viajavam para encontros e reuniões de lideranças indígenas.

Os Tremembé da Varjota tinham uma maneira bem original de estabelecer identificação étnica. Encontrei respostas variadas quando indagava às pessoas se eram Tremembé, mas todas pareciam ter consonância entre si. Poucas vezes encontrei alguém se atribuindo como *índio*. Quando ocorria, bem mais acentuado em 1991 do que antes nas outras viagens, parecia haver uma posição mais política do que corriqueira. Em 1989, encontrei pessoas respondendo "sou Tremembé" quando indagadas da identidade étnica, mas logo depois passavam a rir, como se a resposta fosse engraçada. Uma mulher, filha de liderança, respondeu que era *Tremembé* ao contrário de seu esposo, pois ele era de *outra família* que não da Varjota.

A referência à *família* não deve passar em branco. Muitas pessoas usavam o parentesco como ponto de partida para a identificação étnica como, por exemplo, um homem que foi tratado como *filho de índia da Lagoa Seca*. O parentesco podia ser inferido em articulação com o fator espacial. Veja exemplos, quando perguntava se a pessoa era Tremembé: 1) ... *sou, na Varjota mesmo*; 2) ... *tudo é gente daqui, do povo daqui*; 3) ... *tudo aqui é*; 4) ... *nós tudo*. O fator espacial preponderava e foi o mais notado: 1) ... *sou nascido e criado aqui*; *nascido e criado aqui na Varjota*; 2) ... *aonde meus pais moravam*; 3) ... *sou, nasci aqui mesmo*; 4) ... *é, lá na aldeia lá deles*

[63] Não posso aceitar plenamente tal hipótese, afinal a terceira situação Tremembé, ainda a ser enfocada, mostra a possibilidade de construção da etnicidade numa esfera espacial para muito além do território étnico da *Terra da Santa*. E, sobretudo, ocorrendo numa área desapropriada pelo INCRA.

- chegaram a dizer; 5) ... *sou da Terra do Aldeamento*. Essas respostas podiam se repetir muitas vezes como aquela de ser *nascido e criado aqui*, a mais usada.

O fator espacial era tão importante na identificação étnica que podia haver respostas bem curiosas, evidenciando os limites de qualquer categorização mais rígida. Assim, muitas pessoas eram incorporadas à situação étnica. Veja algumas frases: 1*) ... sou* (Tremembé), *mas não nasci aqui não. Moro aqui há muitos anos*; 2) ... *o pai dele era daqui* - de um líder que tinha nascido noutro lugar; 3) ... *tá com mais de 20 anos que eu moro aqui* (resposta que indicava um dos argumentos usados em ações de usucapião); 4) ... *ela não nasceu daqui. Mas agora é daqui* - de uma mulher que organizava o *torém* da Varjota. Vê-se que a vinculação social à Varjota se dava por laços adquiridos ou herdados, como no caso do homem cujo pai nascera ali. Podia ocorrer o inverso, pessoas que rejeitavam a identificação, mostrando, no entanto, que o fator espacial ainda preponderava: 1) ... *sou de fora*; 2) ... *não senhor, no Curral do Peixe*; 3) ... *eu não sei. Acho que foi por ali* (Lameirão); 4) ... *ele vive hoje aqui.* Essas respostas eram curiosas, já que as pessoas não se identificavam como Tremembé, falavam que nasceram em outros lugares que, não por acaso, ficam na Almofala. Acredito que esteja em jogo a singularização dos Tremembé da Varjota frente aos da Almofala, explicitando-se nos processos de auto-atribuição étnica. De qualquer modo, as respostas mostravam que os informantes interpretavam as perguntas sobre identificação como se eu estivesse procurando saber o seu **lugar de nascimento**.

Havia o caso do chefe de grupo doméstico que era reconhecidamente originário de um lugar nada relacionado com os Tremembé. No entanto, viajou muitas vezes, convidado pelos missionários, afirmando-se como *Tremembé*. Três explicações eram dadas para que uma pessoa sem origem na *Terra do Aldeamento* pudesse ser tratada como *índio*. Na primeira, ele era casado com uma mulher *nascida e criada* na Tapera/Varjota, descendente dos *índios velhos*, portanto o incorporava à *família*. A segunda explicação convincente era a referência à *família*, associando-a aos laços de vizinhança, amizade e de pertença à *Comunidade*, o que evidenciava o investimento étnico totalizador dos Tremembé da Varjota. Todos ali eram *índios* porque provinham da mesma *família*, não importando se incorporados recentemente ou no passado. A terceira explicação decorria da própria ação missionária, incentivando que várias pessoas da *Comunidade* viajassem. O estímulo de pessoas que não tinham ligação com a "origem", porém com força política interna, tentava neutralizar clivagens locais de parentesco, atenuando as divergências faccionais e sublinhando o "consenso" no investimento étnico mais global de todos da *Comunidade*.

Muitas pessoas demonstravam incompreensão e indefinição quanto à uma identidade étnica mais precisa: 1) ... *sei lá*; 2) ... *ora eu acho que sou*; 3) ... *penso que sou*; 4) ... *eu sei o que é*

Tremembé!; 5) *... foi* ou *É*. Haviam aqueles que faziam associação com a ideologia "pastoral-comunitária", mostrando as articulações que se davam com o fator étnico: 1) ... *trabalho mesmo na luta*; 2) ... *somos da terra da luta*. Ainda que fossem exceções, eram significativas para o entendimento da ausência de auto-atribuição étnica de modo mais rigoroso.

Os membros da *Comunidade da Varjota* faziam qualificações internas no que concenia a etnicidade. Algumas pessoas eram vistas como mais *puras* ou sendo mais *da parte de índio* do que outras. De certa maneira, essas pessoas eram detentoras de conhecimento sobre o passado, sabendo *contar* histórias da igreja, do *torém*, todas enfocando a região de Almofala e não propriamente da Varjota, a não ser quando reportavam das origens locais. Contudo, esse saber ficava na responsabilidade de poucos, sem liderança política. Os Tremembé da Varjota contavam que seus avós/bisavós tinham vindo de lugares como Maceió, Humaitá ou Mundaú. O relato histórico, que narra a origem das famílias da *Comunidade*, se sustentava por meio de temas de conteúdo e perfil étnico, sobretudo o que envolve a vulgata da *avó pegada a dente de cachorro*. Todavia, as premissas étnicas não se referiam a todos os habitantes e suas famílias, somente a de Gonçalo Marciano e poucas outras pessoas cujos pais provinham da Almofala ou tinham *nascido ou se criado* por lá (tal como as Nunes, duas mulheres nascidas no Panãn e consideradas como *índias brabas* e *puras*). Nesse sentido, a incorporação genérica de todos os habitantes sob a clivagem étnica acontecia e dependia de fatores e contextos políticos bem específicos. Tudo isso acontecia porque havia a atualização do fator espacial, atribuíndo *direito* "étnico" aos que *nasceram e se criaram na Terra da Santa* e, também, por circunstâncias mais recentes, decorrentes da prática missionária.

Os missionários vem estimulando a diferenciação étnica entre os Tremembé da Varjota desde 1986. Sua atuação tem alcançado bons resultados, podendo-se dizer que ocorre uma franca normatização missionária em vista da auto-atribuição étnica como *índios*, fato difícil de ter existido antes. A aceitação da prática missionária na *Comunidade da Varjota* pode também ser comparada à desconfiança que os Tremembé da Almofala tem para com ela, sendo bastante comentado que os missionários só ajudam aos *varjoteiros*.

Os próprios líderes da *Comunidade* explicam que *reconheceram* como *índios* depois que se iniciou a atuação dos missionários. Atualizaram, sobretudo, as histórias contadas por seus pais. Acho que a semântica da etnicidade veio se condensar na Varjota desde que o estímulo missionário levou os seus habitantes a refletirem sobre o conhecimento que tinham dos *índios*, da *Terra do Aldeamento*, do passado, etc:

> - L: Mas a nossa indescendência de índio nós conheciamos de nascimento mas só que ninguém tinha descoberto. Só que ninguém sabia...
> - A: Fomos apurar o caso e recordar aquelas coisas de atrás que nossos pais e avós *contavam* pra nós: "É verdade, isso mesmo".
> - Pesquisador: Vocês não tinham ainda descoberto?
> - A: Não tinhamos descoberto. (...) *Aí, a gente foi descobrir que a gente era índio mesmo. Aí fomos depois atrás da terra que tinha sido liberada pros índios, a aldeia que existia aqui na Almofala*. Aí nós, ficando dentro da Terra. (...) Aí a Maria (a missionária) chegou e aí foi atrás, se informar com a gente como era antigamente, como nós trabalhava, como era que nós vivia. E aí a gente foi contar aquilo que a gente passou e aquilo que nossos pais contavam. Aí foi que disseram: "vocês podem crer que são índios mesmo." *Tremembé*! *Então por aí a gente começou e foi reconhecer e hoje está se sabendo que é índio mesmo porque aquilo que nossos pais contava era uma verdade. Nós não passemos por tudo mas passemos por uma parte*. (Luís Caboclo e Agostinho, 29/09/91; grifos meus)

As relações dos Tremembé da Almofala, sobretudo os *toremzeiros*, com os Tremembé da *Comunidade* da Varjota não são as melhores. Comparativamente, a situação dos Tremembé da Varjota se contrasta muito com a dos habitantes das várias localidades da Almofala, sobretudo depois que se moveu a Ação de Usucapião. O processo de concentração de terra foi barrado na Varjota quando acionaram a Ducoco na Justiça, mesmo considerando as permanentes ameaças da empresa. Isso não aconteceu na região da Almofala onde o processo de concentração da terra ainda tem continuidade. Assim, os Tremembé de suas várias localidades, sobretudo os *toremzeiros*, acusam os da Varjota de não serem *índios* e de terem conseguido, sem razão de ser, a posse de um trecho da *Terra do Aldeamento* ou da *Terra dos Índios*, conforme chamam o território étnico. Argumentam que seus pais e avós não *nasceram e se criaram* na *Terra da Santa* e de terem vindo *de fora*, isto é, do Maceió, *de lá da banda do Mundaú*. A origem étnica seria questionada porque ela depende do nascimento no território étnico, usando um fator espacial na diferenciação étnica e na construção da etnicidade.

Por outro lado, os habitantes da Varjota e alguns da Vila Ducoco argumentam que toda a Tapera pertencia à *Terra do Aldeamento* e que, portanto, devia caber-lhes, ou seja, a todos aqueles que ali *nasceram e se criaram*. Usam o mesmo fator espacial para explicar a sua própria inclusão no pertencimento étnico e nos "direitos" a ele relacionados.

Os Tremembé da *Comunidade da Varjota* aceitavam com certa desconfiança a autoridade do *cacique* Tremembé de Almofala. Tomavam-no mais como intermediário, ainda que eles mesmo já possuíssem lideranças internas que cumpriam tal função. Ainda que reconhecessem a "autoridade" do *cacique* frente a níveis extra-locais, havia certa descrença quanto ao seu potencial de liderança, achando-o *descansado* e argumentando que estava mais interessado em vantagens econômicas pessoais, crítica essa feita à maioria dos Tremembé da Almofala. O contraste era feito também

quanto aos padrões de ocupação da terra e dos recursos naturais. Para os Tremembé da Varjota, os *do outro lado do rio*, os da Almofala, estavam mais preocupados com suas *tirinhas* de terra do que a com a *organização comunitária*, chegando a achar que, se a *Terra do Aldeamento* voltasse aos *índios*, a Almofala teria de ser *loteada* enquanto a terra na Varjota/Tapera seria *comum*. A *união* com os Tremembé da Almofala estava se verificando processualmente de acordo com os fatos e acontecimentos que envolviam os diversos atores sociais, fossem os Tremembé das duas situações, os regionais, os missionários e agências do Estado, particularmente pela atuação da FUNAI:

> Lá (na Almofala) é o povo que quer participar mais do poder do que da pobreza. O povo vive de conversa. Um povo que vive enxergando o poder, nas leis, entre os negócios. *Esse povo aí que fala pra Índia. Não, ninguém é índio!* Porque eles estão enxergando o poder, cada qual tem seu pedacinho de terra, né. E quer mandar ali. ... Nas *Comunidades*, aí ele vai ser também um membro comunitário e já vai repartir aquilo com seu irmão. Se chega e diz assim: "Vai sair de dentro da Almofala todos o povo que num for índio. Vai sair!" E aí? Todo mundo é índio! (Agostinho, 15/01/1989; grifos meus)

> Cada qual tá na sua garra de terra. Cada qual tem a sua garrinha de terra. É o rico. É o pobre. Vive no que é seu. *Não vive lutando como nós que queremos se apossar desse pedacinho de terra pra nós morar*. E eles lá não, cada qual tem a sua possinha de terra. ... E nós vivemos *lutando*, *pelejando*. Pelejamos e se nos fortificamos por essa garrinha de terra. (Gonçalo Marciano, 15/01/1989; grifos meus)

No caso, a diferenciação étnica dos habitantes da Varjota, o problema das fronteiras étnicas, era mais evidente frente aos contrastes estabelecidos e construídos entre eles e os Tremembé da Almofala, sobretudo os *toremzeiros*. Novamente, a prática missionária teve importância crucial nesse processo de emergência de fronteiras. Foi quando sua atuação gerou efeitos na construção da etnicidade dos Tremembé da Varjota que os da Almofala passaram a se queixar das "vantagens" e da melhor situação fundiária que os outros viviam. De qualquer maneira, já que a *Comunidade* da Varjota possuia uma vida social com relativa autonomia, tendo ultrapassado o problema da expropriação da terra, não havia a mesma gravidade da diferenciação étnica que ocorria na Almofala. Os Tremembé da Varjota desconfiavam das formas de organização social na Almofala, usando as CEBs e o seu processo de mobilização como parâmetros comparativos. Dessa forma, pouco se conseguiu para que houvesse a articulação dos Tremembé das duas situações. As acusações se atualizavam nas mais diversas questões como no caso do *alagamar*, na prática dos agentes, sejam missionários ou pesquisadores, em momentos eleitorais, em reuniões informais, etc.

Desde 1991, os contatos dos Tremembé da Almofala com os da *Comunidade da Varjota* pareciam se condensar um pouco mais, em decorrência da atuação missionária. A fim de reivindicarem a *Terra do Aldeamento*, o *cacique* Tremembé passou a se encontrar com as lideranças

da Varjota, mediados pelos agentes. Se reuniam, viajavam e elaboravam cartas juntos. Isso seria impensável antes de 1990. O *cacique* Tremembé, ao contrário da maioria dos *toremzeiros*, já argumentava que os Tremembé da Varjota eram *índios*, ainda que vivessem noutra *aldeia*. Dizia que dançavam o *torém* e queria mesmo chamá-los para se apresentarem juntos na *brincadeira* dos Tremembé de Almofala, o que gerava certa contrariedade entre os *toremzeiros*. Nesse sentido, os vínculos que se construíam entre as duas situações Tremembé vinham se concretizando gradativamente, tendo se acelerado quando da visita da equipe da FUNAI em setembro de 1992[64].

No entanto, a rivalidade e mesmo a própria singularidade da mobilização étnica não devem ser entendidas como se não tivesse havido relações entre os habitantes das duas regiões no passado. Soube que havia costume dos pescadores Tremembé da Almofala irem trocar ou vender peixe e mesmo cocos na Varjota, enquanto os seus habitantes vendiam farinha, goma e outros produtos temporários. Todavia, esse circuito de relações econômicas não se mantiveram. Do mesmo modo, havia visitas de curandeiros, inclusive dos Tremembé da Lagoa Seca. Esses vínculos explicam como os habitantes da Varjota se familiarizaram com toda a pletora discursiva que constitui a semântica da etnicidade aproveitada pelos Tremembé de Almofala.

As viagens para Encontros Indígenas contribuíram muito na construção da etnicidade dos Tremembé da *Comunidade* da Varjota. Uma delas teve bastante repercussão interna, quando quatro homens participaram de uma manifestação de apoio aos Yanomami em Brasília, setembro de 89. Viajaram com índios de vários grupos étnicos, como os Xucuru, os Xocó, os Xucuru-Kariri, os Pataxó, dentre outros, todos do Nordeste. Foram encontrar com representantes de grupos indígenas de todo o Brasil, mas acabaram se sentirndo discriminados. Três deles nunca tinham participado de nenhum encontro de lideranças e representantes indígenas, o que aumentou o estranhamento. Os representantes dos outros grupos indígenas não aceitaram que participassem de eventos culturais:

> - Pesquisador: Como vocês se reuniram com esse pessoal?
> - Raimundo Lagoa: Se fazendo bem, mas não que eles gostaram. O negócio foi bom porque nós não se saímos dos ônibus. Mas eles não gostaram não. ... *Porque nós ia diferente. Nós fomos sem preparação. E eles tavam preparado. Nós não levemos pintura nenhuma*.(...)
> - Chico Lagoa: Nós fomos com essa vestuária nossa mesmo daqui. Eles lá tinham vestuária preparada de palha, cordão, chapéu de pena. *Eles estavam preparados*.
> - Agostinho: De tinta. (...)
> - Chico Lagoa: Eles não aceitaram nós brincar com eles de jeito nenhum. Apenas nós andava junto com eles acompanhando.

[64] No relatório do grupo técnico da FUNAI (Gomes, 1992) está incluso a listagem dos participantes de reuniões na Almofala e na Varjota. Nas reuniões da Almofala havia bom número de líderes da Varjota enquanto na *Comunidade* só estavam presentes dois da primeira região, o *cacique* e mais outro.

- Détinho: Eles falavam que nós podia brincar junto com eles se *nós comprasse as roupas que eles fizessem*. (Varjota, 28/02/1990; grifos meus)

Os Tremembé compraram artesanato indígena no evento. Diversas inovações foram acrescentadas nas manifestações culturais que desenvolveram depois, sempre incentivados pelos missionários. A confecção de artesanato e bijouterias indígenas pelas mulheres e a criação de um grupo local do *torém* foram influenciadas diretamente pelo tipo de repercussão que as viagens produziam nos Tremembé da Varjota. Estava em jogo a construção de uma imagem indígena, que foi se produzindo acumulativamente ao longo dos anos de prática missionária. Isso pôde se verificar no próprio Salão de Reuniões da *Comunidade*. Quando visitei em 1988/89 eram poucos os elementos que tinham significação étnica. Na verdade, os cartazes e mural existentes mostravam mais características de uma ideologia pastoral. Em 1991, ao contrário, ao lado de alguns quadros e objetos de temática cristã (um desenho mostrando a "travessia do Mar Vermelho" e outro da "fuga para o Egito"), imagens de santos, desenhos infantis a lápis de cor e bandeirinhas de festa junina, havia dois pares de arco e flecha (dados pelos Xocó de Sergipe), um cartaz da CNBB pelos "500 anos de opressão e luta" e o calendário indígena preparado pelos missionários.

Se os Tremembé da *Comunidade* foram discriminados por não estarem *preparados*, "a caráter" indígena, por parte dos índios do Nordeste, esses também o foram por parte dos índios do Norte e da Amazônia. Os Tremembé perceberam que cada grupo étnico se isolava, expondo suas próprias danças e diversas manifestações culturais, sem permitirem a entrada de outros índios. Essa apreensão das diferenças culturais foi básica na experiência que passaram a ter da etnicidade, produzindo tanto cultura material como manifestações nunca antes encontradas entre eles, como é o caso do *torém*. Trataram de investir para além do aproveitamento semântico da etnicidade:

- Agostinho: É. Não tinha misturança de uma tribo pra outra não. O povo do Nordeste, o Ceará, brincava à parte dos outros. Cada um se ajeitava seu modo de brincar. Aí eles ficavam meio enturmados. ... Aí eles (os Tucano) foram, mudaram o traje. E aí ficaram mais de perto. ... Eles disseram, falaram mesmo que não dava apoio de paisano ali não, de *gente branca* não. Eles davam apoio ao índio. Eles fizeram convite pra aqueles índios... Não tavam pedindo ajuda à gente branca. *Gente branca não era puro índio. E aquele que usava a roupa, usava o chapéu dos brancos, usava o calçado de branco, usava essas coisas, aquele não era índio! Aquele era branco. E, portanto, aí por isso que eles não tinham apoiado o cearense, o povo do Nordeste*. (...) O que nós achamos é que, exato, o índio se reconheça como índio, que o índio não se reconheça como branco. E de uma maneira que, agora, *eu só achei mais assim porque eles se reconheciam pelas roupas, pelo traje. O traje, o artesanato, a cantiga*. (Varjota, 28/02/1990; grifos meus)

É interessante notar o uso da categoria *índio puro* no trecho. Aconteceu dos Tremembé da Varjota perceberem os índios do Norte brasileiro, amazônicos, como sendo os *índios mesmo*, substantivando uma imagem e considerando também um gradiente cultural, que ia dos *índios mais puros* aos menos, entre os quais se viam: "... É índio! Aqueles acolá são índio! Não nega índio não, porque tudo é índio". O que não evitou que refletissem sobre a gradação em termos locais. Para eles, a experiência de verem *índios puros* era atualizada também nas comparações internas de quem seria mais *índio*:

> Aqueles são índio e não nega. É índio! Só que tem um pessoal aí que *imita as fala*. ... Se aperrear, pessoal é bem aperreado, pois é, é a mesma coisa! É uma família de gente que se chama Nunes. São. Eles não chegam aqui com uma maior disposição *que nem a gente*. Eles são acanhados. A gente pode chegar lá que eles são pessoas acanhadas. Vai falar, num fala. Ninguém entende. (...) Eles parecem que são *cismados* com o outro povo. *Como que seja um povo brabo*. (Raimundo Lagoa, Varjota, 28/02/90; grifos meus)

A afirmação étnica na Varjota deriva de um duplo movimento entre agentes, no caso os missionários, e os próprios Tremembé, que tinham como alternativa o idioma da etnicidade. Eles não se restringiram aos vínculos e princípios organizacionais que a CEB permitia, aos contatos e referenciais da Pastoral da Terra, às relações com as *Comunidades desapropriadas*, à participação nas entidades como o Sindicato dos Trabalhadores Rurais e o diretório do PT, voltados todos para reivindicações de "agricultores". Simplesmente a prática missionária não foi apenas aceita, pois se verificou um investimento étnico que adveio tanto da atualização da semântica da etnicidade quanto do próprio interesse do *povo da Varjota* em averiguar as possibilidades sociais da mobilização étnica e da invenção de formas culturais de roupagem "indígena".

A situação da Varjota mostra que a construção da etnicidade indígena pode se dar paralelamente à mobilização camponesa. Evidencia também os contrastes nas formas dessa construção, demonstráveis pelas singularidades organizacionais e ideológicas na *Comunidade* Tremembé da Varjota e nos Tremembé da Almofala. Se a ideologia étnica dos Tremembé da *Comunidade* dá ênfase à questão da *luta* pela terra, acontece dela ser interpretada de modo singular. Repare como um Tremembé da Varjota explicou suas reinvindicações aos líderes indígenas num dos Encontros que participou:

> O que nós falemos era isso. Era que nós tinha começado com a celebração. E depois da celebração, *aí nós se corrigimos que nós era índio e precisava da terra. Então vamos lutar pela terra!* É foi isso que conversamos lá. Aí, eles disseram: "E vocês sabiam que essa terra era de vocês?" Disse: "É, nós sabia." "Através de quê?" "Através do Evangelho, porque o Evangelho, a palavra de Deus dizia assim: Ele fez a terra e deu para o homem, não é?" Bom.

> "Então, já não tinha um homem dono dessa terra?" Aí, diz: "É, mas não é só ele que é homem! Nós também somos, somos filhos de Deus. ... *Então se nós nascemos e se criemos, nós somos mais dessa terra do que seu fulano que vem bem dacolá*!" E isso foi que nós fomos descobrindo e aí entusiasmemos por esse pedaço de terra. Por outras e outras léguas e léguas de terra, não! Ninguém quer saber disso. Mas pelo menos pela nossa morada*, por onde nós nascemos e criemos*, nós tinha que fazer greve por essa, por esse pedaço de terra. Aí, eles abraçaram nós. Diz: "Muito bem, muito bem." (Waldir, Varjota, 14/01/1989; os grifos são meus)

Entendo que os habitantes da Varjota se viram diante da possibilidade de investimento étnico desde quando certos fatores sociais vieram se mostraram possíveis e concretizáveis. O resultado bem sucedido da Ação de Usucapião atualizou o idioma social da etnicidade Tremembé bem como gerou a apreensão de que o investimento étnico podia ser uma alternativa social viável. Logo depois, a prática missionária passou a estimular, sobremaneira, as condições de possibilidade desse investimento, valorizando a auto-atribuição e diferenciação étnica; incentivando a criação de manifestações culturais e de atividades consideradas "indígenas" (*torém*, o artesanato das mulheres); contribuindo para o ambiente cada vez mais favorável às reflexões internas da etnicidade, que veio se construíndo pouco a pouco e de maneira bem original, pois articulada a formas de organização e à ideologia "pastoral-comunitária": "... Confirmou uma com a outra, a nossa luta de índio e do campo*. A gente se reconhece ao mesmo tempo como índio e trabalhador rural*" (Agostinho, Varjota, 29/09/1991; grifos meus).

Ao lado do incentivo "culturalista", os Tremembé da Varjota foram afetados pela mediação dos agentes, sejam missionários e agentes pastorais, revertendo positivamente para a *Comunidade*, como foi o caso do cercamento e de outros meios de alcançarem recursos. A mediação implicava também assessoria e orientação dirigidas, sobretudo, aos "direitos" que tinham como *trabalhadores rurais* ou *índios*, conforme o contexto e a auto-atribuição mais adequados. Era evidente que os habitantes da Varjota tentassem tal "conciliação" e, para eles, não havia nenhuma incongruência a priori, fato mais dificil de ser aceito pelos próprios agentes. O investimento étnico podia ser notado em concomitância ao, digamos, "investimento camponês", quando a auto-atribuição das categorias *índio* e *trabalhador rural* ou *agricultor* são conjugadas, o que mostraria a interação de campos semânticos supostamente antagônicos (ao menos na perspectiva dos agentes pastorais e missionários).

É bem significativo o interesse e os investimentos étnicos deflagrados pelos membros da *Comunidade da Varjota* desde meados dos anos 80. Não podemos vê-los entregues a uma aceitação passiva de práticas, princípios organizacionais, ideologias e referenciais distintos, um "pastoral-comunitário" e outro "missionário-étnico". O destaque que era dado à diferenciação e às

reivindicações étnicas pelos Tremembé da Varjota estava de acordo com o modo de serem sujeitos políticos de sua própria história. Assim, existindo alternativas de mobilização social, não deixaram de investir, estrategicamente, em cada uma delas.

III. O SÃO JOSÉ E O CAPIM-AÇU: DESAPROPRIAÇÃO E FACCIONALISMO

The old lady kicks karate for just a little walk down the street. The little baby he knows kung fu, he tries it on those he meets... (The Clash, 1980).

São dezoito quilômetros de Itarema até as localidades de São José e Capim-açu que ficam numa faixa de caatinga no interior do município, longe da Almofala e da Varjota. Foi no final de junho de 1991, na minha última viagem etnográfica, que conheci a situação. Não há transporte para lá, sendo preciso usar a linha de ônibus Almofala/Fortaleza que percorre a rodovia estadual BR-402. Após dez quilômetros, no lugar conhecido por Cajazeiras, deve-se saltar e caminhar outros sete ou oito kms.

Quinze dias antes da viagem, tinha conseguido contactar o Patriarca, principal liderança Tremembé da situação, na favela do Pirambu em Fortaleza. Encontrei-o na sede da Comissão dos Direitos Humanos do Pirambu. Tinha combinado uma conversa com a agente Olga, do setor social da Comissão, responsável pela assistência aos Tremembé do Capim-açu/São José. Enfáticos, disseram que os Tremembé da situação estavam sendo *explorados* por posseiros; *ameaçados por pistoleiros*; *amedrontados pela polícia* e pressionados por políticos de Itarema, de forma a me impressionar com a gravidade do caso. Queriam que eu os *ajudasse*, denunciando em "livro" o que estava ocorrendo com os Tremembé e as dificuldades que Patriarca enfrentava. Acusaram uma família, os Teixeira, de não ter origem indígena e de terem ocupado oito hectares de cajueiros que pertencia ao líder Tremembé; ao INCRA por "não ter separado índio e não-índio"; ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais de não lhe ajudar; à Igreja, na figura da Pastoral da Terra da Diocese de Itapipoca; à EMATERCE e aos missionários que atuavam na Almofala. Tinham dado entrada, inclusive, numa Ação de Reintegracão de Posse contra Pedro Teixeira e o INCRA na Procuradoria Geral da República[65].

Desde o dia do encontro até a viagem para o São José/Capim-açu fui envolvido por uma constante preocupação. Sabia dos conflitos que ocorriam entre as famílias do lugar e precisei ter cautela para não ser aproximado a qualquer uma das facções antagônicas. Só conhecia o Patriarca e

[65] A Comissão dos Direitos Humanos do Pirambu é uma agência voltada às reivindicações e problemas sofridos pelos moradores da favela homônima em Fortaleza. É vinculada à Arquediocese de Fortaleza por meio do Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos. Os contatos com os agentes que compõem a Equipe Arquediocesana de Apoio à Causa Indígena, que atuam entre os Tapeba, são muito próximos. Patriarca é o apelido de José Agostinho dos Santos, principal líder Tremembé. Não deve ser interpretado como uma posição hierárquica familiar de gênero masculino. Ele é chamado assim por ter nascido no dia de São José, "o Patriarca".

isso iria dificultar o contato com os Teixeira. Na chegada à situação, logo resolvi aumentar o número de contatos. Como em qualquer situação de pesquisa, fui notado de imediato e articulado à pessoa do Patriarca, que me hospedou. Assim, precisei visitar seus oponentes nos primeiros dias. A impressão inicial foi de desconfiança total. A explicação genérica de que estudava numa Universidade e fazia pesquisa sobre os Tremembé não resultou num grande avanço. Algumas pessoas acharam que eu era *polícia*, *autoridade*, *advogado* ou, então, eu era chamado de *o homem do Patriarca*. Fiquei envolvido nos impasses políticos do lugar, longe de qualquer status de neutralidade; o que não significava que estivesse a me posicionar a favor de qualquer lado. Fui, antes, posicionado pelas facções locais. Precisei, então, afirmar meu "papel" de estrangeiro/stranger (Simmel, 1983:182-88), com as possibilidades de aproximação e distanciamento que dele advém. Argumentei que fazia pesquisa sobre os Tremembé desde 1988 e que conhecia as pessoas de Almofala e da Varjota. Contei que soubera do Capim-açu via jornal e também por meio do presidente do Sindicato, o Zé Raimundo. A apresentação do nome do sindicalista desanuviou um pouco da desconfiança, já que o Sindicato é bem recebido pelas famílias Teixeira e Suzano. Depois de alguns dias, as duas famílias deram sinal verde para que me hospedasse também junto a elas[66].

Recebi conselhos e recomendações quando visitava grupos domésticos. Acautelaram-me de ter cuidado com meus pertences ("poderiam jogar as coisas no mato"). Uma mulher disse que no "outro lado" não havia o mesmo "zelo" como em sua casa. Recomendaram-me que não tomasse café numa determinada casa, pois seus donos podiam querer me envenenar! Disseram para eu tomar cuidado com certo homem que me hospedou porque ele tinha tentado "cortar a língua" de um jovem. Se queriam me assustar, não deixaram por menos.

Depois, no entanto, tendo reconhecido os contornos mínimos de minha atuação, os habitantes do São José/Capim-açu passaram a me disputar, pois significava a possibilidade de encontrar um aliado com força política e que se posicionasse a favor das suas respectivas facções. Num dia na casa do Patriarca, tendo já me encontrado com os Suzano, fui procurado por seu maior inimigo, o Pedro Teixeira, apesar do risco de confronto. Convidou-me a "pesquisar" também nas casas de sua família. Tinha sabido de minha estadia por meio do presidente do Sindicato. Num certo sentido, já me esperava. Essa visita e os contatos preliminares (com o Patriarca; as recomendações do Sindicalista aos Teixeira) mostram as várias estratégias tentadas a fim de trazer agentes à esfera de uma facção. Eram táticas de reconhecimento e averiguação dos estranhos, dos riscos e perigos

[66] Fiquei 21 dias no São José/Capim-açu, hospedado em grupos domésticos das três principais famílias locais em disputa. Estive 8 dias na casa de Patriarca; 10 na casa de Gonçalo Costa, genro de Rosa Suzano e 4 dias na casa de Agostinho Teixeira (veja mapa nº 7). Senti o controle de impressões na forma que Berreman (1975) refletiu, o que proporcionou a apreensão qualitativamente distinta dos fatos, guiados pelos conflitos políticos locais e pela maneira que os atores sociais me viam e posicionavam.

que trazem e do peso político que possuem. Fui disputado e isso representava um dos níveis de reconhecimento do faccionalismo local. O estudo do fenômeno e de sua articulação com as fronteiras étnicas passava também pelas impressões que os habitantes tinham de mim.

A paisagem, a população e sua distribuição geográfica.

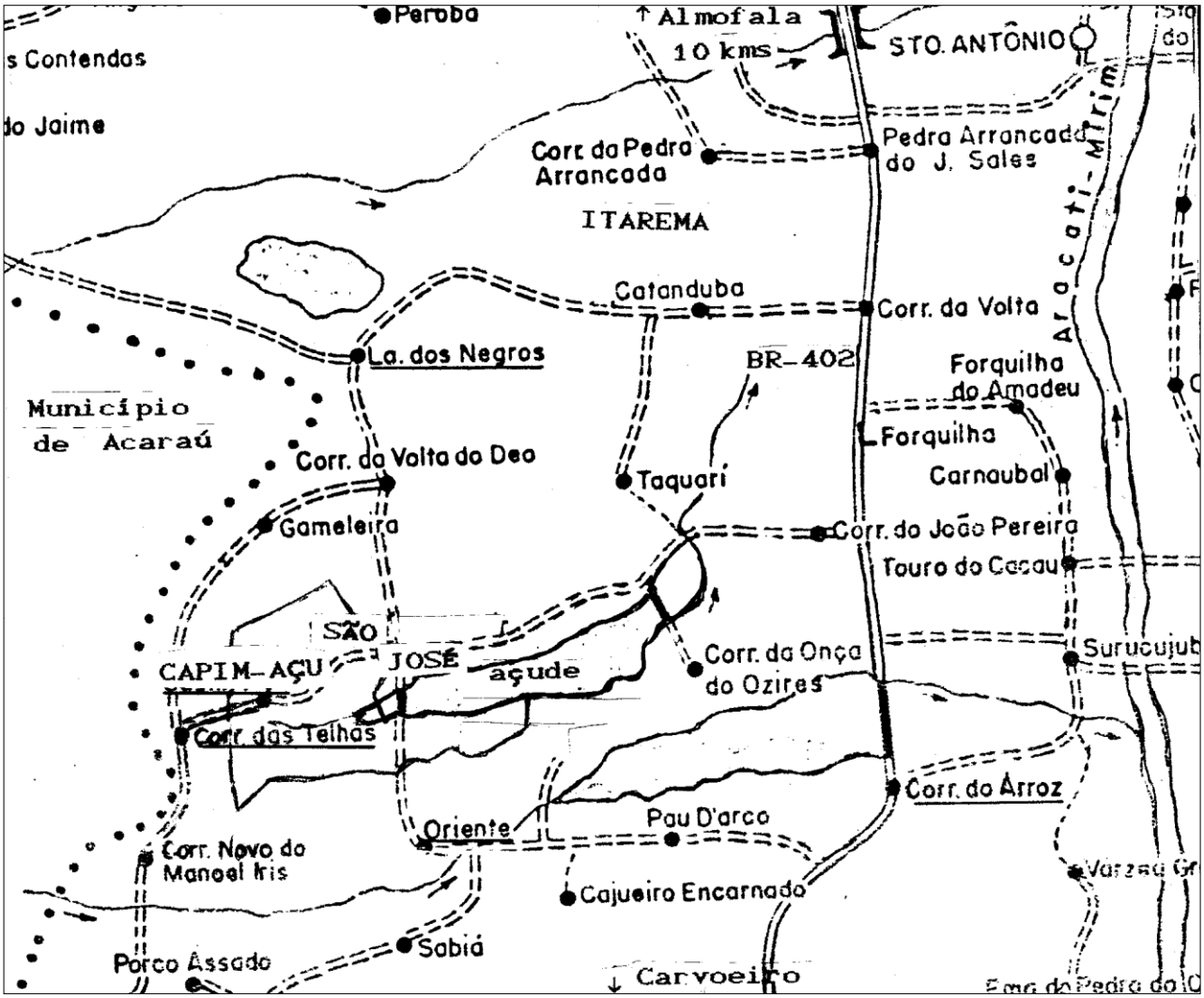
Imagine um terreno razoavelmente ondulado, com vegetação nativa mesclada a cajueirais e roças de mandioca e feijão. Um córrego reparte a terra desapropriada, alargando-se num açude de médio porte que se estende do São José até as Cajazeiras (veja mapa nº 7). As moradas e quintais encontravam-se dispersas, mesmo se acompanhando o córrego. O São José e o Capim-açu evocam o cenário de caatinga, bem distinto de uma região costeira, possuíndo morros, elevações, solo avermelhado e uma vegetação de *mato alto e grosso*. Assim, possibilitava aproveitamento econômico, seja agrícola ou pastoril, o que superava outros ecossistemas da região[67].

Eram 1452,59 hectares de terra desapropriada pelo INCRA/MIRAD em 15/08/1988 - a imissão de posse se deu em 01/09/1989. A terra fazia parte do imóvel rural São José e o Capim-açu seria uma de suas glebas. Pertenciam ao espólio do antigo proprietário, Moacir Sales de Moura, e foi incluído na categoria de latifúndio por exploração. O imóvel era limitado ao norte, leste e oeste com seis grandes proprietários e ao sul por um conjunto de quatorze confrontantes, consistindo em pequenas e médias propriedades rurais.

Em 1991, os diversos ecossistemas da área desapropriada eram explorados de maneira variada pelos *cadastrados*. As matas, capoeiras, terrenos de vazante, os *serrotes* e os cajueirais serviam para atividades econômicas distintas e eram vividos socialmente de maneira também distinta. As matas proviam madeira e lenha para moradas, cercas, porteiras. Eram também o lugar da caça. Os terrenos de vazante eram valorizados por sua fertilidade e muitos roçados se encontravam ali. Os bosques de cajueiro configuravam trechos específicos, mesmo sendo plantados de maneira bem generalizada, até dentro de roçados. Certos lugares costumavam ser destinados para

[67] Os termos nativos *mato alto* e *grosso* podem ser melhor definidos pela descrição presente no "laudo pericial realizado no imóvel São José ou Capim-açu", elaborado pelo perito C..M. Ferreira para o processo de desapropriação do imóvel pelo INCRA-MIRAD. A vegetação predominante é a de "caatinga hipoxerófila de clima menos seco, de porte maior e densa em algumas partes". Apresentava também floresta nativa de cajueiros. As espécies vegetais mais comuns são o o marmeleiro branco (Croton sincorensis Mart), o pau ferro (Caesalpínia ferrea Mart), a timbaúba (Enterolobium timbouva Mart), o coité (Crescentia cujete Linn), a jurema branca (Pithecolobium dumosum Beuth) e maçaranduba (Manilkara rufura Lam).

criação de cabras, além de haver a circulação do gado do antigo fazendeiro, pastando livre por toda terra desapropriada, ainda não cercada.



Mapa 6 – Situação do Capim-açu/São José (atual Terra Indígena Córrego do João Pereira) e adjacências (interior do município de Itarema – adaptação do mapa da SUCAM/1987)

A *mata* nativa não recebia o mesmo significado que os bosques de cajueiros, tidos como *benfeitorias*. Não se explorava a *mata* apenas pelo que possuía, mas, sobretudo, na intenção de virar *roçado*. Ao contrário, as árvores frutíferas representavam uma das maneiras de bens serem acumulados, além de se prestarem como herança. Não precisavam ficar dentro de quintais ou cercados, mas compunham um espaço próximo ao do grupo doméstico[68].

[68] Veja Soares (1981:87) quanto a princípios de apropriação e organização do espaço e dos recursos naturais, muito próximos dos que encontrei na situação do São José/Capim-açu. Todavia, não se pode confundir as duas realidades, já que Soares analisa um sistema de uso comum, um território étnico mesmo. Discutirei melhor tais princípios e sua relação com territórios no capítulo V.

Havia distinção entre *benfeitoria* e cultivo temporário. As *roças* não eram vistas como permanentes e correspondiam ao tempo de aproveitamento médio do solo, sendo depois deixadas para "reconversão" em *mata*. Ocorria a procura sempre renovada de outros terrenos mais férteis, especialmente as *matas* e vazantes. Essa distinção é crucial à medida que as *roças*, se negociáveis, perdiam seu valor com o próprio tempo de sua exploração. A *benfeitoria*, ao contrário, era permanente e podia ser herdada.

Em julho de 1991, a *terra desapropriada* continha a população de 283 pessoas (144 homens, 131 mulheres e 8 recém-nascidos), pertencentes a 50 grupos domésticos. Havia uma densa rede de parentesco interligando as famílias Suzano e Santos, agregando 19 e 15 grupos domésticos, respectivamente. A família Teixeira era representada por 4 grupos e outras famílias perfaziam mais 12. A combinação política local não coincidia exatamente com o caráter definido e adscrito do parentesco, havendo clivagens e uma dinâmica do faccionalismo que embaralhavam os níveis sociais mais estáticos. Havia o predomínio numérico dos Suzano e dos Santos, vistas como as famílias que tem os mais estreitos vínculos com o passado local[69].

A distribuição geográfica das famílias era verificável (mapa nº 7). Os Suzano residiam principalmente no São José e os Santos no Capim-açu, especialmente em subdivisões geográficas locais, como o Serafim, João Teles e Mororó. Os Teixeira viviam numa faixa contínua do Capim-açu e, numa área conhecida por Córrego da Onça, na extremidade leste do São José, se encontravam 4 grupos domésticos de uma mesma família, os Ferreira, sem relações de parentesco com as demais.

3.1- Uma história em quatro tempos:

Poucas eram as pessoas que contavam o passado do São José e Capim-açu. *Dona* Rosa Suzano, octogenária, cuja figura centralizava e unificava sua família, o Patriarca e mais duas ou três pessoas com mais de 50 anos, aparentados, *contavam* o passado, dos *três oito* (1888), da chegada dos *antigos* Suzano num cenário inóspito e desabitado que, num salto temporal de cinquenta anos, se desequilibrou pela chegada de outros personagens, a família Moura, criadores de gado e *donos da*

[69] A distinção entre as famílias Suzano e Santos é mais instrumental do que real. De fato, houve um número razoável de casamentos que tornam seus membros parentes entre si. Não havia o uso nativo do sobrenome Santos formando uma unidade familiar mais coesa, sendo um artifício que utilizo para retratar certas distinções que tinham por base relações de parentesco, sobretudo pelos Suzano, esses sim, marcando bastante sua origem familiar em detrimento à de Patriarca, que assinava Santos, mesmo tendo vínculos entre si. Essa distinção era recente, mas gerada pelo estado faccional que converteu os Suzano em rivais de muitos dos "Santos", centrados em torno do Patriarca.

terra. A memória social não descreve muitos elementos dos *três oito*, ou melhor 1888, o limite máximo de alcance e reconstrução histórica que faziam e difundiam. Essas pessoas, que eram as mais velhas ou tinham mais experiência, conseguiam reproduzir socialmente um relato histórico de maneira sintética e padronizada. Apresento a transcrição de um relato sobre a ocupação do Sao José/Capim-açu:

> - P: Já ouvi contar que nesses três 8 foi um ano seco que eles até comiam couro velho, nessa época, nos três 8. Foram três anos de seca, né. Em 1888 que, justamente, nem era 1900. Era 1888! Foi quando isso aqui foi *descoberto*. Foi, justamente, o pai de criação desta velha Rosa, nestes três 8, já era nascido, né. Segundo o que a velha Rosa conta, nos três 8, a mãe dela já tinha família aqui na área. ... Agora, quando foi nas eras, mais ou menos, de 24, 25, por aí assim, foi que chegou um senhor por nome Progitório, senhor que, justamente, era avó desse Moacir que *tomou* esta terra. O nome dele se chamava Vicente Progitório, diz que era da Itália e chegou no Acaraú. Tava por lá e ouviu falar que *esses índios que tinham achado essa terra aqui. Terra. Muito. Muita mata, muita cobra, muita onça, muita caça*. E ele ouviu falar que esses índios tinham achado essa terra. Aí ele veio de lá, chega e pede a José Suzana e a Raimundo Suzana, que era *o povo mais velho que tinha*, pra fazer uma cacimba e botar uns garrote pra cá.
> - Pesquisador: O italiano pediu pra quem?
> - P: *Pediu os índios, que era esses dois índios velhos pra fazer um buraco pra dar água aos garrotes*; trazer os garrotes pra cá, pra área. Aí, eles foram e deram. Mas que ele chegou aqui, fez esse buraco, *mas ele não apertou índio*, né. *Quer dizer que apenas ficou trabalhando mais os índios, parece pagando roçado mais os índios e aqui e acolá os índios trabalhavam para ele, pra ganhar algum trocado, né. Mas ele não agarrou nenhum índio. Eles não reclamam*. Eles num contam que Progitório agarrou eles, não. Agora quando Progitório morreu, ele criava uma filha...Aí tinha um senhor no Acaraú chamado Bento Moura. Ele casou com a filha desse velho. Aí quando Progitório morre, aí Bento Moura disse que *a terra era dele*, desse Progitório. Mas não era de Progitório! *Que Progitório não tinha nada com índio*, que ele era da Italia! Aí, ficou. *Mas, que também Bento Moura, segundo o que os índios conta, também não aperreou com eles, não judiou com eles*. Que quando Bento Moura morre, aí Moacir Moura, que sendo filho de Bento Moura, quer dizer que sendo neto de criação desse Progitório. Aí, quando Bento Moura morre, o que é que ele faz? *Pega a terra, bota no cartório, dizendo que é dele, sem comprar dos índio e sem dizer aos índio*. Vai à Acaraú e bota a terra no nome dele. *Aí ficou fazendo os índios pagar renda, botando o índio pra fora. Aqui e acolá, dava num índio*. Esse Moacir Moura, que é pai desse Zé Moacir... Aí quando Bento Moura, o pai dele, morre, aí ele inventou que tinha comprado a terra de um irmão dele, chamado também de Humberto Moura...E lá ele disse que comprou a terra desse Humberto Moura. *Mas Humberto Moura também não tinha a terra porque ele não era índio. Os índios chegaram primeiro!* Bom, aí ele disse que tinha comprado a terra do Humberto Moura, irmão dele. *Botou no cartório como dele e aí começou a massacrar índio, judiar com índio, botar índio pra fora, fazer índio pagar renda. Porque até nesse tempo, índio não pagava renda!* (Patriarca, Capim-açu, 25/06/1991; grifos meus)

Esse relato histórico possuía credibilidade local, reportando elementos da memória social e também biográfica, sendo construída por meio de certo padrão discursivo. Evidencia elementos

semânticos e simbólicos específicos quanto à percepção do passado e da origem étnica. O relato era difundida no lugar e narrado para os mais variados agentes.

O relato não era difundido como um texto fixo, formal ou uniforme, no sentido de muitas formas de tradição oral (poemas épicos, cantos) estudados por Vansina (1965). Os relatos do passado foram feitos de maneira dialógica, ou seja, na presença interrogativa do pesquisador, outras pessoas interferindo, acrescentando partes, além de serem emitidos de maneira um tanto dispersa, numa hora *contando do tempo dos antigos*, noutra acomodando-se a assuntos mais cotidianos ou recentes, como a época da desapropriação; *o tempo dos patrões*, noutra acusava-se alguém de acordo com as rivalidades locais e a posição do informante. Assuntos casuais dispontavam pelo relato, já que todos eram tratados no contexto de entrevistas ou conversas informais, não havendo qualquer pauta rigorosa a ser conduzida[70].

A reconstrução histórica não descreve a vida dos Suzano nos *três 8*, nem dos laços que haviam entre eles e outros atores sociais. Poucos são os fatos contados e, quando o são, tem interesse anedótico. De certa forma, *os três 8* nebulosos, brumosos, suscitam interpretações mais imaginárias do que descritivas. Os "fatos" e elementos narrativos associados à data tem apropriação mais simbólica, próxima do metafórico, do que realista, não focalizando tanto um sistema de relações sociais concretas. Eles são, sobretudo, mais positivos em termos ideológicos.

O relato não pode ser visto além do que propõe, sendo uma reconstrução "parcial" do passado, já que posicionada politicamente. De fato, a maior parte dos elementos descritivos que o compõem era reconhecida pela maioria dos habitantes do São José como sendo a sua "história". Ele transmite informações que foram usadas quando desenrolou o processo de desapropriação a fim de mostrar o *direito* dos habitantes à terra.

Como disse antes, somente algumas pessoas sabiam como *contá-lo*. Havia a qualificação interna dos emissores, "experts" da memória social, sobretudo aqueles que provém de certa origem familiar, dos Suzano e dos Santos. Os Teixeira contavam sua própria trajetória no Capim-açu, apesar de saberem, aceitarem e contarem também o relato. Os descendentes das famílias restantes, de vaqueiros e moradores do antigo proprietário, não eram levados em consideração.

No relato, os Suzano foram os primeiros que chegaram no São José, vindos da Almofala e fugitivos da seca. A citação dos *três 8* é de amplo conhecimento local, como sendo o ano que *acharam* a região e ficaram de posse da terra. O relato histórico tem importância na construção da

[70] Vale adiantar que o relato transcrito foi selecionado porque consegue reproduzir sintéticamente o fio condutor histórico que é narrado pelos "experts" do São José/Capim-açu. De modo geral, o relato é transmitido de maneira menos linear, voltando e retornando ao tempo discutido conforme as indagações e apartes do pesquisador e de pessoas do lugar, acrescentando informações.

ideologia étnica dos Tremembé da situação. A versão transcrita foi passada pelo Patriarca, uma das lideranças locais e a pessoa que mais investe na diferenciação étnica Tremembé e na construção da etnicidade. Assim, a citação reproduz o relato histórico agregado a um perfil étnico, sendo uma perspectiva singularizada, até em termos faccionais. Grande parte dos *assentados*, sejam Suzano, Santos e mesmo os Teixeira e demais famílias, de antigos vaqueiros, podiam concordar que os primeiros Suzano eram *da parte dos índios de Almofala*. Se havia concordância, não existia o mesmo investimento étnico, que ficava mais restrito a somente uma facção, a do Patriarca. Contudo, advirto que o relato histórico, na estrutura narrativa que se apresenta, não era tema de divergência local, pois todas as facções ancoravam-se nele para entender o que aconteceu no passado do Sao José/Capim-açu.

Como o relato transcrito foi emitido pelo Patriarca, percebi que, mesmo assim, a reconstrução do passado feita pelos demais habitantes, sobretudo os Suzano, enfocava a chegada dos *índios* nos *três 8*. Não houve qualquer negação do fato e origem. Contudo, a figura do índio perdia nitidez logo em seguida, algo que não ocorre no trecho transcrito. Isso se deve pela maneira deles conduzirem e acionarem a etnicidade como se a referência aos *três 8* implicasse maior proximidade com os *índios*, os "verdadeiros" *índios*. De modo geral, a reconstrução do passado mais recente tornava a figura do índio quase ausente. Todavia, a categoria *índio* despontava na manutenção de fronteiras étnicas entre os habitantes do São José/Capim-açu, alimentando o campo de acusações e conflitos entre pessoas, famílias e facções.

Logo depois dos Suzano terem desbravado o São José, segundo os testemunhos, chegou o pai do Patriarca, da família dos Leonardos, *fugido* também de Almofala. Nesse sentido, os pais e avós dos membros atuais das famílias Suzano e Santos foram os primeiros habitantes da região, desde então tecendo laços de parentesco. Foi bastante comum ouvir que todos pertenciam a *uma família só, tudo*. No entanto, se há acordo entre os Suzano e os Santos de que possuem vínculos parentais, históricos e até a suposição de uma mesma origem étnica indígena, há divergências, acusações e conflitos quando se verifica o mapeamento político atual do São José/Capim-açu.

3.1.1 - O tempo dos patrões:

O relato histórico toma outra feição quando da chegada, na década de 20, de um imigrante italiano que *pediu* aos Suzano para abrir uma cacimba d'água para seu gado. Essa chegada e todos os fatos ocorridos depois envolvendo a família Moura costumavam ser muito comentados e

adensavam a reconstrução do passado de modo muito mais acentuado e descritivo do que os *três 8*. Foi possível apreender relações sociais efetivas que tiveram características bem desiguais, assimétricas. Foi mesmo fácil saber desse sistema de relações sociais já que ele se articulava com fatos mais recentes ao longo dos anos 80.

Não havia nenhuma queixa contra o italiano Pongitori. Ele aceitava *os antigos* habitantes e também os empregava, seja no trabalho de roçado ou como *vaqueiros* de sua criação. O italiano passou a vender mantimentos numa *bodega*:

> - R.A: Aí chegou esse Pongitório. Aí pediu pra fazer um roçado mais os caboclos. Aí, esse tempo era tudo pra eles. Falando mal era um Deus que chegava, né. ... É, porque tinha recursos, né, uma bodega, botequim. Aí, facilitou. Esse negócio não tinha, *da minha terra*, não senhor! *Não tinha esse negócio da minha terra*. Aí, ficou trabalhando por aí mais eles. ... Aí, houve uma seca. Ele *pediu* pra botar uns garrotes no capoeiral que ele tinha mais os caboclos. Aí, também aceitaram. Eles não tinham garrote. Aí, foi o tempo que ficaram trabalhando. ... Comprando as coisas no botequim dele. (R.A. dos Santos, São José, 73 anos, 08/07/91; grifos meus)

Os testemunhos enfatizavam que Pongitori não comprara a terra do São José mas que fizera o *pedido* para a abertura da cacimba e para o *roçado*. As pessoas reiteravam que o italiano não *os sujeitara*, nem era *patrão*, no sentido estrito do termo, ainda que seus ascendentes tivessem trabalhado para ele. Justificavam que *não pagavam renda*: "... o fazendeiro era ele. Mas nesse tempo não tinha negócio de renda, não. Aí, o caboclo fazia o roçado do jeito que podia. Aí foi de uma altura pra cá que inventaram de receber renda, morador". Nesse trecho, o informante chamou Pongitori de *fazendeiro*, mesmo não havendo a cobrança de *renda* e as *obrigações* particulares do *morador*.

Se Pongitori disponta no passado como *fazendeiro*, a aparição do *patrão* Moacir Moura não demorou muito. Foi com ele que o papel de *patrão* adquiriu a concretude que não se suspeitava no italiano e que estaria presente na vida dos habitantes do São José até os anos 80, já com seu filho e sucessor, o Zé Moacir[71].

A relação *patrão-morador* se sustenta por uma série de práticas e valores cuja positividade emana da ordenação hierárquica de atores sociais num sistema de relações informais comumente chamado de patronagem. O patrão é o *dono da terra* na qual se dá *o direito*, a *moradores*, de

[71] Criado pela família Moura/Pongitori, Moacir Sales de Moura comprou o imóvel São José de seu irmão, o General Humberto Sales de Moura, deputado federal de 1947 a 1954, que recebera o imóvel por legação de sua avó e mãe de criação, a viúva Pongitori. Moacir Moura passou a controlar o imóvel na década de 40 e o comprou do irmão em 1956. As transmissões do imóvel são encontradas no livro de registro de imóveis 3-N do 2º Cartório de Ofício da Comarca de Acaraú. Procure os nºs de ordem 9291 e 9310, pags. 239 e 243, respectivamente, no mês de março de 1956.

poderem dela usufruir economicamente, contanto que um leque de obrigações seja realizado. A categoria *morador* tem significado bem notado, ocorrendo numa amplitude regional. A pessoa *pede morada ao patrão*, o que cria um vínculo social pautado no usufruto de uma parcela de terra e da *morada*, podendo efetuar cultivos temporários em troca de certas exigências, sobretudo o trabalho nas roças ou na criação do fazendeiro. A relação patrão/morador não tem caráter somente econômico, efetivando-se por meio de espectativas mútuas, valores e de um simbolismo expresso até mesmo nos laços de compadrio[72].

Na fazenda São José era permitido que se plantassem as *roças* (mandioca, feijão e milho) de onde se subtraía o pagamento anual da *renda* da terra. A produção de farinha dependia do *aviamento*, da casa de farinha do *patrão*. Os *moradores* trabalhavam para o *patrão* dois dias de serviço nas suas *roças*. Informantes calculavam que Moacir Moura tivesse mais de 100 hectares de *roça* plantados. Acontecia dos *moradores* trabalharem primeiro na *roça* do *patrão* e depois iniciarem o plantio ou a limpeza de seu próprio cultivo. O serviço era pago e, às vezes, ultrapassava o regime costumeiro dos dois dias de acordo com as necessidades do patrão[73]:

> Ele assujeitava ainda a gente trabalhar uns dois dias ou três no meio da semana ou até a semana se ele precisasse. Que nesse tempo se ele dissesse assim "Quero a semana", tinha que ir tudinho. Primeiramente, nós plantava o terreno dele, depois que ele liberava pra gente plantar o da gente. (Pedro João, São José, 04/07/1991)

Havia também a criação de gado que necessitava de trabalhadores em certas funções, desde vaqueiros até serviços menores. Alguns Suzano e Santos trabalharam como vaqueiros dos Moura, o que os colocava numa posição social mais "próxima" do *patrão*, já que o gado era a atividade prioritária. Os vaqueiros podiam ter sua própria criação, garantida pelo esquema de dotação de um

---

[72] A literatura sobre o fenômeno da patronagem é vasta. Procure Pitt-Rivers (1971); Silverman (1977a) e Boissevain (1966). No caso da categoria *morador* e seus respectivos e precisos sentidos veja Palmeira (1977). Chandler (1981), ainda que fazendo uma reconstrução histórica de uma família de coronéis do Sertão cearense, permite tecer comparações interessantes em termos da patronagem nas diversas regiões do Ceará. Veja também, para o Ceará, Barreira (1992).

[73] A *renda* equivalia a dois *alqueires* de milho por hectare. Se o milho não desse, o *morador* pagava com farinha ou a própria *roça*, isto é, a mandioca colhida. No limite, não tendo como pagar, o jeito seria arcar o *juro* pra outro ano e, em caso extremo, seria impedido de *brocar*, o que seria equivalente à perda de seu *direito de morador*. Na casa de farinha do patrão, o *aviamento* correspondia ao pagamento de 40 a 50 *litros* de farinha por cada *arranca*. A *arranca* de mandioca equivalia a 9 *cargas* de mandioca colhida, ou seja, o transporte do produto em dois cestões, os *caçuás*, atrelados à costa de um animal em 9 vezes. No *aviamento*, não era permitido a utilização da casca de mandioca raspada; nem se tinha o *direito* de tirar a maniva, nem de se tirar a palha de milho, ainda impedindo que os *moradores* deixassem seus animais pastarem nas capoeiras. Para a questão dos *direitos de morador*, veja Palmeira (1977). As medidas usadas para a *renda* são encontradas por toda região. Um *alqueire* de milho equivale a um *quadro de roçado* plantado.

bezerro a cada quatro que nasciam. Assim, conseguiam distinguir-se economicamente dos *moradores* que trabalhavam só na *roça*. Um *vaqueiro* era colocado no "cargo" de *Procurador*, encarregado de pedir a *renda dos moradores*, pagar-lhes os dias de trabalho, dar ordens, etc. Ele ficava responsável também pela cobrança da metade das castanhas colhidas pelos *moradores* nos cajueirais espalhados por todo o imóvel, mesmo se as árvores tivessem sido plantadas por eles. A assimetria do vínculo entre *patrão* e *morador* e suas exigências econômicas precisam ser articulados aos aspectos informais e pela aproximação social feita pela amizade e pelo compadrio, o que tornava a relação positiva. Isso pode ser percebido nos depoimentos sobre o patrão[74]:

> ... Nós todos temos nosso superior, né. Nós temos que obedecer. Se nós temos um patrão, enquanto ele tiver, enquanto ele disser o que nós tem que fazer, tem que respeitar ele, né.
>
> ... Não era mal pessoa aos afilhados, não. Ele gostava de agradar aos afilhados.
>
> ... Não havia confusão de jeito nenhum quando era dos patrões. A gente pagava renda a eles. E depois do meio pro fim, meu marido não pagava não, pois era vaqueiro. Meu padrinho era muito bom pra mim. Tinha um coração de ouro. Ele dava um grupo de trabalhador à gente. Aqui pra nós, ele não era ruim pra nós, não...

Deve-se entender os testemunhos de acordo com os vínculos que meus informantes tiveram com o *patrão*. As pessoas que testemunharam o lado positivo dos fazendeiros eram aquelas que trabalharam na criação de gado, vaqueiro ou não. Eles tinham acesso ao consumo de leite; recebiam mantimentos como feijão, milho e farinha por diversas vezes; conseguiam *aviamento* da casa de farinha antes dos outros *moradores*, algumas vezes até entrando em sociedade com o *patrão*; até não pagavam renda por longos períodos. O vínculo pelo compadrio era generalizado, o que se verifica pela seguinte expressão: ..."o primeiro filho da gente tem que dar aos patrão pra ser padrinho". Os juízos quanto ao *tempo dos patrões* servem na apreensão da cartografia política dos habitantes do lugar. As vantagens concedidas a poucos eram arroladas, sobretudo, pelos que não as tiveram, que chamavam os outros de *puxa-saco*, *babão de patrão*, por fazerem adulação. Muitos dos que os Suzano acusavam de *puxa-saco* eram da família Santos[75].

Os (ex)*patrões* ainda podiam ser respeitados por alguns. Além disso, mesmo o sistema de relações *patrão/morador* e seus padrões de interação continuavam sendo positivos, ainda que vários o criticassem. Assim, a relação *patrão/morador* não pode ser vista como sendo uniforme, mas aferida por singularidades funcionais ao nível das posições sociais cabíveis do sistema de

---

[74] Sobre a amizade na patronagem, ver Pitt Rivers (1971).
[75] A figura do *babão* foi notada noutras realidades conflitivas no Ceará (Barreira, idem:72).

patronagem. No passado, os padrões de interação eram diversos e não se reduziam às relações diádicas, nas quais o contexto face a face entre *patrão* e *morador* poderia sugerir um nível contratual de direitos e obrigações. Foi a partir da pluralidade de trajetórias funcionais que o *morador* podia ter na antiga fazenda que acabei apreendendo diferentes interpretações do sistema de patronagem[76].

O tema do *pedido de morada* ao fazendeiro deve ser também discutido. Sempre que perguntava sobre o *pedido*, recebia respostas elípticas. O informante comentava sobre outrém e poucas vezes a respeito de si mesmo.

Em 1991 no São José/Capim-açu, as pessoas viviam numa situação histórica distinta à do *tempo dos patrões*. Eram parceleiros e cadastrados do INCRA. Antes, o *pedido de morada* era necessário para alguém edificar sua casa, fazer seus plantios, ou seja, criar a *morada*, permitindo a plena realização das esferas da divisão social do trabalho, em termos domésticos e de *roçado*, com os aspectos relativos às diferenças de gênero. O *pedido* era feito por pessoas que não tinham origem local. Era preciso, porém, a permissão do *patrão* para construir uma casa, mesmo se nascido em uma das famílias que ali residiam[77].

Com o *pedido de morada* era afirmada a posição social do *patrão*, *dono da terra*. Quando os Suzano diziam que o italiano Pongitori pedira para fazer a cacimba e, até numa vez, falaram no *pedido de morada* que fizera, estavam afirmando terem *achado* o São José e terem *a posse* do lugar. Apresentavam-se como "nativos" e também como *donos da terra*, apesar de não serem *patrões*. Havia a reprodução de um "mito" condizente com o idioma social da patronagem, quando categorias e valores eram empregados para além da realidade *patrão*-cliente/*morador*, até mesmo invertendo a posição social dos atores sociais, os Suzano virando os *donos da terra* e o Pongitori tornando-se um *morador*[78].

Entendo a reconstrução do passado local como um manancial de idiomas sociais em articulação, o que daria singularidade à trajetória dos habitantes do São José/Capim-açu. Nesse sentido, o simbolismo da patronagem e o da etnicidade podiam se avizinhar.

O *tempo dos patrões* era lembrado como uma época de perseguições diversas, ameaças e ataques que foram sofridos pelos *moradores*. Uma das mais antigas questões rememoradas foi a

---

[76] No caso das relações diádicas procure Foster (1967).

[77] Para um estudo interno da *morada*, veja Heredia (1979).

[78] Conforme Silverman (1977b), não há discrepância entre mito e realidade mas, sim, deve-se averiguar a maneira na qual o idioma da patronagem pode ser condensado, como fenômeno social, por "dentro" de uma série de novas relações sociais como, no caso, a de *cadastrados* e *rendeiros*; novos papéis sociais como o do *gerente* e, acredito, forjando, como uma das matrizes, a reconstrução do passado local, o que suscita relações simbólicas entre idiomas sociais distintos, como o da etnicidade.

prisão de dois Suzano pela polícia de Acaraú na década de 40, quando fizeram a denúncia do *patrão*. Eles construíram uma casa de alvenaria que foi, contudo, mandada derrubar por ordem do *patrão*. Os Suzano tentaram construir casas de farinha algumas vezes, porém, mal levantavam-na, já havia uma ordem do fazendeiro para botá-las abaixo. A construção de novas casas também suscitou transtornos para a família, que precisava da resposta positiva do *patrão*. Os relatos ou comentários do passado eram freqüentes incriminações das violências de Moacir Moura.

A desapropriação era explicada por meio dos fatos de violência que foram vividos localmente. Eles eram usados para descrever a mudança social do período em que viviam *assujeitados* para o momento que, sendo cadastrados pelo INCRA, viviam na *terra liberta*. As violências sofridas por cada família eram referidas como provas exclusivas que motivaram e determinaram a desapropriação, ajudando nas comparações internas. Os Suzano descreviam as violências dos *patrões* desde os anos 40 como se elas tivessem motivado a desapropriação, impressionando o INCRA. As comparações do "sofrimento" vivido eram usadas para justificar o *direito* à terra desapropriada, comparando-se a outros, pouco *assujeitados* no *tempo dos patrões*. Nesse sentido, a focalização dos atos de violência cometidos pelo fazendeiro também dava unidade às facções locais, servindo na distinção das "verdadeiras vítimas" do passado frente a outras pessoas que eram chamadas, algumas vezes, de *caboclos*, a *cabocleira do patrão*. Esse termo não possuía conotação étnica, mas depreciativa, ajudando politicamente na distinção corrente das facções.

3.1.2 - A saga dos Teixeira:

Os Teixeira faziam também a recapitulação do passado no Capim-açu. Segundo os depoimentos de seus membros e, ainda, de seus oponentes, os Teixeira chegaram no lugar por volta de 1954. O pai dos atuais habitantes, o Joaquim Teixeira, comprou a casa e as benfeitorias de um homem, o Simão Sombra, depois dele ter oferecido ao fazendeiro Moacir Moura. Eles afirmavam, sobretudo, que não foram *moradores* dos Moura e nem *pediram morada* a eles. Todavia, vários Suzano e o Patriarca afirmavam que eles haviam *pedido morada* e *pagaram renda* durante certo tempo até o princípio do conflito com o *patrão*. Segundo eles, os Teixeira resolveram *tomar* as terras do Capim-açu. De qualquer forma, ocuparam uma faixa de terra desocupada, mais distante da concentração populacional no São José. A chegada e saída de *moradores* ou posseiros era comum e ocorria amplamente na região.

Os Teixeira plantaram cultivos temporários e mesmo árvores frutíferas. Ocuparam o terreno, individualizando-o, desbravando-o para torná-lo habitável e produtivo para os seus muitos grupos domésticos. A convivência com o fazendeiro Moacir Moura foi tranqüila até que ele percebeu que os Teixeira não garantiam trabalho para seus próprios plantios e nem a *renda* pela ocupação da terra. Em 1962, começou intimidando as famílias para que partissem sem qualquer remuneração das posses e benfeitorias. Em 1964, entrou com a Ação de Reintegração de Posse contra a família, tendo uma tramitação prolongada ao nível judicial, seja na Comarca de Acaraú e na Justiça Estadual, inclusive com duas Ações de Atentado e uma Instauração de Agravo. Foram dois julgamentos com resultados positivos para os proprietários em primeira e segunda instância e com recurso extraordinário negado quando no Tribunal de Justiça do Estado em 10/08/1966[79].

Em março de 1967, ocorreu o primeiro despejo, que representou a perda das lavouras plantadas e a destruição das casas que tinham feito. Com pouco a carregarem, os Teixeira saíram do lugar no pleno inverno cearense, abrigando-se num sítio a uma légua do Capim-açu. Eram 48 pessoas entre adultos, velhos e crianças; muitas mulheres em estado pré-natal, o que tornou a retirada bastante difícil, contrastando em demasia com o que tinham deixado. Os diversos grupos domésticos da família Teixeira espalharam-se, procurando aonde pudessem se instalar. A maioria seguiu para o município vizinho de Amontada, mas depois muitos ainda retornaram ao Capim-açu, orientados pelo advogado que os defendiam, esperando reverter o quadro jurídico ou, ao menos, conseguir alguma indenização pelo que foi deixado. O retorno foi contra-atacado por uma Ação de Atentado do fazendeiro, recrudescendo as intimidações. Não bastando as ameaças, as pressões foram incisivas pela presença de capangas e até mesmo da força policial de Acaraú.

Os Teixeira levantaram barracas para se alojarem e passaram a plantar outra vez. O *patrão* vinha com sua *caboclada* e queimava tudo que faziam. Depois de destruídas, as famílias voltavam ao trabalho, o que motivou nova violência do fazendeiro, incendiando outra vez os cultivos recém-plantados. Os Teixeira resolveram partir dessa vez, tendo que enfrentar emboscadas dos capangas que os perseguiam. A *caboclada* se constituía de pessoas das famílias *moradoras* do São José, sejam os Suzano, os Santos e vaqueiros. Vale advertir que, ao longo do processo jurídico, os

---

[79] A Ação de Reintegração de Posse data de 24/11/1964 contra Joaquim Teixeira, seu irmão e um de seus filhos. As Ações de Atentado são de nº 1074 (1966) e nº 1587 (1967) e a Instauração de Agravo, nº 1235, é de 1967. Os autos processuais se encontram mal conservados e dispersos no Cartório do 1º Ofício de Acaraú. Barreira (1992:47-58) coloca que desde os anos 60 vinham surgindo conflitos de terra que afetavam a dominação tradicional no sertão, "de forma isolada, dentro de contornos geográficos bem precisos - no interior de cada fazenda" (pg.47). Acho que o caso dos Teixeira no Capim-açu se aproxima da descrição que faz do conflito na Fazenda Japuara, surgido em 1968. Aliás, o advogado que defendeu os Teixeira na Justiça foi o mesmo que atuou a favor dos agricultores de Japuara: Lindolfo Cordeiro (veja Ação de Atentado nº 1587, Cartório do 1º Ofício da Comarca de Acaraú).

Teixeira conseguiram a adesão de alguns Suzano, expulsos anteriormente na década de 50, como suas testemunhas.

A lembrança da *caboclada* também pelos Teixeira, quando recapitulavam a sua trajetória local, permite que se vizualize as facções locais. É um termo com significado bem negativo, servindo na cartografia dos grupos sociais internos, que os depoentes acreditavam persistir. Foi por meio da focalização dos relatos históricos e das histórias de vida dos atuais habitantes da *área desapropriada* que foi possível a compreensão mais acurada das unidades faccionais, além das acusações que se faziam na época. Os grupos domésticos presentes dos Suzano, Santos, Teixeira e outras famílias tiveram trajetórias entrecortadas, atravessadas, no horizonte de uma situação histórica que apresentava padrões de interação próprios de um sistema de patronagem. Os antagonismos com o *patrão* implicaram práticas intimidatórias e violentas por parte de *moradores* mandados pelo fazendeiro. Por meio dos conflitos passados, pode-se observar a positividade da relação *patrão/morador*, percebendo as solidariedades e a reiteração das práticas sociais que davam sentido ao domínio do *patrão*. Os Teixeira se tornaram "inimigos" dos *moradores* pelo antagonismo com o *patrão*. O posicionamento dos "algozes" num conflito social ultrapassa a idéia da similaridade entre *moradores*, revelando mais o sistema assimétrico da patronagem e a hierarquização que se produz, aliás, de forma bastante heterogênea. Concordo com Barreira (1992:54) quando afirma que a "ordem do desmando ... ou a ordem determinada, de maneira absolutista, pelos proprietários de terra" é feita sob o signo da violência.

Os Teixeira partiram na segunda vez em 1967, novamente sofrendo violências, acarretando ainda mais sua dispersão familiar. Várias mortes aconteceram ao longo desse período de despejos, retornos e expulsões, sejam de crianças e adultos.

3.1.3 - O tempo da luta: a ascensão política do Patriarca.

Na década de 80, a positividade do domínio dos *patrões* voltou a ser contestada. No período, o fazendeiro era o Zé Moacir, filho de Moacir Moura, que usou práticas semelhantes de intimidação aos *moradores* que se rebelassem. De acordo com os testemunhos, em 1984, o Patriarca deixou de pagar a *renda* anual. Assim, o *patrão* ordenou que deixassem o gado pastar em seu *roçado*, além de seus *capangas* passarem a colher as castanhas dos cajueirais que estavam em seu quintal, gerando um ambiente tenso.

Patriarca não pertencia a nenhuma organização sindical ou religiosa que lhe orientasse dos "direitos" do trabalhador rural. Na sua trajetória de vida, já fora antes um *bonequeiro*, uma espécie de artista popular que faz teatro de marionetes. Por diversos anos saíra por toda a região, inclusive pela Almofala, apresentando-se para crianças em troca de algum dinheiro. Trabalhou ainda como camelô e vendedor/carregador de frutas em Fortaleza. Assim, tinha experiência para fazer contatos e realizar deslocamentos regionais sem maior preocupação[80].

A trajetória de vida, as viagens, o acesso a outros conhecimentos e o perfil ambíguo de "outsider/insider" colocavam-no como um dos atores potenciais na reversão do domínio dos *patrões*. Deixando de *pagar renda*, enfrentou ataques e a coerção por parte do *patrão* e sua *caboclada*. As alternativas eram poucas, continuando a *pagar renda*, daí se aproveitou das intimidações do fazendeiro e partiu à procura de agências capazes de reversão política. Foi ao INCRA e a FETRAECE - Federação dos Trabalhadores Rurais do Estado do Ceará - sediados em Fortaleza, numa época que os direitos dos trabalhadores rurais estavam conquistando patamares nunca antes alcançados.

A decisão de Patriarca levou outros grupos domésticos a fazer o mesmo, não *pagando renda*, levantando *aviamentos* como fizeram os Suzano. Iniciou-se, então, as violências do fazendeiro que, junto do seu *procurador* e mais 14 *moradores*, desmantelaram a casa de farinha que estava sendo construída e, ainda, colocaram o gado a pastar nas capoeiras velhas dos Suzano. Com tudo isso, os prejudicados resolveram pedir apoio ao recém-criado Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Itarema que, por meio de carta denúncia e relatório, intercedeu junto ao INCRA-MIRAD.

Em janeiro de 1987, os 700 hectares de terra do Capim-açu foram desapropriados pelo INCRA. A intercessão do Sindicato veio contribuir para que o efeito da desapropriação atingisse, em seguida, o São José, não totalizando, porém, a extensão da fazenda dos Moura. Mesmo considendo as violências cometidas, é possível dizer que o processo que culminou na desapropriação não chegou ao nível de perseguição e de conflito que aconteceu noutros casos de *luta pela terra*, nem se compara com a expulsão dos Teixeira nos anos 60.

Com a desapropriação do Capim-açu houve a reintegração de 6 grupos domésticos da família Teixeira, que voltaram a ocupar a faixa de terra onde tinham vivido no passado. Reconstruíram casas, *brocaram* o mato e fizeram *roças*, inclusive cercando as árvores frutíferas

[80] O passado de *bonequeiro* do Patriarca foi comentado diversas vezes entre os vários habitantes do São José/Capim-açu, sejam os Suzano ou os Teixeira. Os comentários tinham teor maldoso e tentavam denegri-lo, considerando-o irresponsável com a família, ou tentavam mostrar que não gostava de trabalhar.

existentes no terreno, especialmente os cajueirais. As seis famílias estabeleceram-se vizinhas ao quintal do Patriarca, sendo o "pivô" dos atuais dilemas faccionais[81].

Na imissão de posse, em 1989, foram cadastrados, como *parceleiros* ou *assentados*, 45 grupos domésticos. O cadastramento feito pelo INCRA-MIRAD não satisfez muitos habitantes, sobretudo os Suzano e Santos, que se queixavam de seus companheiros. Muitos dos assentados foram *capangas* do fazendeiro e continuaram sendo vaqueiros. Tudo isso servia na comparação do presente com *o tempo dos patrões*. Certa vez, ouvi a seguinte metáfora que explicita bem os juízos quanto ao cadastramento: "... o INCRA fez como o pescador de tarrafa que foi pescar a piaba, que aí pega o camarão, a piaba e até a cobra, porque tudo vem com a tarrafa".

O INCRA ainda não realizou um processo de assentamento consistente e sistêmico na área. A atuação da EMATERCE - Empresa da Assistência Técnica e Extensão Rural do Ceará - foi iniciada em 1987 com o Programa de Emergência ao Combate à Seca e seguiu com outros planos estaduais de assistência agrícola. A atuação dos técnicos da EMATERCE esbarrou, contudo, nas clivagens locais, havendo a suspensão da assistência em 1990.

Os contatos estabelecidos com o Sindicato possibilitaram a articulação com a CPT - Comissão Pastoral da Terra da diocese de Itapipoca, que tem atuação pela região e no município de Itarema. Um dos objetivos da equipe da CPT era *trabalhar* os habitantes na área desapropriada visando a conscientização e a organização de uma *Comunidade* - CEB, nos moldes que tinham conseguido na Varjota e na área desapropriada do imóvel Lagoa do Mineiro. Com a CPT, em 1989, chegou a missionária Maria que atuava entre os Tremembé da Almofala e da Varjota. Sua atuação, como a da equipe da CPT, não teve a mesma regularidade como ocorria nas outras áreas de *trabalho*. Eles foram também envolvidos no fogo cerrado das acusações internas.

Os fatos que envolviam a construção de etnicidade e a emergência de fronteiras étnicas giravam em torno de uma pessoa: o Patriarca. Ele conseguiu catalizar para que o idioma da etnicidade fosse alçado como alternativa de organização social viável. Do mesmo modo, a opção pela etnicidade produziu contraste entre os *cadastrados*. Assim, havia uma dinâmica de fronteiras étnicas que é mantida e serve na diferenciação entre os grupos locais.

Havia contraste étnico mesmo com o trânsito entre o que era categorizado como *índio* e "não-índio". A auto-atribuição étnica acontecia entre pessoas pertencentes a grupos rivais, ainda que muitas delas não investissem na etnicidade. Esse fato existia no horizonte de um estado muito faccional. Conforme Oliveira (1977), o faccionalismo não pode ser analisado a partir das ações e

[81] O INCRA foi o responsável pela reintegração dos Teixeira na área desapropriada do Capim-açu.

decisões de um indivíduo que, por meio de relações transacionais, recruta membros para sua facção. Existem vínculos e valores que ultrapassam a "liberdade" das pessoas. Seria preciso avaliar o que gera o faccionalismo e como os valores que dão conteúdo às facções explicitam a emergência de fronteiras étnicas.

Foi através do Patriarca que a manutenção das fronteiras étnicas e a construção da etnicidade se fortaleceram no São José/Capim-açu. É preciso dizer que a emergência da etnicidade foi causada pelos antecedentes de um mesmo processo de mudança social: a desapropriação e o antagonismo com o *patrão* e, depois, o conflito com os Teixeira. Foram dois momentos distintos que tiveram consequências variadas, nos quais o Patriarca foi um dos personagens de maior destaque, estabelecendo contato e aliança com agências extra-locais, mobilizando "recrutas" e também criando rivalidades que não possuía antes.

José Agostinho dos Santos, apelidado "o Patriarca" (foto 1991).

Os primeiros contatos com o INCRA-MIRAD foram feitos pelo Patriarca. Ele soube se colocar na posição de intermediário (Silverman, 1977a) para os habitantes do São José/Capim-açu. Não existia nenhum papel social definido de intermediação, mas ele se forjou por instância das demandas políticas que se faziam em vista da *luta pela terra*. Intermediando, Patriarca sempre se deslocava para Fortaleza, viagens financiadas, muitas vezes, pelas famílias do lugar. Até 1988, os Teixeira não tinham sido reassentados e havia consenso político entre o Patriarca, os Suzano e as famílias interessadas na desapropriação.

Patriarca era a pessoa que mais relevava a origem étnica, dizendo-se da *indescendência dos índios de Almofala*, e sobressaía, frente aos demais habitantes do lugar, por auto-atribuir-se por *índio*. Do mesmo, modo, considerava a maioria dos assentados, sendo das famílias Suzano e Santos, ou seus parentes afins, como *índios*. Isso era difundido para todas agências, orgãos administrativos, empresas e veículos de comunicação de massa (imprensa escrita, rádio e TV) que procurava e de maneira ostensiva. Portanto, dispersava excessivamente elementos que caracterizavam a semântica da etnicidade, ao contrário da ampla maioria dos outros habitantes do lugar, mesmo os Suzano:

> - Patriarca: Porque a perseguição era grande. Quer dizer que eu dei entrada no INCRA em 83.
> - Pesquisador: Mas só você?
> - Patriarca: Bom, por hora foi eu, mas a velha Rosa e o velho Faustino... Foram aí mais umas cinco pessoas. Foi três vezes mas não se chegou ao fim da caminhada. Quer dizer que foi três vezes mais eu. Mas aí abandonaram, não foram mais, né.
> - Pesquisador: Vocês foram falando que eram índios?
> - Patriarca: Bom, eu me representava como índio. Agora os outros iam na minha companhia, né. Eu apresentava eles como índio e eu me identificava como índio. Que quando eu ia só, aí o INCRA dizia: "rapaz, vamos acabar com esse negócio de índio aqui." Aí: "olha, Dr., jamais o senhor vai fazer eu negar minha indescendência porque se eu disser que sou de outra indescendência, eu estou mentindo". Disse para ele mesmo. (entrevista, 28/06/91)

A desapropriação foi interpretada como sendo motivada pelos *direitos dos índios*. Era difundido pelo Patriarca e seus companheiros, o que serviu para dar crédito às suas reivindicações étnicas. Veja o seguinte comentário: "Eles dizem que a terra foi desapropriada por causa dos índios... A gente não entendia que tinha esse negócio de índio". Isso foi dito por uma mulher sem maior envolvimento político no local, casada com *cadastrado* sem origem étnica Tremembé. Parecia haver incerteza quanto aos motivos que levaram à desapropriação, tanto podendo ser *por causa dos índios* ou devido ao *conflito*, versão difundida pelos Teixeira. É claro que fronteiras étnicas emergiam na reprodução dessas versões. Contudo, note-se que havia mais incerteza do que definição sobre o que causou a desapropriação. As versões precisas eram feitas por líderes faccionais, o Patriarca e o Pedro Teixeira, advogando "causas" contrárias.

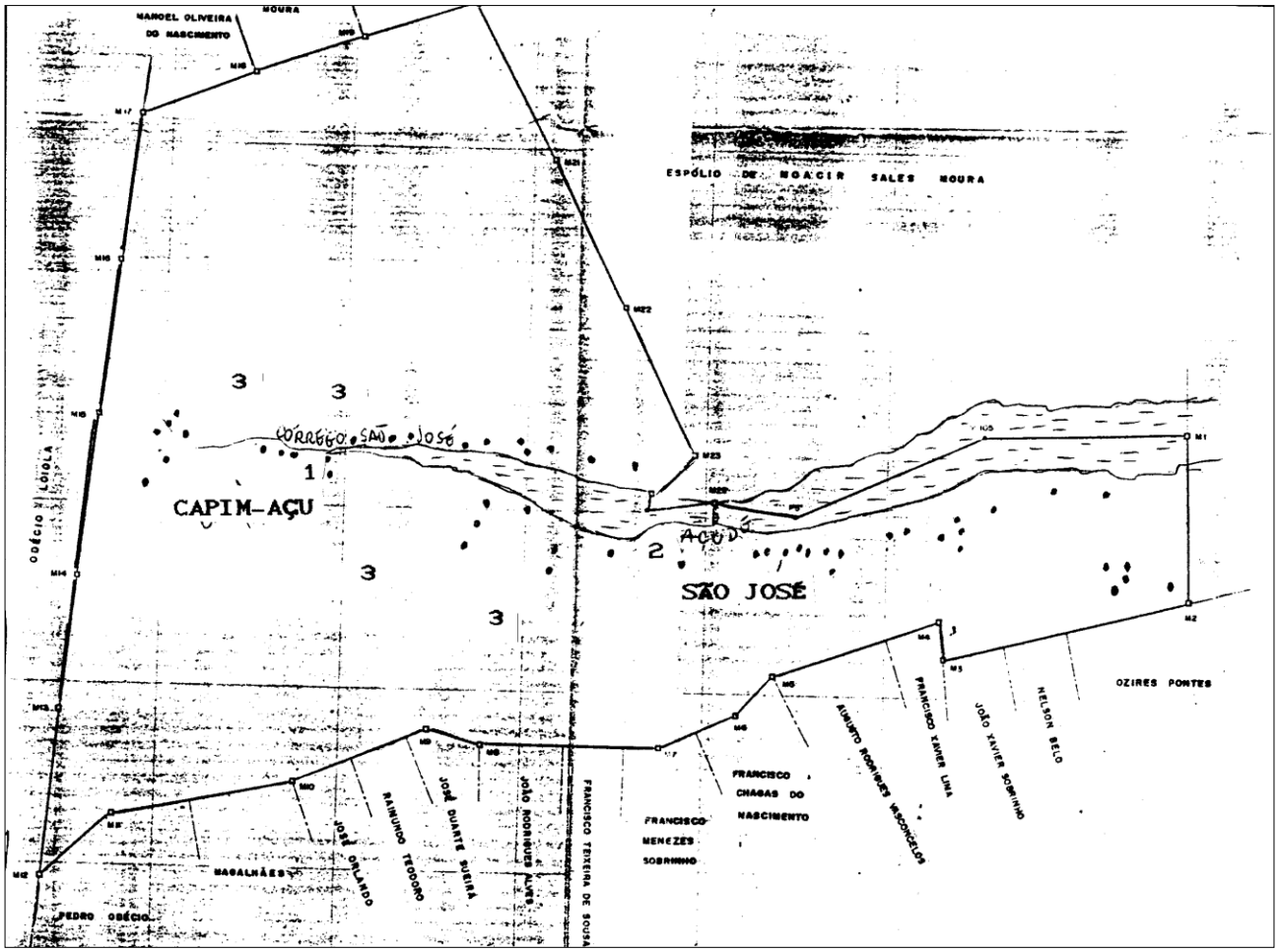
Algumas pessoas acompanhavam o Patriarca quanto aos investimentos e categorização étnica. Eram pessoas com vínculos mais próximos de parentesco, principalmente alguns sobrinhos, chegando a se identificar como *índios*. A auto-atribuição étnica, a categorização social de pessoas, precisa ser tomada em termos processuais e situacionais, contextualizando os lugares de sua emergência, evitando distorções que reifiquem a unidade dos grupos locais.

A facilidade de estabelecer contatos extra-locais colocava o Patriarca como pessoa apta para a intermediação, interagindo com esferas sociais distintas e estabelecendo relações que lhe conferiam sustentáculo político. Outros habitantes do São José/Capim-açu foram para Fortaleza poucas vezes e nem desejavam ser intermediários. Uma das agências contactadas pelo Patriarca foi a Comissão dos Direitos Humanos do Pirambu, a que mais tem sido procurado depois de 1987, pois vem dando apoio às suas reivindicações étnicas.

A intermediação de Patriarca não era normatizada, nem cumpria funções estabelecidas, como a dos capitães das reservas Tikuna estudados por Oliveira (1977), que atuam intermediando com pessoas de fora, visitantes, chefe de posto indígena, agências. Podemos considerá-lo um tipo de liderança, ao lado de outros, sem consistência normativa, cujo sentido se constituiu no desenrolar do processo de desapropriação, quando os contatos externos implicavam peso político necessário aos habitantes da fazenda. Era uma estratégia que teve rendimento positivo, passando a ter constante interferência de orgãos, instituições e agências das mais diversas linhas, o que veio afetar a cena política local, primeiro revertendo o domínio dos *patrões* e, depois, motivando as divisões faccionais. O Patriarca recebia apoio político interno devido a sua capacidade de estabelecer contatos externos, o que não justifica subsumir que tivesse autoridade ou algum poder irrestrito de representação.

Na época da desapropriação, não havia a delineação de facções como existiu em 1991. O fenômeno social do faccionalismo tem a capacidade de se definir e se dissolver ao longo dos fatos, decisões e práticas políticas, que são pouco estáveis à primeira vista, daí o interesse teórico que desperta. No momento da *luta* foi preciso uma conjunção de forças internas que dessem unidade e neutralizassem as divergências entre os *moradores*. Por seu lado, a *caboclada* servia aos interesses do fazendeiro quando havia alguma contestação por parte dos *moradores*. No entanto, a desconfiança e as acusações de perseguição entre os próprios *moradores* ficaram mais evidentes no desfecho da desapropriação da área do São José, quando o fazendeiro mandou que destruíssem algumas casas e queimassem as *tiras de roçado* dos Suzano. Isso tem sido relembrado e usado como acusação por estas famílias, especialmente depois que as facções vieram a ter maior configuração. Todavia, na desapropriação e na fase do cadastramento, o faccionalismo não se tinha gerado precisamente, em decorrência mesmo da própria interferência do INCRA mas, também, por ser o momento que os antagonismos se davam noutro nível, no embate político entre fazendeiro, INCRA e Sindicato. Havia confrontos locais, porém o lugar privilegiado de decisões políticas era outro, não mais da violência patronal, mas se realizando ao nível das esferas extra-locais.

Se o primeiro momento de atuação do INCRA evitou a formação das facções, a agência criou condições próprias para o faccionalismo se intensificar. Foi o caso do reassentamento dos Teixeira, sem a mínima apreensão dos seus efeitos.



Mapa 7 – a área de "assentamento" do Capim Açu/SãoJosé:
1) cajueirais disputados; 2) vazante; 3) roçados coletivos.

3.2 - Os recursos naturais e os dilemas político-faccionais:

À primeira vista, pouco mudou depois da desapropriação. O gado do antigo *patrão* continuava a pastar na área. Os cultivos temporários permaneceram sendo os mesmos destinados ao consumo doméstico. No entanto, houve a modificação no que tange à apreensão do acesso aos recursos naturais e aos plantios efetuados. As árvores frutíferas passaram a valer como *benfeitorias*, stricto sensu. Não era mais obrigada a permissão do fazendeiro para o cultivo de roça, que podia ser

feita desmatando a vastidão de terrenos não aproveitados. Os *cadastrados* se acharam com livre acesso a recursos econômicos e naturais que antes não podiam ter, devido a relação *patrão-morador*. Passaram a entender que "a terra desapropriada era de todos" cadastrados, apesar dos quintais e roçados serem vistos como individualizados.

As faixas de terra férteis como as vazantes, as beiradas do açúde e córrego São José, as *matas* serviam para plantios temporários. Mesmo havendo uma enorme quantidade de terras/*matas* à disposição dos cadastrados havia competição pelos terrenos a serem ocupados por *roças*. No Capim-açu havia muito mais terra disponível que no São José onde se concentrava o maior número dos habitantes. Os *roçados* passaram a ser feitos noutros lugares, em *matas*. Muitos Suzano fizeram *roçados* no Capim-açu, bem distantes de onde moravam, no São José. Não havia, ainda então, nenhum controle por parte do INCRA quanto ao modo que se tinha acesso a terra. Ela foi sendo ocupada a partir de acordos mútuos entre os *cadastrados*, considerando a distância dos grupos domésticos e a proximidade de seus quintais. Evidentemente, os "acordos" foram lançados ao centro das disputas faccionais, havendo, desde então, um controle mais acirrado do acesso e ocupação da terra.

Visão do açude e córrego São José (foto 1991)

O mapa nº 7 mostra a disposição de vários *roçados* "coletivos", cajueirais e das *matas* e terrenos de vazante que compunham a paisagem da *terra desapropriada* em 1991. Uma das estratégias encontradas para a pressão em favor da desapropriação dos 700 hectares do São José, já tendo se resolvido a situação do Capim-açu, foi a resolução dos habitantes de fazerem *roçados*

coletivos. Essa estratégia foi incentivada também pelos agentes do Sindicato, da CPT de Itapipoca e também da EMATERCE. Existe unanimidade que, por volta de 1988 e 89, havia acordo entre os assentados da terra desapropriada, sejam os Suzano, os Teixeira, os Santos e demais famílias. Isso motivou a formação do *grupão*, que agregava os 45 cadastrados a fim de *brocarem o mato juntos*, ajudando no plantio das *roças* de cada parceleiro. Esse período é descrito como de *união*. Nenhum conflito havia despontado:

> Assim que começou essa união aqui, depois da desapropriação, os que estavam aqui dentro da área, se ajuntou todo mundo, fazia essa união... Brocado por tudo. Pra brocar, foi todo mundo, mas tinha aquela separação do roçado. Foi o começo da união pra chegar a desapropriação da terra. O São José ainda não estava desapropriado. Todos participavam. O Patriarca foi um dos fortes, junto até com os Teixeira... Depois da terra desapropriada que foi isso aí. Aí foi que começou esse lengo-lengo. (I. Santos, Capim-açu, 13/07/91)

Ocorrida a desapropriação definitiva dos dois lugares e já garantido o cadastramento de 46 grupos domésticos tentava-se a manutenção dessa *união* com outros *roçados*. Um deles, congregando a grande maioria dos *cadastrados*, foi feito num terreno de vazante que ficava na margem do açúde São José, sendo plantados cultivos básicos, além de terem isolado um conjunto razoável de cajueiros por meio de cercado. Esse *roçado* "coletivo" seguiu estritamente o destino que sublinhava: era da coletividade do Capim-açu/São José, isto é, da *Comunidade*, como ouvi ser designado muitas vezes. O *roçado* era assistido pelos técnicos da EMATERCE que propuseram que fosse construído um galpão que servisse na conservação dos produtos a serem colhidos e depois mantidos para momentos “críticos” vituais. Tanto não foi construído nenhum depósito como as famílias cadastradas decidiram dividir toda a produção colhida em parcelas para cada grupo doméstico. O resultado foi aquém das espectativas e todos reclamaram, não desejando realizar mais nenhum *roçado coletivo*.

Outros *roçados coletivos* eram feitos seguindo certas unidades próprias de parentesco. Por exemplo, vários Suzano aparentados tinham um deles numa área interiorana do Capim-açu (veja mapa). Não se tratava de *roçados coletivos* strictu sensu, sem qualquer divisão interna ou pertencentes à coletividade. O trabalho de *brocar o mato*, *destocá-lo* e cercar o terreno inteiro era feito pelos homens *cadastrados* e seus filhos ou afins, mas haviam divisões internas dos terrenos em *tiras* separadas por *balizas*. O trabalho em cada *tira*, cuja extensão dependia do próprio *cadastrado*, era feito pelos membros de cada grupo doméstico “individualizado”. As relações de parentesco não implicavam a indistinção das *tiras* e da produção. Era como se a lógica de distinção e da espacialidade dos grupos domésticos com seus quintais, *benfeitorias* e *roças* específicas, fosse

também resguardada pelas *balizas* e *tiras*, particularizando os terrenos e cultivos em referência a cada *cadastrado*[82].

Os dois "tipos" de *roçado coletivo* ocupavam antigas áreas de *mata* que não tinham sido exploradas ainda ou, no outro caso, um amplo terreno de vazante, não cercado e, de início, não reclamado por nenhum grupo doméstico. Julgava-se que a *terra desapropriada* pertencia a todos os *cadastrados*. Assim, os problemas começaram a surgir, sendo conduzidos por perspectivas distintas e conflitivas, mapeando as próprias forças faccionais e caracterizando ideologias também conflitantes, uma delas de perfil étnico, investida pelo Patriarca e tendo como os principais oponentes, os Teixeira.

O cajueiro era a *benfeitoria* preferida dos *cadastrados*. A maioria deles plantava-os no próprio corpo dos seus *roçados*. Isso tornava os terrenos de roça *apossados* com a característica permanência da *benfeitoria*, muito além da transitoriedade dos cultivos básicos bem como impedia o acesso de outros cadastrados. No momento que as *benfeitorias* eram feitas ou plantadas havia a deflagração do controle exclusivo de quem as fez, evitando a pretensão do *direito* de outros. Essa estratégia se sustentava para *benfeitorias* feitas depois da desapropriação. As que foram feitas antes, sobretudo aquelas mais antigas, de décadas atrás, estavam em disputa desde que não se tinha certeza de quem as plantou. Nesse sentido, os cajueirais se tornaram o epicentro dos conflitos faccionais, até mesmo mais do que o acesso e ocupação da terra. O controle dos cajueirais, da coleta e da comercialização das castanhas, sem a interferência do fazendeiro, podia gerar a dominação econômica de alguns *cadastrados*. Além do mais, acredito que os cajueiros fossem recursos, tal como a terra, que estavam inseridos no âmbito da disputa entre concepções mais gerais quanto aos padrões políticos e de liderança entre os *cadastrados*[83].

---

[82] O aproveitamento dos recursos naturais e a organização social do espaço no período pós-desapropriação parece com o que se vê em sistemas de uso comum da terra (Almeida:1989). Discutirei esse tema no capítulo V.

[83] As castanhas eram recursos que não estavam voltados ao consumo doméstico, o grosso da produção tinha a venda como objetivo final. Era a maneira mais imediata e "tradicional" dos *cadastrados* alcançarem retorno monetário, sobretudo sendo uma atividade basicamente de coleta, requerendo poucas preocupações agrícolas, como a limpeza dos terrenos de cajueiro, ao contrário da laborosa feitura dos *roçados*. As castanhas eram vendidas sem qualquer beneficiamento, mesmo artesanal. Porém, se o controle da comerciaização da castanha implicava a dominação econômica de uma das facções em disputa, não é possivel restringir a matéria somente por sua pretensa intencionalidade econômica.

i - Os cajueirais no Capim-açu: os Teixeira e o Patriarca.

Em 1988, os Teixeira foram reassentados no mesmo lugar onde habitaram nos anos 60, uma faixa de terra repleta de cajueirais. Retornaram para um lugar invejável aos olhos dos outros habitantes. Eles não eram esperados e sua chegada logo reverteu as intenções do Patriarca que vivia na mesma faixa de terra e, também, as de outros habitantes que visavam ocupá-la. Os Teixeira mudaram o cenário político da *terra desapropriada*.

Patriarca questionava a reintegração dos Teixeira naquele lugar. Seu quintal era colado ao cajueiral e argumentava que as árvores foram plantadas pelos *índios velhos antigos* e que vinha zelando há mais de 30 anos, junto de vários que ele mesmo plantara. Dizia também que os cajueiros eram antes "invadidos pelos caboclos do fazendeiro", interessados na coleta da *metade* das castanhas. Nesse sentido, o fato dos Teixeira terem sido reassentados no Capim-açu e terem controlado o cajueiral era interpretado pelo Patriarca como uma "invasão", deles *tomarem* o que lhe pertencia ou o que fora plantado pelos *antigos velhos*.

Por seu lado, os Teixeira argumentavam que voltaram a ocupar o que lhes cabia, pois fora tudo que a família tinha possuído quando viveram na década de 50 e 60 no Capim-açu. Os cajueiros eram também *benfeitorias* que lhes pertenciam.

Estava em jogo a competição por recursos, seja a *mata*, a terra, os cajueiros, o terreno de vazante, todos acessíveis e ocupáveis depois da desapropriação, se não fosse o reassentamento dos Teixeira. O INCRA teve um papel decisivo à medida que os reassentou e, também, cadastrou praticamente todos os que eram antigos *moradores* do fazendeiro. A interferência administrativa do orgão teve efeitos políticos óbvios, afetando a construção local da liderança do Patriarca, que passou a procurar outro apoio, no caso a "Comissão dos Direitos Humanos do Pirambu", entrando em colisão com as disposições do INCRA.

O conflito entre Patriarca e os Teixeira tomou logo feição interétnica, o primeiro negando a origem étnica da família por não terem *nascido e se criado* no São José/Capim-açu, não tendo *parte* ou *indescendência de índio*. De início, o Patriarca conseguiu o posicionamento favorável das demais famílias cadastradas, sobretudo os Suzano. Ainda hoje encontram-se pessoas que discutem se os Teixeira são índios ou não, existindo um consenso razoável de que se eles forem, são de outra *indescendência*. O apoio da Comissão dos Direitos Humanos, aceitando todas suas justificativas e acusações, fortaleceu internamente sua liderança, também constituíndo um campo de atuação da própria agência.

A questão da origem étnica, de ser *índio* e "não-índio", se elevou a um patamar que não havia antes nem no *tempo dos patrões*, já que se tratava de uma disputa entre pessoas sem nenhum contraste hierárquico. No passado, o antagonismo entre *moradores* não se pautava pelo fator étnico. Foi o Patriarca quem trouxe os *direitos dos índios* em evidência, criando tal alternativa ideológica no horizonte da desapropriação. Vale destacar que o fator étnico não foi "invenção" de uma pessoa sozinha e ambiciosa, já que os vínculos étnicos eram atualizados na reconstrução do passado feita por algumas famílias, o que os tornava apropriáveis numa ordem ideológica, como fez o Patriarca.

A ofensiva política contra os Teixeira foi tanta que quase foram expulsos do lugar. Uma vez, o Patriarca, a agente da Comissão dos Direitos Humanos e mais um grande número de assentados e suas famílias, vários Suzano dentre eles, fizeram uma visita aos Teixeira, pressionando para irem embora. Nesse momento, o apoio da Comissão ao Patriarca era decisivo, colocando-o com força política diante dos Teixeira e também positivando sua liderança interna. O estado das coisas era tenso o bastante para que dois grupos domésticos Teixeira partissem, ficando só quatro outros.

Outras agências interviram o suficiente para condensar o antagonismo. Os contatos dos Suzano com o Sindicato permitiu a articulação com a CPT de Itapipoca e com os missionários. A relação do Patriarca com os sindicalistas não era intensa, preferindo agir sozinho e contactando agências diretamente na capital. Em compensação, o Pedro Teixeira teve sua trajetória de vida ligada ao movimento dos sem terra, nas CEBs, na organização comunitária, o que possibilitou o apoio imediato do Sindicato, da CPT e, também, por curioso que seja, da missionária. As visitas da CPT, dos sindicalistas e da missionária eram feitas no São José, ao invés do Capim-açu onde vivia o Patriarca. Faziam reuniões com os Suzano e, desde então, houve um progressivo estreitamento entre eles e o Pedro Teixeira. Ressalta-se que uma nova liderança dispontou, apoiada, sobretudo, pelos Suzano e, também, servindo de interlocutor entre eles e os Teixeira: o *gerente* Nicolau Ferreira.

O *gerente* era quem tomava a dianteira para os contatos com os técnicos da EMATERCE e os funcionários do INCRA; organizava reuniões e fazia parte de uma Comissão responsável pelas atividades burocráticas e monetárias com as agências, constituindo uma função nova, seguindo a desapropriação. Suas funcões caracterizavam-se pelo perfil de intermediário, sendo o "porta-voz" dos assentados nas agências e nos níveis extra-locais. Isso deslocava os esforços que o Patriarca fazia.

A interferência dos agentes, excetuando a Comissão dos Direitos Humanos do Pirambu, favorecia os Teixeira e absorvia os *não-índios*, conforme dizia Patriarca, como o *gerente* que se fortaleceu nesse esquema de organização. A CPT e o Sindicato apelavam pela *organização da Comunidade*, esperando o consenso entre os cadastrados, o que seria impossível pela intransigência

política de Patriarca, defendendo os *direitos dos índios*. Os argumentos e as proposições normativa-ideológicas da CPT e da missionária se chocavam de frente com o divisionismo do Patriarca, que não aceitava os Teixeira de modo nenhum.

Patriarca encarou mal os contatos germinados entre o Sindicato, a CPT, os missionários e os Teixeira, ainda mais por estarem envolvendo também os Suzano. O *gerente* incentivava mais ainda, devido mesmo à sua própria trajetória. Foi antigo *morador* do fazendeiro, não possuíndo nenhum vínculo com as famílias locais, nem tendo *nascido e se criado* ali, um dos motes da ideologia étnica. Não participou de nenhuma violência contra os Suzano, quando das intimidações do *patrão*, o que lhe isentava da desconfiança e rancores das famílias perseguidas. Essa nova articulação política interna (os Suzano, o *gerente* e os Teixeira) contrariava os arranjos políticos do Patriarca, encapsulando seus investimentos étnicos.

Com o tempo, os Teixeira se aproximaram também de um grupo de sobrinhos do Patriarca. O contato complicou ainda mais a posição política do Patriarca. Seus sobrinhos passaram a manter relações sociais e fazer negócios com os Teixeira. Depois acabaram por entrar em conflito com Patriarca que, dando o tom, acusava-lhes de *índios traiçoeiros* e *capangas* dos Teixeira[84].

ii - O caso da vazante no São José: os Suzano e o Patriarca.

Em 1989, o *roçado coletivo*, que reuniu todos os cadastrados, estimulados pela EMATERCE, ocupava uma área fértil de vazante. Era um terreno que ficava próximo da *cozinha* de um grupo doméstico, exatamente de um dos filhos de *Dona* Rosa Suzano.

A maioria dos cadastrados deixou de lado a idéia de outro *roçado coletivo*, principalmente os Suzano, o *gerente* e os Teixeira. Somente o Patriarca e um grupo de oito pessoas, parentes seus, sobrinhos e alguns outros, sem qualquer afinidade e que foram antigos *moradores* do fazendeiro, voltaram a fazer o plantio na mesma vazante no início de 1991. O filho de *Dona* Rosa contestou a empreitada, argumentando que a vazante lhe pertencia pois ficava atrás de sua *cozinha* e que todos

[84] O antagonismo entre Patriarca e seus sobrinhos/vizinhos gerou momentos graves, inclusive com agressões físicas, e acabou por revolver disputas pelos recursos e a ocupação do espaço. Entraram em questão por causa de uma cancela levantada pelos sobrinhos, com apoio dos Teixeira, ficando encostada num dos lados do cercado do Patriarca, evitando que o gado do fazendeiro pudesse circular e bebesse no córrego. Patriarca contestou a construção porque os animais poderiam ficar *brabos* e acabariam destruíndo seu cercado e, enfim, suas plantações. Essa questão foi tão grave entre os parentes que o Patriarca terminou por receber uma *pisa* de vara de pinhão por um dos sobrinhos, inclusive no período que estive em campo. Vale dizer que havia um sentido no uso da vara de pinhão que, segundo os habitantes, servia para espantar animais indesejáveis, além da agressão ter sido um fato moralmente grave para um sobrinho.

os oito tinham aonde plantar e que estavam querendo *tomar* o que era dele. O clima de antagonismo entre os Suzano e os oito cadastrados, liderados pelo Patriarca, veio se assomar numa atmosfera de acusações e retaliações. O caso acabou na delegacia de polícia de Itarema e depois no Forum de Acaraú. Novamente, ocorria a estratégia do Patriarca de conseguir apoio político com agentes e níveis extra-locais.

A família Suzano. Ao centro, está *Dona* Rosa Suzano (sexta pessoa à direita)

Não era somente a vazante que era disputada. Os cajueiros do lugar estavam incluídos no âmbito da competição por recursos. No auge do conflito, os Suzano acusavam o Patriarca e seus companheiros de quererem *tomar* todos os cajueiros apenas para si. O Patriarca alegava que nenhum dos Suzano tinha *direito* de reclamá-los porque as árvores foram plantadas por *índios velhos*, sobretudo seu irmão e que a vazante era de todos da *Comunidade*, pois tinham feito ali um *roçado comunitário*. Nesse sentido, os ataques mútuos se faziam, sempre envolvendo uma querela sobre quem *tomou* de fato a vazante e seus cajueiros.

Os resultados não puderam ser piores para o Patriarca. A maioria dos seus companheiros faccionais acabaram por desistir de plantar no terreno disputado com os Suzano, aceitando só colherem a safra. Patriarca se viu sozinho, então, abandonado na questão até pelos companheiros faccionais.

Até esse evento, os Suzano apoiavam o Patriarca e concordavam que ele tinha muito mais *direito* do que os Teixeira sobre os 8 hectares de cajueiros disputados porque ele era *raiz da terra*,

do lugar: "o Patriarca nasceu-se e criou-se aqui. Era mais raiz do que os Teixeira que tinham chegado há só 22 anos". Os Suzano ficaram ao lado de Patriarca, defendendo tais *direitos* e valores. Contudo, quando ele passou a pretender o terreno de vazante, mesmo com intenções "comunitárias", e disputar com os Suzano internamente, esses passaram a desconsiderar a diferenciação étnica investida por Patriarca e começaram a aceitar os Teixeira.

O Patriarca, então, já se opondo aos Teixeira, aos sobrinhos, ao INCRA, aos técnicos da EMATERCE, ao Sindicato, a CPT e à missionária, acabou por se afastar dos Suzano, mesmo considerando-os também da *indescendência dos índios*. Se, por um lado, o Patriarca conseguira antes o apoio político e a confiança dos Suzano em suas posições, acabou por perdê-lo completamente quando competiu com eles quanto ao controle da vazante. Além disso, os Suzano estavam satisfeitos com a desapropriação e o fato dos Teixeira terem se estabelecido no Capim-açu, rivalizando com o Patriarca, não chegava a lhes afetar diretamente.

3.3 - A formação das facções e as fronteiras étnicas.

As facções tratam-se de unidades políticas que tem caráter informal, nas suas linhas gerais, articuladas em torno de certos membros, sem constituírem lideranças cristalizadas, a partir de certos interesses, quais sejam, recursos e capital político, daí precisarem do máximo de recrutas. No entanto, a revisão teórica sobre o tema (Silverman e Salisbury, 1977) releva que o objeto real dos estudos seria o faccionalismo, visto como um fenômeno social que motiva o surgimento de facções de acordo com a ordem das questões políticas existentes, especialmente no que tange a organização política de uma unidade social mais abrangente. Pode-se argumentar que o faccionalismo se constitui na medida que existem clivagens maiores, como o parentesco, a religião e ideologias que dão significado, circunscrição e ajudam a dar conteúdo às facções (Oliveira, 1977). Elas emergem no contexto da manutenção de tais clivagens e de sua reprodução diferenciada, possibilitando contrastes e o mapeamento diferencial de grupos, o que pode mostrar a heterogeneidade de suas trajetórias e o caráter disruptivo que adquirem, opondo-se umas às outras.

Quando o São José/Capim-açu tornou-se área de assentamento, uma nova situação histórica adveio, na ausência de patrões, da interferência do INCRA e de outras agências; a reintegração de outras famílias, expulsas do lugar há 20 anos; o cadastramento geral dos antigos *moradores*, etc. Os efeitos do novo modelo de distribuição local do poder (Oliveira, 1988) afetaram as relações sociais entre todos *assentados*, implicando o ajustamento das forças políticas internas.

A nova situação histórica não impediu a manutenção de ordenações maiores, pautadas no parentesco, por exemplo. Assim, foi comum saber quem era considerado parente e quem não era, a fim de fazer contraste diante de quem fez o *pedido de morada*. A expressão "tudo aqui é de uma mesma família" não era uma idealização. Havia uma densa e intrincada rede de relações sociais baseadas no parentesco, nos laços de afinidade e de compadrio, ligando os Suzano aos Santos. A expressão citada descrevia laços de parentesco que eram respeitados e, ainda, supunha um passado comum que permitiu tais arranjos. Daí, poder-se dizer *nascido e criado* no próprio lugar, sendo *raiz*, *cabelo da terra*, *natural* dali, ou, visando incorporação, que uma pessoa casou com alguém que é *filho da terra*. O caráter estruturante do parentesco e o sentido de unidade que dispontava na memória social e nos relatos históricos a respeito do lugar eram apreendidos socialmente como "construtores" de uma unidade social que conseguia englobar os Suzano e os Santos. Evidentemente, a diferenciação de quem era Suzano ou Santos sugeria outro mapeamento, interior, especificando contornos mais precisos na órbita do parentesco, contudo sem implicações na fratura da unidade mais global.

Alguns elementos despontavam como fissuras de tal unidade maior, sobretudo as recordações de intimidações e violências do *tempo dos patrões*. Qualificavam-se várias pessoas negativamente, aqueles que fizeram parte da *caboclada* do *patrão* ou foram seus *puxa-saco,* termos que se associavam com a diferenciação interna quando do domínio dos *patrões*, em termos de trabalho como vaqueiro ou agricultor. Delineava-se, então, os contornos, as dobras internas, que distinguiam os Suzano dos Santos, os últimos estando mais "próximos" dos antigos patrões. Os ressentimentos retornavam como acusações que se jogavam contra pessoas com quem se tinha laços de parentesco e uma história comum. As acusações manchavam a "unidade" construída pelo parentesco e pela memória social.

O retorno dos Teixeira e a continuidade dos vários grupos domésticos, pertencendo a antigos *moradores* e vaqueiros do fazendeiro, foram descrever outra unidade social: a dos *cadastrados* pelo INCRA. As práticas da agência e da EMATERCE tomavam como certo que os atuais grupos domésticos formavam um conjunto de *parceleiros*, *agricultores*, *trabalhadores rurais* aos quais precisavam dar assistência e desenvolver projetos específicos de assentamento, incentivo agrícola, numa perspectiva basicamente "ruralista". O cadastramento não levou em consideração as diferenças políticas existentes. Antigos *moradores* e vaqueiros foram assentados sem que suas trajetórias fossem avaliadas, o que certamente implicaria encontrar divergências entre os *cadastrados*. Assim, na área, encontravam-se os antigos perseguidores dos Suzano, vaqueiros que ajudaram a destruir suas casas de farinha e roçados e, também, os algozes que expulsaram os

Teixeira (alguns deles eram Suzano). A atmosfera de desconfiança e rancor era generalizada com troca comum de acusações, inclusive muitos dos ex-*capangas* reconheciam o dilema e tentavam eximir-se da culpa:

> Rapaz, o *povo ali do outro lado* (os Suzano do São José) tem assim uma dúvida da *gente*, porque uma vez eu tava trabalhando aqui como trabalhador e aí o Zé Moura, que era o proprietário daqui, mandou-me chamar pra ir lá no Zé Louro (o *procurador*). Eu fui. Cheguemo lá era pra queimar um roçado deles... Eu, como *morador*, fui, né, que eu ía ou saía. Aí, eu fui ajudar a queimar o roçado. Por causa disso é que *eles não se une com nós aqui do lado de cá* (o Capim-açu). Semana é unido, semana é afastado (...) Chamava, (o patrão), ele ia junto com a gente. O roçado nós fomos muito com ele queimar. Fomos fazer o despejo ali dos Teixeira junto com ele. Nós não iamos por nossa própria conta, não! (Maro, Serafim, 29/06/91, grifos meus).

As fissuras mostradas e os rancores mútuos acarretaram uma situação política frágil quando foram concluídos o processo de desapropriação, a imissão de posse e o cadastramento. Logo de partida, "amigos" e "inimigos" se encontraram juntos numa unidade territorial artificial, forjada por mecanismos políticos externos. O Sindicato dos Trabalhadores Rurais, a CPT e a missionária, com seus objetivos distintos, tiveram de encarar tal estado de coisas e, sem dúvida nenhuma, não conseguiram realizar o mínimo que fosse para a configuração de uma *Comunidade* ou de uma organização comunitária, conforme suas perspectivas, seja a pastoral/"comunitária" ou a étnica. Toda reunião costumava ser, conflitiva, mostrando mais desacordos e acusações do que uma possibilidade de consenso.

A manutenção de fronteiras étnicas se constituiu, com vigor efetivo, quando o Patriarca negou a origem étnica Tremembé dos Teixeira, deles não pertencerem à *terra indígena* e de terem *tomado* os cajueiros que tinha plantado e cuidado. No período da desapropriação e da imissão de posse não havia tanto destaque da origem étnica, mesmo se o Patriarca assim o fizesse. A questão principal era a desapropriação e o conflito com o antigo patrão, o fator étnico sendo disposto quando se acentuavam os argumentos sobre o passado e quanto a pertença dos habitantes ao São José/Capim-açu, distinguindo a autenticidade da origem local, o *nascer-se e criar-se* no lugar, frente ao *pedido de morada* ao fazendeiro.

Quando o Patriarca passou a se opor aos Teixeira conseguiu, de início, o apoio dos Suzano, o que delineava uma unidade social que podia ter peso político contra seus oponentes. Além disso, tinha suporte externo por parte da Comissão dos Direitos Humanos do Pirambu, o que lhe dava força interna, por onde construía sua autoridade, e permitia que se opusesse também contra o INCRA, amparado que estava por outra agência. Nesse primeiro momento, as clivagens do

parentesco e da historicidade dos grupos familiares conseguiram estabelecer uma unidade social, faccional, sem dúvida, contra outra, a dos Teixeira, somente.

Não é possível dizer que a configuração de tal facção representava uma unidade social que tivesse consistência além da situação política. Não havia, por exemplo, atividades econômicas compartilhadas. O *grupão* agregou todos os assentados e a existência de trabalho coletivo na limpeza da mata, elaboração de cercas ou os serviços de farinhada não sugeria escolhas pela proximidade política, dependendo mais dos laços de parentesco, afinidade, compadrio ou, mesmo, amizade. Os laços políticos devem ser tomados no contexto do antagonismo de um líder, o Patriarca, que investia politicamente nos seus aliados virtuais. O parentesco e a memória social não se impunham exclusivamente para o recrutamento e para o limite de composição das facções, apenas contribuindo como "matrizes" e na consistência de seus conteúdos. As facções dependeram mais da capacidade de articulação das relações sociais ou dos vínculos prévios que seus membros possuíam.

Mesmo a missionária teve uma atuação singular na área, pois, em sua perspectiva étnico-culturalista, foi se antepor exatamente contra quem mais investia na etnicidade: o Patriarca. Tentando *trabalhar* os habitantes do lugar, inclusive os Teixeira, pois aceitava-os, além dos Suzano e dos Santos, como de origem indígena, acabou por ser acusada pelo Patriarca de favorecer os *não-índios*. Seu posicionamento impediu a manutenção de relações com os dois divergentes, limitando suas práticas.

O Patriarca também não conseguiu articular um conjunto de aliados que o apoiasse em todos momentos. Sua autoridade era frágil e dependia de articulações e interesses que despertavam solidariedade relativa. O grupo que o acompanhou no plantio das roças na vazante, disputada pelos Suzano, não tinha coesão para manter-se a médio prazo. Quando os Suzano passaram a se queixar na delegacia de Itarema, dois cadastrados, parentes de Patriarca e que o acompanhavam, resolveram entrar em acordo com eles. Esses desligamentos não representavam falta de apoio ou a passagem para outra facção, a dos Suzano ou a dos Teixeira. Havia a manutenção difusa das desconfianças, o que não permitia a aceitação imediata ou pacífica dos membros das facções. Os companheiros faccionais de Patriarca calculavam as melhores oportunidades de apoio, posicionamento e divergência entre si e seus oponentes. O caso da vazante parece explicar tal situação, pois isolava politicamente os 8 chefes de grupo doméstico que plantaram no terreno. Enfrentavam a oposição dos Suzano, do *gerente*, dos Teixeira e de muitos Santos também, o que os colocava em minoria, deixando-os à margem das decisões mais gerais nas reuniões, sendo vistos sempre como antagonistas. Sempre eram lembradas as ações violentas que muitos deles cometeram no *tempo dos*

patrões. Vale dizer que o Patriarca não participou de nenhuma dessas antigas intimidações e não foi responsabilizado por elas, mas pelas atitudes que teve para com a vazante e de ter se apoiado na antiga *caboclada*. Todavia, a rememoração de fatos passados eram costurados com os acontecimentos mais recentes, servindo como substrato dúplice de acusações aos companheiros do líder Tremembé.

O isolamento político do Patriarca se tornou manifesto em 1991, quando sua facção não conseguia ter o mínimo de unidade, havendo desligamentos quanto à questão da vazante, divergência a respeito da sua atuação frente aos cajueirais e de seu posicionamento interno como liderança. Assim, acredito que tenha presenciado o isolamento político do Patriarca. Ele próprio o admitia e, então, resolveu defender seus direitos pessoais, especialmente no que toca os 8 hectares de cajueiros disputados com os Teixeira. Seria uma luta solitária que poucos imaginavam que teria solução positiva:

> Quem está gritando pelo *direito do índio* é eu. Os outros como o Maro, Chico Félix, esse povo, Osvaldo, *eles sabem*. Eles não acreditam que o índio tem direito. *Mesmo que não negue a parte, mas eles não acreditam que o índio tem direito*. Porque quando o INCRA chega aqui, os funcionários do INCRA, diz: 'acaba com esse negócio de índio que aqui não tem índio não.' Aí, pronto, eles ficam. (Patriarca, 28/0/1991; grifos meus)

Patriarca não deixou em nenhum momento de se pautar no fator étnico, inclusive diante de seus companheiros de facção, mesmo admitindo que alguns deles *não eram índios* e tinham chegado ali *pedindo morada* ao fazendeiro. Para um grupo de 7 ou 8 chefes de família, o fator étnico era investido e ponderado de maneira tênue. Minha presença na situação do São José/Capim-açu representou algum esforço de investimento étnico por parte dos que apoiavam o Patriarca, considerando-o líder dos Tremembé, mesmo como *cacique*:

> - Patriarca: ...*porque nós mesmo como novo temos que obedecer aquela pessoa que tá responsável pela direção do índio, que chama cacique*. Eu mesmo tenho 54 anos de idade, dentro dos 55, mas eu tenho que ser respeitado como cacique...
> - Pesquisador: Você é o cacique daqui?
> - Patriarca: É, com certeza, pela lei, pelo meu esforço, pelo meu critério. Eu sou conhecido pelo *cacique* porque quem representa em prol de toda a *tribo indigenista* sou eu. Não é porque eu queira ser mais além do que os outros, mas porque sou eu quem está na *luta*, defendendo a *tribo indigenista*. Então, quer dizer que aquela pessoa *responsável pela tribo*, ele tem que ser o cacique.
> - Pesquisador (a outros, ao redor): Vocês acham que ele tá certo? Ele representa vocês?
> - Vários: É. Acredito! Representa!
> - Chico Félix: Acho que ele tá mais do que certo, porque em todo orgão ele é conhecido aqui. *Ele é que é o conhecido. Não tem outro fora dele que se tenha achado dentro dos*

> *orgãos dessa terra primeiro do que ele*. Ele foi quem fez todo o trabalho aqui dentro, foi ele. Agora, hoje em dia, é que os outros não tão ajudando a ele. Mas era pra ajudar ele. Isso aqui foi achado por ele. Foi ele quem batalhou em todo o orgão por essa terra. Foi ele. (Capim-açu, 29/06/91; grifos meus)

Se a liderança do Patriarca era aceita, havia também a construção da figura do *cacique* perante alguém de fora, um estranho que, talvez, pudesse reverter o quadro político local. O termo *cacique* só era usado entre os companheiros de Patriarca em ocasiões que podia ter alguma importância política, como aconteceu durante aquela entrevista, quando o discurso emitido investia na etnicidade. Patriarca era descrito como aquele que tinha "lutado pelos direitos dos índios" e para a desapropriação. Nesse sentido, sua liderança política se sustentava de duas formas. Destacava-se como a pessoa que articulava a facção frente às outras e, em segundo plano, quando era cingido na figura de *cacique* para agentes. Fora disso, a autoridade do Patriarca era bastante relativa, seus companheiros podiam dar declarações que o mostravam como líder e/ou *cacique* e, logo depois, em momentos que o pesquisador ficava mais observando do que indagando, havia discordância a respeito das suas atitudes, o que evidenciava uma capacidade limitada de consenso entre os membros da facção.

Os investimentos étnicos de Patriarca não eram feitos apenas para conseguir "recrutas" ou companheiros para sua facção, pautada em conteúdos étnicos. Compreendendo que o INCRA se posicionava ao lado dos Teixeira, mesmo porque os reassentaram na desapropriação, passou a querer a interferência de orgãos indigenistas. O contato com a "Comissão dos Direitos Humanos do Pirambu" orientou-o sobre a FUNAI, a agência responsável pelos *direitos dos índios*. Para ele, a *terra indígena* do São José/Capim-açu deveria ser entregue à FUNAI, deixando de ter responsabilidade do INCRA, conforme pensara na década de 80.

Nos conflitos faccionais detectava-se a confrontação de ideologias distintas, uma delas sublinhando a diferenciação interna dos *cadastrados* por sua origem étnica, familiar e de nascimento. A outra privilegiava os vínculos possíveis de serem construídos pela convivência numa *Comunidade de trabalhadores rurais cadastrados*, na qual o fator étnico seria minimizado diante da capacidade de *organização* comum. Contudo, os elementos semânticos e categorias usadas podiam ser os mesmos. Foi mesmo comum ouvir o Patriarca e o Pedro Teixeira, inimigos faccionais, falarem da *Comunidade* e da necessidade de seus membros estarem em *união*. Podiam usar os mesmos termos, porém os sentidos e propósitos eram distintos. Além disso, pude constatar que os Teixeira sabiam e contavam dos *índios*. Eles me contaram histórias e usaram elementos semânticos encontrados entre os Tremembé da Almofala. Disseram que sua bisavó foi *pegada a dente de cachorro*; sabiam histórias da igreja de Almofala; contaram que *a Rainha tinha dado as terras pra*

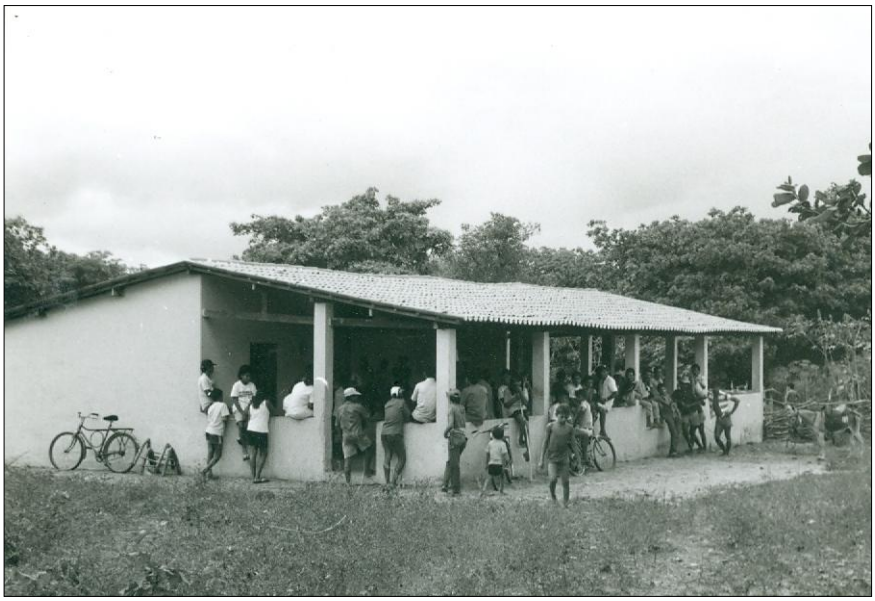
eles, *os índios*. Conheciam relativamente bem todos os discursos e categorias próprios da semântica étnica aproveitada pelos Tremembé, até mesmo mais do que os Suzano e os Santos, não devendo nada ao Patriarca, sabendo até do relato histórico de descoberta do São José pelos *antigos* Suzano. No entanto, acreditavam que os *índios* viveram no passado e que, hoje, só se encontrava a *indescendência*, *uma parte mais nova* que não podia ser considerada como *índio*, somente como *descendente*:

> A: Nós aqui, os cearenses, nós todos temos mistura com índio. Se a gente for puxar esse negócio de índio! Toda essa nação aqui foi produzida por índio, as primeiras indescendência. É por isso. (Agostinho Teixeira, 12/07/1991)

> Porque o seu Patriarca foi quem colocou esse negócio de índio. Isso está nos orgãos: os índios Tremembé. Mas ele diz assim: 'que eles (os Teixeira) não são índio'. Ele diz! ... Agora tem esse dizer - a 'índia velha'- que é a Dona Rosa. Mas isso é colocado pelo seu Patriarca. Porque ele não tem uma prova. Como se fosse possível! Eu dava! Porque a minha bisavó foi pegada a dente de cachorro, da venta furada. Tapuia legítima. Meus avós, bisavó, tataravó... tá enterrada lá na Almofala. Agora, eu podia dizer! Mas isso aí, pra mim, eu acho que não tem futuro. Eu quero meus direitos. (Pedro Teixeira, 12/07/91)

O *grupão* criado para o *roçado coletivo* foi uma das poucas formas de organização conjunta dos cadastrados, sem ter sido afetada pelo faccionalimo. Não tendo dado certo, houve descrença na repetição da tarefa e de qualquer trabalho *comunitário*, ainda que existissem *roçados coletivos* de feitio familiar. No entanto, a aspiração pela *organização da Comunidade* estava no horizonte da maioria dos cadastrados. E, também, dos agentes. A equipe da CPT incentivava que fosse formada uma CEB, a *Comunidade*, e que outros mutirões ocorressem. A ideologia "comunitária" parecia ser aceita por todos, mesmo entre os que privilegiavam o fator étnico, com a diferença que esses reconheciam apenas a *Comunidade* dos que tinham a mesma origem étnica, os *índios* do São José/Capim-açu.

A questão da *união* era levantada como valor, emblema, por todos *cadastrados*. Porém, mesmo querendo resolver as disputas, ocorria a diferenciação política local por meio das formações faccionais. As reuniões, quase sempre dominicais, eram conturbadas e serviam como exemplo da *desunião*, algo considerado negativo. Elas até que eram bem comuns, mas sempre terminavam em conflito. Uma mulher comentou, certa vez: "Tem canto que se junta tudo. Mas aqui não é não. Parece que tem que ser partido um do outro". Discutiam que era necessário serem feitas celebrações, ecoando os padrões de organização das CEBs. Nesse sentido, eram feitas comparações com outras *Comunidades*, mais *unidas* e sem conflitos internos. É claro que as reuniões refletiam o próprio estado divisionista local, longe de seguir os princípios de *organização* e de *união*.



Reunião na Casa de Farinha (São José; foto 1991).

Os companheiros de facção do Patriarca tinham também a *união* como valor de conduta entre os *cadastrados*. Quando ele ficou acuado no caso da vazante, seus companheiros passaram a calcular a possibilidade de serem também isolados, visível pelas acusações de terem sido antigos *capangas* e, depois, de terem *tomado* a vazante. Avaliavam que o Patriarca não podia divergir da maioria dos cadastrados e passavam a aceitar os argumentos de *união*, não sublinhando os elementos de diferenciação étnica.

O discurso da *união* era emitido também pelo Patriarca que o articulava com elementos semânticos próprios da etnicidade e de diferenciação étnica. Contudo, o discurso não sugeria o mesmo modelo de organização social. Para ele, a *terra desapropriada* devia ser de *direito dos índios* e ser, assim, uma *terra indígena*, obrigando a saída dos cadastrados "não-índios". A *Comunidade* teria uma feição deliberadamente étnica. No entanto, a facção de Patriarca era composta de pessoas que mal se atribuíam como *índios* e que não eram tratadas assim pelos outros *cadastrados*, sobretudo os Suzano. Eles diziam que os companheiros faccionais do Patriarca foram antigos *moradores* do fazendeiro, seus *capangas*, que nada tinham a ver com o lugar e nenhum *direito*, por não terem *nascido e se criado* ali. Patriarca reconhecia o dilema e tentava encontrar alternativas, seja incorporando um homem pelo casamento com uma parente, seja argumentando que outro nascera na Almofala e, assim, era *índio*. De qualquer modo, ele defendia a manutenção do território sem divisões, como *terra indígena*. Ideologicamente, isso referendava a crença de que

onde tem "índio o trabalho deve ser um só, junto". Assim, falava também da *Comunidade*, considerando-se pessoalmente como seu líder.

Por outro lado, nem todos os Teixeira investiam na formação de uma CEB, o que não impedia de todos terem valores e uma oratória próxima. Os discursos dos irmãos Teixeira valorizavam muitos termos como *sofrimento*, *pobreza*, *serem trabalhadores*. As referências religiosas eram constantes no seu cotidiano ou, então, o uso de metáforas e provérbios de cunho religioso, colocando-os sempre como modelos de experiência. Acredito que ocorria mais entre eles, porque tiveram trajetória familiar bastante conturbada e também por decorrência dos vínculos que Pedro Teixeira tinha estabelecido antes com as CEBs e a CPT de Itapipoca. No seu esforço de formação de uma CEB local, catalizava bastante atenção com seu tom retórico conciliador e pastoral. É claro que essa atenção era sempre quebrada pelas próprias divergências faccionais. Todavia, havia controle relativo dos partidários da CEB. As reuniões começavam com a leitura de trechos da Bíblia e alguns cânticos religiosos por parte dos filhos de Pedro Teixeira. A leitura de trechos das *Santas Escrituras* era normal na seqüência das reuniões e tinha até a capacidade de absorção de parte dos *cadastrados*, porém de maneira ainda bem irregular e minoritária. A importância da *união* era muito ressaltada. Pedro Teixeira e o *gerente* Nicolau destacavam-se nos enunciados em prol da *Comunidade unida* e na formalização de um padrão ritual de celebração, mas era algo temerário, seja pela desatenção geral ou pela indiferença de seus inimigos faccionais. As reuniões perdiam logo sua coesão inicial e se dispersavam numa pluralidade de pequenos grupos de pessoas conversando.

Boa parte das acusações internas frisavam o sentido da *união*. O Patriarca era chamado de *ambicioso* pelos Suzano porque queria, diziam, *tomar* a vazante e todos os seus cajueiros. Os companheiros de Patriarca acusavam os Suzano de serem *ambiciosos* por quererem *tomar* os cultivos que tinham feito na vazante. Esse tipo de acusação podia ser aplicado também entre vizinhos que disputavam questões de cercado, mesmo parentes. A *união* era contraposta à *ambição* que as pessoas tinham por querer *tomar* o que não lhes pertencia, acabando por prejudicar o consenso entre os cadastrados.

Era evidente que o discurso da *união* era aproveitado por todos, sem excessão, mas a prática demonstrava uma completa divergência nos modelos de organização social interna. Acredito que seja nesse ponto que deveria compreender o fato das ideologias conflitivas no São José/Capim-açu.

***i* - "... o tempo dos índios já passou".**

As reuniões que assisti no São José aconteceram quando o Patriarca já tinha perdido seu prestígio interno. Em nenhuma das vezes foi chamado, mesmo porque tinham como organizadores o *gerente* Nicolau e o Pedro Teixeira. Nesses eventos foi possível perceber como o fator étnico era discutido, sobretudo por aqueles que tentavam minimizá-lo ou contestá-lo. Nas reuniões, falavam-se diversas vezes comentários que tratavam dos *índios*. Mesmo discorrendo da necessidade de *união* e de *organização em Comunidade*, ouvia-se enunciados provocativos, como o dito por Pedro Teixeira, logo depois de ter-se identificado como *índio*: "todo mundo fala que é índio, mas índio também aprende". Assim, mostrava que o Patriarca estava isolado politicamente e devia aceitar sua derrocada como liderança, submetendo-se ao novo arranjo político. A auto-atribuição como *índio* correspondia à uma tentativa de minimizar a diferenciação étnica, extendendo-a para todos: "Eu sou índio pela descendência do Brasil". Uma vez, na casa de *Dona* Rosa Suzano, várias pessoas debatiam a questão do parcelamento da área. Estavam lá muitos Suzano e o *gerente* Nicolau que, num aparte à discussão, comentou: "...o tempo dos índios já passou". Argumentou que os *direitos dos índios*, procurados pelo Patriarca, já não podiam mais existir e achava absurdo que ele quisesse que vivessem numa *aldeia*. Nessas colocações e posicionamentos apresentava-se de modo vísivel uma outra perspectiva ideológica onde a etnicidade era vista como pertencente ao passado. Na atualidade, a área desapropriada do São José/Capim-açu está sob o controle do INCRA e, portanto, segundo os *assentados*, não pode ser ocupada somente pelos *índios*, senão por todos os cadastrados, o que vem enfraquecer as reivindicações étnicas de Patriarca e seus companheiros.

Os argumentos difundidos pelo *gerente* Nicolau e pelos Teixeira podem ser comparados com a ideologia dominante na Almofala, que não aceitava a existência contemporânea de *índios*. Nota-se que são proprietários e *trabalhadores rurais* emitindo os mesmos argumentos, deslocando todas as imputadas diferenças de classe e assumindo, pari passu, uma postura negativa à construção da etnicidade dos Tremembé. Isso ficou evidente quando entrevistei uma pessoa da família Moura, os antigos proprietários da fazenda São José, que, paradoxalmente, apoiava os argumentos dados pelos Teixeira e também aceitava a situação da área desapropriada:

> Pessoas mesmo do assentamento afirmam categoricamente que ali não existem índios, só o Patriarca é que diz que é índio. Porque dizendo que é índio, ele acha que a terra vem mais fácil pra ele. (...) Eles tem que trabalhar a terra que eles tão recebendo. *Eles tem que assumir a condição de assentados. Tem que parar com essa história de ser índios. São agricultores*!. (R, Itarema, 4/10/91; grifos meus).

A situação histórica do Capim-açu/São José mostrou o entrechoque de facções que modificaram suas feições, no sentido da composição de seus membros e líderes como no conteúdo oscilante de seus "projetos", e articularam alianças e divergências políticas internas de acordo com a interferência de agências e das possibilidades que podiam advir de seus posicionamentos. No caso, seriam posicionamentos advindos da construção de papéis sociais como os de *cadastrado/assentado*, que se detonaram com a desapropriação e a atuação do INCRA e da EMATERCE; o de *trabalhador rural*, seguindo a orientação da CPT e do Sindicato; o de *índio Tremembé* que foi investido, sobretudo, na pessoa do Patriarca e, numa feição contrastante, pela missionária. Pode-se sustentar que tais "papéis", vistos mais na sua virtualidade, não totalmente cristalizados, passaram por investimentos específicos que foram levados em consideração de acordo com os eventos, no contexto dos acontecimentos e das ações sociais; mas, igualmente, articulados aos diversos atores sociais, internos e externos. Nesse sentido, ocorria também a disposição de elementos caracterizadores da etnicidade; a difusão de relatos, categorias e princípios de teor étnico, quando o pesquisador estava presente; a manutenção de fronteiras étnicas.

O investimento étnico se realizou no percurso de várias formações faccionais, o que afetava sua amplitude, mobilizando pessoas em flutuações de altos e baixos, mas sempre sendo singularizado pela ostensiva atuação do Patriarca. Foi por meio dele e de suas articulações políticas que se convém dizer que foram explicitadas fronteiras étnicas e se dispersava a semântica da etnicidade de maneira sempre afirmativa. Assim, suas atitudes, os fatos políticos que se envolveu tanto como suas alianças e confrontos, acabaram por deixar-lhe numa posição de isolamento interno, com pouca chance de reversão no quadro político local e, do mesmo modo, circunscreveu a mobilização étnica. Havia a potencialidade do fator étnico, da etnicidade, entre boa parte dos *assentados*, mas ele teve poucas condições de se mostrar positivamente, ficando como um idioma social isolado, a descansar ou na espera de melhores chances de mobilização. O idioma da etnicidade dispontava de maneira econômica enfrentando a concorrência e a capacidade de articulação de outros, quais sejam, as práticas e princípios de organização pastoral/comunitária, exatamente o oposto do que ocorria na situação Tremembé da Varjota. O Patriarca investia na etnicidade, mas o cerco político que lhe isolava acabou minimizando sua relevância social.

IV. A EXPERIÊNCIA E A SEMÂNTICA DA ETNICIDADE

Na maré da utopia banhar todo o dia a beleza do corpo convém.

(Veloso, 1978)

A etnicidade depende de um conjunto de sinais e traços diacríticos, elementos culturais, representações sociais, insígnias, símbolos étnicos e categorias de discurso para que se condense e consiga se reproduzir. Não é possível advogar que algum deles tenha a capacidade de determinar, a priori, a organização das unidades sociais, muito menos as étnicas. Foi Barth (1969:10) quem criticou a prioridade dada à variação cultural no entendimento dos fenômenos interétnicos, o que não impede que a diferenciação étnica e a construção da etnicidade se concretizem por meio de uma gama enorme de possibilidades de estruturação e disposição de elementos culturais e simbólicos.

Abner Cohen (1974:*x*) associou a construção da etnicidade com o "grau de conformidade à certas normas compartilhadas". Cohen, mais do que Barth, foi quem destacou os aspectos estruturantes que os planos simbólicos tinham para a diferenciação étnica. Fez a crítica da ênfase na intencionalidade quanto a manutenção das identidades étnicas, mostrando que as representações sociais, as crenças e as formaçoes simbólicas antecipam toda escolha e manipulação identitária. As coordenadas culturais e simbólicas possibilitam diversos níveis de experiência subjetiva que tem responsabilidade na reprodução da etnicidade. Não se trata de um retrocesso ao culturalismo criticado por Barth, mas a percepção de que os fenômenos étnicos derivam da interação entre códigos culturais variados numa forma processual, abordagem proposta, tardiamente, também pelo antropólogo norueguês.

Não é preciso cotejar toda a discussão voltada à definição do conceito de Cultura e suas variáveis. No entanto, Geertz (1978:13-41) foi bastante feliz quando, seguindo Weber, tratou os níveis e dimensões culturais da vida social como "estruturas de significação". Acredito que Cohen se aproxime de Geertz nessa posição heurística. Seria pertinente que os fatos culturais e os da etnicidade fossem tomados como construídos e operados de modo interpretativo por parte dos atores sociais que interagem e os os dotam ativamente de significados.

Os Tremembé das três situações tratadas não se distinguiam dos regionais. Falavam o português e somente os de Almofala possuíam, de início, a dança do *torém*. Distinguiam-se mais em termos das trajetórias de mobilização étnica e de formas de organização social - o fator priorizado por Barth nos seus primeiros estudos de manutenção das identidades étnicas. Apesar disso tudo,

entendo que a investigação das formas culturais que constituíam a etnicidade entre os Tremembé e os outros atores sociais regionais possa revelar certas questões cruciais para a compreensão da efetividade das fronteiras e da diferenciação étnica, como ainda da complexidade cultural que podiam se assumir, sobretudo por níveis discursivos. Seria possível, também, conceber a hipótese de que haviam similaridades estruturais quanto ao simbolismo da etnicidade.

Tive de lidar com as estruturas de significação e as formações simbólicas que combinam os muitos elementos culturais de perfil étnico. Percebe-se que existe um horizonte problemático, pensamentos que subscrevem a etnicidade construída pelos Tremembé. Seria por meio de tais estruturas e dos investimentos políticos, em vista de seus significados e conteúdos, que se vislumbraria a ocorrência de similaridades entre as três situações étnicas.

Nesse capítulo e no posterior mostrarei que a existência de similaridades entre as situações étnicas Tremembé depende mais de um aproveitamento "original" de um **campo semântico da etnicidade** cuja reprodução se faz por meio de ideologias, de um senso comum, de "histórias" e de tradições. Assim, os fatores sociológicos e históricos que definiram a particularidade de cada situação Tremembé devem ser vistos transversalmente, noutra dimensão, já discutida, a das fronteiras e das mobilizações étnicas que se fizeram, e que veio afetar a construção da etnicidade por parte dos Tremembé. Ao nível semântico e das estruturas de significação, é preciso levar em consideração as similaridades estruturais que ocorrem nas três situações e, ainda mais, a possibilidade do compartilhamento dos mesmos valores, representações, símbolos e imagens com os vários grupos sociais que habitam e se relacionam com os Tremembé, inclusive os antagônicos.

4.1 - Por uma abordagem semântica da etnicidade:

Seria equivocado destacar apenas o aspecto sociológico da expropriação da terra e as diversas estratégias sociais para seu acesso, ocupação e controle. Movimentos sociais camponeses foram bem sucedidos no município de Itarema bem como noutras partes do Ceará e se organizaram numa dinâmica estranha à da etnicidade. À primeira vista, as situações da Varjota e do Capim-açu/São José podem ser encarados na mesma perspectiva analítica das mobilizações camponesas, inclusive devido à prática de agências como a CPT de Itapipoca e o INCRA com sua política fundiária. O faccionalismo no Capim-açu mostrava a competição entre princípios diferentes de mobilização social, um deles de ordem camponesa.

Apesar disso, o que trazia interesse era de fato a sustentação de um complexo campo de discursos de perfil étnico nas três situações tratadas. Mostrei nos três primeiros capítulos que os Tremembé fazem um acentuado investimento em formas discursivas de diferenciação étnica, até mesmo mais presentes do que manifestações culturais diacríticas[85].

É preciso considerar a variedade no grau e no volume em que se dava tal pletora de discursos de perfil étnico. Se na Almofala ficava evidente uma obstinada, incontida e reflexiva verve, por outro lado havia na Varjota e, sobretudo, no Capim-açu/São José um controle mais definido e restrito no falar e pensar sobre os *índios* ou qualquer assunto que tivesse caráter étnico. Como mostrei, na região da Almofala era muito fácil abordar qualquer pessoa, mesmo não se investindo como Tremembé, sobre os "índios". Quem eles eram? Existiam ainda? Da história da vila e de sua igreja. Fiz notar que a presença assídua de *pesquisadores* por quarenta anos contribuiu para tal facilidade. Na Varjota havia um reconhecimento mais particular, consolidado em torno de certas pessoas prestigiadas na *Comunidade* como aquelas que conheciam mais o "passado". No entanto, o conhecimento de assuntos, histórias e juízos de perfil étnico não se distinguia muito do que ocorria na região da Almofala[86].

Foi no Capim-açu/São José que havia com nitidez uma espécie de "economia" discursiva, poucas pessoas sendo reconhecidas como passíveis de contarem sobre o "passado": alguns velhos da família Suzano, o Patriarca e mais alguns outros que tiveram uma trajetória de vida que lhes permitiram conhecer mais sobre os *índios* e até se acharem como tais. De qualquer jeito, elas eram contadas nos dedos.

Os discursos são emitidos em vários contextos, sendo preciso diferenciá-los por meio de termos ou noções que ajudem na configuração de suas singularidades. Primeiro, há de se levar em conta os momentos de entrevista e da prática interrogativa do pesquisador que, certamente, estimula e investe dialogicamente num processo discursivo de perfil étnico. Há contextos em que discursos são emitidos e abordam questões a respeito dos *índios*, porém anedoticamente. Outra coisa seriam as ocasiões públicas onde puderam ser notados elementos que tinham sentido de contraste étnico, seja por ação simbólica ou pela minimização das fronteiras étnicas.

A minha trajetória e prática como pesquisador, mesmo se estranhada nos dois casos, fora a Almofala, ia se acomodando ao interesse que dava a assuntos de perfil étnico: se haviam "índios"; quem eram; e assim por diante. Nessas ocasiões procurava explorar a capacidade discursiva

---

[85]Cardoso de Oliveira (1976:101) notou há bastante tempo da necessidade de atentar-se às "atividades discursivas".

[86] Deve-se levar em conta a ideologia "pastoral-comunitária" da CEB em direto cruzamento com as estruturas de significação da etnicidade.

daqueles com quem conversava ou entrevistava. As reações eram variadas, dependendo da situação e das pessoas que abordava. No entanto, reparava que, mesmo havendo pessoas mais respeitadas e indicadas como conhecedores de tais assuntos, ocorria também um conhecimento difuso em torno de certos pontos, questões de interesse étnico. Assim, podia verificar que **experts** na Varjota e no Capim-açu/São José e os *toremzeiros* da Almofala compartilhavam das mesmas idéias que muitos outros tinham em torno de questões étnicas, **mesmo aqueles que não se diziam Tremembé ou possuíam a mínima atuação nesse sentido**. Se havia pessoas tidas como "experts" na Varjota e no Capim-açu, sem qualquer formalização ou papel social, era no sentido de saberem sistematizar as informações que tinham da semântica da etnicidade ou por serem mais prolixas, virtuosas e hábeis em memorização e oratória. Os conteúdos étnicos mais gerais eram reconhecidos pela maioria das pessoas que contactava nas três situações, homens e mulheres, de diversas faixas etárias, investindo-se ou não como *índios*. De um certo modo, não precisava me fixar a "informantes privilegiados" para tomar conhecimento das discussões e questionamentos que eram feitos localmente, em cada caso, a respeito dos *índios*.

Um outro contexto seria aquele onde não havia uma prática de pesquisa imperativa. Fazendo alguns deslocamentos regionais, além dos lugares que faziam parte do campo geográfico da pesquisa, sobretudo Acaraú, pude notar que havia uma espécie de reconhecimento corriqueiro se não a respeito das três situações Tremembé, ao menos das noções e de assuntos étnicos indígenas, bastante similares aos que também encontrei entre meus informantes e as pessoas que habitam as três situações investigadas.

Passei por vários momentos casuais quando pessoas que não conhecia, ou vice-versa, falavam assuntos que eram do meu interesse sobre os Tremembé. Podia ser alguém que subia num ônibus a caminho de Acaraú, numa vila como Juritianha, e conversava com seu acompanhante, logo atrás de meu banco, sobre a "Almofala e os índios" que lá vivem. Do mesmo modo, tomei conhecimento por um dos líderes do *grupo de jovens* da Almofala, estudante num colégio de 2º grau grau em Itarema, acerca das anedotas feitas por seus companheiros de escola sobre sua origem "indígena". Note que tal nomeação não emergia num contexto de fronteiras étnicas. Tratava-se de momentos de rivalidade entre os moradores da sede do município e de Almofala suscitando acusações, juízos e comentários que também se originavam em valores étnicos que podiam ser reconhecidos entre os Tremembé. Essas ocasiões me colocaram de alerta para um nível discursivo cujo contexto não era provocado pela presença do pesquisador ou de qualquer fator de motivo interétnico, porém reportando questões e enunciados que tinham perfil étnico.

Deve-se ressaltar também que contextos públicos podem ser motivadores de toda uma avaliação seja das diferenças étnicas, da etnicidade e de valores e representações sociais abordando questoes similares. É o caso de se pensar as apresentações do *torém* na Festa da Santa, para autoridades e padres que visitam Almofala ou nas viagens dos *toremzeiros*; nas encenações que ocorreram na festa da santa padroeira de Almofala em 1991 quando foi minimizada ou negada a existência atual dos Tremembé na região. As reuniões no Capim-açu, apresentando os dilemas étnico-faccionais, e a apresentação pública do *torém* na Varjota para os *pesquisadores* e agentes vindos de "fora" exemplificam contextos públicos onde discursos étnicos são emitidos, difundindo inúmeros elementos semânticos que descortinam a etnicidade. Os contextos públicos são aqueles que mostram mais evidências da manutenção de fronteiras étnicas e foram discutidos e descritos com minúcia nos três primeiros capítulos.

Esses três modelos de situação, onde fatores ou elementos de perfil étnico são evidenciados discursivamente, precisam ser encarados partindo de noções que operam recortes interpretativos dos vários níveis discursivos existentes. Acredito que os atuais Tremembé dos três casos estudados emitem ou formulam enunciados, juízos, relatos, narrativas orais e lendas. Podem ser também comentários, anedotas e provérbios. Essas diversas formas discursivas devem ser tomadas como compondo o **campo semântico da etnicidade Tremembé** ou "indígena", noção essa que uso inspirado em Cardoso de Oliveira (1976), tentando circunscrever um horizonte discursivo e simbólico no qual os diversos atores sociais conseguem entender, descrever e interpretar, por processos estruturados ao nível consciente e inconsciente, a vida social, os fatos e fenômenos sociais, como também as suas próprias ações e as práticas de outros atores e agentes, todos dotados de conteúdos originados na dinâmica das relações interétnicas. Esse campo semântico não se estrutura por si só mas requer operações sintéticas de apreensão dos fatos e questões de perfil étnico por parte dos mais diversos atores sociais. Nesse sentido, o campo semântico está "aberto" a produzir interpretações étnicas díspares e até mesmo antagônicas, tomando em consideração os atores e grupos sociais que as fazem, afinal eles o aproveitam de maneira diferencial, conforme as posições sociais que ocupam e as ideologias que investem.

A noção de campo semântico da etnicidade em Cardoso de Oliveira (idem:102-6) foi construída partindo da análise levi-straussiana do totemismo. Nesse sentido, o autor se prende a conceber uma classificação de situações interétnicas, fundada em duas séries, a das identidades e a dos padrões culturais, que se estruturam por antinomias do tipo "minoritário/majoritário" (identidades) e "simples/complexo" (cultura). As combinações estruturais encontradas, todas de sentido lógico, especificam quatro modelos étnicos. Cardoso de Oliveira chega a dizer que "certos

grupos tribais remanescentes no nordeste brasileiro" (idem:105) seriam adequados a terceira combinação, constituindo grupos minoritários e "portadores de pautas culturais complexas porque suas culturas, originariamente `simples', lograram 'complexar-se' pelo processo aculturativo a ponto dessas minorias eliminarem quaisquer barreiras ou distâncias culturais significativas frente aos membros da sociedade anfitria".

Faço uma apropriação mais livre do que Cardoso de Oliveira entende por campo semântico. Ainda que os Tremembé possam ser caracterizados como grupo minoritário em termos sociológicos e compartilhem dos mesmos valores e representações que regionais e os grupos dominantes não gostaria de "domesticar" tanto os elementos etnográficos e dar, então, por terminado o exercício de interpretação da construção da etnicidade Tremembé. Primeiro, entendo a noção de campo semântico da etnicidade numa perspectiva hermenêutica e não estruturalista, stricto sensu. Acredito que a etnicidade seja produzida como uma interação de códigos culturais (Cohen, idem:*xi*) viabilizando a aprensão de significados múltiplos por parte dos atores sociais que se relacionam. Não seria proveitoso a abordagem dualista que se mostra na definição de Cardoso de Oliveira. A crítica ao dualismo nos estudos de contato interétnico, inclusive dos problemas da teoria da fricção interétnica de Cardoso de Oliveira, já foram apontados por Oliveira (1988:264-5 e 1991) que sugere a investigação de códigos, referenciais e coordenadas culturais que são apreendidos e experimentados sejam por "índios" como por "brancos". Os conhecimentos adquiridos no processo estruturante do contato interétnico pelos diversos atores sociais são interpretados por seus próprios parâmetros e medidas, mas não deixam de ser compartilhados[87].

No meu entendimento, o campo semântico da etnicidade nada tem a ver com uma cultura do contato (Cardoso de Oliveira, idem:21-23), outra noção com intenção classificatória, tendo gradientes como medida, que é concebida como um "sistema de valor" próprio para manipulação de identidades e que sendo, também, um "conjunto de representações" implicaria a conjunção de culturas distintas, em menor ou maior grau de oposição e/ou conflito. Ainda que a idéia de conflito esteja correta, a noção parece pautar-se bastante no ponto de vista dualista, não concebendo que padrões culturais possam ser compartilhados positivamente e, assim mesmo, aproveitados de maneira antagônica de acordo com os grupos sociais envolvidos.

---

[87] Essa idéia de compartilhamento de crenças, representações e conhecimentos não tem nada a ver com a concepção durkheimiana que frisa seus aspectos conciliatórios e integradores. Achamos que o compartilhamento semântico não implica ausência de conflito e de oposições, inclusive de ordem simbólica e interpretativa por parte de atores sociais em divergência. Sigo mais por uma abordagem polissêmica dos significados e do compartilhamento de padrões e códigos culturais. Veja Dolgin, Kemnitzer e Schneider (1977: 3-40) para uma resenha teórica sobre o simbolismo.

Não acho que tenha algo a ver também com uma "cultura do contraste" (Cunha, 1986:99) na qual, mesmo em situações de contato intenso, as culturas venham a se acomodar com as dominantes e, mesmo atenuadas de modo geral, estimulem o relêvo de alguns sinais diacríticos. Isso pode até ocorrer com os Tremembé, encarando a importância dada ao *torém*, mas a noção deixa de lado que a construção da etnicidade pode se produzir originando-se de estruturas de significação comuns a grupos étnicos e sociais distintos e antagônicos. É esse aspecto que procuro refletir com a idéia de campo semântico, encarando as similaridades e dissonâncias culturais e simbólicas que podem existir entre grupos étnicos e que se apresentam na construção da etnicidade[88].

A noção de **campo semântico** que utilizo tenta resgatar os diversos níveis discursivos por onde se apresenta a etnicidade. As **ideologias étnicas** como também, por outro lado, o **senso comum da etnicidade** se constroem como níveis específicos desse campo, variando na eficácia política que detonam. As narrativas orais, como a da *Santa de Ouro*, precisam ser encaradas como pertencentes a esse campo, da mesma forma que os processos de auto-atribuição e identificação étnica com o uso de categorias como *índio*, *Tremembé*, *índio que nao quer ser índio*, *gente de fora*, *caboclo* e outras mais. Discutirei o que entendo como o **senso comum da etnicidade** e a possibilidade de utilização da semântica da etnicidade por vários grupos sociais, além dos Tremembé. As **ideologias étnicas** serão debatidas no próximo capítulo. Esses termos sugerem diferentes níveis discursivos dos quais o de campo semântico seria o mais abrangente, os outros sendo seus subsidiários.

A possibilidade de existir o aproveitamento e a difusão do mesmo leque de categorias, de articulações simbólicas similares por parte dos atuais Tremembé e ainda por seus oponentes ou aqueles que não acreditam haver diferenças étnicas locais, nas três situações, sobretudo na Almofala e no Capim-açu, não significa que não se possa encontrar idiossincrasias, especificidades ou vias de pensamentos e visadas que tenham proeminência étnica. É o que prefiro entender como sendo a **experiência** de reflexão étnica por parte dos Tremembé, sobretudo os da Almofala. Assim, a investigação do campo semântico da etnicidade exige não somente a averiguação de níveis discursivos distintos e com peso político desigual, porém ainda a apreensão do que se pode chamar de uma **experiência da etnicidade** pelos Tremembé, essa sim a maneira idiossincrática mas processual, não substantiva, de diferenciação étnica.

---

[88] A reflexão de Cunha sobre etnicidade (1986:97-108) aponta para diversos fatores cruciais da existência do fenômeno. Ainda que faça a associação entre etnicidade e linguagem, um tanto genérica, suas considerações analíticas são bem precisas e delineiam questões a serem desdobradas nesse trabalho, sobretudo nos capítulos seguintes, quanto às ideologias étnicas e do *torém*.

4.2 - O senso comum da etnicidade.

O fato de encontrar enunciados, comentários e juízos sobre os "índios" entre pessoas que não viviam nas três situações e na região investigadas foi além de curioso, soando quase estranho, uma maneira de relativizar a existência de uma "Cultura" ou "Tradição" Tremembé que pudesse ser isolada. Tanto essas pessoas não tinham nenhuma relação direta com aqueles que se diziam Tremembé como muitas se as tinham, feito boa parte dos habitantes da Almofala, minimizavam a efetividade de fronteiras étnicas e da possibilidade de contraste e de assunção étnica por parte dos Tremembé. Usavam, porém, categorias similares; explicitavam valores e representações sociais; contavam, às vezes, histórias, narrativas orais e lendas que encontrei entre os Tremembé, volto a dizer, sobretudo entre os *toremzeiros* da Almofala. Há de ser sincero, não passavam a mesma intensidade discursiva, com pouca verve, os comentários eram mais sêcos, sintéticos, menos descritivos ou sem tentar estabelecer uma reflexão de estôfo étnico[89].

Quais seriam os Tremembé se pessoas que até negavam sua diferença étnica pensavam e argumentavam com os mesmos elementos semânticos? Seria a semântica da etnicidade um meio correto de se entender o fenômeno da diferença étnica? Acredito que sim, porém, se lidarmos com a semântica numa forma ao mesmo tempo estruturante, interpretativa ou reflexiva e, ademais, política.

Tanto havia aqueles que comentavam sobre os *índios*, não sabendo se eles existiam ou, no mais, quem eles eram, quanto ainda muitos que comentavam ou argumentavam sobre eles no sentido de negar a sua diferença étnica, o que tem valor na averiguação das fronteiras.

Por um lado, a região de Almofala e de Acaraú tem uma história embalada pela criação setecentista de um Aldeamento missionário e, em seguida, certamente, na manutenção de fronteiras étnicas que vem se efetivando até hoje de forma processual, coerente com a variação das situações históricas. Nesse sentido, a configuração de um campo semântico da etnicidade não é de agora, mas se articula com a própria história regional e com tais variações de situação. É por meio de tal suposição que acredito que possa existir uma difusão semântica, coerente com a história das relações sociais e interétnicas mantidas nesses três séculos de convivência com muitos grupos sociais. A capacidade de fortalecer a efetivação das fronteiras étnicas e da etnicidade Tremembé não

[89] Quando daqueles que negavam a etnicidade dos Tremembé, como mostrei no capítulo 1 e 3, havia até mesmo uma argumentação que se fazia numa intensidade discursiva não menos aparente, afinal tinham implicações políticas, tentando, por exemplo, reduzir os Tremembé a *descendentes* e não tratando-os como *índios*.

deriva daí, evidentemente. Porém, a historicidade das relações interétnicas na região permitiu que o campo semântico da etnicidade tivesse uma abrangência bem maior do que as esferas de concentração atual dos Tremembé e da geografia das suas fronteiras. Além disso, deve-se aceitar que exista uma semântica da etnicidade indígena que se articule amplamente com as ideologias nacionais, por exemplo o "mito das três raças" no qual se transmite e reproduz valores, símbolos e representações genéricas sobre o "índio brasileiro"[90].

Esses fatores vêm ser constitutivos do que entendo por **senso comum da etnicidade**, uma noção que implica não uma estrutura de significados e símbolos porém, melhor, um nível discursivo contextualizado no qual se difunde e/ou reproduz comentários, argumentos, provérbios, anedotas, imagens e símbolos a respeito do "índio", mas de maneira bem genérica, sem estar apoiado em fatos ou eventos nos quais fatores interétnicos estejam em atividade. Assim, consigo entender como ocorre a difusão e a efetividade de discursos e enunciados sobre "índios" ou de sua natureza entre pessoas que mal sabiam ou suspeitavam da existência atual dos Tremembé, em lugares até distantes de onde eles vivem hoje. Esses discursos repetiam muitos elementos semânticos que são difundidos com força entre os Tremembé como a vulgata da *avó pegada a dente de cachorro*.

O **senso comum da etnicidade** possibilita também a capacidade de conhecimento do "outro" mesmo que os significados daí decorrentes tenham fundo anedótico e um nível pouco politizado da transmissão das representações sociais. De qualquer jeito, existe uma reprodução corriqueira dos elementos semânticos da etnicidade pelo menos se considerar as diversas vezes que pude observar sua efetividade.

Pode-se dizer que se existe tal reprodução e se ela é habitual ou, pelo menos mostra um consenso do que se diz ou comenta, também deve-se supor que exista um conhecimento, ao menos relativo, da efetividade de fronteiras étnicas pela região. É preciso frisar que os enunciados dispersos são anedóticos e se conjecturam a existência atual dos Tremembé, mostram distanciamento do que eles realmente passam hoje. Seus efeitos tem "vida curta", brevidade, exceto na força que tem para sua própria reprodução e difusão. Não se pode confundí-lo com os argumentos e o sentido político dos enunciados que negam ou reduzem a etnicidade Tremembé.

Para clarificar, descrevo dois eventos que parecem ser reveladores do que entendo por **senso comum da etnicidade**. Passava por Acaraú, mas não conhecia ninguém e minha prática enquanto pesquisador ali foi sempre desconhecida ou, ao menos, não implicava curiosidade maior. Enfim,

---

[90] Pode-se estender, talvez, esses argumentos para uma ordem sócio-cultural até maior, no caso do Ceará, se tomarmos em consideração, sempre criticamente e relativizando, a forte presença das populações nativas indígenas na sua história, mesmo se desde o século XIX ela venha sendo minimizada.

não explicitava meu interesse de pesquisa pelos Tremembé. Logo no primeiro dia de estadia passei pela agência da Teleceará onde se encontravam dois homens conversando com a telefonista. A moça perguntou o nome de um deles e quando ele respondeu, riu, e disse que achava "estranho". O homem falou com tom animado que era "nome de índio" e que "sua avó tinha sido pegada a dente de cachorro e que tinha conseguido fugir correndo dali até a Bahia". Chegou a falar de Almofala também. Todo o diálogo tinha caráter anedótico, mas remetiam a temas e categorias que eram operadas entre os Tremembé. Podia ser que os homens fossem de algum lugar onde a diferenciação étnica tivesse efetividade, mas podia também não ser.

Na quarta viagem ao "campo", fiquei numa pousada em Itarema por alguns dias e, como em Acaraú, minha presença ali era notada mas sem estar atrelada, a priori, na imagem de *pesquisador*. Uma conversa com a dona da pousada foi bastante peculiar. Comentei que fazia uma "pesquisa" em Almofala, isso no período anterior à festa da padroeira, o que fez a senhora perguntar, por seu lado, se eu era "jornalista". Comentei que a igreja era muito bonita e ela arrematou que os "índios" a tinham descoberto. Fazendo-me de interessado, perguntei se era verdade e se ainda havia índios por lá, tendo ela replicado que eles a haviam "descoberto" e até chegado a morar dentro dela. Quanto à existência atual dos Tremembé, contou que só havia os filhos e os netos, mas que eram "índios civilizados" e não os "brabão que metem medo na gente". Disse, ainda, que toda região de Itarema havia sido "terra dos índios". Essa senhora chegara na cidade há cerca de quatro anos e fizera com o marido a pousada, os dois sendo originários de outra região. Contou-me que soubera de tudo aquilo desde a sua chegada.

Geertz (1983:73-93) já abordou o sentido do senso comum e como ele costuma se reproduzir. Suas qualidades parecem definir bem sua própria eficácia: naturalidade; um sentido prático; simplicidade; falta de método e acessibilidade. O senso comum pode se expressar de formas variadas, de acordo com as culturas e as situações históricas. Ainda assim, sua autoridade decorre da confirmação de tais qualidades. Quando se comenta ou discorre pelo senso comum, não se espera falta de compreensão ou dúvida, o que é dito tem realmente sua capacidade de auto-explicação. As coisas são porque são. A autoridade do senso comum se consolida pela falta de questionamento do que é falado ou apresentado, não importando se ele é originário por efeito da presença do sagrado ou da mera experiência individual.

A obviedade do senso comum pode se expressar, segundo Geertz, por tonalidades variadas, seja com irritação, desdém, aceitação e humor. De certa forma, os acontecimentos que registrei primavam pelo anedótico ou folclórico. É certo que as pessoas quando falavam dos "índios" não esperavam qualquer contestação. Era o que diziam e nada mais, mesmo porque o senso comum não

se reproduz "volumosamente". Sua eficácia está na própria concisão dos comentários e do que se demonstra: é o obvio. O senso comum da etnicidade estava acessível a todo aquele que quisesse discorrer alguma "verdade" da ocupação regional.

Os eventos descritos mostravam comentários anedóticos ou "curiosos" que não eram produzidos numa conotação política das relações interétnicas. Eram momentos sem a explicitação de fronteiras étnicas ou que contribuíssem na construção da etnicidade pelos Tremembé, articulando pessoas sem qualquer ligação mais profunda, se alguma, com os *índios*.

Se o senso comum da etnicidade não tinha intenção política prioritária, acredito que acabava por ter um sentido político, ainda que reduzido. Sua consideração da diferenciação étnica atual dos Tremembé era opaca, não era admitida, a não ser, como no caso da senhoria da pousada, vendo-a como mínima, o que correspondia com as posições anti-étnicas dos grupos e atores sociais antagônicos aos Tremembé dos três casos. Ainda assim, o senso comum da etnicidade se destacava pelo anedótico e pelo trivial.

O senso comum, sobretudo, evidenciava a presença de elementos, temáticas correntes entre os Tremembé, inclusive categorias e juízos com valor destacado para seu reconhecimento étnico. Apresentava também um conhecimento dos "índios" que, mesmo tangenciado, sem mostrar a concretude das fronteiras étnicas, servia, funcionando semânticamente, na apreensão da diferença étnica, ainda que remetendo-se mais à figura do "índio genérico". Todavia, o conhecimento transmitido era, de fato, particular, pois se baseava em informações históricas correntes da região e da antiga existência de "índios". Na verdade, porém, tal conhecimento se baseia num campo semântico da etnicidade cuja razoabilidade, eficácia, investimentos e disposições tem muito maior significação do que a própria esfera do **senso comum**[91].

4.3 - A SEMÂNTICA DA ETNICIDADE:

Se o **senso comum** deve ser tomado como um nível discursivo específico contextualizado em ocasiões de ínfima relevância étnica, a não ser para difusão de sua semântica, é preciso condensar a investigação visando os contextos, públicos ou privados, onde a etnicidade pode ser investida, potencializada ou, seu duplo inverso, minimizada e, no limite, até negada.

[91] Geertz (idem:76) considera o senso comum na forma de um sistema cultural, ainda que pouco integrado. Preferi tomá-lo como um nível discursivo estruturado e, também, com muita flexibilidade, não sendo tão sistemático quanto o campo semântico da etnicidade.

Quando as fronteiras étnicas emergem e, destacadas, passam a mostrar juízos, acusações e confrontos entre grupos e atores sociais antagônicos, resgatando ou não o fator étnico, também costuma haver a efervescência de tal campo semântico. Nos primeiros capítulos apresentei especificamente para cada caso como havia manutenção das fronteiras étnicas, inclusive com farta descrição do aspecto discursivo em que se dava. Dessa forma não cabe tratar agora os contextos públicos interétnicos, mesmo porque boa parte dos elementos semânticos que foram neles apresentados se encontraram também nos contextos privados, ainda que muito mais elaborados.

A presença de *pesquisadores* ou agentes, como os missionários, estimulava a reprodução e a positividade do campo semântico da etnicidade. Não a criaram, já vale dizer, pois o campo semântico não derivava, como conseqüência ou "efeito/resposta", da presença de tais agentes. Numa perspectiva genética, o campo antecedia estruturalmente, como sistema cultural, ao próprio padrão de interação dos Tremembé com os *pesquisadores*. Prova disso seria ter encontrado a presença similar dos mesmos elementos semânticos, categorias e representações sociais nos Tremembé da Almofala e nos do Capim-açu/São José que nunca tiveram nenhum contato anterior com qualquer *pesquisador*. Enfim, um sistema cultural e simbólico se estrutura, organiza, se reproduz e se aplica segundo bases e regras sociais. Não depende, prosaicamente, da vontade de "terceiros" bem/mal intencionados. Não se pode, porém, reduzir ou desdenhar a sua atuação ou dos agentes missionários.

À medida que assuntos e temáticas de enfoque ou perfil étnico eram buscados, enfatizados ou valorizados, acredito que havia, como também aconteceu na minha experiência etnográfica, um mote para a capacidade reflexiva dos próprios Tremembé quanto à diferenciação étnica. Mesmo considerando as diferentes experiências, abordagens, perspectivas e práticas que tais agentes tiveram para com os Tremembé, em todas trajetórias buscaram conhecê-los, aliás sublinhando certos valores, imagens e representações que podem ser encontradas também entre os *índios*, vindo a trazer novas significações à semântica étnica.

Do mesmo modo, os Tremembé buscaram também conhecer-se a partir do que os agentes buscavam saber, num processo dialógico. Esse processo, vale frisar, não se resume ao evento "técnico" de uma entrevista, onde o "pesquisador" indaga e ouve e o informante narra e responde, mas, amplamente, vem se dando ao longo de uma história de pesquisas e práticas voltadas aos "índios Tremembé" ou, indiretamente, sobre o *torém*. À medida que tal "figura", "objeto" ou "sujeito" se construía na ânsia dos agentes, havia também um processo acelerado de reflexão e questionamento étnicos por parte dos Tremembé. Eles se conheciam ou se construíam na seqüência em que eram e são (o processo dialógico está em devir) conhecidos.

Os dois modelos de situação, contextos públicos e privados, explicitam, além de estratégias sociais de diferenciação étnica e relações conflitivas, uma política das representações sociais, inclusive da semântica da etnicidade. Isso será percebido quando trabalharmos os elementos semânticos aproveitados pelos Tremembé[92].

O campo semântico tinha abrangência, o que explica porque vários grupos sociais mesmo antagônicos a partir dele se orientassem, construíssem e interpretassem os fenômenos de diferenciação étnica. Nesse sentido, pode-se dizer que existia um oceano de categorias, valores, representações, expressões verbais e semânticas que podiam ser operados no sentido de construção, positiva ou não, da etnicidade dos Tremembé. Os grupos sociais em questão não deixavam de privilegiar, de acordo com o contexto, certas categorias e representações em detrimento de outras. É esse processo coletivo de escolha, difusão e interpretação de valores, categorias e símbolos, em contraste com outras interpretações, que implica uma política das representações, verificável na dimensão social das relações interétnicas.

Assim, pretendo esmiuçar vários elementos semânticos, por mim considerados mais evidentes, que servem para a formulação de juízos, argumentos, acusações e, também, para reflexões de ordem étnica. Vou mapear aqueles elementos que me pareceram mais investidos semanticamente pelos Tremembé e, não só por eles, mas também por aqueles que não os viam enquanto tais. Acho que a investigação de tais elementos pode servir para o entendimento da abrangência do campo semântico da etnicidade e de como ele serve na orientação de vários grupos sociais, não só os Tremembé. Quando for preciso, contextualizo o aproveitamento singular que os Tremembé, de cada situação, fazem da semântica étnica.

Não é minha intenção estabelecer um inventário semântico de categorias e expressões mais usadas pelos Tremembé. Gostaria que vissem tal exercício como sendo uma cartografia da maneira que os Tremembé constroem sua etnicidade e como, por meio dela, podemos encontrar similaridades estruturais entre as três situações étnicas investigadas.

Quando falo de similaridades estruturais estou me referindo às convergências possíveis que consegui detectar entre as três situações Tremembé. Não se trata de princípios que definem exclusivamente os Tremembé. Os elementos que descrevem similaridades podem ser encontradas entre outros grupos sociais. No entanto, acredito que somente certo nível de elementos sociais permite que se estabeleçam nexos, vínculos e relações estruturais entre as três situações Tremembé,

[92] A idéia de uma política das representações se aproxima muito do que Bourdieu (1989:112) chama de "luta das classificações" ou das "representações", tratando da definição da identidade "regional ou étnica", que seriam "lutas pelo monopólio de fazer ver e crer, de dar a conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social e, por este meio, de fazer e desfazer os grupos".

ao menos até o período que fiz etnografia, pois acredito que haja uma tendência à dilatação de tais elementos de convergência desde então, como a difusão do *torém*.

4.3.1 - Os índios brabos e mansos e a vulgata da avó pegada a dente de cachorro:

Os *índios brabos* viviam na *mata*, conforme diziam os Tremembé. Foi comum encontrar desenvolvimentos semânticos em torno disso, da antiga "brabeza" dos índios e de que eles foram depois tornados *mansos*. Encontrei os comentários sobre *índios brabos* entre os Tremembé das três situações[93]:

> (...) - G: Ele contava que ali, a Almofala, era uma ilha porque tinha uma lagoa por um lado e pelo outro. Essa do lado do sertão era uma mata! Lá se pegava índio brabo e amanssava! O povo, os outros povo, amanssavam. Amanssavam os índios. (Geralda Benvinda, Almofala, 12/08/1991).

> (...) - Z: Quando foi um dia mamãe contava que foi-se bocado de índio. Veio caçar nessa mata que hoje é onde eu moro. De Almofala pra cá. ...Ela dizia: "Minha filha, era da Almofala pra riba". Aí eles pegaram. Eles acharam uma indiazinha. Botaram essa indiazinha no tuntun. E abarcaram. Aí, a indiazinha dente neles. Dente neles. Quando chegou em casa disse que esses amigo todo mapeado, tudo bocado. (Zeza, Almofala, 29/01/1988).

A referência à *mata* parece descrever um tempo quando só havia *índios brabos*, sendo o passado mais distante visualizado pelos Tremembé. É interessante encontrar a associação de *índio brabo* com *bicho*, *animal*, *bicho do mato* como se eles pertencessem, nesse primeiro momento, a um universo "natural", selvagem e, de certa forma, integrado. Os *índios brabos* caçavam e coletavam frutas no *mato*. Até se costuma dizer que os versos do *torém* foram originados nessas primeiras perambulações dos Tremembé quando encontravam no caminho animais ou frutas das quais criavam cantigas especiais. Digo "primeiro momento" porque os comentários não se referem a qualquer coisa anterior à *mata* e aos *índios brabos*. É na mata que se descobre a santa: "... Mamãe contava que isso antigamente era mata de se caçar assim toda caça. Quando foi um dia acharam a santa" (Zeza, idem, 29/01/88).

---

[93] Cunha (1992:136) mostra que as categorias índios brabos e mansos já existiam desde o século XIX. Esse fato corrobora a suposição de que o campo semântico onde se atualiza a etnicidade Tremembé tenha uma historicidade razoável, reproduzindo categorias operadas noutras situações históricas e não impedindo que seja apreendido como conhecimento pelos diversos grupos sociais.

Muitas vezes, pode-se não falar de *índios brabos*, porém a *mata* sugere um ambiente, uma paisagem que deve ser associada também à uma situação originária e que pode, como acontece nos relatos da ocupação da Varjota e do Capim-açu, explicar a chegada ou *descoberta* do lugar pelos *índios*. A *mata* e os *índios* seriam convergentes e associados nesse passado de descobertas (da santa, de lugares). Assim, a Almofala teria sido antes uma *mata* da mesma forma que foi a Tapera/Varjota e o Capim-açu/São José:

> - Pesquisador: A Varjota, há muito tempo atrás? Como era aqui?
> - MB: Diz que era mato. Era só mato! O primeiro que veio foi um irmão da mamãe, porque a mamãe era menina. (...) Aí diz que quando era de noite, meu padrinho saia, ia pescar ... e as onças esturrando assim, bem pertinho, ao redor da casa. Aí ele saía. Fazia um fogo no meio do terreiro, um fogão. Mais era mato, a peba, a cotia, tudo, tudo caça! (...) Agora, contava assim. (Maria Baía, Varjota, jan/89)

O trecho transcrito mostra que a *mata* era o lugar que se acredita que os *índios* tinham vivido. Essa associação *mata/índio* se encontra nos três casos e foi mostrada também quando da discussão da versão histórica da chegada ao Capim-açu (ítem *3.1*) que caracteriza o lugar como tendo sido *mata*, *de primeiro*, articulando-se à descoberta numa *caçada* feita pelos pais da sra. Rosa Suzano. Note que a *mata* possuía uma fauna rica e feroz, como *onças a esturrarem* (rosnando) nos seus recônditos. A "brabeza" dos *índios* se acomoda perfeitamente a tal **imagery**. No entanto, vale destacar que a *mata* e a existência *antigamente* de *índios brabos* implicariam uma primeira realidade e, sendo única, panorâmica para um passado que não se retorna, somente se na forma de relato ou narração[94].

Eram poucos os Tremembé que não contavam algum relato sobre uma antepassada que fora *pegada a dente de cachorro e amanssada*. Detalhes como dela ter precisado *furar as ventas*, porque era *furiosa*, eram comuns, anunciando também a passagem de um universo selvagem para outro "domesticado".

Essa bisavó ou tataravó estabelece o vínculo de um tempo considerado como muito *antigo*, no *antigamente*, de *índios brabos na mata*, com seus parentes que vivem nos dias de hoje. O

---

[94] Veja Carvalho (1984:173-77) quanto à manutenção de categorias étnicas similares em outros grupos e populações indígenas no Nordeste. A operação das categorias índio brabo e manso, porém, não se justifica somente por haver a "supervalorização da identidade (de índio hoje) como pessoa reconhecida pelo Estado", o que justificaria o contraste com os brabos. Os Tremembé operam com as mesmas categorias e só há pouquíssimo tempo passaram a ter espectativas de reconhecimento pelo orgão indigenista. O sentido é outro, como mostrarei. Batista (1992:142) mostra que os Turká usam a categoria "brabio".

vínculo é personalizado pelo parentesco, o que não admitiria qualquer contestação. Sendo a avó ou bisavó uma *índia braba*, a origem étnica estaria garantida[95]:

> Eu tô dizendo. A avó da minha mãe era (índia). Foi pegada a dente de cachorro no mato, *tão índia era. Ela era índia pura, pura*, que pegaram ela no mato a dente de cachorro. (Isaura, Vila Ducoco, 21/01/1989; grifos meus)

> A minha avó - a mãe de meu pai - foi pegada a dente de cachorro. Porque minha avó foi pegada a dente de cachorro na Tijuca. O cachorro pegou na orelha e rasgou. Morreu, mas levou o sinal. (Gonçalo Marciano, Amaro/Varjota, 15/01/1989)

> Nas Telhas existia um velho que era índio... Disseram quando ele era um bichotinho, quando era rapazinho, pegaram ele a dente de cachorro. Esse aí é índio mesmo, vivendo no mato, sem beber, sem comer. Só os passarinhos. (Maria Bonifácio, Capim-açu, 03/07/1991)

Sua eficácia se verificava também entre aqueles que desejavam se incorporar etnicamente e que dispersavam a vulgata. Foi o caso de um homem nascido nas Ostras, lugar distante de Almofala, que contou-me que sua bisavó fora "pegada no mato". Ele aproveitava-se do enunciado politicamente, afinal era um dos que organizaram o novo grupo do *torém* no Saquinho e desejava ser visto como da *parte de índio*.

A positividade da vulgata era tamanha que normalmente se encontrava ao nível do senso comum da etnicidade, conforme um dos casos já descritos. E nem só nos investimentos étnicos e no senso comum, podia ser aproveitada. A abrangência do campo semântico da etnicidade permitia que a vulgata fosse reproduzida também por aqueles que minimizavam a etnicidade, como os Teixeira do Capim-açu, que a difundiam, dando-lhe crédito, mas neutralizando seu efeito "hereditário":

> O papai contava, mas não tou certo qual foi, se já era bisavó dele, se era escanchavó, se era tataravó. Foi enterrada na igreja de Almofala. Essa foi pegada a dente de cachorro. Mas daí quantas geração não já veio? (A.Teixeira, Capim-açu, 12/07/1991)

O relato da *avó pegada a dente de cachorro* não era encontrado apenas na semântica da etnicidade construída pelos Tremembé. Outros casos de diferenciação étnica mostram que o enunciado é aproveitado também para fazer a vinculação de um tempo passado (dos *índios*, dos *antigos*) com seus descendentes nos dias de hoje[96].

---

[95] Na Almofala é extremamente comum encontrar a difusão da vulgata. Na Varjota ela foi percebida mais entre os "experts" das tradições e entre lideranças. No Capim-açu foi bem mais raro, mas parecia ser de conhecimento geral, ainda que não comentado.

[96] Veja Costa (1985:86; 93 e 173) que estuda um caso de diferenciação étnica no interior do Piauí, o Povoado Canto, onde existem referências de terem existido índios no século XIX, talvez os Gamela. O

A "brabeza" representava uma natureza originária dos *índios* que veio a ser *amanssada*, *domada por eles*, por outros povos. Há uma indeterminação quanto a quem *amanssava os índios*, ainda que se estabeleça diferença étnica. O "amanssamento" transformava tal "natureza" primária, "bruta", *furiosa*, noutra que se "domestica", o que teria mais proximidade com a vida atual dos Tremembé e assinalava uma situação assimétrica:

> Ela era braba no mato. Aí eles pegaram ela a dente de cachorro e amarraram ela pra módi poder ficar muito tempo amarrada *pra se humilhar. Ficar mansa*. Tudo que amanssa tem de se amanssar *pra se unir com os outros*. Agora, se une, mas *é um bicho todo cismado porque um brabo do mato é ruim de se unir*. (Madalena, Panan, 28/08/91; grifos meus)

A vulgata metaforizava a situação histórica corrente dos Tremembé. A interpretação explica o "amanssamento" como o modo que se deu a "união". Se, por um lado, ela é positiva, não deixa de ser assimétrica pela "humilhação", os *índios* ficando *mansos*. Existe a qualificação dos *índios brabos* de forma bem pejorativa. Eram *furiosos*, mas também *abestados*, a se deixarem enganar. O próprio "amanssamento" seria uma das demonstrações de sua tolice. Algumas vezes, comentava-se que os *índios brabos* foram *tolos* por terem vendido suas terras ou dado morada a *pessoas de fora*. Nesse sentido, eles oscilavam entre a "brabeza" e a ingenuidade, que seriam sinais, ainda, de sua natureza. Esses comentários foram encontrados mais na Almofala onde a situação fundiária era a pior para os Tremembé:

> Os índios eram um pessoal desinteressado. Nãao tinha interesse por terra não. Não tinha ganância por terra. Almofala era desabitada porque os índios não tinham interesse por nada. Era o pessoal mais tolo do mundo. (João Gonçalves, Barro Vermelho, 11/08/91)

Por um lado, os índios brabos davam medo: "...você sabe índio brabo pega outra pessoa e rasga na hora". Por outro, mesmo com o "amanssamento", os índios não perderam de todo a sua "natureza". Diz-se que um *índio* é sempre *cismado*, seja porque tem medo dos outros, já que foi *amanssado*, ou desconfia dos outros:

> Aquele povo cismado, já sabe. A gente chega na casa da criatura. Ele tem um modo de botar a cabeça assim. Aí volta pra trás. Aquele povo já puxa aquele sangue de índio, já. (Madalena, Panan, 28/08/91)

---

enunciado tem pertinência local na vinculação com o passado, porém sem se apresentar de maneira ostensiva.

> ... Nós mesmos não tivemos mais necessidade de ser pegados a dente de cachorro como nossos avós, nossos bisavós, porque os nossos pais já nasceram, do meu pai pra cá, já nasceram domésticos assim, manso. ... Mas com tudo isso ainda vimo até muitos anos nesse Córrego das Moças, por ali assim, aquele povo. Você chegava lá, eles só faziam botar assim a cabeça de fora e espiá pra você, eles corriam e se escondiam. Hoje tá tudo civilizado. (Patriarca, Capim-açu, 25/06/1991)

Nenhum dos Tremembé que conheci, nas três situações, se atribuía como *índio brabo*. Achavam-se *mansos*, o que não retirava-lhes a *parte de índio* ou a "pureza", outro tipo de qualificaçao étnica operante na construção da etnicidade. Diziam que algumas outras pessoas eram *brabas*, mas reconheciam que eram raras, frisando mais aspectos de comportamento, tais como, se a pessoa era *cismada*, *desconfiada* ou, por exemplo, tinha *fala ruim*. Acrescenta-se que a suposição de só existirem *índios mansos* podia servir na minimização do valor do perfil étnico:

> Porque o *índio natural*, esse não se mistura com nós. *Nós que já somos mansos*, né. *Os brabos não se mistura com os mansos*. O índio tem o manso também, porque, justamente, *parte da nossa descendência é tudo de índio*. A primeira *descendência* era tudo de índio. Agora aí vai amanssando e criando outra natureza. (A. Teixeira, Capim-açu, 12/07/1991; os grifos são meus)

4.3.2 - O sangue e os índios puros e misturados:

O *sangue* tinha significação especial no entendimento da construção da etnicidade entre os Tremembé e de como a pessoa podia se julgar um *índio*. Categorias étnicas como as de *índios puros* e *índios misturados*, *índios legítimos*, *índios mesmo* eram empregadas envolvendo o *sangue* e a *família*/a *raça*, ou seja, lidando com o parentesco.

Acontece dos Tremembé enfatizarem que o sangue seria o elemento primordial para a continuidade biológica e, de certa maneira, étnica dos índios e de qualquer grupo ou população socialmente diferenciada. É verdade que a *raça* seria a unidade social mais ampla que concebiam em termos étnicos, ainda que ela se identificasse à idéia de *família*. Nesse sentido, índios e regionais/posseiros/*gente de fora* teriam *sangue* diferente por serem de *raças*/*famílias* distintas, não-comuns:

> Os mais velhos, dizem, que eram índios. E os mais novos tem de ser. Se sua avó for índia, a mãe dela também é por causa do sangue. A família da mamãe, da vovó, eles dizem, que eram índio mesmo. (Zé Paula, São José/Capim-açu, 05/07/1991)

> A minha mãe não era daqui não. Era da Lagoa de Santana, mas era dessa mesma família. Dessa mesma família dos índios. Era uma nêga velha preta, bem pretinha, mas era daqui mesmo dessa aldeia dos índios. (Jovêncio, Varjota, 17/01/89)

Os *índios*, por serem uma *família* específica, tem *sangue* distinto das outras. Ele é substancializado na sua potência, aliás bastante forte, conseguindo se manter ao longo das gerações, nas *indescendências*. É o que se chama de *puxar o sangue*, "puxado" de uma natureza originária, a mesma que caracteriza os *índios brabos* que já comentei. O *sangue do índio* possui força por sua própria substância, simbolicamente associada à uma natureza selvagem, a do *mato*:

> O sangue do índio. É um bicho do mato. Do mesmo jeito é o cristão. O cristão tem um sangue limpo. Tem outros mais sujo, outros mais limpo. Tem o sangue do nêgo. Tem o sangue do caboclo. A gente diz assim: "o fulano não é índio porque é preto. É branco." Não! Aquilo ali já vem puxando as família, já vem puxando os troncos velhos. Porque se meu bisavô, meu tataravô era índio, aí meu bisavô era índio também. ... Aí vem puxando de lá pra cá. O neto puxa, aí já vai saindo. Aí a gente tem que puxar aquele sangue. (Madalena, Panãn, 28/08/1991)

> É porque tem o índio, tem o sangue indigenista. Ele tem o que? Se ele é índio, da classe índio, quer dizer que o sangue dele é índio decidido, o sangue refinado da indescendência. ...É, quer dizer assim. O sangue é a mesma. Significa o sangue pra nós, significa a parentesca. Você conhece a palavra de parentesco? Justamente é o sangue pra nós que nós chama. Tanto faz ser parente como diz assim: "fulano tem sangue de índio"; "fulano é parente de índio". É o mesmo nome. (Patriarca, Capim-açu, 25/06/1991).

O "refinamento" do sangue do índio era explorado pelos Tremembé como se fosse uma "pureza" biogenética, ou seja, sem qualquer elemento que pudesse "sujá-la", manifestar-se de forma não integral ou total. O sangue se substantiva por sua integralidade, totalizando a natureza do *índio puro/mesmo/legítimo* (o *brabo*). Schneider (1968:20-5) explica que as relações de sangue podem ser vistas como um "fato objetivo da natureza" que se perdura. Sua "objetividade" não deixa de ser culturalmente construída, sobretudo numa dimensão simbólica. O sangue totaliza a pessoa do *índio*, inclusive sendo visto como precedendo às relações sociais que são mantidas, hierarquizando-as num nível menos interveniente. É assim que o *sangue*, definindo as relações parentais e de consanguineidade, podia ser visto como um dos fatores que vem construir a identidade "indígena", ao nível simbólico, distante das sutilezas das situações sociais tratadas. Os fenômenos interétnicos não eram entendidos por meio das relações sociais que os produziam, mas pela determinação substantiva do *sangue* e das diferenças de sua natureza. Explica-se, então, a perplexidade dos

Tremembé de Almofala quanto aos *índios que não querem ser índios* e mesmo do Patriarca quanto aos Suzano no Capim-açu/São José[97].

Fica evidente que categorias como *sangue limpo*, *sangue indigenista* (sic, apenas usado no Capim-açu pelo Patriarca) e *índio puro* representam uma totalidade que existia no passado originário dos Tremembé e, não só deles, como também de todas as *raças* ou *famílias*. Toda unidade de perfil étnico teria originariamente uma integralidade biogenética centrada no *sangue*, substância mais compartilhada e sempre herdada[98].

Além disso, o *sangue* veícula também características morais. O tipo *desconfiado*, *cismado* do índio decorre de tal capacidade de resistência e continuidade substancial.

O sangue, porém, não deixa de sofrer efeitos das relações sociais interétnicas. A semântica da etnicidade dá significação à *mistura* do sangue, o que implica a apreensão simbólica de descontinuidades sociais. É o que se percebe quando os Tremembé empregam a categoria de *índio misturado*. Ela trata exatamente do efeito das relações sexuais entre índios e "não-índios" bem como dos casamentos tidos entre eles. O *sangue* se misturaria e perderia parte de sua força, ainda que permanecesse como *parte* "biogenética" dos *índios misturados*. A "mistura" nao é entendida apenas como a de *sangue* mas também de *família*, vista como uma unidade étnico-racial mais ampla: a *família dos índios*. Vê-se que, outra vez, aparece a diferenciação interna dos índios, em termos duais, e dispontando junto da presença de "unidades externas"[99]:

---

[97] Schneider discute o parentesco americano como um sistema cultural. É certo que a interpretação que faço do campo semântico da etnicidade e, especificamente, do significado do *sangue* para os Tremembé guarda suas especificidades, não traduzíveis aos planos culturais norte-americanos. No entanto, a concepção do sangue como fator determinante do parentesco é similar. O simbolismo naturalista e identitário do sangue e do parentesco foi discutido noutras realidades como a dos Kariri-Xocó, muito mais próxima dos Tremembé, (Mata, 1990:140-8) que acreditam que sua unidade étnica é transmitida pelo sangue; Batista (idem:142) repara o mesmo entre os Turká; e veja ainda Abreu (1980:170-6), cujo estudo sobre concepções de parentesco em camadas médias de uma cidade interiorana mineira alcança resultados bem próximos quanto ao significado do sangue e mesmo de "tronco de família", ainda a ser visto.

[98] Esse simbolismo serve até nas distinções feitas entre *índios* e *nêgos*, mais comuns na Almofala:

> Diz o Coraci que eu sou mais forte de que os Tremembés daqui. *Os negros da Costa d'África são tudo índios*. Mas eu me casei com uma Tremembé. Sou da raça dos africanos e eu me casei com uma daqui. O Coraci diz a qualidade dos índios de lá. Eles trouxeram essa negraiada por navio. Os índios de lá é os negrin. As negras são neguinhas. Os nêgos são molecrin. (João Paulino, Panãn, 01/09/1991; os grifos meus)

A "força" do sangue pode ser encontrada em diversas famílias ou biótipos, do mesmo modo que sua "fraqueza" ou "sujeira". Os *nêgos* teriam *sangue forte* como os dos *índios*. O *cabra* já teria um "sangue fraco, ruim, que nem água", conforme disseram.

[99] Weber (1984:318) mostra que a crença no "parentesco de origem" (nos fatores raciais) tem valor na formação dos grupos étnicos e de comunidades políticas.

> Porque hoje em dia, esse pessoal daqui não é *índio mesmo*. Sim, *índio puro,* como era antigamente. Porque o índio é um sangue só. Já o *misturado* com o português, casado com os outros, sabe. Depois dos índios amanssado pegaram a sair. O índio puro era como meu avô era porque ele nao tinha *mistura* de outra *família*, *de outro canto*, *de outra qualidade de gente*, só dos índios mesmo. ... Eu acho que não tenham mais não. Os antigo já morreram tudinho. Foram se acabando. A segunda, a terceira, a quarta, a quinta geraçao tá tudo misturado. Acho que não tenha. *Às vezes, casa uma índia com outro doutro sangue*. *Aqueles filhos já são misturado, não são índio puro*. Agora as minhas filhas são pura. (Geralda Benvínda, Barro Vermelho/Almofala, 12/08/91; grifos meus)

> Quer dizer *quanto mais perto, mais parente, mais puro*. Quer dizer que puro assim, o pai é índio, a mãe é índia, aí significa que ela chama ou sangue puro ou parente puro. É assim. ... Bom, sendo só a mãe, chama-se misturado. Dá-se a palavra misturado. *Parente mas misturado*. Agora sendo pai e mãe índios, aí chama-se puro. Que a palavra puro significa também, dá o mesmo entender de completo. Completo. ... *O puro é a mesma palavra de completo pra nós*. Quer dizer que essas crianças que nascem, que são, o pai é índio e a mãe não é, quer dizer que eles só é misturado pra nós. Ele não é legítimo. Agora, *o pai sendo índio e a mãe sendo índia, é legítima*. (Patriarca, Capim-açu, 25/06/1991; grifos meus).

Um outro "set" de categorias se associam quando o tema da "mistura" se releva, como as de *parte de índio*, (*in)descendente* e *indescendência* "indígena".

i - A indescendência e a parte dos índios:

Tenho tentado enfatizar que as categorias e representações sociais de perfil étnico eram aproveitadas, pelos Tremembé ou seus antagonistas, em termos políticos, ainda que nem todos de maneira consciente. É notável um simbolismo étnico que articula todos os elementos semânticos que estou apresentando. Uma das formas mais comuns de identificação étnica encontradas nas três situações, sem exceção, era a de se identificar como sendo da *parte de índio* ou da sua (*in)descendência*. São categorias homólogas e por sinonímia se associam à de *índio misturado*.

Como mostrei, é o *sangue* que permite a continuidade dos *índios puros* para com suas gerações posteriores, a *indescendência*, boa parte de *índios misturados*. Tendo avós e bisavós *índios*, com certeza a pessoa herda uma *parte*, *puxa-a*, falando nos termos nativos. Essa *parte* pode ser visível ou não. Os traços físicos podem mostrá-la, porém o sangue seria o fator destacado para a detecção da origem étnica indígena. Apesar disso, ocorre dos Tremembé e seus oponentes, ambos, levando em conta a mistura do sangue, apreenderem que a *parte* é "pouca". Assim, um Tremembé ou o *(in)descendente* tem *parte do sangue* de *índio puro* que existia no passado, ponto chave de contraste dos *misturados*:

> A gente não é, como se diz assim, *as pessoas mesmo como antes*. A gente é. *Pega um pouquinho lá atrás*. A gente sente que tem um pouquinho de parte. Mas nós não somos mesmo, mas meu avô, como minha mãe falou, era índio. (Chica Lapa, Saquinho/Almofala, 20/09/91; grifos meus)

> Hoje em dia tem *a parte de índio mais fraco*. São as pessoas que são *mais fraca a natureza*. ... Esse eu conheci que era *índio legítimo*. Aí tem um pouco, dos outros irmão que vem misturando, aí já são mais fraco. (Chico Félix, Capim-açu, 29/06/91; grifos meus)

A *parte* é mantida numa dimensão quantitativa - um "pouco" - demonstrando o caráter substantivo, material mesmo, do *sangue*. A integralidade biogenética do *índio misturado* é compósita, *parte* indígena e outra não-indígena, ao contrário do índio puro que é de *sangue limpo, decidido, completo*, segundo Patriarca, do Capim-açu. A *parte* especifica uma dimensão qualitativa também, pois o *índio misturado* já não tem todo o *sangue* "forte" de seus antepassados, mas possui um sangue mais *fraco*. A substancialidade da "pureza" do *índio misturado* é bem distinta da que possuía sua avó ou bisavó "pegada a dente de cachorro", por exemplo. Ele possui a *parte*, os vestígios de uma substância ainda persistente por sua capacidade hereditária e originariamente forte.

A "pureza" do sangue não era algo buscado prioritariamente pelos Tremembé, apesar de valorizado quando se queria saber se uma pessoa era *índia* ou não. Acredito que a questão do *sangue puro* ou *misturado* se impusesse como valores cruciais na averiguação da existência de *índios* ou não, se *descendentes* ou não, em termos interétnicos, ou seja numa dimensão política.

Na Almofala e no Capim-açu, os Tremembé achavam que poucos eram os *índios puros*. Na Varjota havia a tendência de dizerem que todos ali pertenciam à uma *família* só, o que não sugere que se achassem *índios puros*. Na verdade, ali, tal discussão semântica se vínculava a certas pessoas, mais idosas e que nasceram na Almofala, tendo comportamento percebido como *cismado*. Eram os mais *puros* da *Comunidade*.

Pouquíssimos Tremembé tratavam alguém como *índio puro*, categoria que reflete "antiguidade". Contudo, alguns, como na citação de Geralda Benvinda, argumentavam que seus pais e esposos eram *puros*, por não terem se *misturado* (casado) com pessoas de outras *famílias*, "não-índias". Era uma maneira de estabelecer contraste num universo social cada vez mais *misturado*, diferenciando índios e não-índios, ainda que o sentido seja apenas na confirmação de "pureza" étnica diante dos outros, *índios misturados*. Haveria distinção de valor entre relações consanguíneas e as de afinidade, as segundas "misturando" o que era homogêneo nas primeiras. É certo que dispontava politização nesses contrastes tal qual se fazia quando algum Tremembé

invocava fazer *atestado de sangue* porque, segundo eles, na Almofala havia muita gente que vinha se dizendo *índio* mas sem ser. O *sangue* era mais um fator que provaria a origem indígena[100].

Acho que na Almofala e no Capim-açu a questão do *sangue* e da *parte de índio* ficava mais realçada na medida que as fronteiras étnicas eram bem marcadas. Na verdade, como poucos achavam, fossem os Tremembé e os não-índios (posseiros, *gente de fora* e outros), que ainda existiam *índios puros*, verificava-se um intenso questionamento das categorias *(in)descendente* e de *parte de índio*. Havia uma interpretação politizada da *indescendência*, do fato de ter *parte de índio*. Alguns achavam que a *(in)descendência* podia ser forte, outros não[101].

Foi interessante perceber que nas duas situações havia o uso das categorias (*in)descendentes* e da *parte de índio* pelos Tremembé e por aqueles que questionavam sua diferenciação étnica. Muitos se diziam *descendentes* mas não se achavam *índios* e contestavam os investimentos e reivindicações étnicas Tremembé. Repare as duas citações seguintes, contrastantes no significado étnico-político que expressam, porém usando as mesmas categorias:

> Acho que índio mesmo não existe não. O índio mesmo, puro. *Agora existe descendente de índio*. É aquelas pessoas que nasceram das outras pessoas. Por exemplo, o avô era índio. *Eu não sou índio, sou descendente de índio*. Não sou índio puro. Sou descendente de índio. *É aquelas pessoas que não era daquela época. Já tão mais civilizado, já conhece mais as coisas, já tem entendimento melhor*. É isso. Naquela época eram brabos demais. Descendente é aquelas pessoas que vão nascendo. Vai passando de pai para filho. ... *Vai ficando o sangue menor*. Embora o sangue vá sempre uma coisinha, mas vai ficando menor, *não vai ficando puro*. Acho que descendente deve ser isso. (uma bisneta do antigo *capitão dos índios*, Almofala, 29/08/1991; grifos meus).

> Não tem puro, mas tem nós descendente forte ainda dos índios. Puro não tem mais. Puro mesmo não tem mais. Só tem neto, bisneto, tataraneto! (...) Qualquer pessoa *daqui de parte de dentro de aldeia pertence aos índios. O que nasceu e se criou é filho daqui de Almofala*. Ao mais longe ou mais perto tem de ser parente. É tudo uma descendência só. Agora *esses de fora que chegam por agora é outra parte de gente*. (Maria Bela, Almofala, 13/09/1991; grifos meus)

---

[100] Os Turká atuais se dizem "indescendentes dos brabios" ou também as categorias "rimanescentes", "caboclos bramiados ou braiados". Segundo Batista (idem:124), os Turká empregam os termos "braiado/bramiado" significando ter sangue misturado em decorrência de relaçõoes matrimoniais e sexuais com pessoas não-índias. Entre eles, o "exame de sangue" é tido como um meio de provar a origem étnica, tal como se comenta também entre vários Tremembé. Os Kariri-Xocó estudados por Mata (idem:143) dizem também que são da "parte dos Xocó", designando possuírem seu sangue e de terem pai ou mãe Xocó. Veja ainda Barretto Fº (1992:411-500).

[101] Essa citação mostra o mesmo paradoxo, notado no Capim-açu:

> Aqui não tem (índio) não. Aqui tem uns aventureiro que querem passar como índio. Porque já num tem mais nem sangue. Essas descendência daqui elas foram mais produzidas por índio, mas só que tá muito lavada já. (A.Teixeira, Capim-açu, 12/07/91).

A segunda citação mostra que a *(in)descendência* justificava, ainda que só existissem *índios misturados* correntemente, todos os investimentos étnicos Tremembé. Investia-se, mesmo reconhecendo que a potência do sangue foi se perdendo pelas gerações.

Era bem interessante que pessoas que não se identificavam como "índios" e nem como *descendentes de índios* empregassem os mesmos elementos semânticos, categorias étnicas e representações sociais que os Tremembé, seus oponentes, empregavam. A zeladora Ana, "arqui-inimiga" do *cacique* Tremembé e de todas as reivindicações étnicas na região da Almofala, explorava uma "teoria" que era similar aos argumentos defendidos pelos *índios* que ela tanto contestava, mas era uma argumentação que se fazia no intuito inverso dos Tremembé, o de negação da sua etnicidade. No caso, a noção de *índio legítimo* é sinônima a de *índio puro*:

> Eu sou Monteiro legítima. Mas eu vou lhe dizer que ainda sou Monteiro dos legítimo dos Monteiro? Não sou. A minha família traz o nome de Monteiro, todos que nasceram *naquela raça* vai levando o nome de Monteiro. Mas que *nós não somos os Monteiro legítimo* mais porque eles tão com 100 anos que morreram. Quanto anos tá que o meu bisavô morreu, que eu nao sei nem quem era, meu avô morreu e eu nunca vi. Porque eu vou dizer que sou Monteiro legítimo? Eu não sou. *A minha família já está misturada* com os Braga, com muita família, com Ribeiro com tudo! Então é a mesma coisa de eu dizer que não existe mais o índio legítimo na Almofala. Não existe. Isso é uma coisa que não tem lógica! (Ana Monteiro, Almofala, 18/09/91)

O *sangue*, como apontei, é matéria substantiva e ativa na continuidade e circunscrição de outras *famílias* além da dos índios. Outras *famílias*, *raças* e identidades eram assumidas e operadas pelos que minimizavam a etnicidade dos Tremembé, na Almofala e no Capim-açu, acabando por construírem também unidades étnicas ainda mais abrangentes, podendo incorporar populações. O apelo à identidades regionais e nacionais era comum, porém se fazia usando os mesmos argumentos de ênfase no *sangue* feitos pelos Tremembé, ainda que, talvez, bastante pautado na ideologia da miscigenação de raças: "... eu tenho muito orgulho de ser índia. E porquê? Todo brasileiro é índio, tem sangue de índio". Nesse caso, há a positividade da atribuição como *brasileiro* para tornar o fator sanguíneo bem mais abrangente e menos incisivo na sua conotação étnica indígena. Acredito que diversas ideologias nacionais fossem empregadas em concomitância ao campo semântico da etnicidade, vindo a servir diferencialmente aos grupos e atores sociais em interação:

> Sou índio pela descendência do Brasil, mas pelo sangue de índio eu não sou. Viu! ... Eu sou filho natural do Brasil e as primeiras pessoas do Brasil foi índio. Por essa razão eu me respondo índio também. *Se hoje o Brasil tá misturado, é porque veio dos outros países*. (Pedro Teixeira, Capim-açu, 12/07/91)

> Eu posso dizer que sou índia nascida em Itarema? Criada em Fortaleza, posso dizer que sou índia? ... Agora nós todos temos descendência de índio. Eu vejo dizer que todos os brasileiros tem orgulho de ter indescendência de índio. Mas índio legítimo dentro da Almofala não existem mais, de jeito nenhum. E nós vamos provar essa história! (Ana, zeladora, Almofala, 18/09/1991; grifos meus)

ii - O significado e a estética dos traços físicos:

Os Tremembé usavam a descrição dos traços físicos de uma pessoa como um dos meios mais comuns de identificação de sua origem indígena. Os cabelos, o nariz e traços faciais, a estatura eram as partes corporais mais referidas. Essa apreensão do corpo como suporte de símbolos de herança biogenética indígena vinha servir como complemento da argumentação em torno do *sangue*. Acho que a descrição anatômica e os comentários estéticos a partir dela se faziam no sentido de mostrar evidências "objetivas", sobretudo no caso dos *índios que não querem ser índios*. Os traços físicos e a composição tinha importância na determinação inequívoca, para os Tremembé, da *indescendência* de alguém:

> Diz que os índios antigamente tinham a venta furada, um negócio na boca e parece que a orelha lascada. E nada disso nós temos hoje. Mas deixa que nós somos ainda dos resquícios dos índios, ainda tem o sanguezinho dos índios. A minha bisavó foi pegada a dente de cachorro, a minha mãe contava. ... A minha tia parecia com índio. Ela tinha esse beição assim, batido. E o cabelo era assim cabelo duro. (Maria Lídia, Barro Vermelho, 07/08/91)

Certamente, a importância da descrição física de alguém era mais encontrada na Almofala do que na Varjota e no Capim-açu, apesar das referências aos traços corporais existirem nas três situações. Acredito que houvesse operação mais comum das referências corporais na Almofala porque ali era preciso acomodar pessoas que minimizam sua origem indígena e não se diferenciam etnicamente. Os traços físicos eram relativizados também no contraste entre *índios puros* e *misturados*, já que a "mistura de raças" contribuiu para dispersar algumas imposições corporais originárias, como a *venta furada*, os traços mais *feiosos*: "... esse nariz só pode ser da descendência de índio, que é um bicho mais feioso. Não tinha barba, todo o bicho era liso mesmo".

Os traços físicos serviam na orientação dos Tremembé para contrastarem vários biótipos. O *índio* não seria confundido com outros como o *cabra*, o *caboclo*, o *nêgo* e o *branco*. Havia, certamente, sentido anedótico na peroração sobre tais biótipos, se alguém era *branco* ou *cabra*, por exemplo. O *cabra* seria *gazo*, de *sangue ruim* e *cabelo enroladinho* (era o tipo do albino). Muitos *toremzeiros* se diziam *caboclos* porque teriam cor de pele mais clara:

> Tem a *cunhã*, a *tapuia*. Tem o índio, tem o negro. A tapuia é aquela de cabelos de flecha, estirado, nenhuma volta. A cunhã é que tem as pernas coisadas, ressecada. O negro é esse do cabelo que não molha, bem enroladinho, *nêgo legítimo*. Dizem que nós somos cunhã. (Aldenora, 12/09/1991, Almofala; grifos meus)

> Aqui, agora, essas classes que ainda tem, tá baldeado porque tem sangue de toda parte. Tem sangue de todo lado. Mas de índio mesmo tem duas partes de índio. Tem a parte de índio que é filho natural daqui, que é o caboclo e tem a parte que veio de Africa. A parte que veio de Africa era só mulher que veio de lá. É o índio canela de ferro. É o nêgo! Nêgo da canela de ferro, que não tem batata de perna, seca a canela, e o cabelo enroladinho. O caboclo é o cabelo estirado, quatro cabelo duro na ponta do queixo. É os daqui. (Plácido Tavares, Almofala, 18/08/1991)

A preocupação com os traços físicos não se encontrava, outra vez, somente entre os Tremembé. Os seus antagonistas se serviam da descrição anatômica, sobretudo a *gente de fora* que vivia na Almofala, para se diferenciarem dos *índios* e *descendentes*. Seu ponto de vista estético era muito pejorativo, inclusive fazendo associações simbólicas negativas, como a metáfora empregada por uma proprietária da região:

> - Pesquisador: Aqui na Almofala, algumas pessoas falam que são índias?
> - Iracema: São da família, né. Descendentes deles. Aqui quase tudo é. Só quem não é mesmo daqui, que vem de fora, é que não é. Mas a maioria do pessoal daqui, isso tudo é descendente de índio. Você vê esse pessoal assim do rosto achatado, meio mal-feito de feição. As pestanas dos índio é assim, dura, feito pestana de porco! (Iracema Alves, Almofala, 05/09/91)

4.3.3 - Os índios velhos e novos e a questão da temporalidade:

Há uma nítida preocupação temporal no campo semântico da etnicidade, explicitando-se em todos os binarismos tratados até agora. As categorias étnicas *índios velhos* e *índios novos* eram bastante empregadas pelos Tremembé e não só por eles, sendo as que explicitavam mais obviamente a dimensão do tempo. Outras categorias e expressões, referindo-se ao passado, eram correlatas: *antigos*, *os mais antigos*, *os mais velhos*, *antigos velhos*, *nêgo/caboclo velho*, *Tremembé velho*, *povo de antigamente*. Todas elas operadas na intenção de construir uma descontinuidade quanto aos *índios novos*, os *novos*. A distinção era bem significativa na Almofala, lugar tido como o mais "tradicional" dos índios. Na Varjota acontecia de serem mais empregadas as categorias *antigos*, *povo de antigamente*, os *mais velhos*, e assim por diante. No Capim-açu era comum

encontrá-la também, mas não serviam como operadores de diferenciação étnica, a não ser para algumas poucas lideranças políticas. O dualismo *velho/novo* era bastante empregado no cotidiano, como em toda parte, por exemplo: *moça velha*, *rapaz novo*, *troço velho*. Esse aproveitamento corriqueiro não impedia que o dualismo fosse de pouco valor ao nível semântico. O fato de vê-lo num plano cotidiano/doméstico da vida social serve para acentuar a visão de que as categorias étnicas não são originais ou "nativas" *stricto sensu*[102]:

> Esse pessoal dos mais velhos tem parte com índio. O Geraldo Cosme, o Vicente Viana, aqueles Angelca ali, tudo. Esse pessoal tudo tem parte com índio. Dos velhos. (Aristides, ilha da Tijuca/Almofala, 04/09/91)

> Agora na Tapera era um sítio de coqueiro, mangueira. E era o *sítio velho*, *velho dos antigos*. Então, ele ficou assim. Aí, ele foi. Aí, quando apareceu, deu-se fé, diz que chegou a firma aí que tinha comprado o terreno de São Gabriel. (Agostinho, Varjota, 03/02/88; grifos meus)

> Eles sabiam mais do passado porque *o índio velho, ele conhecia mais história velha e o novo não chegava a conhecer, via falar o que os índios velhos contam*. Porque nos três 8, a mamãe contava e os outros índios mais velhos, que foi três anos de sêca. Durante esses três anos de sêca, segundo o que ela contava, foi tão, era tão fomento que eles assavam couro velho que achavam. Aqueles couro velho assavam e comiam. ... Era os três anos que justamente que esses dois índios mais velhos que chegaram. (Patriarca, Capim-açu, 27/06/1991; grifos meus)

Patriarca se fiava no que ***contaram*** os *índios velhos*, porém deve perceber-se que ele comentava dos "três 8". Era o alcance temporal máximo que podia ser feito pelos *índios velhos* do lugar. Os *índios velhos* eram as pessoas que tiveram mais vínculos com o passado, daí a possibilidade de *contarem histórias* e serem as fontes mais fiéis daquele tempo. Era por meio deles que se delineava uma continuidade temporal de *antigamente* para os atuais Tremembé. Usava-se a categoria *índio velho* na atribuição de pessoas já falecidas ou bem idosas que viveram num tempo que pretende-se mais potencial para a "natureza" indígena. Nesse sentido, a categoria tinha bastante significação para a manutenção de conhecimentos sobre o passado. A "velhice" seria, então, um atributo positivo à medida que a pessoa, conhecendo mais "histórias", poderia *contar* mais de *antigamente* e dos *índios brabos/puros/velhos*. Isso se explicita bem quanto à reprodução do *torém* e

---

[102] A categoria velho tem sentido pejorativo no seu uso cotidiano, conotando significados negativos às coisas que adjetivam. No caso dos índios velhos existe associação com valores positivos, de pureza étnica. O dualismo *velho/novo* tinha relevo étnico quando davam conteúdos ao corpo ideológico e à construção da etnicidade no Capim-açu. Assim, seu emprego era manifestado pelo Patriarca e situacionalmente pelos Suzano e Teixeira, sejam a favor ou contrário aos investimentos étnicos. É o caso de um genro de Rosa Suzano que usou muitas vezes a categoria *índio velho* porque, como eu estava hospedado em sua casa, podia, para ele, ter significação política: "... E os filhos da velha Rosa, sendo índio, índio velho. Dos índios velhos antigos. Dos índios Tramambés, Tremembés. Aí brocaram um roçado ..."

de outras manifestações culturais e/ou religiosas, tidas como de origem indígena, mesmo se não tivessem. Era o caso do *rêzo* (reisado) na Varjota/Tapera ou de várias orações e hinos *antigos* que eram mantidos na Procissão da Coroação de Maria que ocorria na região de Almofala:

> Quando chegar lá, aí você diz. Aí 'cê grava o gravador pra móde levar pros seus: "negrada, t'aqui o rêzo dos índios velhos antigos. Ainda tinha esse rêzo aqui que eu trouxe. T'aqui uma índia velha que tinha lá. Ainda cantou esse rêzo velho pra eu trazer gravado aqui pra vocês verem. O rêzo dos índios de primeiro. (Isaura, vila Ducoco/Tapera, 21/01/89)

> Essa dança é a dança dos índios. E eles (os *toremzeiros*) aprenderam alguma coisa com os mais velhos. Não foi nem com os próprios índios porque eles não alcançaram mais índio. ... Então eles aprenderam essa dança com a *descendência* deles, do povo mais velho. Agora, os novos tomaram essa atitude de fazer o torém. (Iracema Alves, proprietária, vila de Almofala, 05/09/91; grifos meus)

A citação anterior mostra uma curiosa interpretação que combina a visão de que os *mais novos* conheceram o *torém* com os *mais velhos* e a minimização da etnicidade feita por alguém vindo *de fora*. O esquema da continuidade *velho/novo* é similar à da *indescendência* e da *parte do sangue*. De um tempo passado, entendido como plenamente "indígena", segue outro tempo bem mais atual que se mostra conturbado em demasia e sem a presença dos sinais de "brabeza", "pureza" e "velhice" dos índios. Os *velhos* eram associados e conotavam simbolicamente outra totalização. Era mais um paradoxo enfrentado pelos atuais Tremembé e era aproveitado nas interpretações feitas pelos seus antagonistas a partir dos mesmos elementos semânticos[103].

Os Tremembé oscilavam entre dizer que não existiam mais *índios velhos* nos dias atuais e argumentar que conheceram o passado com eles. Como *índios novos*, não podiam desvalorizar o conhecimento recebido e, ao mesmo tempo, se defrontavam com o distanciamento quanto aos *índios velhos*. Da mesma forma que o *sangue* e os *índios misturados*, os *índios novos* conheciam apenas uma *parte* do tempo passado, cada vez mais diminuta, evanescente:

> O pessoal daqui era tudo os índios velhos, *os antigos velhos*. Eu alcancei ainda. Tudo véinho. Muitos já morreram. Quer dizer, já morreu foi tudo. Aí, eu peguei, me entendi, peguei aqui *os cachinhos mais novos*, desde *os mais velhos* foi-se acabando. Ficou *os mais novos*: meu pai, meus avós. (João Reinaldo, †, Almofala, 06/02/88; grifos meus)

---

[103] Carvalho (idem:181) cita um depoimento Kapinawá onde disponta o binarismo velho/novo associado aos "índios mesmo, puro, brabo". Os Kariri-Xocó empregam também bastante expressões como os "mais velhos", "cabocla velha dos troncos" (in Mata,idem: 141-4). Os Turká operam com a categoria "antigos" designando os "índios brabios" (in Batista, idem:142). Veja também o emprego de categorias similares feito pelos Tapeba (in Barretto Fº, 1992:491-509).

> Aqui é só mais novo. O meu tio tem muita coisa pra contar. Quem sabe mesmo é esse pessoal mais velho. ... Eles (os *toremzeiros*) não são puros, bem, mas tem parte, *eles puxam ainda uma raizinha*. *São bróio* (brotos). Os mais velhos não existem mais. Já ouviram falar, já ouviram dizer. Eles (os *índios novos*) puxam bem. Quer dizer que eles são *descendentes*. (Navegante, Gamboa/Almofala, 17/08/1992; grifos meus)

O paradoxo temporal se configura na visualização de um desnível, da manutenção de um plano dúplice de continuidade/descontinuidade entre os *índios velhos* e os novos. O simbolismo que se associa à tal dimensão temporal mostra isso muito bem. Existem metáforas botânicas que servem na manutenção de tal paradoxo e do próprio binarismo. Os Tremembé costumavam empregar os termos *troncos velhos*, *ramos*/*bróios*/*brotos* (novos), *cachos*, *raiz*, *dentro da raiz*/*tronco*. Todos estabelecem visualização e imagens botânicas que, metaforicamente, definem o contraste entre *velho* e *novo*, mas numa forma relacional que assegura continuidade. É o *puxar*, tal qual o *sangue*, dos *troncos velhos* e da *raiz* alguma coisa (a *parte*) que substancializa, mesmo se mais fracamente, os *índios novos*. Os *brotos* parecem conotar significação ao *tronco*/*índio* que já desapareceu/*foi cortado*, porém tem a capacidade de persistência, de (*in*)*descendência*, num plano cronológico, pois temporal e consecutivo, que se revigora noutra "vegetação mais nova", de *índios novos*:

> Se conhecia aqui (Almofala) por aldeia dos índio velho. A gente achava cabeça de cachimbo ali por riba dos morro, aquelas coisas dos antigo mesmo. Era umas Caboré. Era as Angelca. ... Era aqueles *Tremembé velho* que morava aqui. Era só eles. ... Esses mais velhos mesmo já terminaram-se. *Agora tem os bróio* (brotos). Tem os bróios, os filhos, os netos, por exemplo. *Uma árvore se corta mas nasceu é da descendência daquela árvore, daquele que foi cortado*. (Geraldo Cosme, Aningas/Almofala, 09/08/1991; grifos meus)

> De qualquer lado, ele (o índio) tem *que puxar dos troncos velhos dos antigos*. O cara tem que *puxar da indescendência* qualquer daquele pessoal dos mais velhos. A realidade daquele pessoal mais antigo, da pessoa puxar uma coisa daquela. Porque o pessoal na antiguidade tinha um sistema, um tipo de coisa. Tem gente, ainda hoje, que ainda puxa aquelas, vamos supor, pertenente. Os velhos de antigamente. ... E, assim, é uma coisa que a gente vem trazendo lá, tem que puxar. É. *Qualquer um tipo de coisa tem que puxar. Uma aparência, um rastro, um jeito de andar*. Mas tem que puxar os troncos velhos que já morreram. (João Venâncio, praia de Almofala, 12/08/91)

Os *troncos* e *a raiz* ajudam a visualizar uma distinção de ordem cronológica e também espacial quanto aos *brotos*. Há certa complexidade no esquema temporal que estrutura o campo semântico da etnicidade aproveitado pelos Tremembé. O binarismo *velho*/*novo*, as metáforas botânicas e a maneira que os Tremembé encaravam a memória étnica, o fato de *contar*, parecem ser os melhores elementos para o entendimento do esquema temporal que subjaz toda a semântica étnica.

Os Tremembé *contam* bastante do passado. Há uma rememoração razoável de fatos ocorridos, de pessoas já falecidas, os *finados*, de coisas *contadas* pelos pais e avós. Esse tempo passado é positivo para a disposição da etnicidade, já que corresponderia, por suposto, à época dos *índios velhos*.

Os relatos quanto ao passado não eram uniformes. Existiam aqueles que se baseavam mais em testemunhos e na lembrança de eventos e fatos presenciados ou que eram contemporâneos ao narrador. Havia aqueles que reportam "histórias" propriamente ditas e que não foram vivenciadas pelo narrador, sendo relatos mais imaginários, "tradicionais", aproveitando-se dos elementos semânticos e representações que discutimos até agora, como é a vulgata da *avó pegada a dente de cachorro* e a "história da Santa"[104].

Os parentes ascendentes dos Tremembé, pais ou avós, foram aqueles que mais regularmente *contaram* "histórias" e do passado, porém não precisava que fossem apenas eles. Qualquer pessoa tida como *mais velho* ou *índio velho* era uma fonte segura de informaçoes. Aconteceu com o Patriarca, do Capim-açu, que conheceu um homem da Almofala, idoso, que lhe contou inúmeros fatos e histórias da região, da vila e dos Tremembé. Depois, ele reportou-me tudo que aprendera, mostrando a capacidade de registro mnemotécnico investido pelos Tremembé. Se o *contar* era uma prática que permitia a transmissão de conhecimento tradicional, era também uma forma de aquisição proposital. Não implicava apenas o mero fato de ouvir um "contador de histórias", pois muitas vezes acontecia do ouvinte querer aprender mesmo o que era emitido, julgando ser importante para seus investimentos étnicos. Algumas vezes, pude notar o interesse de informantes pelo que registrava em fita K7 de outros Tremembé. A memória social e as narrativas tradicionais, então, constituíam também recursos a serem disputados, mantidos e controlados.

Acredito que a transmissão de conhecimento que os parentes e amigos *mais velhos* faziam para *os mais novos*, filhos, netos e conhecidos fosse fundamental para a amplitude semântica da etnicidade, sobretudo por serem pessoas que dependiam de fontes orais de saber. Conheci várias pessoas, "descendentes" de Tremembé, que reclamavam de seus pais não terem *contado* muito sobre o passado. Elas ressentiam por não ter o que dizer, ainda que se julgassem *da parte dos*

---

[104] Nem todo testemunho oral, segundo Vansina (1965:19-23), pode ser entendido como tradição oral, que consistiria de relatos a respeito do passado, sem terem sido presenciados pelos informantes. As narrativas do passado presenciado são testemunhos que se constroem mais como a memória social de uma coletividade. Veja, nesse caso, Thompson (1992:20-44). Conforme Vansina, os relatos de tradição oral encontrados entre os Tremembé caracterizam-se por serem textos livres, permitindo variabilidades narrativas e não sendo uma forma fixa tradicional como poemas que são decorados. No entanto, fica difícil distinguir testemunhos de tradição oral dos relatos memoriais já que eles são *contados* num mesmo exercício narrativo, muitas vezes se articulando e os dois sendo propulsores semânticos da etnicidade. A memória social dos Tremembé deve ser vista como étnica e construída culturalmente junto dos relatos do passado não-vivenciado. Nesse sentido, a noção de tradição oral de Vansina deve ser aceita com cautela.

índios, e se sentiam limitadas frente a outras. Era o modo delas de só saberem articular alguns elementos semânticos e terem o conhecimento mais geral presente no **senso comum da etnicidade**. Nesse sentido, a semântica étnica se irradiava num movimento ou fluxo centrífugo, partindo dos que se organizavam num perfil étnico e, deles, numa proporção decrescente e cada vez menos politizada, à medida que se afasta dos contextos principais de diferenciação étnica.

Narrativas orais tradicionais eram emitidas combinando testemunhos vivenciados pelos informantes ou por seus parentes e conhecidos. Acredito que esse embaralhamento de eventos históricos e imaginários entre os Tremembé decorria da maneira como eles concebiam e apreendiam o tempo. Vários antropólogos já fizeram pesquisas que enfocavam a ordem temporal de diversas sociedades e culturas. Não é minha intenção sugerir que entre os Tremembé existia um esquema temporal idiossincrático. Suas concepções de temporalidade eram as mesmas que orientam as culturas ocidentais, desde o início do contato. Destaca-se ainda que as concepções temporais de boa parte das populações rurais brasileiras, inclusive as nativas, se cronológicas, estruturam uma maneira singular e pouco abstrata de medição e apreensão do tempo, correspondente à que percebi entre os Tremembé. Há um elemento peculiar que logo é percebido quando se dá atenção às suas atividades discursivas. Parece que o campo semântico da etnicidade impõe certa estrutura de significação temporal para o próprio entendimento das formulações étnicas dos Tremembé e, vale frisar, também de seus oponentes.

Encarando os discursos dos Tremembé tive dificuldade em encontrar referências a marcadores cronológicos tais como anos ou datas precisas. Foi mesmo muito difícil saber a data de nascimento ou a idade de uma pessoa, seja idosa ou jovem. Algumas vezes ouvia-se a citação de um ano, como o de 1700, como sendo a data de edificação da igreja. Porém, a pessoa podia logo falar de um evento numa época, para o pesquisador, mais recente. Anos citados como o de 1935, 1958 ou 1972 podiam ser confundidos, 1972 sendo na verdade 1982. Sabia-se que um evento ocorreu num passado vivenciado mas sem precisão histórica, linear. Nota-se que as narrativas e enunciados são alinhavados de assuntos de pertinência, não importando as datas, nem os anos passados. Existe relativa proximidade entre 1700 e 1958, digamos. A indeterminação de um passado histórico fica bem evidente quando se vê que os anos não importam tanto, mas, sobretudo, o tempo que passou, sem saber como. A maioria dos depoimentos gravados falam de um tempo passado, sem qualquer "profundidade" temporal ou quase nenhuma extensão cronológica[105]:

[105] É certo que encontrei informantes bem mais "atentos" à datação cronológica. No entanto, se falavam datas precisas não deixavam de lidar com a mesma estrutura de significação semântica da etnicidade. Foi o caso de Dona Rosa Suzano que, mesmo octogenária, usava algumas datações: "nos 40", nos "três 8", etc - coisa que pouco encontrei na Almofala e na Varjota.

> Houve aí um tempo. Eu num conto desse tempo, mas o meu pai, eles trabalharam muito. Que o morro veio e enterrou todinha (a igreja) e eles trabalhavam muito de noite. ... Ele ia desenterrar com a cuia tirando areia pra descobrir a igreja. (Agostinho, Varjota, 08/02/88)

> Agora, eu num sei quando. *Foi aí num tempo*. Mas eu acho que foi logo quando eles descobriram. Ou foi antes que quando fizeram logo a igreja. Aí foi uma briga. Dizem que pegou no meio da terra. Foi findar noutro dia. Mas aí foi cacete. *Aí foi cacete dos índios velhos*. (Jovêncio, Varjota, 17/01/89; grifos meus)

> Quando foi no tempo do bolsão. Agora tá com dois anos, Raimundo? Três anos? Quatro anos? ... Quando foi no tempo do bolsão, ele mandou derrubar o santo cruzeiro. (Zeza, Barro Vermelho/Almofala, 29/01/88)

> *Agora é que eu não sei em que era foi*. É que eu não sei em que era foi que ele começá a abarcar. Eu sei que ele tomou conta de tudo. A mamãe tinha uma quinta de cajueiro, só puro cajueiro doce. ... Isso lá era uma coisa decente, bonita mesmo. Foi-se acabando tudo. *Foi-se tempo que acabaram tudo. E foi tempo que ele foi tomando conta de tudo*. Cercou tudo, tudo, tudo. (Venância, praia de Almofala, 07/02/88; grifos meus)

Percebe-se nas citações que existem expressões de referência temporal e que estabelecem contraste entre passado e presente, ainda que ordenando o tempo. Elas são, porém, bastante imprecisas: "houve aí um tempo", "desse tempo", "foi aí num tempo", "foi-se tempo". Essas expressões circunscrevem eventos como se fossem "lugares", concentrando-os em vista de estabelecerem mais a sequência dos fatos que distinguem o passado do presente. Não importa o ano exato em que ocorreram, mas foi "nalgum" tempo. Algumas outras expressões sugerem maior pontuação temporal, mesmo que não se refira a datas. É o caso de "no tempo do bolsão" ou, por exemplo, "quando foi no dia das eleições". Antes de haver a preponderância de uma cronologia, existe a valorização dos eventos relatados e das ações quanto a eles, contrastados diante do presente. Eles servem como marcadores temporais das narrativas e dos relatos.

Quando os Tremembé falam dos *antigos*, de *antigamente*, dos *antigos velhos* devemos entender que haja a sua continuidade no plano temporal com os *novos*. Essa continuidade explicita uma linearidade com base mais genealógica do que numa métrica de datações quanto ao passado. Foi *antigamente* ou *naquele tempo* que a *bisavó*/*avó* de um Tremembé *foi pegada a dente de cachorro*. Foram os pais e avós que contaram a vulgata e inúmeros relatos tradicionais. O tempo é concebido na forma de eventos que se agrupam e se avizinham tendo por sentido uma linearidade geracional, tal qual seguiria dos *troncos velhos* aos *ramos*/*bróios*. Da bisavó *índia braba* segue aos avós/*índios velhos*/"contadores de histórias" e depois para os atuais Tremembé/*índios novos*.

Podemos dizer que o esquema temporal empregado pelos Tremembé, estruturando as significações do campo semântico da etnicidade, seja mutuamente sequencial e cronológico.

Thornton (198O:157-83), num estudo das concepções espaço-temporais de um povo africano, os Iraqw, mostrou que eles apreendem o tempo de um modo topológico, espacial, sem nenhuma cronologia. Os Iraqw falam do passado se orientando por metáforas espaciais, ou seja, os eventos são comparados em termos de distância e agrupamento, constituindo "lugares" temporais. Esse procedimento seria típico de um **tempo sequencial** no qual seria possível entendê-lo numa ordem prática, os eventos se desenrolando por meio de relações de vizinhança e nunca como uma métrica linear abstrata, remetendo a um passado e projetando a um futuro, vistos como uma precisa sucessão de anos e séculos, tal o caso do **tempo cronológico**.

Qualquer esquema temporal requer medição e que esta seja padronizada e permita comparaçõoes. A sucessão de anos cristãos implica que tivemos um ano 1992 e a seguir viria 1993. Esse é o modelo da cronologia, do qual se compara datas e épocas numa métrica linear e contínua. O tempo sequencial não possui qualquer profundidade ou qualquer dimensão progressiva, muito pelo contrário, se desenrolando como o movimento entre eventos. Existe, assim, uma topologia do tempo, dispondo os fatos acontecidos espacialmente.

Os Tremembé, como boa parte dos povos indígenas e das populações rurais do Nordeste, *contavam* do passado de uma maneira que os anos pareciam se aproximar e não ter tanta importância, valendo mais o relato dos eventos e a passagem de um assunto a outro, num deslocamento temporal mais sequenciado do que cronológico. Assim, na Almofala e mesmo na Tapera/Varjota retrocedia-se ao passado numa época imprecisa de quando houve a descoberta da *Santa de ouro* na *mata* pelos índios - os *brabos e puros*; a igreja foi construída por eles; *a avó foi pegada a dente de cachorro*; e assim por diante. Esses eventos podiam ser narrados e articulados com fatos recentes como a ocupação das terras de Almofala pela *gente de fora*, sem qualquer precisão de datas. Sabe-se, porém, que a *Santa foi achada antigamente*, *no tempo dos índios brabos/puros/velhos* e que havia distinção de tal época para o presente.

A apreensão temporal não deixava de ser também cronológica, ainda que sem uma métrica datável. Ocorre que de *antigamente* para o presente há uma continuidade que se projeta do passado ao futuro, tida, inclusive, numa forma genealógica, como mostrei antes. A genealogia implica uma mudança temporal, tornada significativa à medida que ela é negativa, dissolutiva de uma substancialidade da "natureza" indígena. Todos os relatos quanto aos *índios* remetem-se a um

processo contínuo de transformação de sua "brabeza", "pureza", "velhice" para uma *indescendência* que é *mansa*, *misturada* e *nova*, atributos de fragmentação de uma totalidade originária[106]:

> *Foi aí nesse tempo que foi descoberto*. A Rainha foi quem tirou essa *Terra da Santa*. ... A rainha deu pros índios. A rainha, eu me lembro, que veio falar. Eu não sei se era a mulher de D.Pedro I. Com certeza, só pode ter sido. *Eu não sei se era D.Pedro I ou de D.Pedro II*. Eu não sei de qual era o dito. Era dum! Ela foi quem mandou tirar essa terra e mandou fazer a igreja e coisou tudo aqui pra Santa. *Logo quando foi descoberto*, pegaram aí, pegaram os índios. Pegaram a dente de cachorro. Pegaram outros a perna de cavalo. Morreu índio. Fizeram, aconteceram. Agora, teve. Eu tinha um tio que se chamava João Reinaldo. Ele era desse tamanho. *Esse eu alcancei*. Ainda bebi mocororó lá na casa dele. Ele morava lá na Passagem Rasa. Ele era desse tamaninho. ... (João Reinaldo, †, Almofala, 06/02/88; grifos meus)

A citação mostra que o passado é uma montagem associativa de eventos sem datas precisas, importando mais as ações e seu avizinhamento. É a perspectiva do tempo sequencial. A *descoberta da Santa*, da terra *tirada*, dos *índios pegados* é concomitante à doação feita pela Rainha, *mulher de D.Pedro I ou II*, qualquer um dos dois, conforme o depoente. Antes disso, presume-se, havia apenas *os índios brabos na mata*. Tais eventos são associados e colocados lado a lado com a descrição do tio de João Reinaldo que ele mesmo *alcançou*. Não há cronologia aí. No entanto, a representação do contato implica uma ruptura do/*desse tempo* originário. É a evidência da descontinuidade entre passado e presente. De certa maneira, os Tremembé espacializavam o tempo, sugerindo um fluxo temporal que se distingue por tal ruptura, quando também *a avó foi pegada a dente de cachorro*. O tempo cronológico se delineia na construção de uma mudança contínua e dissolutiva do passado, do *antigamente*. É o processo cronológico que distingue *índios brabos/puros/velhos* de seus *indescendentes*.

Essa estrutura temporal dúplice, sequencial e cronológica, condicionava os aproveitamentos semânticos da etnicidade, já que os relatos e formulações sobre os índios no passado e presente eram construídos pela estruturação dos seus elementos. Todos os fatos, eventos e relatos supõem tal estrutura. Ainda mais, os *índios* e os "não-índios" podiam empregar as mesmas concepções temporais. É verdade que referência a datas e a ênfase no tempo cronológico ocorria mais entre aqueles que não se identificavam como *Tremembé*, porém também vamos encontrá-la entre os

---

[106] As genealogias servem muitas vezes como eixos temporais que servem cronologicamente. É no Capim-açu que isso disponta mais e também o tempo cronológico. No capítulo 3, ítem 3.1, mostrei que os *Tremembé* do lugar constroem uma história que retrocede a 1888, daí seguindo linearmente ao longo das gerações de Suzano e Santos da mesma forma que aparecem proprietários, criadores de gado e vaqueiros até a proximidade dos dias atuais e a época da desapropriação. Não é estranho, assim, que operem menos com o binarismo *velho/novo* e com toda "maquinaria" semântica sobre os Tremembé.

índios do Capim-açu. De qualquer modo, a estrutura temporal dúplice caracterizava o campo semântico da etnicidade aproveitado pelos Tremembé, mas permitindo construções singulares de significados por parte dos grupos sociais em interação.

4.4 - A experiência da etnicidade:

O campo semântico da etnicidade e seus principais elementos, destacados até agora, possuem abrangência social que se verifica no aproveitamento feito pelos Tremembé e pelos grupos/atores sociais que lhes opõem. Várias das citações selecionadas explicitaram o mesmo esquema temporal, o compartilhamento de categorias e representações, mesmo de um simbolismo étnico. Dispostos, inconscientemente a maioria das vezes, ainda que com implicações políticas, eram aproveitados por atores sociais que antagonizavam com os Tremembé, seja a zeladora da igreja de Almofala, proprietários da região e *assentados* do Capim-açu/São José.

Assim, os diversos grupos sociais estabeleciam versões, interpretações sociais conduzidas por elementos relacionáveis estruturalmente do mesmo campo semântico da etnicidade. Na sua abrangência, ele permite combinações semânticas e de sentido que são e servem como interpretações de recorte étnico. Se a versão é positiva na argumentação étnica, é outro problema. Na verdade, os grupos e atores sociais que discorriam de e por elementos ou questões étnicas partiam da mesma matriz conceitual, semântica e sintática, fossem eles os Tremembé; os seus oponentes, a *gente de fora*; aqueles regionais que mal os conhecem ou sabem que ainda existem; agricultores que não exploram a diferença étnica, como os trabalhadores rurais das *Comunidades* ou *os índios que não querem ser índios* de Almofala.

A etnicidade não somente era construída, duplamente, a partir da efetividade das fronteiras étnicas, dos padrões de interação existentes e do campo semântico no qual se extrai conteúdos, como também ocorria a difusão para além das próprias fronteiras e grupos étnicos em interação. A semântica da etnicidade possuia abrangência que se dispersava para além das situações, dos contextos interétnicos, chegando a constituir uma "tradição" genérica a respeito do "índio", de sua natureza, muitas vezes, a maioria delas, decorrente de fatores de ordem histórica regional. Era o caso da eficácia do senso comum da etnicidade.

O campo semântico da etnicidade explica também quais eram as similaridades estruturais que articulavam as três situações Tremembé. Percebe-se que os mesmos elementos semânticos e simbólicos eram aproveitados, dispersos e expressados pelos Tremembé das três situações tratadas

a fim de construírem a etnicidade. Suas trajetórias de mobilização étnica, a manutenção de fronteiras étnicas e os modos de controle da terra e dos recursos naturais mostravam heterogeneidade, ainda que muitos padrões econômicos fossem também abrangentes, sendo reproduzidos igualmente por populações camponesas. Do mesmo modo, vários fatores culturais não eram comuns, seja a tradição do *torém* e as diferenças sub-regionais que nem as existentes entre pescadores e agricultores na Almofala. As similaridades estruturais foram encontradas somente ao nível semântico e simbólico da construção da etnicidade, servindo para dar conteúdo e consistência às suas imagens, discursos e formulações enquanto *índios*. Os Tremembé de Almofala, da Varjota e do São José/Capim-açu usavam os mesmos parâmetros, binarismos, categorias étnicas, esquemas temporais, guardadas variações internas. Mesmo elas, as especificidades, mostram mais o aproveitamento plural do campo semântico, como a combinação diferencial que os Tremembé de cada situação faziam de outros referenciais, como a ideologia missionária e a pastoral, ainda que as similaridades estruturais fossem mantidas[107].

Quando digo aproveitamento plural do campo semântico, penso que se verificamos a existência de similaridades estruturais entre as situações Tremembé, as poucas realmente de cunho étnico, elas não podem ser reificadas e tratadas como sendo idiossincráticas ou primordiais. Paradoxalmente, os elementos que configuram as similaridades estruturais, visadas como as mais pertinentes nos critérios de homogeneização étnica das três situações, puderam ser encontrados e aproveitados nas interpretações feitas do campo semântico da etnicidade por parte de todos aqueles grupos e atores sociais em divergência e conflito com os *índios*, ainda que de forma menos retórica, prolixa ou criativa. O campo semântico da etnicidade é matriz de interpretações "anti-indígenas", mesmo se elas combinem elementos e categorias semânticas com significados bem opostos aos dispersos pelos Tremembé. Assim, acredito que o campo semântico tenha uma estruturação de modo plural, permitindo aproveitamentos discursivos de significação antagônica por parte dos Tremembé e seus oponentes. Não entendo, porém, que as interpretações étnicas, construídas pelos Tremembé e pelos grupos sociais rivais, surgidas da mesma matriz semântica, sugiram redundância[108].

Há de se considerar, primeiro, que as interpretações étnicas feitas pelos Tremembé eram realmente positivas, combinando elementos semânticos de forma mais produtiva e com

---

[107] Oliveira (1988:265-67) chama de **pluralidade de referenciais** a existência, numa situação histórica, de diversas tradições, padrões de ação social e, sobretudo, de conhecimentos virtuais que acabam por permitir alternativas de conduta e ação social.

[108] Veja Bruner (1986b:150) quanto ao compartilhamento dos mesmos sistemas simbólicos entre antropólogo e informante. No caso, trato do seu compartilhamento por parte de grupos étnicos distintos e antagônicos.

inventividade do que os grupos "anti-indígenas", mesmo se boa parte de sua "imagery" e das formulações criadas estejam estruturadas num esquema temporal de sentido dissolutivo. Por outro lado, as produções semânticas se articulavam com referenciais variados, missionários, religiosos, intelectuais, que vem contribuir na positividade de suas inflexões. Era o reforço diversificado que estimulava os esforços semânticos dos Tremembé.

Ainda mais, as interpretações contrastantes, se partiam dos mesmos elementos semânticos, delineavam estratégias políticas distintas. O campo semântico da etnicidade era aproveitado politicamente pelos Tremembé e grupos sociais, ainda que, na maioria das vezes, de modo inconsciente. Existia uma política dos elementos semânticos que servia na diferenciação social e étnica, o que, aliás, não deixava de ser o que mantinha as fronteiras étnicas. Os níveis discursivos tratados e as interpretações étnicas contextualizavam e reproduziam, singularmente, os conflitos que ocorriam nas relações interétnicas, daí tendo suas próprias especificidades. Um discurso minimizando a diferenciação étnica de um *descendente de índio* se contrastava com o de um Tremembé, ainda que os elementos semânticos fossem os mesmos.

De certa forma, tudo que era disposto pelos discursos e enunciações dos Tremembé, numa experiência singular da etnicidade, podia ser confrontado por um processo de violência simbólica evidente nas acusações, no descrédito e na minimização da diferenciação étnica. Eles acabavam, assim, deflagrando um movimento de resistência a tal processo contínuo de dominação simbólica que subsistia pela minimização dos fatores étnicos locais, bastante evidente no Capim-açu/São José e na Almofala. Grupos e atores sociais, como muitos regionais, proprietários, a *gente de fora*, os *descendentes de índios*, os *assentados* do Capim-açu e agentes (do INCRA e EMATERCE) teciam discursos que deliberadamente acionavam tal violência simbólica quando se afirmava com tanta iniciativa e rancor que não existiam *índios* nas duas situações. Essa dominação se pautava paradoxalmente em muitos dos elementos semânticos aproveitados pelos Tremembé, combinados numa estruturação singular do campo semântico da etnicidade[109].

É a perspectiva da **experiência da etnicidade** que pode mostrar, de modo radicalmente positivo, que não existia redundância cultural entre os Tremembé e seus oponentes. Seria uma posição epistemológica que apreenderia como os Tremembé se singularizavam num processo ativo e reflexivo interno de construção étnica.

A noção de experiência vem sendo bastante debatida nos últimos anos, vide a coletânea organizada por Bruner e Turner (1986). A experiência deve ser vista como uma estrutura

[109] Bourdieu desenvolve questões interessantes quanto ao poder e à violência simbólica (1989:7-15). Para um estudo de caso tomando as mesmas questões e referenciais teóricos, veja Rabinow (1978).

processual, disruptiva pois não rotineira, casual ou ordinária (Turner, 1986b:33-43) que toda pessoa tem quanto a certos eventos. Não se pode confundi-la como comportamento, algo a ser observado e classificado de acordo com aportes exteriores por um pesquisador. Ela não deve ser vista como uma "mera" experiência, pois caracteriza-se por ser auto-centrada, num fluxo interiorizado, ativando a própria reflexividade, tendo, portanto, importância ao nível das singularidades pessoais. Trato aqui, porém, de experiências construídas culturalmente. Assim, toda expressão cultural depende da experiência que seus produtores/participantes tem nelas e para com elas. Bruner (1986a:7) concebe as manifestações culturais como sendo "unidades estruturadas de experiência", referindo-se a rituais, paradas, festas, textos e narrativas, encenação, etc. Não haveria produção cultural sem experiência e vice-versa. Toda expressão/manifestação cultural projeta em seus participantes, produtores ou não, incluindo suas "audiências", um modelo específico de como experimentá-las. A participação nos eventos culturais requer envolvimento que depende de modos estruturados da experiência. Pode-se dizer que a relação entre experiência e expressão cultural se faz num processo "circular" de estruturações, cada uma projetando-se na outra. Tal relação é tanto dialógica quanto dialética, não podendo haver equivalência entre experiência e expressão cultural.

Se a experiência modela a ação social e suas produções, acaba por ser ponto de partida das interpretações que se fazem das mesmas. Eventos sociais e manifestações culturais são captados pela consciência que, por meio da experiência estruturada, possibilita interpretações. À medida que alguém passa por uma experiência original, numa primeira vez, logo se estrutura um modo de se referir à ela e à expressão sócio-cultural que lhe consubstanciou. Assim, toda experiência, sendo estruturante numa forma virtual, acaba por garantir a convergência de situações passadas e presentes, projetando-se também às futuras. É nesse sentido que ocorre o fenômeno da reflexividade, fazendo convergir situações temporais num processo assimilativo. Passado, presente e futuro se embaralham desde que a reflexividade conduz o que foi/é/será experimentado a um nível de consciência. As ações ficam envolvidas nesse esforço de consolidação de significados da experiência, caminho direto para as interpretações que se constróim. Vale dizer que a experiência não é reiterativa num modosimplista, pois toda vez que se repete ocorre um movimento de inovação, uma singularidade nutrida e absorvida ao correr das interpretações que se fazem. É nesse sentido que a experiência pode ser vista como uma estrutura processual, sendo sempre associada às expressões culturais, à reflexividade e à construção de interpretações.

Se a reflexividade depende de um self ativo, pessoalizável, a experiência não pode ser apreendida de modo direto por outras pessoas. Assim, tal qual a reflexão que possibilita interpretações, a experiência se projeta e é compreendida pelos outros por meio das interpretações

que constróim. Toda expressão cultural, toda experiência e toda interpretação social alheias podem ser captadas, num processo também reflexivo, dialético e dialógico, ainda que não direto, de experiência e interpretação. Assim, as interpretações de atores sociais distintos, oriundos de matrizes culturais singulares, podem se cruzar à medida que processos estruturados de experiência se concretizem. Ocorrem processos similares de compreensão da experiência e de seus significados.

O pesquisador que conviveu com os Tremembé, se se atenta à heterogeneidade das suas situações, percebe que a atividade discursiva tem enorme importância na construção da etnicidade, às vezes até mais do que o *torém* que é um ritual de apresentação irregular. As atividades discursivas relativas ao campo semântico da etnicidade explicitavam pensamentos, formulações, metáforas, narrativas orais, imagens e ideologias que os Tremembé se serviam para interpretar as diferenças étnicas. Eram elas que veiculavam "textualmente" a diferenciação étnica e a etnicidade. Acredito que elas possibilitassem o escopo de reflexões étnicas, pensamentos e razoabilidade que se faziam em torno da etnicidade. Fosse pela atuação de pesquisadores e missionários, que interagiam dialogicamente a favor da sua diferença, ou fosse na própria situação das fronteiras étnicas, exercícios reflexivos eram feitos pelos Tremembé e serviam ativamente na construção da sua etnicidade. Todos os elementos semânticos investigados pareciam ser revolvidos contextualmente nesse exercício de reflexão étnica. Era por meio das atividades discursivas que os elementos semânticos se reproduziam, eram interpretados e possibilitavam uma atitude reflexiva.

Rosaldo (1986:97-134), estudando as narrativas dos caçadores Ilongot, mostra que os "contadores de histórias" elaboram relatos de caçadas passadas, porém tratam menos dos eventos que "realmente" aconteceram do que os que se espera *contar*. As narrativas Ilongot destacam o suspense, os exageros, os efeitos retóricos, selecionam fatos mais picarescos ou arriscados a fim de definir o "tipo de experiência" vivida nas caçadas. Rosaldo diz que as narrativas orais dão acesso às experiências mais significativas das caçadas, todas elas construídas culturalmente e, portanto, esperadas e valorizadas nos discursos.

Entendo que as "histórias", narrativas orais e toda a atividade discursiva emitida e/ou *contada* pelos Tremembé serviam na compreensão da **experiência da etnicidade**. Como a etnicidade Tremembé era construída por níveis discursivos e semânticos, eles a experimentavam também como um processo de atividade discursiva. Podia ser um envolvimento ativo e criador com o passado e como ele podia ser incorporado ao presente. Dessa forma, entendo porque o esquema temporal decaído que, vai *do tempo de primeiro* ou *dos antigos* até os dias de hoje, podia ser interpretado pelos Tremembé com positividade, indo além da visada pejorativa e minimizadora da diferenciação étnica que faziam seus oponentes. Os Tremembé se aproveitavam de modo singular e

ativo da semântica da etnicidade, construíndo interpretações positivas, perorando vorazmente por combinações semânticas, modelando sua experiência da etnicidade.

Não estou enfocando, todavia, os significados que construíam a etnicidade. Os Tremembé já se distinguiam de seus oponentes por elaborarem interpretações e exercícios de reflexividade étnica que conotavam positividade aos elementos semânticos, mesmo com o viés dissolutivo. Tento relevar que uma das maneiras dos Tremembé terem experiência da etnicidade seria a capacidade prolixa, intensa, a verve de discorrer ou *contar dos índios*. A atividade semântica e reflexiva da etnicidade terminava por ser disruptiva, não sendo uma experiência rotineira, ainda que já conhecida, sobretudo na Almofala. Por meio das atividades discursivas, os Tremembé vinham ter uma experiência singular, reflexiva, muitas vezes num processo dialógico com seus interlocutores e companheiros. Os contextos privados que tratei podiam reunir muitas pessoas e na sequência dos discursos haver uma intensificação do debate sobre os *índios* que, acredito, chegasse a um nível de reflexividade.

É claro que tal experiência, possível por originar-se do campo semântico da etnicidade, não podia ser homogênea. Os Tremembé da Varjota e do Capim-açu tinham uma experiência da etnicidade menos discursiva do que na Almofala, porém articulada com valores "comunitários" difundidos por agentes pastorais ou por outros referenciais. Era na Almofala que a propensão reflexiva parecia mais intensa, afinal sempre foi tida como a região tradicional dos Tremembé, ou talvez porque a relação com os pesquisadores tivesse se tornado padronizada ao nível dialógico e estimulava as atividades discursivas. No entanto, não acredito que as diferenças na economia discursiva produzam parâmetros de qualificação da experiência. A importância da semântica da etnicidade foi encontrada nas três situações e ela permitiu que verificasse a ocorrência de similaridades estruturais. Nesse caso, a experiência da etnicidade deve ser considerada como um dos planos mais significativos para o entendimento da diferenciação étnica dos Tremembé.

A experiência da etnicidade não envolvia, porém, apenas as atividades discursivas e as produções semânticas que tratavam ou *contavam* do passado. As ideologias étnicas eram produções culturais e semânticas que ainda não abordei e envolvem de maneira incisiva o tempo presente e a configuração de forças políticas que retratam as situações interétnicas. O *torém* era um ritual que mostrava outra esfera da mesma experiência. Assim, entendo que a experiência da etnicidade deve ser vista como uma estrutura processual que se construía difusamente apenas entre os Tremembé, ainda que de modo não rotinizado, por todo o campo social de diferenciaçao étnica.

V. TERRA, TERRITÓRIOS E IDEOLOGIAS ÉTNICAS

Vimos nos três primeiros capítulos que o controle e acesso aos recursos naturais, sobretudo a terra, eram uma das principais questões que envolviam as fronteiras étnicas nas situações Tremembé e a construção diferenciada da etnicidade. As especificidades de cada situação não engolfavam as implicações sociológicas próprias da competição ou disputa pela terra. Foi, assim, que as reivindicações étnicas de cada uma delas abordavam esse fator prioritariamente. Isso tudo pode ser observado quando se enfoca outro nível discursivo, o das **ideologias étnicas**. Eram elas que exploravam, de modo mais consciente e politizado, o que motivava os esforços de mobilização e organização étnica[110].

Nas três situações Tremembé percebi que havia o aproveitamento de várias **categorias espaciais e de território** que ajudavam a delinear as fronteiras étnicas. As categorias espaciais estavam inseridas, sobretudo, no escopo e no conteúdo das ideologias étnicas, desempenhando papel relevante nos discursos de diferenciação. Não procediam simplesmente como elementos descritivos pois operavam na própria estrutura de significação ideológica, visto aqui como sendo um nível discursivo particular, igualmente estruturado por decorrência da amplitude do campo semântico da etnicidade. Nesse sentido, as ideologias étnicas aproveitavam-se de elementos semânticos encontrados no horizonte de tal campo.

Não é minha intenção normatizar ou cristalizar demais a atividade discursiva e reflexiva dos Tremembé. Volto a dizer que se trata de uma posição metodológica a fim de facilitar o entendimento das questões fundamentais vividas por eles. As ideologias étnicas costumavam ser emitidas *pari passu* à toda reflexão étnica que vimos no capítulo anterior. Nesse sentido, toda perspectiva temporal que seus discursos lançavam se acomodava perfeitamente bem com as reivindicações étnicas presentes nas ideologias. Noutro lado, a distinção de planos/níveis discursivos permite que se entenda a eficácia do senso comum da etnicidade ou possa vislumbrar a estrutura narrativa da "história da Santa", que expunha categorias apropriadas ideologicamente mas, todavia, não pode ser vista como uma ideologia *stricto sensu*. As ideologias étnicas cumpriam função política que o senso comum não supunha. Por outro, acredito que as ideologias eram

---

[110] Uma versão preliminar desse capítulo foi apresentada no 16º Encontro anual da ANPOCS (outubro/1992), no Grupo Política Indigenista, coordenado por João Pacheco de Oliveira, sob o título "As Categorias Espaciais e de Território das Populações Tremembé: algumas notas". Agradeço os comentários e sugestões dados pelo Coordenador e todos os outros participantes do grupo: Henyo Trindade Barretto Fº, José Augusto de Laranjeira Sampaio, Marcelo Piedrafita Iglesias, Márcio Meira, Maria Elisa Ladeira, Neila Soares, Pedro Agostinho, Priscila Faulhaber Barbosa, Sílvia Martins e Vânia Fialho.

construídas de maneira específica quanto aos elementos semânticos, usando, sobretudo, as categorias espaciais e de território. Quando estavam sendo emitidas discursivamente acontecia como que uma propulsão de questões e temáticas que envolviam a ocupação, controle e acesso à terra, enquanto toda a problemática, assuntos e comentários mais reflexivos da etnicidade, suas imagens e qualificações da natureza do *índio* ficavam relegados ao segundo plano. Daí acreditar que as ideologias étnicas compunham um nível discursivo distinto voltado para questões de ordem mais política, especialmente reivindicações étnicas.

As ideologias eram construídas a fim de dar um enquadramento interpretativo da realidade de um grupo social. Geertz (1978: 163- 205) explica que as ideologias ajudam a engendrar a autonomia política de um grupo social na medida em que valores gerais, estruturas de significado e de comportamento mais abrangentes e/ou dominantes não conseguem servir na sua orientação. Longe de estar numa situação histórica na qual a concordância em torno de princípios políticos e morais seja a característica, se não geral, ao menos dominante, ocorreria como que a dissonância, seja de idéias e práticas, entre vários grupos sociais em relação[111].

Toda situação social "problemática", segundo Geertz, na qual os grupos sociais em interação não encontram acordo é o lugar potencial, estimulante para a produção e difusão de ideologias. Elas são construídas na forma de estruturas de significado e de sentido que servem para a orientação valorativa e na condução do comportamento e das práticas sociais. Do mesmo modo, apresentam-se como formas simbólicas que tem relativa sistematicidade e clareza, contribuindo facilmente às normas de ação. À medida que as situações sociais tornam-se difíceis de serem compreendidas ou, também, encaradas noutra perspectiva ocorre a construção de ideologias a fim de, como diz Geertz, servirem de "gabaritos culturais" para que a ordem social tenha uma imagem apreensível e codificável pelas pessoas[112].

A mudança social pode ser bastante positiva para certos grupos sociais que precisam redefinir ideologicamente a visão que tem da sua própria realidade a fim de darem continuidade aos projetos nos quais encampam a própria mudança. É o caso de pensar, assim, na emergência de ideologias étnicas.

---

[111] Não haveria sociedade com uma ideologia exclusiva, ainda que Geertz explique as ideologias usando como contraponto as sociedades tradicionais que teriam modelos culturais abrangentes e que dão a imagem de ampla concordância política. Os Tremembé estão distantes desse caso.

[112] Veja Dolgin, Kemnitzer e Schneider (1977:36) a respeito da prática/práxis, lidando com as formas simbólicas como sendo, sobretudo, estruturas que se operam, inclusive na própria "estrutura da intencionalidade dos atores sociais", no modo que eles agem e se conduzem socialmente e em suas relações sociais. Os autores lidam, o que concordo inteiramente, com a totalidade complexa entre pensamento e ação, significado e intenção.

Ideologias conflitivas podem ser construídas e estruturadas partindo de matrizes simbólico-culturais abrangentes, dos mesmos valores e representações sociais, sobretudo nas sociedades contemporâneas. De certa forma, a ideologia pode ser encarada do mesmo modo que discuti o campo semântico da etnicidade. Partindo dele, os vários grupos sociais, convivendo numa mesma situação histórica, podem aproveitar de seus elementos, estruturados por combinações particulares, o que os permitiria serem guiados por interpretações distintas, detonando especificidades, a correspondência de sua autonomia. As ideologias retratam os vários grupos sociais em interação e os qualificam, seja diferenciando-os ou não, seja hierarquizando-os, conforme os símbolos, categorias e concepções que lhes dão conteúdo. Assim, as ideologias conflituosas acabam posicionando os diversos grupos sociais que retratam, sobretudo porque estão em divergência, sendo preciso qualificá-los na intenção de neutralizá-los, igualá-los, contrastá-los ou reduzi-los de sua força própria. Aí sim, pode-se entender que as ideologias manifestem interesses políticos, pois qualificam interpretativamente as diferenças sociais.

Reconhecendo que as ideologias, dentre elas as étnicas, são construídas no âmbito de situações históricas problemáticas, de mudança social, acredito que os Tremembé as produziram à medida que passavam, diferencialmente para cada situação, por transformações aceleradas de seus modos de vida. As ideologias étnicas interpretam as modificações da vida social numa dimensão histórica. A reordenação do modelo de apropriação da terra, que vem se estruturando nos últimos 40 anos e vale para todas as três situações Tremembé, tornou-se temática central para as ideologias étnicas.

As ideologias étnicas dos Tremembé se estruturavam conjugando categorias espaciais e de território mas reproduziam elementos, valores e símbolos originados em **referenciais** alternativos, não operando apenas com a semântica da etnicidade. Assim, seria possível encontrar diversidade entre as ideologias étnicas Tremembé, compondo perfis étnicos contrastantes e, num certo sentido, comparativos. As ideologias étnicas talvez mostrassem mais claramente as particularidades que cada situação possuía na construção da etnicidade. Se se encontravam similaridades estruturais e semânticas quanto à "natureza" indígena dos Tremembé nos três casos estudados, variando apenas a força e o volume semântico de sua difusão, as ideologias étnicas, todavia, apresentavam conteúdos distintos que, parece, eram decorrentes das trajetórias peculiares que cada um deles têve na construção da etnicidade, das estratégias sociais de controle e ocupação da terra, assim como, também, pelo modo variado que as fronteiras étnicas foram mantidas.

Os tipos de organização social encontrados nas três situações Tremembé mostravam que, em diferentes proporções, foram afetados por outras "esferas" de referenciais, sejam os *pesquisadores*,

os missionários, a CPT e o INCRA, por exemplo. Acrescente-se que as ideologias étnicas eram produzidas e confrontadas com outras que não tinham conteúdo étnico ou negligenciavam a diferenciação étnica. Podia acontecer também que ideologias conflitantes numa certa situação, tal como a "pastoral-comunitária" no Capim-açu/São José, se articulassem positivamente com conteúdos étnicos noutra situação, como no caso da *Comunidade da Varjota*. A confrontação de ideologias decorria mais da divergência de grupos sociais e de agentes do que mesmo de seus conteúdos, sendo possível delimitar seu campo de ação, partindo das interações e conflitos mantidos entre grupos e atores sociais, de sua capacidade de mobilização, dos "networks" e das alianças extra-locais.

A idéia da convivência e interação de **referenciais** alternativos, de modo plural, foi formulada por Oliveira (1986:265; 1991: 1-3), a fim de lidar com as possibilidades interativas que ocorriam numa situação histórica reunindo índios, regionais e funcionários indigenistas do SPI. Assim, códigos culturais específicos são apreendidos, interpretados e abrem-se a novas significações por aqueles que passam a compreendê-los. Não se trata de uma teoria de inclusão e exclusão cultural, mas, além, de uma tentativa de lidar com múltiplas leituras de códigos e/ou semânticas distintas, escapando de perspectivas dualistas. O importante seria notar que as ideologias étnicas possam ser construídas na articulação e convivência de outros referenciais, sobretudo naquelas situações complexas de mínimo contraste cultural, como acontece entre os grupos e populações étnicas indígenas no Nordeste[113].

Vale ainda dizer que não vejo as ideologias étnicas como estruturas discursivas e de significado que tenham a capacidade de serem "translúcidas", enunciando fielmente o que acontece na realidade. São construções culturais que, nem por isso, devem ser consideradas ilusórias, da maneira que a tradição marxista mais ortodoxa costumava tratá-las. No entanto, enfeixam-se de significados que, empiricamente, podem ser contraditórios. Entendo que contradição, visões simuladas e registros dúbios da apreensão do "real" sejam fatores positivos da própria ideologia e da maneira que os atores sociais ensejam visar e agir diante dos fatos. As contradições tornam mais maleáveis as próprias singularidades da vida social. Tentarei mostrar que os Tremembé lidavam com tais contradições e, ao mesmo tempo, construíam sínteses ideológicas que se conformavam com a singularidade de apropriação, acesso e controle da terra.

[113] Oliveira (1988:265) adverte que a leitura que é feita dos referenciais é sempre posicionada, tendo sua própria especificidade, e não podendo ser confundida com o "conhecimento que o outro tem de si próprio".

5.1 - Um Território, múltiplos nomes:

Foi na Almofala e na Varjota/Tapera onde pude ouvir mais comumente referências às categorias territoriais da *Terra do Aldeamento*, *Terra da Santa* ou *Terra dos Índios*. Elas centralizavam o direcionamento das reivindicações étnicas dos Tremembé das duas situações, alinhavadas por elementos sobre o passado e da origem indígena e a fatores de ordem atual, sobretudo os relativos às questões e conflitos de terra.

Na região de Almofala empregava-se de modo alternado e insistente as três categorias. Outros termos podiam ser usados como *aldeia*, *aldeia dos índios* e *povoação*, todos conotando uma extensão espacial e configurando um território étnico. Na Varjota também se usava a categoria territorial *Terra do Aldeamento* e pouco menos a de *Terra da Santa*, porém os enunciados mostravam o aproveitamento conjunto de termos como *terra liberta*; *luta*; *Comunidade da Varjota* (conotando uma territorialidade).

Devemos voltar àquela expressão cultural que já apresentei nos dois primeiros capítulos: a "história da santa". Era partindo dela que os Tremembé das duas situações justificavam o *direito* à terra em que viviam, reivindicando-o frente a pessoas que não o teriam. Não vejo a narrativa como sendo uma ideologia étnica, mas dando substrato a elas, dando elementos para sua estruturação. Além disso, a narrativa apresenta feitio distinto nas duas situações, cada uma explicitando fatos e eventos que tornam sua "leitura" bem específica.

A narrativa oral da Santa *achada* pelos Tremembé era bem conhecida por regionais e proprietários, assim como pelos *descendentes de índios* da situação de Almofala. Não era "patrimônio" exclusivo dos Tremembé. Se pode ser tomada como uma tradição oral, não deve ser vista como sendo de conhecimento exclusivo dos índios, muito pelo contrário. Os grupos e atores sociais que deflagravam posições "anti-indígenas" aproveitavam-se e difundiam também a "história da Santa", ainda que fosse para fazer notar que a doação de terra aos índios tivesse ocorrido em um passado tão longínquo que não tinha mais pertinência, muito menos haveria possibilidade de qualquer reivindicação étnica atual.

Por outro lado, a presença e a significação de categorias territoriais como "Terra de Santo" ou "Terra de Índio" podia ser encontrada em outras realidades sociais, fossem camponesas ou de contornos étnicos. É o caso de pensar também o emprego de categorias como a de "Terra dos Pretos". Nesse sentido, não havia idiossincrasia nenhuma no uso dos termos *Terra de Santo*, *Terra do Aldeamento* e *Terra dos Índios* entre os Tremembé. Há uma razoável literatura antropológica que aborda o tema dos territórios de origem étnica: Sá (1975), Prado (1977), Rinaldi (1979), Soares

(1981), Andrade (1985), Almeida (1989). Outros autores chegam a refletir ou descrever o emprego de categorias territoriais similares: Mata (1989), Batista (1992), Barretto Fº (1992). Não acredito que, por isso, as questões tenham se esgotado, muito ao contrário, já que falta maior discussão quanto à lógica e às significações de categorias territoriais desse tipo. O principal esforço teórico feito até agora se encontra no artigo de Almeida (ibid). Espero contribuir com elementos que subsidiem tal discussão, apontando, espero, novas feições do problema[114].

Não pretendo fazer uma análise estrutural da narrativa oral da "Santa achada pelos índios", mas fazer uma leitura dela a fim de explorar as significações que tem para as concepções espaciais e de território operadas pelos Tremembé da Almofala e da Varjota. Assim, reproduzo a versão condensada e sintética da "história", por uma informante de Almofala, com seus aspectos mais gerais, comuns nessa situação e na da Varjota:

> - Pesquisador: Porque essa terra é da Santa?
> -Joana: Porque é? Porque é dos índios! *Foi os índios que acharam ela (a Santa)!* Não acharam aquela (a imagem da Santa na igreja), viu, mas trocaram. De igual aos índios é da Santa, de Nossa Senhora dos índios que elas acharam. Minha avó contava que diz que um dia tavam cavando uma cacimbinha, os índios, quando descobriram que não tinha água pra beber. Foram cavar uma cacimbinha. E essa cacimbinha dava água. Quando foi lá um dia, eles foram lá pra cacimba e viram se alumiar no fundo d'água. ... Tiraram. Desenterraram. *Os índios velhos, quando descobriram aqui a aldeia deles*. Tiraram. Fizeram a cacimbinha e tiraram. Tiraram Nossa Senhora, só podia era ser! Amarela. De prata ou de ouro, acho que era. Agora aí, como era de se fazer? Então tinha um tal de Frederico, lá dos Patos. Aí, foi lá na Rainha. Aí ele foi e disse que esse povo tinha descobrido esse canto aqui. E é só índio. Eles mesmo tinham achado uma imagem dentro de uma cacimba. Aí a Rainha mandou chamar. O índio velho! Mandou chamar por ele, que ele viesse e levasse a imagem pra ela ver. ... Aí levaram e trocou. Trocou e ficou com a certa que eles acharam. É trocada aquela (a imagem da igreja). Eu conto porque as índias velhas dizia. Aí trocou. Parece que o velho não queria trocar. Ela foi e disse que trocava. Trocava e que ele trouxesse a imagem porque ela mandava fazer aquela casa. Veio todinha de lá. O aprontamento da igreja, primeira vez que acentaram ela foi a Rainha que mandou tudo pelo mar. Todinha da Bahia. Foi telha, foi tudo, todo o material da igreja. ... Aí ela trocou e disse: `essa imagem aí, eu mando fazer a casinha da imagem de vocês, pra vocês.'... *Ficou Terra da Santa porque acharam ela enterrada na terra, no lugar da aldeia!* Eles não fizeram a cacimba quando descobriram a aldeia? Não foram fazer a cacimbinha pra módi tirar água? Elas acharam ela foi dentro. Por isso que diz que é da Santa. ... *Aí ficou a Terra da Santa, da Aldeia, a Terra da Santa que a Rainha deu da aldeia dos índios que foi descoberto*. Se chamava *povoação*. Quando

[114] Os estudos citados tratam, aliás, de situações sociais bem distintas. Sá (1975), Prado (1977), Soares (1981) e Andrade (1985) tratam, respectivamente, das Terras de Santa Tereza, de Santana, dos Prêtos e dos Índios, todas no Maranhão. Rinaldi (1979) estudou a Terra de Santo Antonio em Pernambuco. A Terra de São Pedro comentada por Mata (1989) se encontra em Sergipe. A Terra da Santa é referida também pelos Tapeba de Caucaia, Ceará (Barretto Fº, 1992), e pelos Turká de Pernambuco (Batista, 1992).

> se descobriu aí era povoação. Almofala foi depois... (Joana Nunes, Panãn/Almofala, 17/08/91; grifos do autor)

Alguns eventos estruturam a narrativa: a) a santa é *achada* pelos *índios velhos*; b) a Rainha sabe e manda chamá-los; c) ocorre a troca das imagens; d) a retribuição com a construção da igreja e a doação de terra. Envolvem questões centrais para o embasamento das ideologias étnicas dos Tremembé da Almofala e da Varjota. Tratarei primeiro da importância do "descobrimento", de terem *achado a Santa* e a *aldeia*. Depois, discutirei a estrutura da reciprocidade que se manifesta na troca de imagens e as contraprestações existentes.

i - Achando ou descobrindo, ações primordiais:

Muitos relatos, enunciados e narrativas orais emitidos pelos Tremembé comentam de coisas que foram *achadas* ou *descobertas*: a *mata*; a *aldeia*; a *Santa*, etc. Os lugares *achados* pelos *índios velhos* apareciam nos relatos como se fossem *mata*, que sugere um lugar sem proprietários, ainda que não tenha circunscrição precisa: é a *mata*, somente. Ocupada pelos *índios*, não qualifica ainda Almofala como pertencendo a um território étnico. Pode servir na sua visualização, não sendo usada no sentido explicativo de que a terra pertence aos índios[115].

Achar também se associava à ação de *descobrir*, sobretudo um lugar. Almofala foi *descoberta* ou *achada* pelos *índios*, porque era uma *mata* (fato não tratado na citação) e porque foi ali também que *acharam a Santa*. Foi num lugar onde fica a região de Almofala que os índios encontraram a Santa e ali criaram sua *aldeia*. Se a Almofala era uma *mata*, o ato de descoberta sugeria a ocupação na forma de uma *aldeia* e na consagração pela *descoberta* de uma Santa. Foram várias *descobertas* num tempo passado sem precisão cronológica. Contudo, todas potencializavam uma mesma origem e a qualificavam como sendo indígena. A *Santa* foi a mediadora de tal *descoberta*, consagrando o espaço onde fica Almofala, tornado depois (na *troca de imagens*) definitivamente étnico.

---

[115] Alguns autores contam dos relatos "nativos" que se remetem à coisas "achadas/descobertas". Veja Rinaldi (1979:29) que diz que os habitantes da vila de Pedras (PE) descobriram uma imagem de Santo Antonio. Nesse período de descoberta - no "tempo da terra do santo" - somente haveria "mato virgem", sem exploração econômica e nem relevância social. Para Rinaldi, tal relato seria um "mito de origem" local. Batista (1992:83-85), ainda que diga não existir um relato sistematizado sobre o passado dos Turká, mostra diversos elementos que parecem ser estruturados narrativamente. Eles se referem a uma imagem de Santa que se encontraria entre os "índios bravios", logo após o dilúvio que separara a ilha de Assunção da terra.

Carvalho (1984:176-180) nota que o termo *aldeia* se associa com o de "descobrimento" noutros grupos étnicos do Nordeste. A autora entende que a *aldeia* seja "o ponto maior de referência, o centro, a partir do qual o mundo de que se tem notícia é referido", "lugar de ocupação original", um "território original", sendo elemento crucial para a construção da identidade étnica e para o "sentimento comum de pertinência ao território". Tal perspectiva mostra uma realidade auto-explicável. No meu ponto de vista, os Tremembé de Almofala e da Varjota pensavam de forma diferente. A *aldeia* referida na narrativa oral da Santa não supõe um *direito* imemorial à terra. Na verdade, tratava-se da *descoberta da Santa* e foi a troca de imagens, com a presença de figuras "não-índigenas", que cria tal *direito*. O território étnico não era auto-centrado, mas referido a outros, como verão mais adiante. Além disso, a *aldeia* da narrativa - a dos *índios velhos* - não espelha necessariamente os significados correspondentes a um Tremembé de Almofala se dizer pertencente à *aldeia*. Esse plano de auto-atribuição se definia no contexto de fronteiras étnicas, lidando com a concepção, aí sim, de um território étnico e com uma situação histórica precisa, atual, associando-se num plano simbólico com o passado, mas mantendo frente a ele diferenciação. É preciso resguardar a capacidade polissêmica dos termos a fim de perceber as nuances que a reflexão étnica acaba por gerar. A *aldeia* do passado não se confunde com a *Terra do Aldeamento* que se reivindicava. Dizer-se da *Aldeia*, então, não presume o compartilhamento de um "sentimento" de descoberta que viria ter continuidade até os dias presentes. Acrescente-se que na situação dos Tremembé do Capim-açu/São José isso nem se contempla, simplesmente não existe. Como explicar que eles reivindiquem a terra indígena se eles próprios notam que o lugar nunca teria sido uma *Aldeia*?

ii - A Santa achada, a troca e a doação:

Mais importante do que o *descobrimento*, a troca de imagens entre os índios e a Rainha caracteriza um plano de reciprocidade que vai estruturar o sentido do território étnico, repercutindo na visão que os Tremembé da Almofala e da Varjota, como também muitos regionais, tem da terra. Sabendo que *os índios acharam a Santa*, a Rainha os chama e, depois de certa relutância, consegue estabelecer a troca da imagem de ouro por uma outra, a atual na igreja de Almofala, mais a igreja

(toda vinda da Bahia) e a terra: a *Terra do Aldeamento* ou *Terra da Santa*. Mas, também, a *Terra dos Índios*[116].

O sentido da troca de imagens parece se acomodar à lógica da reciprocidade. Conforme Lévi-Strauss (1976:99), refletindo a partir de Mauss: "... é que na troca há algo mais que coisas trocadas". Essa lógica, inscrita na narrativa, se manifesta ao nível do estabelecimento de alianças, marcadas por prestações mútuas, pretensamente voluntárias, mas exigindo o cumprimento de certas regras: doação, recebimento e restituição. Mauss entendia que as dádivas, as trocas, os contratos - vistos como fatos sociais totais - possuíam o caráter dúplice da prestação, pois ela é tida como oferecida, voluntária e, ao mesmo tempo, trata-se de uma obrigação, exigindo o seu retorno. Além disso, as prestações não possibilitam somente a circulação de bens materiais, pois eles sobressaem enquanto "veículos e instrumentos de realidades de outra ordem, potência, poder, posição e emoção" (Levi-Strauss, idem:94). São os elementos simbólicos que primam nas trocas, fazendo convergir várias dimensões, sejam éticas, psicológicas, sagradas e também as étnicas.

A *troca da Santa* acabou por estabelecer uma aliança e um nível de prestação (e contraprestação) entre índios e a Rainha/*portugueses*. Mostra ainda que no plano mítico do "contato" originário se assevera um complexo de obrigações que se instauram. As exigências e prestações são necessárias para que a aliança ocorra e tenha continuidade. A troca das imagens inaugurou uma relação, estruturada por "contraprestações". Noutra versão, essa de um homem da Varjota, temos o indício da relutância inicial dos índios na troca e como ela se desenrola, enfim, com certos cumprimentos:

> ... E chegaram lá perto, apresentaram a mulher lá, à Rainha, à Princesa Isabel. Aí, pegaram. Ela foi pelejar pra trocar a Santa. Aí, eles não trocavam, não trocavam, não trocavam. Aí, ela falou pra eles que trocava a Santa uma pela outra e *dava o que fosse de razão*. Queria era a Santa. Aí, eles foram. *Fizeram o negócio.* Tiraram Nossa Senhora da Conceição que tá lá na Almofala. Aí, ela deu. Deu na Lagoa, das Águas Velhas às aumeixeiras. E do forno velho, lá, no pé daquele bicho, de bambu, lá embaixo, perto daquele irmão do Zé Sales, o Juarez. E de lá tirava até uma tal de Pedrinha que tem na praia. Tá lá, *o marco* lá... (Gonçalo Marciano, Varjota, 15/01/1989; os grifos são meus)

As duas últimas citações, esta mais do que aquela, mostram que, de início, os índios não desejavam a troca. A Rainha retoma o pedido e, depois, eles aceitam. Faz-se a troca, mas sob certas

---

[116] A figura do "Frederico" é a apropriação metafórica de uma pessoa que teve existência real: um dos antigos donos da Fazenda Patos que ficava nos limites da *Terra do Aldeamento*. Ele aparece como um mediador, também. Ao contrário da Santa, não produz novas relações, mas apenas disponta como um "outro", identificado com o nível social da Rainha.

condições, isto é, contanto que se desse *o que fosse de razão*. O *negócio* foi feito, as imagens da Santa trocadas e os índios obtiveram ainda a construção da igreja e a *Terra*. Na citação de Gonçalo, repare o relato dos limites do território étnico, logo depois de falar da troca. Há a obrigatoriedade da retribuição, a contraprestação necessária para o estabelecimento de uma aliança, a dos *índios* com a *Rainha/portugueses*. Então, se a *Terra* foi doada pela Rainha, ela foi realizada na troca, cuja mediação tinha uma natureza especial, a de uma santidade.

A perspectiva da reciprocidade em termos de um ato de *doação* foi notado e discutido por autores que lidaram com categorias territoriais como as de *Terra de Santo* e *Terra de Preto*. Ainda que nas situações enfocadas não houvesse a *descoberta* de uma imagem e sua troca, Sá (1975:89), Prado (1977:32-36) e Soares (1981:57) lidaram com a questão da reciprocidade, corroborando o que venho refletindo. É verdade que Sá e Prado trabalharam com a *doação* na forma de uma relação contratual entre Santo e camponeses não-proprietários, havendo obrigações bem determinadas, a "jóia" a ser paga à Santa e o "foro" pela posse da terra. Isso não acontece com os Tremembé. Nunca ouvi qualquer comentário sobre tais pagamentos, mesmo tendo perguntado diretamente se houvera alguma obrigação de "jóia" para a Santa, embora meus informantes soubessem que em outras "Terras de Santo" havia tal obrigação, inclusive nas proximidades. As terras da vila próxima de Juritianha eram conhecidas como "Terras de Santa Rita". Lá e também na cidade de Acaraú eram cobrados "foros" aos residentes nas terras das respectivas paróquias. Acho que por Almofala ter sido originada de um aldeamento missionário, não compondo uma propriedade de direito eclesiástico *stricto senso*, acabou por não ter surtido obrigações como a "jóia" e o "foro", vista como uma "dívida" para com a Santa. Até isso se mostra complicado, afinal o *direito* para com o território não é motivado por um contrato entre índios e Santa, decorrendo mais de outros fatores de ordem espacial e de parentesco, como mostrarei depois[117].

Tendo os índios *achado* a Santa num certo lugar na região de Almofala, presume-se um certo simbolismo referente ao espaço e com feição religiosa. A "história" trata de uma Santa que é trocada. Tendo aparecido primeiro aos *índios*, sendo de "ouro", detona elementos bastante especiais. Muitas versões contavam que os *índios* fizeram um altar, *jirau* feito de *ramo*, um *tapirizinho*. Seria uma construção anterior à igreja dada pela Rainha. Ali, faziam a adoração à Santa. Alguns disseram que até se faziam "novenas" com o *torém*, sua *reza*. Não tenho a intenção de registrar um fervor religioso especial dos Tremembé quanto à Nossa Senhora da Conceição de

[117] Sá (1975) mostra que o "foro" e a "jóia" são formas distintas de acumulação e de obrigação frente à terra e à Santa (Tereza). Os camponeses enfocados pela autora pagam o "foro" a partir da quantidade de terra apossada e o volume de produção agrícola que alcançam. A "jóia" seria uma "contraprestação difusa" por motivo da natureza "comunitária", segundo Sá, da Terra. É no período das festas da Santa que as jóias são recolhidas. Prado (1977) argumenta o mesmo.

Almofala. Nisso eles nada se diferenciavam de todos os outros habitantes da região, inclusive a *gente de fora*. Nem há uma devoção exclusiva da Santa. Ela se faz comumente, junto de outras, como a de São Francisco das Chagas de Canindé, por exemplo. Contudo, o simbolismo do espaço se acomodava à imagem da Santa padroeira.

Acredito que a inclusão da igreja no rol das contraprestações da troca de imagens sagradas, tivesse relevância para a qualificação do espaço. De certa maneira, a igreja objetivava um lugar sagrado, aqui visto no seu sentido mais lato. Era um espaço religioso que possuía centralidade em boa parte da vida social da região de Almofala, como mostrei no primeiro capítulo. Característica essa não específica dos que venho tratando como os Tremembé. A igreja era o espaço da Santa, ainda que sua presença não fosse exclusiva dali, pois altares domésticos costumavam ter sua imagem. Ali era comemorada sua festa e toda atividade religiosa católica orbitava na igreja. Sendo lugar de veneração, ela se configurava num espaço religioso, que se distinguia daquele onde se vivia e se trabalhava, isto é, a *Terra da Santa*. No entanto, era essa relação que se precisa relevar. Era por ser da *Santa* que a *Terra* acabava por se associar a um simbolismo próprio, sobretudo porque seu aparecimento se deu para os *índios*. A Santa passava por mediadora na relação entre a Rainha e os índios, gerando retribuições bem precisas: a igreja, o espaço religioso, e a *Terra* aonde foi *achada*, consistindo, então, um território étnico[118].

A reciprocidade que se manifesta pela troca de imagens, de *Santas*, se estrutura na configuração de um território cujo sentido não é auto-centrado. Ele se define numa relação estruturada entre *i*) *índios*, *ii*) *Santa* e *iii*) *Rainha/portugueses*. É pela doação da *Terra* que se manifesta também a aliança, que define o seu sentido relacional:

[118] Veja Augé (1985) quanto à idéia de que na relação de sistemas simbólicos se origina um simbolismo do espaço. Assim, não haveria um "sistema simbólico do espaço". Religião e etnicidade se mesclariam, então, para consubstanciar os significados da *Terra da Santa/Terra do Aldeamento* e o simbolismo que lhe agrega.

Essa tríade reúne os personagens que encenam a narrativa da *Santa* de Almofala. As relações que estruturam a troca corroboram alianças que supõem reciprocidade, regras definidas de *direito* e obrigação. O território da *Terra da Santa* passa a ser um *direito* dos *índios* por terem *achado* a sua imagem e a trocado por outra. A doação da terra - que é da Santa - se coloca como a definição de um *direito* construído e relacional que se aplica aos *índios*. Esse *direito* nada tem de imemorial ou ancestral, vale dizer. Primeiro, porque, na realidade, decorre de um fato histórico preciso que deriva da situação histórica passada de um Aldeamento e da doação, aí sim histórica, de uma légua em quadra em 1857. Por outro, não é ancestral/imemorial porque não se define pela concepção de que os índios o tivessem por si sós, mas, sobretudo, por terem *achado* uma Santa que foi trocada por outra, por meio de uma relação bem determinada, para com a *Rainha/portugueses*, que fez, assim, a doação. Além disso, a doação da terra aparece de maneira ambígua o suficiente para não se confirmar se ela era da Santa, dos índios ou da Rainha. Importa mais saber que na troca de imagens e nas relações forjadas disponta o *direito* à *Terra*.

Soares (1981:57) analisou um caso de *doação* de terras onde, aliás, o fator étnico tem bastante força: a "Terra de Pretos". O caso do "povo de Bom Jesus", herdeiros da "Terra", é interessante porque receberam-na como legado de seus antepassados, ex-escravos, cujo antigo senhor resolvera doar-lhes no período da abolição. Soares mostra que o "povo de Bom Jesus" vê o antigo senhor como tendo sido "bom", o que explicaria o ato da doação. Mas soa contraditório frente aos relatos dos sofrimentos passados por seus antepassados enquanto escravos. Existe a costura entre esses pontos de vista contrários por meio da reciprocidade que se admite na idéia da *doação*. Haveria troca na relação "senhor/escravos" à medida que ela é concebida para além de um ato isolado de benevolência do senhor. Houve a *doação* porque a terra fica compensada por todo o trabalho executado pelos antepassados do "povo de Bom Jesus", quando eram escravos. Assim, eles são vistos como tendo afetado a própria troca, nas palavras de Soares, "indiretamente sujeitos do ato". Com os Tremembé parece acontecer do mesmo modo, ainda que a idéia de sujeição fosse ínfima, já que os *índios brabos/velhos* não eram tidos como escravos. No entanto, a relação entre a Rainha, a Santa e os índios não deve supor que a doação tivesse sido um legado no qual os Tremembé fossem meros personagens coadjuvantes. O relato que citei parece evidenciar que os *índios* estiveram todo o momento no controle das suas ações, portanto salientando os *direitos* que tem sobre a Terra.

A *Terra da Santa* deve ser entendida como um território, apresentando limites que eram consensuais aos Tremembé e todos aqueles que acreditavam na narrativa oral. Era o caso dos conhecidos *marcos*, das suas *extremas*, delineando uma silhueta relativamente precisa. A maioria

das pessoas que conheci e entrevistei sabia discorrer com bastante certeza das *extremas* da *Terra da Santa*/*Terra do Aldeamento*, considerando as possibilidades de variação que tem toda tradição oral. Note que o relato da *Santa achada*, a *doação da Terra*, os *marcos* eram comentados como tivessem sido transmitidos, *contados*, por pessoas mais *velhas*, parentes ou não, tal qual mostrei no capítulo anterior. É preciso recordar que as ideologias étnicas, tal qual as narrativas orais, fazem parte do campo semântico da etnicidade:

> Mas a Terra da Santa diz que é de lá da Lagoa do Moreira. Cansei de ver os mais velhos dizer que o marco dela está dentro da lagoa, da Lagoa do Moreira. Mas de lá estourava pro rumo do ..., pra banda da praia adentro. Passava no Comum, na Cabeça do Boi. De lá pra cá, tirava e entrava. De lá vinha até o Forno Velho. Agora, do Forno Velho tirava pra fora, pra beira da praia. Ia pros Patos. Dos Patos tirava para a beira da praia. Assim vi muitos velhos dizer. ... As extremas da terra era essa. Era o marco. Tinham fincado o marco na Lagoa do Moreira e outro no Córrego Preto, dizem que era, numa gameleira que tinha. (Jovêncio, Varjota, jan/89)

> A Terra da Santa que é da Almofala, essa aí a extrema é o Moreira, pra baixo do Brejo, uma coisinha. Pois então, tem um morro ali que se chama Morro da Marcação, fica da Lagoa Seca pra baixo. Um morrão alto que é o Morro da Marcação. Aí tira o rumo do sertão. Acho que foi a Rainha que tirou essa Terra da Santa. A Rainha. Pois bem, do Morro da Marcação ao bambuzeiro que tem lá no Córrego Grande. Lá enfincaram uma pedra, num bambuzeiro. Fica bem perto do córrego do Córrego Grande. De lá, tiraram outra, o rumo, lá pro Amaro, um lugar que tem acolá no alagamar. Pois bem, lá enfincaram outra pedra. Aí tiraram certo ali pro aquele rumo dos Torrão ali. Antigamente se chamava Almofala. Agora, hoje, que Almofala é só ali na rua. Mas não senhor! A Rainha tirou a terra certa, quadrejou o quadro todinho que é Almofala. Não sou eu que digo. É meus pais que dizia. Foi no tempo dos meus pais que ela mandou tirar essa Terra. ... Essa aqui que é a Terra da Santa, a Terra da Almofala. Tem esses nomes desses lugarzinho aqui, mas isso não vale nada não. O que vale é o quadro da Terra da Santa que a Rainha tirou. (João Gonçalves, Barro Vermelho/Almofala, 11/08/1991)

As *extremas* ajudavam aos Tremembé a visualizar um mapa mental que consistiria na *légua em quadra*, na *quadra* ou *quadro de terra*, *quadrejado pela Rainha*. Ainda que seja bem comum a referência à uma *légua*, algumas pessoas arrolavam que seriam duas, quatro e, até mesmo, 70! Essa imprecisão não retirava o sentido territorial da *quadra da Terra da Santa*. As *extremas* eram conferidas e descritas como se tivessem sido resultado de uma ação, o fato de terem *enfincado as pedras*, de terem *tirado o rumo* ou, noutros depoimentos, de terem *furado* algumas árvores com uma *agulha*, vistas também como *marcos*[119]:

---

[119] Os "pretos de Bom Jesus", estudados por Soares (idem), falam da "quadra" de terra que lhes foi doada. Os "trabalhadores" que Andrade (1985:7) estudou também falam das "pedras", de árvores e acidentes geográficos servindo de limites. Sabem dos "rumos que atravessam" (delimitam) a chamada "Terra dos

> ... De lá a agulha tirou daqui. De lá, tirou. O finado Benedito dizia que tinha um pé daquela bicha, de gameleira, bem na porteira do curral do gado do finado Benedito. Tinha um pé de gameleira. De lá ela saiu, deixando o marco. E foi deixando, deixando. Chegando aí nessa bicha, aí a agulha atravessou o pé da bicha e tirou, saiu no forno velho e lá deixaram o marco. De lá saiu, deixaram na Batedeira e deixaram na volta no Luís de Barros. Na ponta do Luís de Barros (uma lagoa), por esse lado aqui da praia, bem no canto, tinha um pé de carnaubeira, dessa altura, a agulha veio e atravessou a carnaúba. (Gonçalo Marciano, Amaro/Varjota, 15/01/1989)

Percebe-se que *tirar a agulha*, da mesma forma que *enfincar as pedras*, sugere a formação de um território e não uma imagem natural que teria origem "ancestral". Essa cartografia decorre de uma relação definida na troca de imagens. Foi desse jeito que a *Terra foi tirada*, nada tendo a ver com uma *mata encontrada pelos índios*. A *agulha que atravessa*, os *rumos tirados*, tratam-se de ações, mas vem representar um elemento "invisível" que percorre as *extremas*. A *agulha*, os *rumos* mostram-se como operadores metafóricos que alinhavam pontos que são os *marcos/extremas*, delineando, assim, um contorno. Veja o mapa nº 8.

As *extremas* servem como marcadores espaciais, tendo sentido em termos de uma concepção estruturante do território. Desse modo, não importa tanto que os vários relatos que coletei, ainda que teçam uma silhueta territorial quase similar, descrevam *extremas* distintas. Podem ser lugares como Lagoa do Moreira, Córrego Prêto ou Amaro, Marcação (um lugar e um limite, juntos), Batedeira, Forno Velho. Podem ser também referentes "naturais" tal como lagoas (Luís de Barros), a praia, o córrego, vegetações e árvores (*bambuzeiro*, *aumeixeiras*, *carnaubeira furada*). As *extremas* são elementos de valor numa topologia da *Terra da Santa/Terra do Aldeamento*, pois quando descrevem o seu contorno efetivam simbolicamente a sua "interioridade" e sua "exterioridade", diferenciando-a quanto ao que fica "de fora". O território é diferencial de acordo com o contraste topológico do *dentro* e do *fora*. As *extremas* importam no contraste e não por elas mesmas, na sua precisão. Na verdade, apesar de constantes variações, os *marcos* e *extremas* fazem representar uma imagem da *Terra* que parece definida.

As *extremas*, *marcos*, *pedras* eram comentadas no intuito de estruturar a própria significação do território, mas os Tremembé as citavam também argumentando que não eram os únicos que sabiam de tais contornos. Sua precisão podia ser conferida em *documentos*, *papéis de terra* que haveriam em Portugal ou na Bahia, confirmando a *doação* feita pela Rainha. Nesse sentido, os Tremembé de Almofala e da Varjota tentavam mostrar que a *Terra da Santa/do Aldeamento* foi

---

Índios". Os Tapeba de Caucaia (Barretto Fº, 1992:195-261) comentam de "marcos" da "Terra da Santa", ainda que o autor advirta que não existe um relato que seja de tradição oral. Mata (1989:66) conta que os Kariri-Xocó referem-se às "duas léguas em quadra" doadas e também a "pedras" e "marcos".

regularizada e que não se desqualificava em nada, muito ao contrário, frente aos registros de cartório que existiam, sobretudo os que os proprietários tinham. Esse apego e valorização a *documentos* que não se tinha acesso, mas que juravam existir, foi notado por Soares (idem:22); por Andrade (1985:7) entre os "trabalhadores" que vivem na "Terra dos Índios" (MA) e comentam das "escrituras velhas"; por Mata (1989:259) entre os Kariri-Xocó e Batista (1992:82-3), que alude ao fato de famílias Turká guardarem antigos recibos de pagamento do "foro" da terra, chamando-os de "documentos":

> A terra é dada pela Rainha pros caboclos. Tá escrito, tá no mapa. Pode procurar no mapa que encontra. Só uma terra no Brasil que tem documento é essa! Aldeia que foi tirada pros caboclos. A Rainha mandou, morreu, mandou quadrejar o quadro de terra. (Plácido Tavares, Cabeça do Boi/Almofala, 18/08/1991)

> O meu pai, Basílio de Barros, dizia que o papel da Almofala, o papel de terra, foi um pra Bahia e o outro tá aqui no Acaraú. Mas deram sumiço e inventaram essa lei de quem tem um pedacinho de terra tem que fazer papel de terra. (Maria Lídia, Almofala, 07/08/1991)

Até agora tentei mostrar como as categorias territoriais da *Terra da Santa/Terra do Aldeamento* operavam no escopo da narrativa oral da *Santa achada*. Seu emprego e os significados, ali contidos, eram agregados às ideologias étnicas construídas pelos Tremembé de Almofala e da Varjota. Não acredito, porém, que tais categorias tivessem sentido apenas em termos das concepções investidas pelos Tremembé, nem que tivessem sido construídas em termos exclusivos do campo semântico da etnicidade. Como já indiquei, a noção territorial da *Terra da Santa* tem significado relacional (*índios/Santa/Rainha-portugueses*) quando enfocada ao nível da narrativa oral. Todavia, existem elementos históricos confirmados, os poucos que existem, que assinalam que a concepção territorial foi construída numa situação histórica específica, distinta da atual, mas sem nada a ver com um "passado imemorial" Tremembé. É o fato da existência anterior de um Aldeamento missionário na região de Almofala e depois, em 1857, da doação das suas terras aos índios da *povoação*. Assim, o território étnico reivindicado hoje pelos Tremembé de Almofala e da Varjota pode ser associado a tal doação histórica, inclusive havendo coincidência entre as *extremas* difundidas pelos Tremembé e os limites apresentados no registro cartorial, o que mostra ter havido um processo histórico de construção simbólico/ideológica que tem seus antecedentes na instituição do Aldeamento missionário, porém nem mais além ou anterior a ele.

5.2 - As Ideologias Étnicas Tremembé:

Os Tremembé das três situações construíram ideologias étnicas que puderam ser comparadas. Todas reportavam dos padrões de ocupação, de acesso e de controle político efetivo da terra e dos recursos naturais. Havia, porém, elementos ideológicos internos que respondiam às particularidades de cada situação, como já destaquei e deve ser explorado agora.

A "terra" era reivindicada partindo de modalidades de organização social diversas, não-exclusivas, dependendo dos grupos sociais que se observava. Não se pode confundir tais modalidades, como se fossem análogas, apenas porque existia uma concepção mais genérica do território. A *Terra do Aldeamento/Terra da Santa* era apropriada por formas organizacionais bem variadas, inclusive historicamente. É preciso avaliar, então, o perfil dos chamados sistemas de uso comum e, também, a significação dos modos de apropriação individualizada da terra, a *posse*, configurando o sentido mais global de um território.

Os sistemas de uso comum, conforme Almeida (1989:4), representam situações nas quais o controle dos recursos naturais não é exercido livre e individualmente por um determinado grupo doméstico de pequenos produtores diretos ou por um de seus membros. Constituem situações variadas, seja de colonização antiga e recente, mas que se similarizam por um controle territorial que se afigura para além dos princípios de ocupação e acesso aos recursos naturais atualizados por grupos domésticos. Assim, as Terras de Santo e suas correlatas (as de Índio, de Preto, de Herança, etc), as chamadas "terras comuns", sugerem um sentido de territorialidade que define unidades sociais mais abrangentes, numa lógica jurídica distinta da dominante, que se baseia nos direitos de propriedade individual.

Almeida afirma que os sistemas de uso comum "representam resultados de soluções engendradas historicamente por diferentes segmentos camponeses para assegurar o acesso à terra, notadamente em situações de conflito aberto" (idem:12). Os sistemas de uso comum nas regiões de colonização antiga se distinguem por seus aspectos de natureza histórica e pela agricultura praticada. Suas modalidades de apropriação da terra se constituíram marginalmente ao sistema econômico dominante. Em situações históricas de desagregação do sistema fundiário, mesmo na convergência de conflitos, as populações camponesas produziram formas de controle territorial. Com o enfraquecimento do poderio latifundiário, as populações "historicamente submissas" (indígenas, escravos e agregados) conseguiram se autonomizar, graças à desestruturação fundiária

de antigas propriedades ou instituições com patrimônio territorial. Muitas vezes os próprios proprietários entregavam, *doavam suas terras* (veja Soares, 1981) ou mesmo as abandonavam[120].

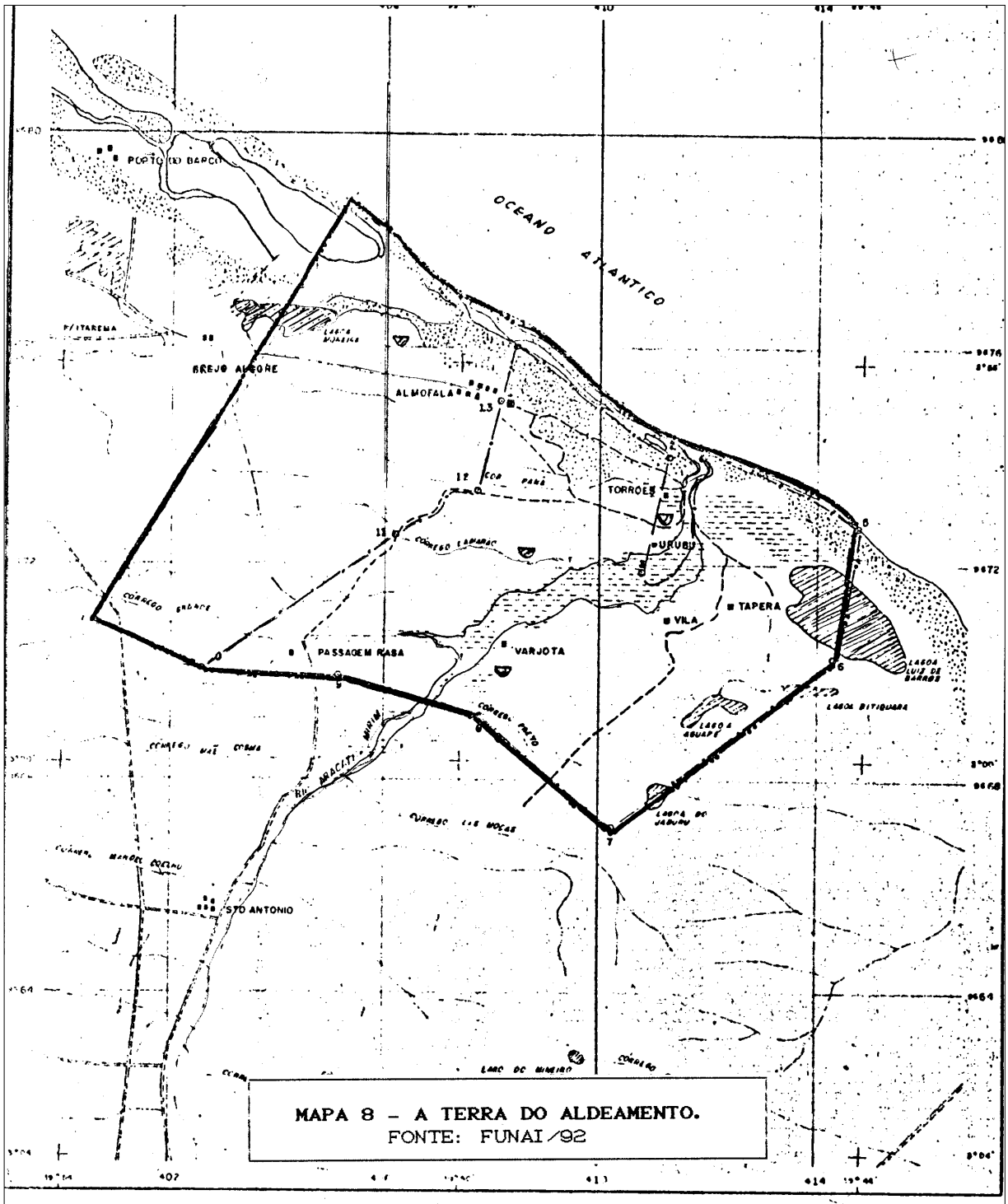
O caso de Almofala pode ser enquadrado na discussão sobre sistemas de uso comum, porém de modo atípico e cauteloso. Conforme Almeida, as chamadas "Terras de Índios" derivaram de doações ou titulações feitas a grupos indígenas e/ou seus remanescentes, muitas delas sendo individuais. Os Tremembé operavam, porém, com a categoria *Terra dos Índios* do mesmo modo e significação com que empregavam outras, a de *Terra da Santa* e a de *Terra de Aldeamento*. Almofala foi sede de um Aldeamento missionário secular que tinha uma Santa como padroeira. Por outro lado, a extinção do Aldeamento em meados do século XIX coincidiu com a franca decadência da Irmandade mantenedora do patrimônio da igreja. Em 1857, houve a doação de uma "légua em quadra" aos índios da povoação de Almofala e também 21 titulações individuais a índios. Esses fatos históricos descrevem o quadro construído por Almeida para o entendimento da emergência de sistemas de uso comum. A completar, a própria igreja de Almofala foi engolfada por um processo ecológico de deslocamento de dunas de areia, ficando 40 anos soterrada. A antiga *povoação* acabou perdendo um dos seus maiores atrativos de ordem social.

É esse cenário que me parece peculiar ao ponto de se poder afirmar que houve modalidades de apropriação da terra que se definem como um sistema de uso comum. Muitos informantes, já idosos, contavam da franca facilidade de se plantarem cultivos temporários na extensão da *Terra da Santa/Aldeamento*. No entanto, se tal disposição deve ter ocorrido num passado recente, no período da pesquisa de campo objetivamente pouco podia ser descrito como um sistema desse tipo. Seria por meio de tal descompasso que derivava boa parte das ideologias étnicas dos Tremembé contemporâneos de Almofala e da Varjota[121]. Nesse sentido, pergunta-se, como então pôde perdurar a operação e a significação de categorias territoriais que, visivelmente, traduziam a lógica de um sistema de uso comum em situações históricas completamente diferentes da que lhe originou?

---

[120] Veja Sá (1975) e Prado (1977), cujos estudos tratam de situações que passaram por desagregação de antigos sistemas e instituições fundiárias. As "Terras de Santa Tereza" estudados por Sá, aliás, pertenciam a antigo aldeamento missionário. Infelizmente, os fatores étnicos não são ponderados pelas autoras.

[121] Aceito as considerações de Barretto Fº (1992:260-1), tratando do emprego da categoria "Terra da Santa" entre os Tapeba. Ele, apoiando-se também em Almeida, entende que a situação histórica passada dos Tapeba pode ser caracterizada como um "híbrido" das situações de "Terra de Santo" e de "Terra de Índios". Isso parece mais evidente entre os Tremembé, já que empregavam as duas (e mais a terceira, de *Terra do Aldeamento*) em concomitância.



MAPA 8 – A TERRA DO ALDEAMENTO.
FONTE: FUNAI/92

SINAIS CONVENCIONAIS

- LIMITE APROX. MARCAÇÃO DE SESMARIA
- TERRA INDÍGENA IDENTIFICADA
- PONTO DEFINIDOR DE LIMITES
- IGREJA
- CURSO D'ÁGUA PERMANENTE
- ALAGADO
- AREIA
- RODOVIA SEM PAVIMENTAÇÃO
- EDIFICAÇÕES
- SÍTIO ARQUEOLÓGICO

FUNAI

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO – FUNAI
DIRETORIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS - DAF

DENOMINAÇÃO: ÁREA INDÍGENA TREMEMBÉ	PLANTA DE: IDENTIFICAÇÃO
MUNICÍPIO: ITAREMA	ÁREA: 4.900 ha — PERÍMETRO: 37 Km
UF: CE — SEDE: JOÃO PESSOA	ESCALA: 1:100.000 — DATA: 08/10/92
	PROCESSO Nº: — BASE CARTOGRÁFICA: MI-558 e MI-619
TÉCNICO RESPONSÁVEL PELA DEFINIÇÃO DOS LIMITES: JUSCARA V. GOMES, ANTROPÓLOGA M.-MENO/RJ	TÉCNICO RESPONSÁVEL PELA IDENTIFICAÇÃO DOS LIMITES: JOSÉ A.D. GRINER, ENG. AGRIM. CREA-MOTAU/SP
VISTO: CHEFE DO DEM	PORTARIA Nº:

A concepção de território, que venho lidando, não se resume a uma circunscrição com limites precisos, envolvendo uma unidade de solo específica. É algo bem mais complexo, tratando desde a organização social do espaço, o que supõe que o território se constrói ao nível das relações sociais e das representações, até aos aspectos mais políticos, envolvendo a interferência do Estado nacional (Roncayolo, 1986:262-290). O território não se define somente pela apreensão do espaço em termos imediatos e/ou pragmáticos, pois deriva de concepções, relatos, saberes tradicionais, de representações relativamente abstratas, bem como imagens mentais que lhe visualizam ou que estejam conotadas por elementos simbólicos. O território se configura por várias funções, quais sejam, a de possibilitar sentimentos de pertença, o que serviria na construção de identidades; apresentar princípios de organização social, pela garantia de modalidades de técnica agrícola e de apropriação de recursos naturais e do habitat, mas também pelo delineamento de hierarquias sociais e das relações com grupos domésticos e de vizinhança. A territorialidade deve ser entendida como uma construção social e simbólica que pode ser reproduzida sem se fixar, necessariamente a pontos fixos ou a uma cartografia estática. Assim, temos de ver o território como não sendo homogêneo, podendo ter diversas modalidades de apropriação da terra e também sendo concebido a partir de interpretações sociais variadas e mesmo díspares, de acordo com os grupos sociais em interação e os planos de estratificação social existentes.

O conceito de território se assentaria, então, em dois níveis: 1) a apropriação e exploração da terra e dos recursos naturais, por meio de modalidades de organização social e de técnicas agrícolas e de utilização dos recursos; 2) o seu controle político, partindo dos grupos sociais e da estrutura social que os articula, bem como da atuação de agências de Estado e das fronteiras sociais que emergem a partir do significado da territorialidade (o que está incluso e excluso ao território, as relações entre forças "internas" e "externas").

Em campo, foi possível verificar que certos princípios ou modalidades de organização social do espaço e da apropriação de recursos naturais eram reincidentes nas ideologias étnicas das três situações. Elas lidavam com categorias territoriais, mesmo se distintas, caso enfocasse as situações da Almofala/Varjota e depois o Capim-açu/São José. No entanto, tais princípios se remetiam aos significados atuais dos territórios étnicos reivindicados, ainda que fossem encontrados em inúmeras outras situações de controle da terra, notadamente camponesas, inclusive nos sistemas de uso comum.

Havia uma insistente referência à apropriação da terra como sendo de *posse*. Isso levaria pensar a existência de princípios de organização do espaço e de sua ocupação que não podem ser

tidos apenas como de "uso comum". Ou, talvez melhor, princípios que se definem seja na significação de territórios e também em formas atuais, restritamente individuais, de controle da terra, como sobretudo na situação de Almofala.

Soares (1981:103-8) é quem melhor reflete sobre isso. Para ele, a existência da "Terra de Preto" em Bom Jesus (MA) não prescinde de uma apropriação individual dos recursos naturais, mormente a terra. Ele verifica que a idéia de uma "terra comunal ... não significa apropriação coletiva e indiferenciada do meio de produção fundamental, nem implica formas coletivas de trabalho". Haveriam direitos individuais de posse, não se referindo à concepção territorial, mas à sua apropriação localizada. Em Bom Jesus haveriam três princípios de "direito" individual sobre a terra, relativizando o sentido "comunal" que se aplica ao território. O primeiro deriva do "direito de capoeira"; o segundo trata do "beneficiamento" (as *benfeitorias*); o terceiro se refere à "extensividade ou desdobramento projetivo do poder sobre a casa" e os quintais (pg. 87). O "direito de capoeira" se refere à ocupação e controle de terrenos cultiváveis que fiquem fora dos limites domésticos. O "beneficiamento" trata de todos os resultados (as *benfeitorias*) feitos por membros de um grupo doméstico por meio de seu próprio trabalho. São as casas, cacimbas, árvores frutíferas, cercas, que foram construídas, levantadas ou plantadas e que resultam numa permanência passível de ser herdada ou mercantilizada. O outro princípio organizacional do espaço abrange as extensões periféricas às casas e quintais/cercados, tratando da ocupação e aproveitamento social e econômico de tais áreas e de seus recursos. Podem ser caminhos, córregos, a vegetação nativa, pastos para criações (lembre-se do controle de boa parte dos cajueirais no Capim-açu/São José, por exemplo).

Acho que os princípios de organização social do espaço percebidos e refletidos por Soares podem ser encontrados numa amplitude social bem significativa. Não digo, também, que tais princípios se apliquem realmente para cada situação Tremembé, mas os *índios*, boa parte dos agricultores regionais e, mesmo, de todo o Nordeste lidam com elas de modo significativo. Para eles e nas três situações, os princípios arrolados são operados juridicamente pelo que se chama e se caracteriza por *terra apossada*.

As ideologias étnicas dos Tremembé construíram-se pautadas em princípios ou modalidades de apropriação da terra que vigoravam no passado, seja na Almofala e na Varjota, ou que foram atualizados, no caso do Capim-açu/São José. Nas três situações, os Tremembé e, outra vez, a maioria dos agricultores da região diziam que se um terreno estava *desabitado*, *desocupado*, significava que não tinha *dono*, então, ele podia ser *apossado*, ser tornado em *posse* (individual) de certo grupo doméstico. Não havendo nenhuma residência, quintal nem *balisa*, considerava-se a terra *solta*, *livre* ou seja, *no aberto*, terreno de *posse*. Não havia cercamentos de arame farpado no

passado das três situações, apenas *balisas* feitas de elementos nativos, paus ou talos de coqueiro. Isso não se contradiz com as normas de controle político e apropriação do espaço condizentes a um sistema de uso comum. Exprime apenas a reprodução da forma de ocupação de um terreno e não do território:

> Eu entendo que a terra apossada é assim. É essa terra que, por exemplo, que nunca teve dono. Essa terra aqui (da Varjota) é terra apossada, que não teve dono. ... De posse - sendo posseiro - não tinha patrão, não tem documento, então o dono somos nós. Então é nosso. (Raimundo Louro, Varjota, 27/07/1991)

> - Pesquisador: A Senhora tem papel de terra?
> - ML: Tenho não senhor porque *se eu me apossei*, não posso ter papel! Se apossar porque, eles chamam, quando a gente chega aqui e pega o terreno pra morar, *limpo*, aí a gente diz que se apossou. Foi *terra apossada* porque ninguém nem comprou e a gente foi beneficiar, foi trabalhar na terra. Aí se chama *terra apossada*, *terra solta*. (Maria Lídia, Almofala, 07/08/91; grifos meus)

> Os primeiros *apossantes* daqui. Aquela Dona Rosa Procópio, ela conta. Os *primeiros apossantes* disso aqui foi José Suzano da Rocha e Raimundo Suzano da Rocha. ... Essas terras de centro elas nunca foram vendida a ninguém. *Nunca foram vendida porque não tinha dono*. Toda vida foi *terra do Estado*. (Agostinho Teixeira, Capim-açu, 12/07/1991; grifos meus)

A concepção e os princípios da *terra apossada* tratam da ocupação de um terreno (e não diretamente de um território) que não possui *dono* e, desse modo, não teria nenhum antecedente jurídico, no caso a titulação, o chamado *papel de terra*. É nesse sentido que os Tremembé e a maioria dos agricultores regionais entendiam uma *terra apossada*. Havia nessa significação uma nítida tentativa de historiar a ocupação da terra, pois crendo que nela não haveria *dono*, então, supunha-se que não houvesse *patrão*. Sendo assim, a idéia de *terra apossada* permite relativização, sobretudo no enquadramento de situações atuais que já não a descrevem. Do mesmo modo, deve-se pensar a operação da categoria *terra liberta* entre os Tremembé e camponeses de Itarema. Associada, em termos de significação, à de *terra apossada*, explicita os problemas fundiários que os Tremembé tem vivido[122]:

> *De primeiro as terras eram tudo liberta*. Agora hoje é que todo mundo é *dono das terras*. Não tem mais onde se alevante uma casa que possa a pessoa levantar uma casinha. Dizer assim: "vamos morar aqui". Não! ... (Madalena, Almofala, 28/08/1991; grifos meus)

---

[122] Veja Musumeci (1988:56-64) quanto às noções de *posse*, *terra apossada* e *terra liberta* numa situação bem específica e distinta da que estou tratando: colonização "espontânea" de terras devolutas em áreas de fronteira econômica.

> Todos eram índios. Não tinha firma (Ducoco), não tinha nada. Aonde eles botavam uma casa, ali ficavam. Sempre dizia assim: "Eu vou tirar minha casa, compadre". Se esse aqui tivesse assim: "Sabe, eu vou tirar minha casa daqui, porque tá muito ruim. Vou botar ela bem acolá"' Aí, botava. Não tinha ninguém que tirasse. *Porque era liberta! ... Não tinha dono. O dono era nós tudo. Nós mesmos*. (Isaura, Vila Ducoco/Tapera, 21/01/1989; grifos meus)

A *terra apossada* existia num tempo que era *liberta*, sem maior preocupação com a transferência de moradas e com cercamentos. Isso podia ter ocorrido na situação de Almofala e na Varjota, mas duvidosamente para a situação do Capim-açu. Nessa situação, seus habitantes, Tremembé ou não, *cadastrados* do INCRA, podiam até dizer que os primeiros ocupantes se *apossaram* da terra num passado remoto. No entanto, a chegada da família Moura interrompeu a "liberdade" que os primeiros habitantes tinham desde quando se *apossaram*.

Na Almofala e na Varjota, dispontam outros fatores históricos. Num passado "pós-doação" territorial, até por volta de 1950, era possível se *apossar* de terrenos, quando não haviam pessoas alegando sua propriedade. Na Varjota, mesmo aceitando a probabilidade de ter vigido um sistema de patronagem nas proximidades das fazendas Patos e São Gabriel, devendo ter articulado todos habitantes da Tapera, inclusive os que pertenciam à *Comunidade*, parece que havia uma relativa autonomia na ocupação de terrenos. Evidentemente, no tempo da etnografia, nada disso acontecia mais.

A noção de *terra apossada* e seus princípios organizacionais não impedem, ao contrário, que as posses sejam herdadas, trocadas e/ou mercantilizadas. Essas possibilidades se confirmam pela própria significação da *posse*, individualizada por unidade doméstica, permitindo a sua continuidade ou sua virtual disponibilidade em transações econômicas. No caso dos Tremembé, a *posse* não supunha o controle da terra, mas somente de suas *benfeitorias*, tudo aquilo criado e gerado pelo trabalho dos membros de cada grupo doméstico. Assim, na verdade, o que podia ser herdado ou transacionado seriam as *benfeitorias* que explicitavam os "direitos" da *posse*, mas não a terra por ela mesma:

> Em *negócio de posse, o documento é a planta*. Aqui é Aldeia, né, ninguém pode fazer documento. Só se fizer mesmo. Compra e, por exemplo, faz documento, mas sabendo que não é terra que venda porque é aldeia. Então, se apossa. É, por exemplo, eu chego aqui e não tenho nada. Aí, eu planto coqueiral. Justamente aí me apossei daquele pedaço de terra porque plantei aquele coqueiral. Aí, é um documento que o sujeito não pode avançar pra me tomar o terreno porque *coqueiro é bem de raiz. Tudo é documento da terra*. ... Quer dizer dá o nome de posse porque Aldeia é desabitada. Quer dizer que onde chega e tá despreocupado, aí o sujeito fica ali. Faz um quintal e aí vai e planta. Justamente se apossou. *Não tinha dono*. (Geraldo Cosme, Aningas/Almofala, 11/09/1991; grifos meus)

As citações fazem notar que a terra com *documento*, *cadastro (papel de terra)* tem seu *dono*, enquanto a *apossada* não teria. Além disso, sobretudo, não se faz *documento* de terra de *Aldeia*. No entanto, o *posseiro* acaba por se tornar *dono* dela - sem ter *patrão* ou *documento*, mas por ter feito *benfeitorias* na terra, *bem de raiz*. Eles seriam os únicos *documentos* passíveis de serem justificados numa *terra apossada que é de Aldeia*. Veja que o termo *Aldeia*, como já afirmei, se refere a um território, sendo de emprego metonímico às categorias de *Terra da Santa/Terra do Aldeamento*.

Na Almofala mais recentemente, os Tremembé e a maioria dos agricultores e pescadores da região, excetuando os proprietários que concentravam terra, possuíam quintais de área restrita. Podia ainda vigorar o "direito" às *benfeitorias* e à extensão interna do quintal que controlavam. Os plantios eram feitos nesse espaço ou, na maioria dos casos domésticos, não eram realizados e dependiam de relações econômicas de arrendamento, meiação e mesmo patronagem. O controle extensivo do espaço era também limitado, afinal os quintais se avizinhavam de outros quintais e de caminhos nas áreas demograficamente mais densas ou esbarravam nos cercamentos, impedindo a apropriação de terrenos e recursos para além dos cercados domésticos. Na Almofala, os "direitos" relativos à *terra apossada* e os princípios de sua organização e apropriação espacial e dos recursos eram arrolados como tendo existido no passado e projetados como virtualidade social caso as reivindicações étnicas se concretizassem, ou seja, tinham razoabilidade em termos ideológicos para os Tremembé e, ademais, para muitos "posseiros".

Na Varjota, podia haver um maior controle do espaço e dos recursos naturais, porém restrito à área limitada que a *Comunidade* detinha. As unidades domésticas controlavam e ocupavam terrenos individualizados para seus plantios temporários. Faziam suas *benfeitorias*, ainda que eu não tivesse sabido de nenhuma compra ou venda delas internamente. Havia também a ocupação e apropriação dos recursos em termos "extensivos" à casa e ao cercado, mostrando que os grupos domésticos se achavam com "direito" a tais espaços periféricos, notando, porém, que as áreas eram restritas na sua dimensão. O "direito das capoeiras", tratando de terrenos não-exclusivos dos cercados e quintais domésticos, podia ser encontrado, mas de forma bem normatizada, nos *roçados* coletivos que, porém, não foram bem sucedidos na sua ocupação efetiva.

Foi no Capim-açu/São José que encontrei com mais razoabilidade a configuração desses princípios organizacionais próprios à *terra apossada*. Volto a afirmar que eles estavam sendo ameaçados à medida que a *terra desapropriada* fosse parcelada. Não seria mais possível que um grupo doméstico do São José, por exemplo, fizesse seus plantios temporários numa *terra solta* do Capim-açu, dando-lhe o "direito de capoeira" por um certo tempo. As *benfeitorias* eram realizadas a

pretexto de ocupar um terreno e individualizá-lo, como também de se prestar satisfação ao INCRA. Por outro lado, os "direitos" de projeção espacial dos quintais se tornaram fator conflitivo à medida que a questão do parcelamento era colocada e os *cadastrados* tinham que já prever a extensão de seus lotes individuais em 30 hectares. Nesse sentido, a idéia de um sistema de uso comum era inviável e os próprios princípios deviam ser modelados de acordo com a nova realidade.

A forma da apropriação e ocupação da terra e dos recursos naturais, levando em conta os princípios de organização social do espaço, próprios da concepção de *terra apossada*, deve ser articulado à categoria territorial de *Terra da Santa* ou *Terra do Aldeamento*. A significação das categorias territoriais não prescinde das concepções e dos princípios organizacionais que definem a apropriação individualizada dos terrenos. É nesse sentido que Bohannan (1963:101-15) discute as concepções territoriais e de apropriação da terra em sociedades africanas, advertindo aos pesquisadores de não tomarem pontos de vista e categorias etnocêntricas, nem de só enfocarem um plano único das representações "nativas" quanto à organização social do espaço. Os Tremembé de Almofala desenvolviam tal imbricação de significados e princípios organizacionais da terra, articulando domínios individuais domésticos e domínios territoriais coletivos, fazendo notar, inclusive, certas distinções ideológicas:

> - VV: Seu fulano de tal, *que chegasse desse meio de mundo*, podia vender o que tava *desaucupado* onde ele tinha vendido a casa dele, o cercado dele mas *isso aqui ele não podia vender porque aqui era do Aldeamento. Tudo era terra de posse*. Assim como ele tinha posse.
> - Pesquisador: Terra de posse, o que é isso?
> - VV: Terra assim de posse é, por exemplo, *qualquer pessoa que chegasse fazia sua casa*. Mas que ele não podia vender porque o terreno era do Aldeamento.
> - P: Mas era do Aldeamento ou terra de posse?
> - VV: *Era do Aldeamento. Agora a gente chamava de posse porque todo mundo chegava e fazia, se apossava*. Mas que o terreno sendo só do Aldeamento. (*cacique* Vicente Viana, Almofala, setembro de 1991; grifos meus)

Os princípios organizacionais pertinentes à *terra apossada* serviam na orientação dos Tremembé quanto à apropriação do espaço. No entanto, se eles empregavam significados precisos, podiam ser contraditos com as mudanças sociais ocorridas nas três situações. Assim, situações históricas distintas mostram formas organizacionais específicas quanto à apropriação da terra e dos recursos naturais. Na Almofala, a idéia de *posse* e os princípios correlatos não podiam ser mais atualizados. Não havia ali um sistema de uso comum. No Capim-açu/São José houve a atualização dos mesmos princípios e concepções, mas a atuação do INCRA e o próprio sentido jurídico da desapropriação implicaram efeitos expressivamente modificadores da idéia de *terra apossada*. A

atuação do INCRA e a virtualidade do parcelamento da terra assinalavam a dificuldade de existência de um sistema de uso comum. Além disso, se houve no passado um sistema similar, ele não surgiu da mesma forma que aconteceu na Almofala e na Varjota. Por isso, as concepções locais de território eram bem distintas.

QUADRO Nº 3

Princípios organizacionais do espaço e dos recursos naturais	Almofala	Varjota	Capim-açu/São José[123]
Benfeitorias	passado: + presente: +	passado: + presente: +	passado: + e - presente: +
Direitos de Capoeira	passado: + presente: -	passado: + presente: +	passado: + e - presente: +
Direitos de extensão dos quintais	passado: + presente: -	passado: + presente: +	passado: + presente: +
sistema de uso comum	passado: + presente: -	passado: + presente: +	passado: - presente: -

Era na Varjota que ocorria o ajuste mais pertinente entre os princípios organizacionais reguladores da apropriação individualizada dos terrenos e dos recursos naturais com um sistema de uso comum. Os Tremembé da *Comunidade* acreditavam e empregavam categorias territoriais forjadas em decorrência das mudanças ocorridas na antiga estrutura fundiária. Por outro lado,

[123] No Capim-açu foi apenas na *descoberta* da terra, nos *três 8*, que se configurou a possibilidade da terra ser *apossada*. Isso se modifica quando o *tempo dos patrões* se estabelece nos anos 20 e dura até os anos 80. Não era possível que os moradores pudessem fazer *benfeitorias* ou escolhessem livremente os terrenos para plantio temporário. Depois da desapropriação, tudo isso se resolve, tais princípios podendo se atualizar, mas a situação histórica não permite que se realizem plenamente, com o novo perfil jurídico que se deflagra.

organizavam a apropriação social do espaço por meio de princípios que permitiam a individualização da terra. Havia, no entanto, um problema de gravidade: o aumento demográfico esbarrava com a área territorial restrita que a *Comunidade* detinha. Isso poderia gerar efeitos inibidores a longo prazo, acarretando níveis de diferenciação social interna em vista do controle sobre os recursos, caso as reivindicações étnicas não fossem alcançadas.

A seguir, discutirei o sentido das ideologias étnicas Tremembé e suas especificidades.

5.2.1 - Ser de "dentro" e ser de "fora": a Almofala e a Varjota.

As reivindicações étnicas dos Tremembé de Almofala e da Varjota caracterizavam o enquadramento ideológico das situações em que viviam, remetendo aos problemas e conflitos fundiários. As ideologias acabavam por enfocar e interpretar, então, os planos de diferenciação social e étnica quando problematizavam a questão fundiária que acometia cada uma das situações. Além disso, quando os Tremembé da Almofala e da Varjota/Tapera comentavam e reivindicavam o território étnico, eles empregavam categorias de auto-atribuição e identificação bastante específicas. Diziam, por exemplo, que a *Terra da Santa* estava sendo *tomada por gente de fora*, pessoas que tinham nascido em lugares distantes da Almofala e da Varjota.

Na explicação ideológica dos Tremembé de Almofala, sobretudo, a *gente* ou *povo de fora* comprava alguns pés de coqueiro ou uma cacimba e uma casa mas quando cercavam, *avançavam* as cercas por muitos metros, *tomando* as terras que antes eram *desocupadas* ou estavam *no aberto*:

> Quem chega *de fora*, pede uma morada, outro vende uma casinha, outro vende um pedacinho de cercado e *aí vai tomando*. ... Não comprou de ninguém, não. Tem uma parte de gente aí que está tomando mais da metade da terra, ocupando, sem dar nenhum tostão. Sem nada. Fazendo questão com um e com outro, como tem havido brigas por aí por causa de terra. *Seu fulano planta um pé de coqueiro, dois, cerca um pedaço e ali começa a estirar por um lado e outro. Uns tem muitos e outros não tem nada*. Tem um terreno aqui que é do seu Zé Maria Monteiro, aqui no Comum. O cercado do camarada era um quadrozinho pequeno. Foi, correu uma cerca, cercou uma multidão. Hoje aí é um sítio do seu Zé Maria, um dos sítios maior, mais beleza do mundo. Terreno que ele pegou, próprio de terra todinho, botou dentro do cercado. Na hora que acabou de botar, vendeu! (informante, Almofala, agosto de 1991; grifos meus).[124]

[124] José Maria Monteiro (PSDB) tornou-se pref\eito de Itarema, eleito em 1992. Antes, já tinha sido vice-prefeito, então pelo PFL, quando da emancipação do município de 1984 a 1987.

Recentemente, com a concentração da terra nas mãos de poucos proprietários e a impossibilidade de mudança de moradas e do plantio itinerante de roçados, os Tremembé passaram a usar diferenciações sociais baseadas em metáforas espaciais. Quando o informante falava de um "fulano de tal chegado desse meio de mundo" já estava difundindo tal distinção. Porém, a mais regular, aquela que se notava mais correntemente, era o binarismo entre *gente de fora* e "gente" *de dentro*. Essa oposição binária parece alastrar-se pelos enunciados ideológicos da semântica da etnicidade:

> Não tinha *gente de fora*. Aí, no 58 foi o tempo que eles fizeram justamente essa rodagem. E aí começou a encostar gente, dividir. quer dizer, os *terrenos desocupados*, né. E chegava e comprava aquela casa e aí plantava coqueiro. Ia situar. Coqueiro é um bicho de pequeno trato. Quando se encontra já tá botando. *Aí foi que começou a encostar mais povo de fora*. Aí eles compraram os pés de coqueiro. Aí começou comprando um daqui, outro pracolá e comprou tudo. E o pessoal saíram porque tinha vendido os coqueiro. (Vicente, Almofala, janeiro/1988; grifos meus)

> - Z: A Ana do Airton é índia? Vamos! Agora *esse pessoal que vem de fora tem mais direito do que mesmo os índio*, pois sim! Não vê o Vicente Viana. É o cacica daqui. Um pedaço (de terra) que tira prum filho, não se junta o povo que vem de fora e não rebola os tijolos pra dentro da casa da Raimunda e não tomam? (Zeza, Barro Vermelho, setembro/1991; grifos meus).

Os depoimentos evidenciam um nítido contraste entre ***dentro*** e ***fora***. Ele se aplica notadamente para fins de diferenciação étnica. A ideologia étnica dos Tremembé de Almofala estava profundamente pautada no binarismo *dentro/fora* que opera no sentido de configurar somente dois grupos em oposição. A *gente* e/ou *povo de fora* eram todos aqueles que chegaram na região de Almofala e, também, na da Tapera/Varjota passando a concentrar terra, plantando coqueiros em larga escala. Nessa classificação dualista, profundamente ideológica, não havia lugar para todos aqueles que eram considerados os *índios que não querem ser índios*, isto é, os auto-declarados *descendentes de índios* que minimizavam a diferenciação étnica. Isso acontecia porque toda ideologia precisa frisar muito bem os contornos dos grupos sociais, não facilitando acusações ideológicas contrárias. Assim, apareciam aspectos contraditórios da interpretação feita pelos Tremembé, afinal muitos de seus antagonistas tinham a mesma origem étnico-espacial.

Quando tomo a oposição binária *dentro/fora* na forma de metáforas espaciais, acredito que esteja revolvendo a significação das categorias territoriais. **Se é de dentro ou fora da Terra do Aldeamento/Santa**, não havendo mistura entre os dois opostos. O território étnico se apresentava como o fator prioritário de distinções. Era por meio dele que se estruturava o binarismo, pois na sua configuração espacial, delimitada pelas *extremas*, acontecia a operação simbólica, como já notei

antes, de um campo de "interioridade", o de *dentro*, e outro de "exterioridade", o de *fora*, que classificavam as pessoas e delineavam fronteiras bem específicas, sobretudo étnicas[125].

O binarismo *dentro/fora* se associava com outras metáforas, sobretudo as botânicas, já comentadas no capítulo anterior, o que mostra o ajuste de níveis discursivos variados e a extensão do campo semântico da etnicidade. Todavia, as associações simbólicas funcionavam no sentido de adensar a "natureza" da origem e/ou da diferenciação étnica dos Tremembé em relação ao *povo de fora*. As categorias e metáforas botânicas (a distinção entre *raiz*, *tronco velho* e *ramos* ou *bróios*) eram empregadas em conformidade ao binarismo *dentro/fora*:

> Papai não era índio não. Papai não era índio não porque papai era da banda do Mundaú. ... *Mas a mamãe era de dentro mesmo daqui, dentro da Almofala, raiz, raiz da Almofala*. Da velha Calata, da velha Chica da Lagoa Seca, da velha Chica Ferreira. Que isso tudo era índio. (Isaura, Vila Ducoco/Tapera, janeiro de 1989; os grifos são meus)

> Mas eu sou nascida na Lagoa Seca, *na Terra dos Índios, dentro dos Tremembé velho, dentro, dentro*. Nós somos *filho natural daqui de dentro do Aldeamento dos Índios de Almofala*. (Zeza, Almofala, janeiro/1988; grifos meus)

A informante diz que sua mãe era *de dentro da Almofala, raiz, raiz*. Essa metáfora botânica se constrói, na verdade, por uma distinção espacial que aproxima ou distancia a pessoa de quem se fala e de acordo com os contextos específicos. Quanto mais idosa for a pessoa - *índia velha*, por exemplo - mais ela se distancia no tempo e as expressões *raiz*, *de dentro*, dos *troncos velhos* são associadas, a *raiz* se aproximando ao *dentro do Aldeamento*. Os *ramos*, os *bróios* posicionam-se mais para o tempo presente e ficam bem mais associados às figuras dos *índios novos* ou dos *índios misturados*, distantes *da raiz*. Note que as metáforas botânicas sublinham o binarismo *dentro/fora* e a diferenciação étnica que dele se projeta e, ao mesmo tempo, são sublinhadas pelas metáforas espaciais, reproduzindo a mesma estrutura de diferenciação e, também, as concepções temporais abordadas anteriormente.

A *gente de fora* abarca todos aqueles que não são de *dentro do Aldeamento*. Isso significa também, segundo os Tremembé, que *não nasceram ou se criaram na Terra da Santa*, no território étnico. Pode-se dizer também que não são *filhos naturais* de Almofala. Essas categorias e expressões operavam no sentido de qualificação étnica, evidentemente. A *gente de fora* não podia se considerar ou ser tratada como "indígena", afinal não eram *filhos da Terra de Almofala*:

---

[125] Veja Thornton (1980) quanto à importância de fatores espaço-territoriais no estabelecimento de fronteiras étnicas.

> Nós morava tudo *dentro da Lagoa Seca*... Tudo era dono da Lagoa Seca. E nós *nascemos e se criemos tudo dentro da Lagoa Seca*. Agora foi que acabaram com tudo. Adonias tomou conta de Lagoa Seca, com tudo, com quinta de cajueiro. Tomou conta de tudo. (Venância, Almofala, janeiro/1988; os grifos são meus)

> Porque *nós nascemos e se criemos foi aqui*. Os nossos pais nasceram e se criaram aqui. Agora, os *mais novos*! *Os mais velhos não moravam aqui mesmo não* (na Tapera/Varjota). Mas quando chegou aqui conheceu que aqui era da Santa mesmo. *Todo tempo o dono da Terra era da Santa*. Aí, ficou. Pegou a aparecer família. Aí, foram ficando no lugar. ... E *aí fiquemos de posse, fiquemos de posse do lugar*. Ficou. Era nossa. (Jovêncio, Varjota, janeiro de 1989; grifos meus)

Os trechos citados mostram a conjunção entre uma interpretação ideológica e os argumentos reflexivos da etnicidade. As metáforas botânicas se misturam às espaço-territoriais e, ainda mais, também à outras, metáforas "de parentesco", "parentais". Ser *filho da Terra de Almofala*, *filho natural da Terra do Aldeamento*, *nascer-se e criar-se dentro da Lagoa Seca* são expressões metafóricas, todas elas conjugando elementos de diferenciação étnica que são dispostos ideologicamente e, é claro, na amplitude reflexiva dos Tremembé. Tais expressões semânticas justificam a origem étnica das pessoas. Eram empregadas também numa forma politizada, característica do modo que a semântica da etnicidade era aproveitada em situações interétnicas, sobretudo as conflitivas, como na região de Almofala.

Assim, segundo os Tremembé da situação, a *Almofala*, vista como a *Terra da Santa*, representava um território étnico que devia ser de *direito* dos *índios* que ali *nasceram e se criaram*, seus *filhos naturais*. Eles eram a *gente de dentro*, todos aqueles que não nasceram ou vieram de além *extremas*. Quem era *de dentro* devia ser tratado como *índio*. Ao contrário, quem vinha *de fora* e adentrava na Almofala, só podia ser para *encostar*, para *tomar a Terra da Santa*. Esses argumentos eram usados na configuração da ideologia étnica dos Tremembé da Almofala.

As categorias e metáforas citadas e o binarismo *dentro/fora* tinham operação mais destacada na Almofala. A situação histórica na região mostrava uma concentração desigual da terra, fato esse que tinha sido barrado tanto na Varjota como no Capim-açu.

No Capim-açu, havia o uso de um binarismo espacial que se notava também na Almofala e na Varjota, contudo não operando com a mesma significação étnica encontrada nas duas outras situações, mesmo porque sua lógica não se aplicava por lá, distante que era do território étnico da *Terra do Aldeamento*. Na verdade, por isso mesmo, o caso do Capim-açu corroborava o próprio binarismo, afinal faltava sentido étnico no seu emprego local. Falava-se de quem era *de dentro* ou *fora* da área desapropriada, de sua extensão social e geográfica, mas não em termos de diferenciação étnica.

Na Varjota ocorria também o binarismo *dentro/fora* e a maior parte das expressões, categorias e metáforas que notamos na Almofala. Contudo, lá existia a articulação com outra semântica, a que derivava das relações com a CPT de Itapipoca e na organização local da CEB. Seria outra ideologia étnica, ainda que pautada na lógica do binarismo *dentro/fora:*

> Mas ele ficou querendo se autorizar algumas coisas *dentro do terreno da Santa*. Pelo menos, o carnaubal ele tirava. Mandava tirar o carnaubal. Ninguém dizia nada. Mas a *gente era liberto*. Ninguém era sujeito a ele. (...) Então a gente imaginou que num tinha outro meio. Eles tinham vendido a gente nesse tempo. A gente pensava que *o rico tinha poder de dominar o pobre*, tudo por tudo. ...E outros entendiam que num ia prestar, que eles viviam numa liberdade e iam entrar numa escravidão...(Zé Raimundo, Lameirão/Almofala, fevereiro/1988; grifos meus).

Havia também o aproveitamento de categorias e enunciados espaciais, como a de *dentro do terreno da Santa*, junto de explanações sobre *liberdade* e *sujeição*. Uma reflexão sobre os *direitos dos índios* e do antagonismo entre pobres/ricos podia ser encontrada na ideologia étnica dos Tremembé de Almofala. Porém, na Varjota ou, melhor, entre os Tremembé das *Comunidades* a preocupação com a *luta* e com a *liberdade* se destacava. De certa forma, havia a combinação da *luta*, representada e investida pela "semântica" da *Comunidade*, das CEBs, com as categorias e a semântica da etnicidade. Longe das categorias e elementos de significação étnica terem desaparecido, havia a interação semântica e simbólica de referenciais distintos:

> Então, *a gente agradece muito a Deus e a quem nos ajudou. A gente tá continuando com a mesma luta de Comunidade, celebrando, fazendo a celebração do dia do Senhor*. Se reunindo e tá-se lutando para que a gente não seja expulso e nem seja tomada essa área de terra que a gente vive pra morar e trabalhar, pra arrumar o pão de cada dia. ...Mas agora *nós, em vista de a gente ser filho da Terra de Almofala, a gente ser filho dos antepassados, índios tramambés de Almofala, acha que nós tem direito a essa terra. Acha que nós tem direito a lutar por essa terra pra nós morar e viver nela*. Pra nós morar e trabalhar nela. Então, a gente acha que os patrões, os latifundiários. A firma DUCOCO atacou essa parte da Varjota. Almofala tá sendo invadida pelos tubarões, *por gente de fora*. (Zé Raimundo, Lameirão, fevereiro/1988; grifos meus)

Seja os Tremembé de Almofala como os das *Comunidades* associavam os que eram *de fora*, *tomando as terras*, como os que eram *ricos*, *de poder*, com *saber* e *ambição*, *proprietários*, *tubarões*, até mesmo *brancos*. Eles teriam também *ganância* por terra. Fatores de classe eram operantes nas três situações, mas eles eram mais notados e frisados entre os Tremembé das *Comunidades*. Os enunciados ideológicos dos Tremembé da Varjota mostravam ainda, tal qual os de Almofala, que vários argumentos, como o de ter *nascido e se criado* no lugar, tinham enorme

importância para as suas reivindicações étnicas, a conquista dos *direitos* dos "índios" e para os processos de auto-atribuição categórica.

Foi a trajetória política distinta dos Tremembé da Varjota que moldou sua singularidade ideológica. Como tivessem se organizado numa CEB, puderam articular, de modo bem original, **referenciais** distintos, muitas vezes tratados, pelos agentes respectivos, como opostos. A ênfase maior, não-exclusiva, em fatores de classe entre os Tremembé das *Comunidades* deriva da própria ideologia dos movimentos dos trabalhadores rurais e dos sem terra, cujos antagonistas principais são os *patrões*, os *latifundiários* e/ou *proprietários*.

Repare o uso de categorias étnicas articuladas ao conhecimento adquirido nas relações com a CPT, conjugando a semântica da etnicidade com a ideologia "pastoral-comunitária":

> Depois que chegou o Evangelho, aí a gente foi refletir e saber que mesmo na vida afirma que a terra foi feita por Deus e entregou pros *indescendentes* de Abrahão, então nós era *indescendentes de Abrahão*. E dessa maneira, outra, que nós era *índio*. Então essa terra foi liberada pelo poder mesmo. Depois o poder veio e tomou. Pra que ela tomou? A terra era nossa! *Nós era indescendentes de índio!* Então pelas palavras que tem escrito na Bíblia, nós combinava uma coisa com a outra e vamos se enturmar. Então na Bíblia mesmo afirma que onde nós tem força, se nós tiver unido. Se nós tiver desunido, nós não tem força. *Aí não deu trabalho a gente se organizar no índio porque já se estava unido e nem no Evangelho porque já era mesmo. Era uma caminhada da gente. A mesma caminhada teve como índio.* (Agostinho, Varjota, 29/09/1991; grifos meus)

A idéia de **pluralidade de referenciais** (Oliveira, 1988: 265) talvez seja adequada nesse ponto. A *Comunidade da Varjota* mantinha relações com a CPT e com missionários. A organização de uma CEB acabou por se articular com um conjunto de idéias de valorização étnica impulsionadas pelos missionários. A atuação da Pastoral e dos missionários, suas práticas e idéias passaram a servir como guias de orientação, fontes alternativas de princípios de organização social e possibilitaram o conhecimento por parte dos Tremembé da *Comunidade* de como melhor agirem politicamente frente a tais agentes. Os efeitos foram diversos, inclusive ao nível da apreensão da realidade social; da compreensão localizada das diferenças étnicas internas entre eles, os da Varjota, e os da Almofala, praticamente seus vizinhos; até mesmo por um aproveitamento singular da semântica da etnicidade, das categorias e valores de diferenciação étnica. A forma na qual compreendiam a questão da terra também dependeu desse aproveitamento singular da semântica étnica e do conhecimento retido por referenciais distintos, porém incorporados:

> - Pesquisador: Como você vê esse pessoal lá da praia (de Almofala) que são índios também? A luta deles lá?

- W: É. O que eu vejo é que o pessoal de lá num tem interesse não. Pessoal lá são índio mas não se interessa seguir. Eles num zelam a profissão deles, pois é!
- P: O que eles fazem?
- W: Porque lá, quase todos lá, são proprietários.
- P: Como assim, proprietários?
- W: Bom, o proprietário é que é isso. Proprietário é aquele que tem pedaço de sítio, né! Lá todos eles tem. Todos eles tem! Entonce, eles aí num se reune. Porque o índio é esse que se reune uns com os outros pra modi debater aquelas coisas. ... Então, eles lá tiraram ele por cacico, mas que ele não tem. Ele tanto faz como tanto fez! Ele só tem o nome! É de uma cantiguinha que ele sabe. Outras coisas eles não respeitam de maneira nenhuma. E aí é o caso de eu dizer que eles não zelam a profissão deles. *Eles não querem ser índios. São índio porque de família são índio mesmo. Porque nasceram e se criaram ali*, num é! Tem que ser mas num querem ser. *Num querem ser porque todos eles tem suas propriedades*...
- P: E aqui é outra situação?
- W: *Aqui é outra situação! O que é meu é seu e o que é seu é meu. E o índio é esse! O índio é esse! A panela de um é de todos!* É. E lá não, senhor. (...) Lá cada qual puxa seu ovo! Ali, o camarada manda, faz e desfaz. E aqui, não! Aqui quer dizer que cada qual tem seu pedaço de roçado, mas um roçado desse aí. ... Mas tem roçado aí que nós faz é de 20, 30 dono. Só num corpo só assim. (Waldir, Varjota, janeiro/1989; grifos meus).

No trecho anterior fica claro que os Tremembé da *Comunidade da Varjota* aproveitavam-se dos princípios e práticas organizacionais típicas das CEBs, como reuniões e celebrações, para compararem-se aos Tremembé da Almofala. Esses seriam *proprietários*, *donos de sítios*, categorias comumente associadas às de *patrão* ou *latifundiário*. Eles, ao contrário, seriam companheiros uns dos outros, havendo *união* na *Comunidade* e tudo seria decidido coletivamente. Como mostrei no capítulo II, este era o discurso e a imagem passada para alguém que era *de fora*, já que a Varjota possuía seus próprios dilemas faccionais. De qualquer jeito, os Tremembé da *Comunidade* compreendiam os outros da Almofala desse modo, *não zelando a profissão de índio*, sendo individualistas, etc. A concepção local da terra e de território dependia tanto da semântica da etnicidade como de outros referenciais, mesmo de práticas e discursos de uma pastoral comunitária.

As reivindicações territoriais dos Tremembé da Varjota e da Almofala eram as mesmas. As duas situações estavam *dentro da Terra do Aldeamento*. Contudo, as estratégias sociais de mobilização e organização social, assim como as ideologias étnicas, eram distintas. À primeira vista, os Tremembé da *Comunidade* seguiam o modelo e os princípios de mobilização camponesa. Apropriavam-se na verdade de tal modelo e articulavam-no com as categorias espaço-territoriais que se difundiam pela semântica da etnicidade. Contudo, as ideologias étnica e pastoral-comunitária não se rechaçavam mutuamente como acontecia na situação do São José/Capim-açu, onde *índios* antagonizavam com *trabalhadores rurais*. Nesse caso, as ideologias eram contrastantes, enquanto na Varjota estavam combinadas e positivando-se mutuamente.

Vale complementar que a incorporação articulada de referenciais "não-étnicos" com a semântica da etnicidade, produzindo ideologias étnicas distintas, ocorria também nas situações de Almofala e do Capim-açu, mas era na Varjota que a "conjunção" referencial conseguia ter melhor resultado. Tomo-a como modelo, então, frente a fenômenos similares que aconteciam nas outras situações.

5.2.2 - O paradoxo territorial do Capim-açu/São José: matas achadas, terra indígena e terra desapropriada.

Os Tremembé do Capim-açu/São José estavam enquadrados numa situação bem interessante. Habitavam uma região distante do território étnico da *Terra do Aldeamento*, não reividicando-o, e tampouco conheciam relatos como o da *Santa de ouro* ou os conteúdos semânticos e ideológicos que o tornavam significativo para os Tremembé de Almofala e da Varjota. Por seu lado, incorporaram outros referenciais no período da desapropriação do imóvel São José, articulando-os com o aproveitamento semântico que faziam da etnicidade. A situação jurídica de área de assentamento colocavam-os numa posição paradoxal. De alguma forma, era a situação fundiária mais compatível com os princípios organizacionais de apropriação dos recursos naturais conforme os sistemas de uso comum, mas esbarrando na política de assentamento do INCRA, na virtualidade reconhecida de parcelamento da área. Mesmo assim, os Tremembé do lugar, enfrentando conflitos faccionais, reivindicavam um território étnico[126].

As acusações de Patriarca contra os Teixeira, de que eles não eram Tremembé, tentavam destacar que a *terra desapropriada* pertencia de *direito aos índios*. As acusações e todo o processo faccional e conflitivo que envolveu Patriarca, os Teixeira, os Suzano e demais famílias, aparentadas ou não, canalizava uma disputa de modelos interpretativos de como se devia organizar, controlar a terra do São José/Capim-açu e por parte de quais pessoas e grupos. Era, certamente, uma disputa política pela liderança e da forma ulterior da organização social dos *assentados*, se em *Comunidade* ou não, se por bases étnicas ou não. Nessa disputa por modelos de interpretação eram explicitadas categorias espaciais e de território, afinal a terra era o centro no qual todas atenções giravam. Tais modelos devem ser vistos como ideologias sociais em confronto, uma delas sendo de perfil étnico.

---

[126] Os Teixeira foram os únicos na situação do Capim-açu/São José que conheciam e contavam a "história da Terra do Aldeamento" e da sua doação pela Rainha. Justamente aqueles que minimizavam a diferenciação étnica eram os que conheciam mais elementos semânticos e relatos tradicionais.

Os Tremembé do Capim-açu/São José alegavam que os primeiros habitantes do lugar, da família Suzano, tinham *achado* uma mata que foi desbravada. Mostrei os elementos simbólicos associados ao fato da *mata achada*, relacionando seus *descobridores*, *índios*, com um espaço *desocupado*, *sem dono*, podendo ser *apossado*, o que reafirmava os conteúdos semânticos similares encontrados na Almofala e na Varjota. Os antepassados *índios* dos habitantes da situação tornaram o lugar distintivo em termos étnicos. Os Tremembé justificavam sua diferença étnica partindo de tal fato. Como nas duas outras situações, aqueles que se diziam Tremembé no Capim-açu e também muitos que não se diziam afirmavam que por terem *nascido e se criado* no lugar mereciam o *direito* à terra.

Por um lado, tendo passado o *tempo dos patrões* submetidos a um sistema de patronagem, nem sendo o lugar de colonização antiga, ficava difícil aos Tremembé do Capim-açu articularem uma categoria territorial de modo mais consistente. A alegação da *mata achada* não operava na ideologia étnica local numa forma territorial sistemática e estruturante como na Almofala e na Varjota. Na verdade, não percebi o emprego de nenhuma categoria espaço-territorial definida ou pautada no campo semântico da etnicidade. O líder Tremembé Patriarca e, bem menos, os seus companheiros faccionais, usavam categorias como *terra indígena*, *área* e outras, todas originárias de agências, seja o INCRA ou a FUNAI e, sobretudo, difundidas pelo conhecimento adquirido com a Comissão dos Direitos Humanos do Pirambu, para se referirem ao Capim-açu/São José no modo de um território étnico:

> - P: Quer dizer que chegou esse Raimundo Suzano ... e José Suzano. Aí depois chegou meu pai, junto com esses três. Quando eles chegaram aqui só tinha onça e cobra e caça. Não tinha outros habitantes. Por isso se chama *terra indígena* porque quando eles chegaram aqui só tinha essas três coisas, onça, caça e cobra. (...) *Terra aqui se conhece como terra indígena porque foi os índios que acharam*. (...) Sempre eu venho botando nos altos, ela, como a terra indígena porque foi os índios que acharam. (Patriarca, Capim-açu, 25/06/1991; grifos meus)

Com certeza, a categoria *terra indígena* foi incorporada por Patriarca nos seus contatos com a Comissão dos Direitos Humanos do Pirambu. No entanto, a forma na qual o informante concebia a *terra* nada tinha a ver com a agência. A citação anterior mostra o relêvo dado à terra por ter sido *achada pelos índios*. O líder Tremembé e a ampla maioria dos *assentados* empregava também a categoria territorial *Terra desapropriada*. Mas Patriarca não a tomava como negativa em termos étnicos. Sua origem, evidentemente, provinha da atuação do INCRA e de sua política fundiária, mas seu significado local era outro, menos jurídico.

A convivência de uma pluralidade de referenciais não impedia que a partir deles se construíssem ideologias conflitivas internamente, refletindo a própria situação histórica local. Outra vez, vale reportar que eram os vínculos organizacionais e as trajetórias distintas de mobilização que definiam a circunscrição das ideologias em conflito. Se seus conteúdos semânticos poderiam ser notados e distinguidos, afinal tratavam de reivindicações socialmente diferentes, seriam mais as formas organizacionais internas e os vínculos estabelecidos com agências que os definiriam de modo menos confuso.

Agentes e referenciais foram aceitos, incorporados e, ao mesmo tempo, se confundiram nos dilemas faccionais internos. Ainda que se percebesse certas prioridades de ênfoque étnico e pastoral-comunitário por parte das facções, definindo ideologias em conflito, parecia haver também o embaralhamento de seus conteúdos, categorias e metáforas. A *união* e o discurso da *organização* coletiva podiam ser empregados pelo Patriarca e seus companheiros faccionais. No entanto, eles se referiam à *união* de todos os *cadastrados índios*, o que não atingia os Teixeira, especificamente. Até os vínculos faccionais do Patriarca incorporavam pessoas cuja origem era reconhecidamente não-indígena, tendo sido *vaqueiros* da antiga fazenda, o que mostra os argumentos contraditórios que as ideologias internas tinham que lidar por decorrência da situação faccional.

A situação jurídica territorial do São José/Capim-açu, na forma de área de assentamento do INCRA, afetou as reivindicações e a ideologia étnica dos Tremembé do lugar. Foram eles, liderados pelo Patriarca, quem se mobilizaram socialmente pela desapropriação. Os antigos *moradores* da fazenda São José (ou melhor, o Patriarca) não sabiam da especificidade fundiária do INCRA, para eles tendo interessado apenas a *posse* da terra. A queixa contra o INCRA surgiu quando os Teixeira foram assentados, detonando uma evidente competição por recursos. O seu reassentamento acarretou a emergência de fronteiras étnicas e de ideologias conflitantes. Em segundo lugar, a atuação da Comissão dos Direitos Humanos do Pirambu veio redirecionar as reivindicações étnicas de Patriarca e de sua facção Tremembé. Foi assim que passaram a saber que a área de assentamento, o território que já controlavam, devia ser reivindicado etnicamente como *terra indígena*. Nesse sentido, uma mesma área territorial passou a ter significados polarizados em termos ideológicos. Um deles defendido por Patriarca e os Tremembé como sendo étnico e o outro, defendido pelo INCRA e pela maioria dos assentados, como não precisando suportar tal singularidade, mas a ser visto de maneira *comunitária*, exclusivamente.

A situação dos Tremembé do Capim-açu/São José mostra singularmente um dos fatores cruciais na definição de um território, mesmo se étnico: a atuação e interferência de uma política fundiária por parte do Estado. Mostra ainda que sua significação decorre muito dos efeitos surtidos

por tal política, não sendo definida, simplesmente, por concepções espaciais auto-centradas ou específicas. É o que explica também, por um lado, a emergência étnica na situação. No Capim-açu, o conflito faccional era um conflito étnico e acabou por mudar o ponto de vista dos que se diziam Tremembé quanto à *terra desapropriada*. Para eles, mais recentemente, a terra não precisava ser apenas *desapropriada*, mas também tornada "indígena". Assim, reivindicavam, assessorados por agentes da Comissão dos Direitos Humanos do Pirambu, que a FUNAI (outra agência e outra política fundiária) interfirisse na situação histórica do lugar, retirando os assentados "não-índios".

5.3 - Território e Identidade:

Tendo mostrado que cada uma das três situações Tremembé evidenciava a manutenção de ideologias étnicas singulares e que categorias ou concepções territoriais eram significativas na sua construção, é necessário discutir em que medida tais concepções e o sentido de territorialidade, que delas se desdobrava, tinham repercussão em termos de identidade. Roncayolo (1986:267) coloca que o território pode ser conotado também por sentimentos de pertença. Não acredito que se possa, em decorrência disso, estabelecer que haja a assunção de uma "identidade territorial" Tremembé. No entanto, fatores identitários se potencializavam quando os Tremembé das três situações discorriam ideologicamente ou abordavam suas concepções territoriais.

Como fiz notar, os Tremembé de Almofala e os da Varjota reportavam, nas ideologias e também nos contextos que especificavam processos de categorização e identificação étnica, que eles pertenciam ao de *dentro da Terra da Santa/do Aldeamento*, contrastando-se aos que seriam *de fora*. Mesmo no Capim-açu/São José havia o emprego do binarismo *dentro/fora*, ainda que sem a significação particular das duas outras situações que se aludia ao território étnico referido.

Deve-se esclarecer que tais contrastes, pautados em metáforas espaciais, faziam parte do campo semântico da etnicidade. Eles eram estruturantes porque conseguiam ter amplitude e, se sintetizavam as interpretações ideológicas que eram feitas pelos Tremembé das três situações, restringindo os grupos sociais de modo dualista, acabavam sendo aproveitados por pessoas que não eram *da parte dos índios*. Outra vez, retorno a dimensão abrangente da semântica da etnicidade e como ela era aproveitada por grupos sociais antagônicos. As interpretações étnicas e as ideologias eram conflitantes, mas os elementos semânticos podiam ser comuns:

> São da família, né. Umas famílias, as vezes, descendentes deles. Aqui quase tudo é. Só quem não é mesmo daqui, que vem de fora, que não é. A maioria do pessoal daqui, esses pessoal. Isso tudo é descendente de índio. (Iracema Alves, Almofala, 05/09/1991)

O contraste entre quem era *de dentro* e quem era *de fora* operava na estruturação de um espaço territorial que podia ser interpretado por conteúdos étnicos ou não. Isso torna o aproveitamento do campo semântico em algo mais interessante, afinal regionais empregavam as mesmas categorias e metáforas espaciais que os Tremembé e sem nenhuma significação ideologicamente étnica. Assim, o binarismo *dentro/fora*, da mesma forma que as concepções temporais que os Tremembé operavam a fim de construírem semanticamente a etnicidade, antes de significar uma oposição binária irredutível, reproduzia, na verdade, um princípio de diferenciação social pautado em metáforas espaciais que pode ser encontrado em muitas outras situações sociais no Nordeste, sejam étnicas ou não. Os casos estudados por Rinaldi (1979) e Soares (1981) apoiam o que digo. Tal princípio se relaciona, evidentemente, com as concepções territoriais que os dois autores analisaram:

> Os diversos sítios são referidos a partir dela (a vila de Pedras) como localizados *para dentro, em oposição ao que está fora de seus limites*: os engenhos. A própria vila não se situa apenas como "limite", o que certamente lhe conferiria uma posição ambígua, mas compõe juntamente com os sítios um mesmo "espaço" cuja identidade é dada por oposição ao "espaço" dos engenhos. (Rinaldi, 1979:127; grifos meus).

A autora fala de "limites" e de "espaços" construídos socialmente e, sobretudo, na forma de representações sociais. Eles aludem a fronteiras, a diferenciação entre grupos sociais e sua circunscrição. Percebe-se que eles constituem operadores mentais que facilitam a construção das ideologias sociais, mapeando e classificando os atores sociais por meio de tais totalizações ou unidades abrangentes. A prática mostra que as operações binárias tem alcance bem menor, prestando-se a certos contextos, potencialmente ideológicos, mas não se adequando a inúmeros outros, onde o sentido das relações sociais atenua a diferenciação, como no caso dos *índios que não querem ser índios*, na Almofala. De qualquer jeito, acredito que o binarismo *dentro/fora* seja empregado na forma que qualquer grupo social erige suas fronteiras, delimitando sua unidade, devendo reconhecer que elas não são estáticas e se constroem de acordo com os fatos sociais.

Outras categorias e metáforas mostraram a convergência entre as três situações. Foi o caso dos Tremembé das três situações reiterarem com bastante fidelidade que *nasceram e se criaram* ou que eram *filhos naturais* ou *filhos legítimos* de cada um dos três lugares. Podiam se expressar de

modo mais incisivo, como já mostrei: ser *filho da Terra de Almofala* ou ser *de dentro da Terra do Aldeamento*, essas ocorrendo só nas duas situações relacionadas.

Pode-se notar que as expressões revelam liames entre, por um lado, o parentesco ou a "natureza" e, por outro, o espaço. Essa articulação não pode ser desdenhada, afinal se produzia numa dinâmica simbólica que possibilitava que uma pessoa encarnasse dois critérios ou fatores de identificação étnica, valiosos entre os Tremembé: os laços parentais (ser *da parte* ou *da indescendência de índio*) e a vinculação ao lugar de origem, visto aqui em termos territoriais. As expressões enfatizam a continuidade familiar no espaço (*nascer e se criar*) e a qualidade simbólica de ter se *originado/nascido* naquele lugar: ser *filho natural/legítimo*.

Entendo que essa articulação entre parentesco e espaço, estruturada simbolicamente pelos Tremembé, corresponda a mais uma das similaridades estruturais que permitem estabelecer vínculos entre cada uma das situações, para além das disjunções que as mobilizações étnicas e as diferentes formas de organização social nos mostram. Não se pode substantivá-la também, afinal os mesmos termos eram de uso corrente entre os *descendentes de índios* que minimizavam a etnicidade na Almofala. Puderam ser encontradas em outras situações sociais regionais, na forma de comentários da origem natal de alguém. Acrescente-se que são expressões comuns em várias outras realidades sociais, étnicas ou não[127].

No entanto, seu aproveitamento recorrente por parte dos Tremembé das três situações se associava com todos os outros elementos semânticos que constituiam o campo semântico da etnicidade, sendo incorporados nas reflexões étnicas e tendo sua eficácia ideológica. As expressões, articulando parentesco e espaço, são, sobretudo, evidências dos fatores ou critérios que definiam os processos de identificação étnica mantidos pelos Tremembé. Todavia, diferencialmente para cada situação, em decorrência mesmo da singularidade das ideologias étnicas. Sendo assim, acredito que tais recorrências semânticas devem ser consideradas a um nível estrutural, ou melhor, por meio das similaridades que relacionavam as três situações Tremembé.

Da mesma forma, se acredito que o território pôde servir como um dos fatores identitários mantidos pelos Tremembé, ele acabava sendo construído por significações que tinham valor naquilo que chamei de experiência da etnicidade. As ideologias étnicas, locus apropriado para o aproveitamento das categorias, binarismos, expressões e metáforas espaciais, possibilitavam um

---

[127] Veja, outra vez, Rinaldi (1979); Mata (1989:143-149) e Barretto Fº (1992:395) que, aliás, percebem que os Kariri-Xocó e os Tapeba, respectivamente, usam o "local de nascimento" ou o "espaço semiotizado", a "descendência" ou a "referência familiar" e o "sangue" como "critérios determinadores da identidade". Batista nota que os Turká se identificam como os "da Assunção", os "aldeados da Assunção", "os da Ilha" e se referem ainda como "nascidos e criados" ali (1992:223).

grau acentuado de reflexão étnica, o que determinava a própria singularidade dessa experiência social.

5.4 - Território e Estado.

Venho tentando mostrar que o emprego de concepções espaço-territoriais e a construção dos seus significados, sobretudo os étnicos, tem relação com agências do Estado, políticas públicas ou níveis administrativos que criam efeitos de recorte nacional. Esse tipo de perspectiva vem sendo desenvolvida de maneira bastante profícua nos últimos anos, tentando observar as relações que os grupos e populações étnicas indígenas tem para com os orgãos, instituições e políticas indigenistas e/ou fundiárias[128].

Vimos que os Tremembé operavam por concepções territoriais que eram sustentadas por relatos tradicionais, a "história da Santa". A narrativa oral mostra, porém, que a noção de *Terra da Santa/Terra do Aldeamento* e suas variáveis eram construídas e tornadas significativas por terem dependido de uma "doação", vista numa dimensão simbólica, evidentemente, mas que não se refere a um espaço auto-centrado, pois sua eficácia e legitimação se dá numa relação estruturada entre *índios/Santa/Rainha-portugueses*. No caso do Capim-açu fica mais evidente o sentido descentrado do território, pois os Tremembé da situação não tratavam a terra como tivesse sido alguma vez uma "aldeia", mas, ao contrário, reconhecendo que a *terra indígena* somente poderia ser alcançada caso houvesse a regularização na forma de área indígena (AI) pela FUNAI.

O fato das concepções territoriais dos Tremembé de Almofala e da Varjota serem aproveitadas por grupos e atores sociais antagônicos aos investimentos étnicos sugere que a territorialidade possa ser apreendida e ordenar as diferenciações sociais sem que tenha qualquer apelo étnico, mas, sobretudo, ideológico, a fim de rivalizar com as interpretações feitas pelos Tremembé. Acontece da *Terra da Santa* ser vista por alguns, como a zeladora da igreja de Almofala, como sendo sinônima à *Terra da Igreja*, não tendo sentido homólogo à *Terra dos Índios* ou *do Aldeamento*. Esse significado aparece ao nível do discurso dos atores sociais que tentam minimizar a diferenciação étnica e anunciam uma ideologia desenvolvimentista "não-étnica" para a situação histórica recente de Almofala. Era o caso de boa parte dos habitantes da região que provinham *de fora* ou os que se atribuiam como *descendentes dos índios*. As concepções espaço-

[128] Sobre o indigenismo no Brasil, sua história, idéias e práticas específicas, veja Oliveira & Lima (1983); Lima (1985); Oliveira (1987) e Lima (1987 e 1992).

territoriais aproveitadas pelos Tremembé, fazendo parte do campo semântico da etnicidade, eram interpretadas noutra forma, sem serem negadas ou substituídas por outras:

> - Pesquisador: A Sra. estava dizendo que o município de Almofala se constituiria a partir da Terra dos Índios?
>
> - Djanira Monteiro: É. Fica quase toda onde já era porque Patos onde era antigamente, tinha até uma demarcação. Era uma pedra que eles demarcavam. Eu cheguei até a ver. Teria uma pedra bem grande. E lá nas Águas Belas ... Chamava a Lagoa das Águas Belas. Eram duas lagoas, essa das Águas Belas e a Lagoa Luís de Barros. Você procurando aquele povo ali, eles conta mais detalhado (das extremas). Lá onde era a separação. Procurando ali eles informam direitinho. Almofala ficou mesmo, justamente, vai ficar a cidade dentro do território indígena como foi demarcado antigamente. Hoje, como se diz, hoje ninguém sabe mais porque todo mundo já tem seu sítio. Todo mundo já. Ninguém sabe onde fica mais. Essa é a realidade! (Djanira Monteiro, proprietária e política, Urubu/Almofala, 05/09/1991)

O trecho se refere aos limites virtuais que teria o município de Almofala, caso se emancipasse de Itarema, conformando uma unidade administrativa cujo sentido estaria se remetendo aos significados da *Terra dos Índios*. Bourdieu (1989: 107-32) reflete sobre a idéia de região, mostrando que todo "discurso regionalista" (e étnico, também) tem intenção de definir fronteiras, reconhecendo e criando unidades sociais, mesmo que seja pelo fato de ser dito algo sobre elas, o que já seria uma objetivação, dando-lhes razoabilidade. Para o autor, as fronteiras seriam "produtos de um ato jurídico de delimitação, produzindo a diferença cultural, do mesmo modo que é produto desta". Ainda que Bourdieu considere o "discurso regionalista" como sendo antagônico à "definição dominante" de região, acho que os dois tipos de discursos, e as práticas sociais que se processam quanto a eles e seus objetos, possam ter pontos fundamentais em comum. É o caso de pensar o que venho tratando como política das representações e Bourdieu consideraria por "luta das classificações". A *Terra dos Índios* ou *Terra da Santa/do Aldeamento* estava sendo alvo da disputa de interpretações e ideologias conflitantes. Do mesmo modo, a *terra desapropriada* ou *terra indígena* via-se apreendida e revolvida por um conflito social que se explicitava nas ideologias que se rivalizavam no Capim-açu/São José.

Não se trata, apenas, dos territórios serem tomados e objetivados por ideologias e interpretações antagônicas, mas de entender que os atores e grupos sociais divergentes não se distinguem ou atuam numa forma diádica. Os conflitos e lutas pela terra e, sobremaneira, os antagonismos globais quanto à objetivação, significação e controle político do território dependem da presença de um terceiro elemento que interfere na arena de modo a fazer juridicamente a "divisão", conforme Bourdieu, uma ação que estabelece descontinuidades sociais, define unidades e

possibilita a construção de identidades. O terceiro elemento, não tentando aqui estabelecê-lo por uma série de atributos ou funções apriorísticas, atua no sentido de regular e normatizar sejam os conflitos sociais, os grupos sociais e os objetos pelos quais se disputa e se pretende definir[129].

Não tenho a intenção de fazer uma análise formalista, mas acredito que as instituições e agências do Estado e suas políticas públicas específicas venham a suportar a posição de terceiro elemento numa disputa que se mostra bipolarizada, ainda que as fronteiras étnicas descrevam sinais de fluidez e mutabilidade que não se pode desprezar. Foi isso que tentei mostrar nos três primeiros capítulos. Não há um "terceiro elemento" exclusivo e restrito. Se vemos grupos sociais se articulando em torno de ideologias específicas, proprietários/*gente de fora* com *descendentes de índios* ou missionários e pesquisadores com os Tremembé na Almofala e na Varjota, ocorre deles se relacionarem com outras forças políticas de peso variável a fim de decidirem-se a seu favor ou proveito. Nesse sentido, podem ser os canais jurídicos, forças policiais, agências fundiárias - como o INCRA, e agências indigenistas - como a FUNAI. A atuação do Estado, os efeitos de suas políticas e a normatização de suas agências vêm servir na regularização dos territórios, ainda que historicamente possam demonstrar muitas vezes o contrário[130].

A disputa pelo *direito* à terra mostra que as agências do Estado e mesmo "organizações não-governamentais", termo contemporâneo para o que seria a Missão Tremembé e a Comissão dos Direitos Humanos do Pirambu, assomando-se à prática do Sindicato, são acionadas e interferem ativamente na arena social e geram efeitos decisivos no tipo de regularização fundiária, na forma de controle político da terra e até mesmo na definição da identidade dos atores sociais[131].

Além disso, seria valioso pensar que a relação das agências do Estado, por meio de suas políticas públicas, com a ocupação e controle político da terra se daria por meio de objetivações que acabam sendo restritivas e normatizantes. É o caso de pensar que os sistemas de uso comum, as "terras comuns", seriam entendidas como problemas referentes ao INCRA e não à FUNAI, que se preocuparia exclusivamente com grupos étnicos indígenas e com as "terras indígenas". A tríplice situação dos Tremembé vem embaralhar tais princípios de normatividade e enfoque, mostrando o quanto são reificados. Os Tremembé afirmavam origem étnica e concebiam o território, considerando as diferenças situacionais, de modo muito parecido com os sistemas de uso comum, pautando-se nessas concepções e significados para reivindicarem a *Terra*.

---

[129] Quanto à figura do terceiro elemento, procure "The Triad" de G. Simmel (1964:145-168).

[130] Veja, por exemplo, Peres (1992) e seu estudo dos modelos de ação indigenista no Nordeste. O caso da regularização da AI Tapeba demonstra o mesmo (Barretto Fº, idem).

[131] Veja Barretto Fº (idem:578-631), sobre a atuação da Arquediocese de Fortaleza nos processos de auto-atribuição étnica dos Tapeba.

As ideologias étnicas Tremembé e as que lhes eram conflitantes foram construídas historicamente ao longo das contingências e dos processos históricos e sociais que levaram as terras do antigo Aldeamento serem ocupadas e concentradas nos últimos anos ou de terem sido controladas e regularizadas por fazendeiros, como aconteceu no Capim-açu/São José. As mobilizações e reivindicações étnicas derivaram desses processos e dos fenômenos interétnicos que lhes deram sentido.

Os *direitos* que os Tremembé aludiam dispontavam no escopo das ideologias étnicas e das reivindicações que faziam. Até 1986, não havia nenhuma atuação indigenista da FUNAI entre os Tremembé, daí as reivindicações étnicas terem sido feitas para pesquisadores e depois missionários. É verdade que antes as reivindicações e a assunção de ideologias étnicas eram, com certeza, mais precárias e, talvez, nem tivessem tanta razão de ser: na Almofala e na Varjota se tinha acesso razoável às terras. No Capim-açu, o controle da terra estava sob o domínio dos patrões, o que gerou conflitos evidentes, mas não tomaram o feitio de uma mobilização étnica mais definida, ainda que Patriarca fosse a liderança principal.

Nos anos 70/80, os Tremembé e, mais além, vários outros grupos sociais na região, sobretudo camponeses, procuraram apoio em mediadores a fim de resolverem o quadro crítico em que viviam, particularmente quanto ao controle da terra. Foi nesse período que agentes pastorais e missionários passaram a atuar entre tais grupos. Instituições como o Sindicato dos Trabalhadores Rurais e diretórios de partidos políticos se formaram no recém-emancipado município de Itarema. Esses agentes e suas organizações agiam na forma de mediadores, mas não podiam redefinir as relações sociais mantidas no campo, nem as formas de organização fundiária, muito menos dar regularidade a territórios sociais. O Estado e suas agências são responsáveis, em larga medida, pelos atos normatizantes e regularizadores das transformações aspiradas nas mobilizações sociais. É o caso dos atos decisórios para Reforma Agrária e também na demarcação e regularização das áreas indígenas.

Havia, contudo, um relativo descompasso entre a apreensão e as interpretações feitas pelos Tremembé de como se concretizavam os atos decisórios do Estado, reconhecendo as terras indígenas, em comparação com o que efetivamente acontecia ao nível político. Se os Tremembé das três situações reivindicavam *direito* à terra e a territórios étnicos, não conseguiam ter plena visualização dos fenômenos políticos que o asseguravam.

Além disso, as ideologias étnicas dos Tremembé da Varjota e de Almofala não postulavam um "retorno" à *Terra do Aldeamento* como, supostamente, houvera no passado. Os Tremembé sabiam que o controle territorial só podia ser garantido, não apenas pelos *direitos* que a

substancializava, mas pela "ajuda" que os diversos atores sociais podiam dar, fossem missionários, agentes pastorais, *pesquisadores* e, mesmo, com a irregularidade da presença de técnicos indigenistas da FUNAI. Do mesmo modo, as reivindicações étnicas, tipicamente ideológicas, eram feitas pelos Tremembé de acordo com seus próprios modos de ocupação espacial e em conformidade com outros modelos de controle e acesso à terra, sobretudo as terras desapropriadas pelo INCRA, as *Comunidades desapropriadas*. Os Tremembé da Almofala e, sobretudo, os da Varjota reivindicavam a *Terra do Aldeamento* amparados por outras situações fundiárias coletivas que lhes foram contemporâneas e, até mesmo, ideologicamente próximas, se pensamos as articulações de conteúdo, significado e semântica que os Tremembé da *Comunidade da Varjota* faziam com a ideologia pastoral-comunitária das *Comunidades desapropriadas*. Do mesmo modo, os Tremembé do Capim-açu reivindicaram de início seus *direitos* à terra para o INCRA, ainda que a auto-atribuição étnica fosse relegada, então, a segundo plano, somente dispontando depois nos conflitos faccionais e interétnicos[132].

Acredito que os Tremembé das três situações estivessem apreendendo e incorporando as práticas políticas e os referenciais com os agentes e agências que interagiam, inclusive as agências do Estado e suas políticas. De 1986, na primeira visita da FUNAI, até 1992, quando da visita de um grupo de trabalho (GT) para identificação da área indígena, os Tremembé das três situações tinham pouco o que aferir de tais políticas, ainda que soubessem que seriam elas que definiriam o controle político dos territórios étnicos reivindicados. Durante esse longo tempo, interagiam e tinham espectativas de ajuda por parte dos missionários e pesquisadores, ainda que de modo diferencial, conforme cada situação.

Glazer & Moynihan (1975) consideram os grupos étnicos como "grupos de interesse definidos". Do mesmo modo, A. Cohen (1974: *xvii*) percebe que grupos "informais" podem se organizar em torno de atividades culturais, cerimônias, eventos diversos, cuja manutenção dá "esteio" social e justifica o sentido dos "interesses" que, de outro modo, mais "formal", não tem condições de mobilização.

---

[132] Os *direitos* levam as populações e grupos étnicos indígenas a reclamarem a agências ou níveis administrativos extra-locais que teriam responsabilidades sobre eles. Isso não é novo, apresentando-se em situações históricas distintas. No século XIX, vários grupos aldeados reclamaram a perda de suas terras, notável até em documentação. Veja Dantas e Dallari (1980:17); Batista (idem:75) e Valle (1992). Se os índios procuraram seus *direitos* junto de agências do Estado, essas tiveram seus próprios recortes interpretativos sobre eles. É o caso de pensar a ideologia do SPI quanto à regularização dos territórios. Peres (1992:149) mostra que os antigos aldeamentos missionários "passaram a configurar os critérios recorrentes de criação de áreas indígenas, no âmbito da 4ª Inspetoria Regional", supondo que eles fossem de "direito *natural/originário* dos descendentes das antigas tribos silvícolas ao território onde seus antepassados foram aldeados" (grifos do autor). Essa posição passou a ser assumida depois da década de 40 e substancializou os argumentos favoráveis aos "direitos imemoriais da terra".

Ainda que os argumentos dos autores possam ser aceitos, vale mais a cautela antes de concordar, por impulso, que as situações étnicas Tremembé representavam "grupos de interesse". Todos os períodos que estive em campo, nas três situações, era visível que haviam reivindicações feitas pelos que se diziam Tremembé. No entanto, não havia nenhuma consistência mais prática ou formal quanto a quem reivindicar (seria a nós, *pesquisadores*?), se havia possibilidade real de alcançarem seus "interesses".

Num certo sentido, a noção de "grupo de interesses", vinculada às formações étnicas, de Glazer & Moynihan (idem:10) parece se adaptar mais a situações onde políticas públicas do Estado-nacional vêm circunscrever ou definir as reivindicações étnicas. Recursos econômicos, materiais ou políticos podem ser alcançados em virtude de sua interferência. Para os dois autores, a etnicidade é uma "estratégia", mesmo que seja um princípio organizacional, a fim de obtenção de recursos. No entanto, Williams (1989:404-9) adverte que os autores ligados à perspectiva teórica da competição por recursos (Cohen, Glazer & Moynihan, Despres), frisando a questão dos interesses, acabam por se preocupar demais com os aspectos de distribuição desigual, o viés quantitativo dos recursos, deixando de lado os elementos qualitativos, **ideológicos**, sobretudo os que envolvem o Estado-nacional. Desse modo, a preocupação analítica com políticas públicas e seus elementos ideológicos fica atenuada ou obscurecida[133].

Oliveira e Almeida (1989:15-20) mostram que a FUNAI atua na regularização das áreas indígenas de um modo sempre emergencial, premida por fatores isolados, conjunturais, sublinhando a maneira de "administrar por crises". Vale dizer que a regularização da AI Tremembé tenha se dinamizado somente seis anos depois da primeira visita de uma equipe da FUNAI na região de Almofala. Depois de uma longa fase de letargia burocrática (veja PETI, 1993), o processo Tremembé apenas passou a ter andamento mais consistente e programático quando cartas e abaixo-assinados das lideranças Tremembé de Almofala e da Varjota; pressões de entidades como a Coordenadoria de Defesa dos Direitos e Interesses das Populações Indígenas, da Procuradoria Geral da República e associações científicas passaram a se fazer. Foi apenas nesse estágio, bem mais adiantado, do processo de regularização da sua área indígena que os Tremembé podem ser tomados como um "grupo de interesses"[134].

---

[133] Os estudos antropológicos nos anos 70 priorizaram o modelo da competição por recursos e, ainda que comentassem da atuação do Estado e de instituições públicas nacionais, tratavam as políticas públicas de forma subsidiária.

[134] A partir de 1991, os missionários vinham incentivando que as lideranças Tremembé de Almofala e da Varjota mandassem abaixo-assinados com reivindicações étnicas, sobretudo quanto à terra. Eram enviados a FUNAI, a Procuradoria Geral da República e ao Ministério da Justiça, sobretudo. Eram táticas que dispontavam de acordo com as mudanças do projeto missionário. Aconteceu também do Patriarca ter entrado

Não é minha intenção fazer uma etnografia política do processo de regularização da área indígena Tremembé, mesmo porque não estive presente quando da visita do GT às três situações Tremembé em setembro de 1992. No entanto, considerando as notícias e informações colhidas entre missionários, membros do GT da FUNAI, conversas telefônicas com informantes Tremembé e pelas matérias jornalísticas cearenses, posso reportar alguns fatos significativos para o capítulo.

Sintomaticamente, a visita do GT/FUNAI, coordenado pela antropóloga Jussara Gomes, do Museu do Indio, propiciou o revolvimento das fronteiras e da diferenciação étnica nas três situações. Reuniões foram feitas congregando os Tremembé de Almofala e da Varjota, mostrando pela primeira vez a coesão na mobilização étnica, configurando-se o perfil de uma unidade étnico-política pouco vislumbrada antes. Houve a apresentação do torém, frisando os aspectos políticos e simbólicos que a manutenção de uma manifestação cultural pode gerar. Detonou-se o processo de articulação étnica dos residentes na Vila Ducoco. Além disso, os membros do GT foram evitados por parte dos proprietários da Almofala e pela empresa Ducoco, mesmo com a realização de um levantamento fundiário[135] .

As reivindicações étnico-territoriais dos Tremembé de Almofala e da Varjota foram explicitadas nos contextos de interação com os agentes indigenistas, sobretudo nas reuniões que se fizeram. O processo de regularização da AI, da definição de seus limites, acabou por ser negociado e foi assim que se chegou a uma proposta territorial. Ela não equivale à toda dimensão do que

---

numa Ação de Reintegração de Posse contra o INCRA e Pedro Teixeira na Procuradoria Geral da República no Ceará logo no início de 1991, enfatizando o perfil étnico do caso. Foi nesse ano que fui solicitado a elaborar um laudo antropológico sobre as situações Tremembé para a CDDIPI da Procuradoria Geral da República (veja Valle, 1992), o que me faz pensar no que disse Bourdieu:

> O efeito simbólico exercido pelo discurso científico ao consagrar um estado das divisões e da visão das divisõe, é inevitável na medida em que os critérios ditos `objetivos', precisamente os que os doutos conhecem, são utilizados como armas nas lutas simbólicas pelo conhecimento e reconhecimento: elas designam as características em que pode firmar-se a ação simbólica de mobilização para produzir a unidade real ou a crença na unidade (tanto no seio do próprio grupo como nos outros grupos), que ... tende a gerar a unidade real. (Bourdieu, idem: 120; grifos do autor)

[135] Veja o relatório do GT de identificação da AI Tremembé (FUNAI: 1992). Procure as reportagens jornalísticas de O Povo (29/11/92 - "Reserva Indígena coloca Almofala em pé de guerra"; 1/12/92 - "Delegado descarta guerra com indígenas em Almofala"; 05/12/1992 - "Brancos de Almofala recusam indenização. Habitantes contestam autenticidade dos indígenas e dizem que cacique é inclusive lagosteiro"). A visita do GT gerou o recrudescimento das fronteiras étnicas e do processo de minimização étnica e de violência simbólica frente aos Tremembé, o que levou-os a pedirem, por cartas, solidariedade pelas ameaças de morte que sofreram no fim de 1992. Diversas entidades civís, científicas, religiosas, no Brasil e no exterior, enviaram cartas de apoio e solicitaram a atuação da FUNAI, do Ministério da Justiça e da Procuradoria Geral da República, dentre elas: ABA, ANPOCS, Comissão Pró-Indio (SP), NDI, ANAI-BA, etc. Além delas, inúmeras manifestações de apoio individual se fizeram. Os proprietários e *descendentes de índios* de Almofala vem se mobilizando desde então a fim de que a regularização não prossiga, apoiando-se inclusive na força política dos deputados estaduais Stênio Rios e Manuel Duca.

consiste a *Terra da Santa/do Aldeamento*. Os Tremembé definiram junto dos técnicos da FUNAI uma área territorial que leva em consideração a ocupação de terras por proprietários, posseiros e pelas empresas agroindustriais (veja mapa nº 9). Foi assim que a vila de Almofala e o Porto dos Torrões ficaram de fora da AI (o porto passou a ser um enclave no corpo da área). Os Tremembé levaram em conta a dimensão demográfica e as pressões e intimidações que certos proprietários podiam fazer. Desse modo, alguns deles, mais temidos, não tiveram suas terras incluídas. Além disso, alguns Tremembé *toremzeiros*, poucos na verdade, forçaram, na definição dos limites da área, que suas posses não fossem incluídas, o que mostra a ambigüidade das reivindicações étnico-políticas, por um lado enfatizando a mobilização coletiva e, por outro, resguardando interesses pessoais. Essas pressões internas foram acatadas, o que impediu que a área da Lagoa Seca e das Aningas fossem incluídas na proposta, mesmo sendo considerados lugares "tradicionais" de ocupação e dotados de significação étnica.

É preciso dizer que a definição de proposta da AI Tremembé tratou somente das situações de Almofala e da Varjota, não incluíndo o Capim-açu/São José. Mesmo assim, o GT chegou a visitar a situação e encontrou um quadro faccional bastante similar ao que encontrei. As reivindicações étnicas continuavam a ser feitas por Patriarca e seu pequeno grupo de companheiros.

Assim, desejo mostrar que a regularização de uma AI, o próprio processo de tornar-se "índio" em termos jurídico-oficiais, decorre de uma arena reunindo os mais diversos atores sociais. Do mesmo modo, fica aparente que se a definição da proposta da AI se baseava nas reivindicações e significados étnico-territoriais dos Tremembé, ela foi afetada pela negociação matizada entre agentes indigenistas e índios, levando em conta seus modelos interpretativos, os referenciais apreendidos com os agentes e os fatos interétnicos que se registraram socialmente, na averiguação dos grupos sociais antagônicos e de seus aliados virtuais.

Um fato curioso merece ainda ser reportado. No início de 1993, soube, por meio dos missionários, que os Tremembé passaram a ter espectativas bastante singulares quanto à antropóloga que coordenou o GT da FUNAI. Ela seria, segundo os índios, uma "princesa" que veio assegurar o direito da doação do território étnico. Percebe-se, nitidamente, a atualização da *história da Santa* e de seus personagens e como houve a associação simbólica entre eles e os acontecimentos mais recentes. O esquema "triádico" permaneceria, pois a nova "princesa" se enquadraria no polo ou ângulo da *Rainha/portugueses*, diferenciada dos *índios* e da *Santa*. Esse fato, mais pitoresco, ajuda a entender que matrizes simbólicas estão suficientemente próximas aos eventos correntes mais atuais e não podem ser excluídos de qualquer dinâmica política. Evidentemente, a associação

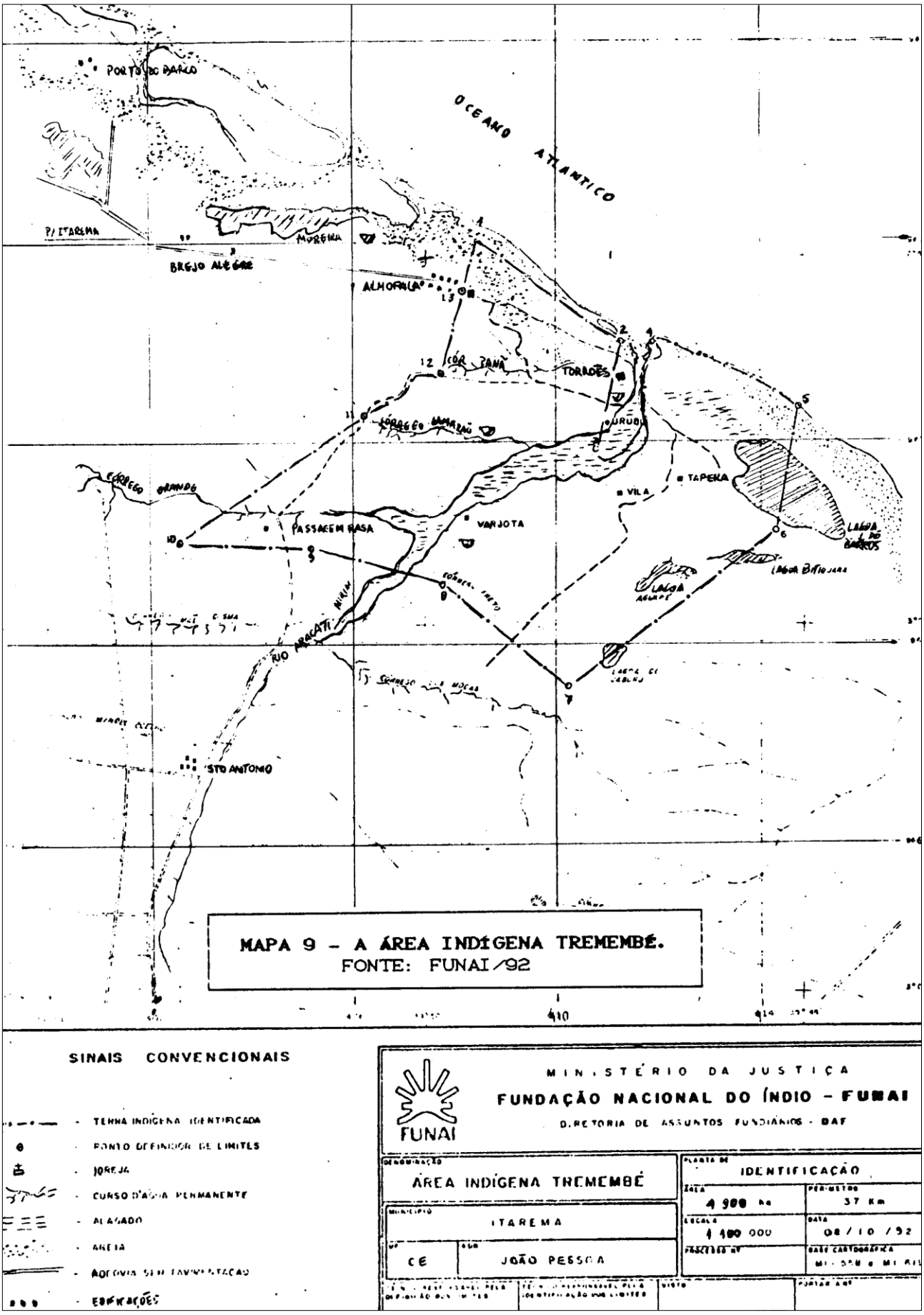
não deve ser vista como uma contradição frente à maneira negociada que se deu a identificação da AI.

******

Nesse capítulo abordei as ideologias étnicas Tremembé e suas particularidades para cada situação. Elas ajudavam a modelar como os Tremembé apreendiam a diferenciação étnica e como concebiam o controle de certos recursos, destacadamente a terra. Mostrei ainda que as ideologias étnicas tratavam de categorias territoriais e de princípios de organização e apropriação do espaço que tinham eficácia simbólica e serviam de gabaritos culturais para justificar as reivindicações étnicas que eram feitas e o sentido dos *direitos* que internalizavam.

As ideologias étnicas eram mesmo singulares porque, afinal, tratavam de situações concretas que se distinguiam enormemente e foram construídas ao longo de trajetórias políticas e mobilizações sociais também distintas. Elas articulavam e incorporavam categorias e significados dos referenciais mantidos por agentes com quem os Tremembé interagiam. Nesse sentido, mostravam-se também particulares. No entanto, nas dobras das ideologias étnicas Tremembé encontravam-se elementos simbólicos, categorias e fatores identitários que puderam ser tratados como similaridades estruturais, permitindo estabelecer certa unidade entre as três situações.

Enfim, cabe frisar que os Tremembé entendiam seus territórios étnicos de modo descentrado, partindo de combinações simbólicas de modo estrutural (a tríade índio/Santa/Rainha) e por meio de práticas políticas que se projetavam pela interação com mediadores variados e na atuação de agências do Estado.


OCEANO ATLANTICO
PORTO DO BARCO
P/ ITAREMA
MOREIA
BREJO ALEGRE
ALMOFALA
CÓRREGO PANÃ
TORDÕES
URUBU
CÓRREGO MARAÚ
CÓRREGO GRANDE
PASSAGEM RASA
VARJOTA
VILA
TAPEIRA
LAGOA DOS BARROS
LAGOA BITIOJARA
LAGOA AGUAPÉ
RIO MACATI MIRIM
STO ANTONIO
MAPA 9 - A ÁREA INDÍGENA TREMEMBÉ.
FONTE: FUNAI/92
SINAIS CONVENCIONAIS
TERRA INDÍGENA IDENTIFICADA
PONTO DEFINIDOR DE LIMITES
IGREJA
CURSO D'ÁGUA PERMANENTE
ALAGADO
AREIA
RODOVIA SEM PAVIMENTAÇÃO
EDIFICAÇÕES
MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI
DIRETORIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS - DAF
FUNAI
DENOMINAÇÃO
ÁREA INDÍGENA TREMEMBÉ
PLANTA DE
IDENTIFICAÇÃO
ÁREA
4 900 ha
PERÍMETRO
37 Km
MUNICÍPIO
ITAREMA
ESCALA
1 100 000
DATA
08 / 10 / 92
UF
CE
JOÃO PESSOA

VI. O TORÉM: RITUAL E POLÍTICA.

Ô senhor dono da casa, licença quero pedir.
Ô senhor dono da casa, licença quero pedir.
Meia-hora de relógio, para nós se divertir.
Para nós se divertir.
Mais ô vevê tem manimbóia.
Aninhá vaguretê ... (*louvação)*

O *torém* é a dança tradicional e exclusiva dos Tremembé. Ou melhor, ela tem sido vista como a **tradição Tremembé** por excelência e nada tem a ver com o toré, a dança ritual diacrítica de vários grupos étnicos indígenas no Nordeste[136].

O *torém* pode ser visto como uma tradição oral (Vansina:1965), já que apresenta cantigas formadas por versos fixos e por uma estrutura coreográfica formal, organizada em grupo. Contudo, a dança tem sido inovada à medida que vários grupos foram criados no fim da década de 80 e no início dos 90. Nesse sentido, não é possível encará-lo como uma tradição estática, avessa a mudanças.

A dança era organizada primeiramente apenas por um grupo Tremembé na Almofala, mas depois veio a ser produzido entre alguns que vivem nas localidades do Saquinho/Lameirão e também na situação da Varjota. Ela não existia, porém, entre os Tremembé do Capim-açu quando os visitei, ainda que conheçam a dança, inclusive por ter havido um grupo na localidade próxima das Telhas nas décadas de 1940 e 1950.

O *torém* foi objeto de vários estudos feitos desde os anos 50, vide (Seraine, 1955; Novo, 1976 [1965]; INF/SESI/CDFB/FUNARTE, 1976), ou é comentado nos textos sobre os Tremembé e/ou Almofala (Pompeu Sobrinho, 1951; Duarte, 1972 (1965); Araújo, 1981). Além disso, destaca-se como matéria de pesquisas etnofotográficas (Santos, 1983 e /s.d./).

Esses estudos não tratam o *torém* como uma tradição que se recria e se inova historicamente. Todos os autores e testemunhas viam-no como um misterioso vestígio, uma sobrevivência, uma lembrança dos "índios guerreiros" ou dos "próprios Tremembé primitivos". Tem a perspectiva de que a "cultura originária" dos Tremembé veio desaparecer e que só o *torém* estaria se mantendo. Além de ser uma visão estática de fenômenos culturais, implica a continuidade de um "modo de

[136] Sobre o toré, veja Mata (1989:206) e Batista (1992:172-183). Entre os Kariri-Xocó e os Turká, a dança faz parte de uma dinâmica ritual mais abrangente, articulando a esfera de cunho religioso, conhecida por Ouricuri ou por particular. Nada disso se encontra entre os Tremembé e o *torém* não se alinha com nenhuma esfera religiosa, nem com a *macumba* que alguns *toremzeiros* praticam.

ser" Tremembé, "primitivo", que só pode se mostrar hoje diluidamente, em poucos traços, cada vez mais "aculturados". Os Tremembé são sempre descritos como "caboclos", identificados com os regionais (Seraine) ou, de modo pejorativo, por "mestiços curibocas de aspecto paupérrimo e doentio" (Duarte).

A dimensão mais teórica encontrada em Seraine e Novo caracteriza o *torém* como um fenômeno cultural liminar, na fronteira do "etnográfico" e do "folclórico". Para os dois, suas pesquisas eram emergenciais, salvando os últimos vestígios de uma "cultura" prestes a desaparecer no universo dos fenômenos regionais, numa pretensão quase ativista. Isso explica até a postura de Novo em levar os *toremzeiros* de Almofala a participarem de uma Semana de Folclore na UFC em Fortaleza em 1965, uma das primeiras viagens que fizeram a fim de apresentaçõees públicas.

O contraste entre o "etnográfico" e o "folclórico" procede de um pressuposto analítico que se manifesta pela atitude frente à historicidade dos povos nativos. Reconhece-se o etnográfico tomando-o como domínio de uma suposta alteridade absoluta, característica das "culturas primitivas", dos "verdadeiros" Tremembé. O "folclórico" toma forma de expressões culturais "populares", denotando fortes traços regionais originadas ao longo do processo de formação do "povo cearense" (Seraine, 1978:7-9).

Foram esses autores "folcloristas" que, deixando de lado a etnologia de gabinete, vieram a ter relações sociais com os *toremzeiros* de Almofala e, assim, estabeleceram uma relativa continuidade na presença de *pesquisadores*, ao menos por 40 anos, sendo o *torém* um dos temas centrais de estudo.

Escapando da maioria das descrições e análises feitas por diversos *pesquisadores*, acredito que se deva entender o *torém* como um ritual que configura, na sua própria especificidade, um modelo estrutural representando a realidade social vivida pelos Tremembé. Por outro lado, o ritual deve ser compreendido numa dinâmica política, o que leva a ser interpretado pela situação histórica atual. Não se pode entender o ritual como sendo somente uma manifestação religiosa, a fim de ultrapassar o falso dualismo sagrado/profano. O *torém* não tem qualquer sentido religioso, sendo chamado e encarado pelos Tremembé como uma *brincadeira*, um divertimento. Ele também não pode ser isolado dos outros aspectos da vida social, mas relacionado com seus fatos (Prado, 1977:14), sobretudo os que envolvem a manutenção de fronteiras e relações interétnicas[137].

Farei uma análise dúplice, no plano ritual e político, tanto descrevendo etnograficamente - levando em consideração a posição sincrônica, porém datada, do pesquisador - e também

[137] Do mesmo modo, não pode haver a oposição entre prática (ritual) e representações (mito/valores/crenças), como se tinha na perspectiva durkheimiana. Veja, por exemplo, Turner (1968).

oferecendo elementos para uma interpretação histórica do fenômeno, visto na sua dimensão política quanto às relações interétnicas.

i - As diversas formações do *Torém*:

Os Tremembé da Almofala e da Varjota contavam que o primeiro grupo conhecido do *torém* se apresentava na Lagoa Seca, bem antes de 1950. Esse grupo foi o primeiro que mereceu estudos folclóricos (Seraine e Novo). Todavia, registros históricos reportam a existência da dança em períodos anteriores, retrocedendo até aos meados do século XIX[138].

A formação da Lagoa Seca era centralizada na figura dos dois *chefes* ou *mestres toremzeiros*, os irmãos Zé Miguel Ferreira e a famosa *tia* Chica, que organizavam e se destacavam na performance do *torém*. Por volta dos anos 50/60, a dança tinha organização familiar, sendo *brincada* por pessoas com vínculos de parentesco e afinidade bem próximos, a maioria vivendo na Lagoa Seca. A *brincadeira* era um entretenimento feito para os próprios participantes e seus conhecidos. O *tempo do caju* era o pretexto para sua realização, sendo chamadas várias pessoas que habitavam a região a fim de beberem *mocororó* e dançarem o *torém*. Encontravam-se os amigos das redondezas nos dias de sábado ou domingo. Os encontros eram noturnos e eram dançadas várias *rodadas* do *torém*, interrompidas por momentos de conversa e de consumo da bebida do caju e mesmo cachaça (veja mapa n° 3 e gráfico n° 2):

> O *torém* era muito bom, muito animado. Eu digo que era muito animado porque era eles tudo, sabe: o tio Zé Miguel, a mãe Chiquinha, a mãe Nazara, a tia Cota. Era esse pessoal. E mais alguém que tinha por redor se quisesse entrar na brincadeira. E os filhos e os netos, se por acaso quisesse entrar alguém, entrava tudo. (...) Quando era naquele dia que era pra brincar o *torém* o tio Zé Miguel dizia: "comadre Chiquinha, nós hoje vamos brincar um divertimentozinho pra nós". "Tá certo, meu compadre!" Aí quando era de noite, já sabia. As vezes, eles não chegavam nem, pra brincar, a esperar a época dos caju porque as vezes eles compravam um litro ou dois de bebida, né, de cachaça. Aí iam fazer o *torém* deles. (Maria Venância, praia de Almofala, 30/08/91).

---

[138] É o caso das observações orais do barão de Capanema, feitas no IHGB (Capanema, 1863), sobre os índios do Ceará. O texto relata: "... Sr. Capanema leo as observações que teve ocasião de fazer acerca dos índios e seus descendentes no Ceará, durante a excursão como membro da Comissão Scientífica. (...) Descreveo o cerimonial abreviado na dança do *torém*, as cantigas que restarão." Há ainda a monografia do Pe. Antônio Tomás sobre Almofala e que descreve uma apresentação do *torém* em 1892, aliás numa interpretação bastante sarcástica (Ramos, 1981:150-1).

O grupo era chamado para se apresentar em lugares das imediações como Volta do Rio, Espraiado, Tapera, Patos e Gamboa. Os convites eram feitos por pessoas amigas ou parentes, atualmente vistas como *índios velhos*, que moravam em lugares como a Passagem Rasa, a Lagoa dos Negros e nas Pedrinhas (o *velho* Izídio, a *velha* Virgínia e os Bastião, o *velho* Benvínda, as Angelca, etc). Essas pessoas participavam na dança mas não eram, porém, os "experts" que conheciam e conduziam a tradição. Mesmo regionais faziam convites, sendo um divertimento popular. Havia, sobretudo, apresentações para padres e religiosos vindos de Acaraú. Notem que elas passaram a acontecer quando a igreja de Almofala não se encontrava mais soterrada, ou seja, na década de 40 em diante. Então, as apresentações para visitantes ocorriam na vila de Almofala e não na Lagoa Seca. Foi ali que o folclorista Seraine (1955) assistiu o *torém* numa das vezes. Os convites tinham, na maioria das vezes, um *agrado* como contraprestação da *brincadeira*. Os *velhos chefes* e *toremzeiros* recebiam *cargas* de farinha, milho e feijão nas viagens que faziam, depois repartidas entre os familiares. Apesar dos convites, a organização da dança tinha caráter familiar.

No São José/Capim-açu, soube que o *torém* fora dançado no passado na localidade das Telhas (veja mapa n° 6), um dos lugares *achados* por pessoas que partiram de Almofala, o que permite supor que a tradição fosse mais difundida no passado. Sua organização parece ter sido centrada na Lagoa Seca, mas o caso das Telhas mostra que possíveis ramificações tivessem ocorrido. A octogenária Rosa Suzano presenciou diversas *brincadeiras* nas Telhas:

> Os *torém*? Minha Nossa Senhora! Eu ia era muitas vez. No 32, já se brincava *torém* aqui nas Telhas. (...) Eles botavam o Luís Sabino pra dançar no *torém* mais a Raimundinha Lira... Quando ele saia dançando, eles gritavam: "Opa, agora sim. O cão pegou na mão da sioba!" ... Diz que já vinha de atrás. Eu não alcancei o começo! Só sei que no 32 ainda o *torém* brincava lá."(Rosa Suzano, São José, 04/07/1991)

Quando estive em pesquisa, não se *brincava* mais o *torém* nas Telhas, porém o lugar era sempre identificado como aquele onde ainda moravam pessoas ligadas à tradição. O *torém* era remontado no Capim-açu/São José como a *brincadeira* dos índios e que, portanto, seria lá que eu os encontraria. Esse tipo de comentário era feito, sobretudo, pelos Teixeira, tentando desacreditar os investimentos étnicos na situação. Eles mesmos afirmaram ter visto o *torém* nas Telhas: "...aqui nas Telhas tinha essa raça de índio e justamente fazia parte da Almofala, Lagoa dos Negros. Era tudo uma indescendência só." No entanto, para eles e também para os Suzano, correntemente não se encontrariam mais os *índios* que no passado *brincavam* o *torém*. Ficava evidente que o enfoque

local da dança se fazia sempre em pretérito, como algo já passado, reverberando as impressões locais quanto à etnicidade, despotencializando sua significação e contrariando Patriarca[139].

Foi entre 1952 ou 54 que os *toremzeiros* fizeram sua primeira viagem para um lugar mais distante, no caso a cidade de Itapipoca, convidados pelo prefeito a serem uma das atrações de uma festa cívica. Essa viagem ainda é recordada e parece ter sido feita por um número enorme de pessoas, não apenas os da formação da Lagoa Seca. Desde então, os *toremzeiros* se acostumaram a se apresentar para *gente de fora*. Destaca-se a viagem patrocinada pelo folclorista Silva Novo em 1965, já citada.

No fim dos anos 60, já tendo falecido o *chefe* Zé Miguel e depois a sua irmã, a *antiga mestre toremzeira*, a Chica da Lagoa Seca, houve um período longo de interrupção da dança. A renovação foi demorada e somente se consolidou na visita da equipe de folcloristas da FUNARTE em 1975, que fazia uma pesquisa de manifestações culturais por todo o Ceará. O *cacique* Vicente contava que já em 1974 eles *brincavam* o *torém* quando da safra do caju e com o preparo de mocororó. A passagem da equipe da FUNARTE veio fortalecer o grupo que se formava em torno de Vicente Viana, ainda não sendo o *cacique* Tremembé. Algumas *toremzeiras*, filhas e afins dos antigos *mestres* da Lagoa Seca, que já não moravam mais lá, foram sendo estimuladas a retornarem e junto de pessoas consideradas como *próximas* formaram o grupo de *toremzeiros* da Almofala, centrado em torno de Vicente Viana. No início dos anos 90, alguns já tinham morrido, mas a maioria dos componentes dessa formação ainda *brincava*, apesar da idade avançada de grande parte, todos acima de 50 anos (veja gráfico n°3)[140].

A visita da equipe da FUNARTE e sua pesquisa teve repercussão regional. Desde então pôde-se notar um interesse "folclorista" pelo *torém* por parte das autoridades municipais, sempre promovendo festividades cívicas. Os *toremzeiros* se apresentaram várias vezes em Acaraú, Itarema,

---

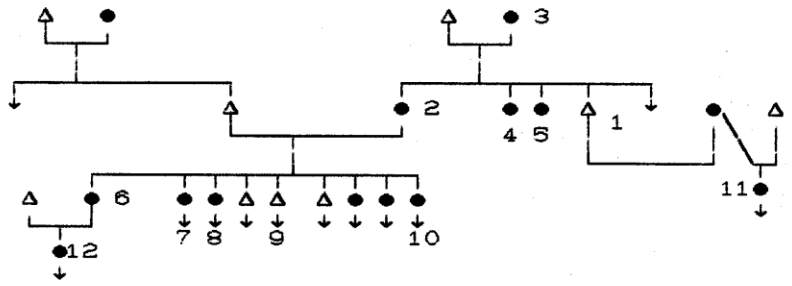
[139] Os vínculos entre os *toremzeiros* das Telhas e os da Lagoa Seca são passíveis de recontrução. Sabe-se que um dos antigos *pajés* citados pelos Tremembé, o João Cosme, morou nas Telhas. Ele era irmão do avô do atual *chefe do torém* de Almofala, o Geraldo Cosme. Todavia, Geraldo dizia que aprendeu a dança com os *toremzeiros* da Lagoa Seca e não com seus ascendentes. Mesmo assim, seria uma pista. Não tive tempo de visitar as Telhas, mas conheci, em Acaraú, um dos filhos do velho Chicute Cosme e neto do *antigo pajé*, que me permitiu estabelecer tais vínculos sociais. Patriarca destacava as Telhas como outro dos lugares que se "encontravam índios" e até a incluía nas suas reivindicações étnico-territoriais.

[140] Um Grupo de Trabalho foi formado em julho de 1975 entre o Departamento Nacional de Serviço Social da Indústria e a Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, vinculada ao MEC/FUNARTE, tendo como coordenador o Prof. Aloysio de Alencar Pinto e as Profªs Irany Leme, da Escola de Música da UFRJ, e Zaíde Maciel de Castro. O Grupo de Trabalho pretendia o levantamento folclórico em diversas áreas litorâneas do Ceará, inclusive Almofala. O Prof. Alencar Pinto já tinha ouvido falar do *torém* no início da década de 40, ficando curioso por conhecê-lo. Isso se deu em 1952 quando presenciou a exibição da dança em Itapipoca e conheceu o *chefe* Zé Miguel. Decorreram 23 anos até que pudesse realizar o seu estudo. Procure também o documentário sonoro, registrando o *torém*, que
foi distribuído e vendido pela FUNARTE (1979).

Itapipoca, Bela Cruz nos últimos quinze anos. Religiosos também costumavam chamá-los. O exotismo acalentava o interesse desse tipo de público. Com certeza, os convites foram modificar a própria prática do *torém*, não em termos estruturais mas na sua funcionalidade.

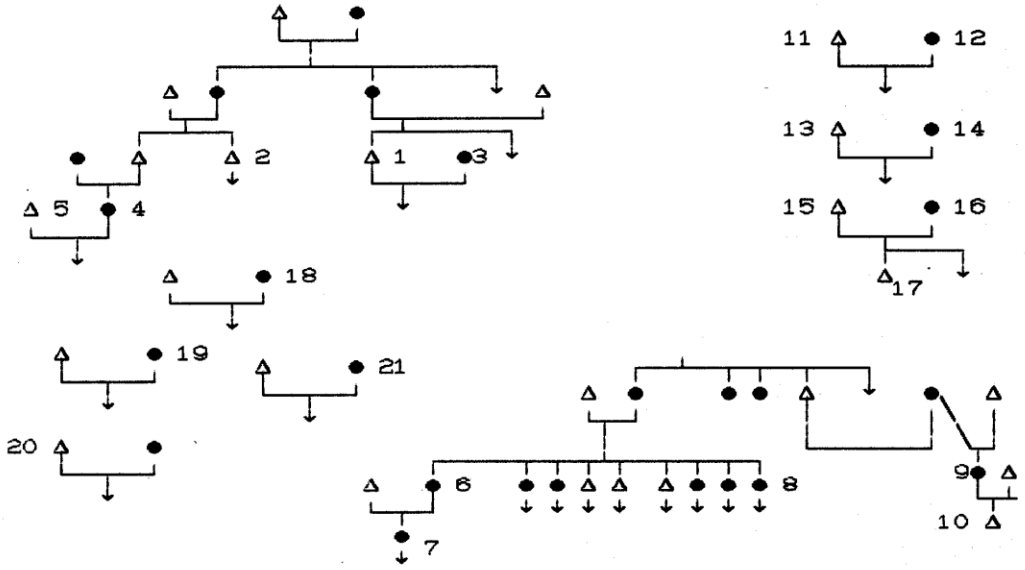
GRÁFICOS 2

A FORMAÇÃO DA LAGOA SECA



1 Zé Miguel Ferreira - *mestre*.
2 Chica da Lagoa Seca - *mestre*.
3 *velha* Calata.
4 *mãe* Nazara.
5 Rita.
6 Venância.
7 Maria Pedro.
8 Nenén.
9 Aristides.
10 Leonor.
11 Marçonília.
12 Maria Venância.

GRÁFICO 3 - a formação de Almofala (1975/93)



1. *cacique* Vicente.
2. *mestre do torém*, Geraldo Cosme.
3. Aldenora.
4. Maria Domingos.
5. Domingos
6. Venância
7. Maria Venância
8. Leonor.
9. Marçonília (†)
10. Chico Marçonília (†).
11. Raimundo Nêga.
13. Eduardo.
14. Joana Nunes.
15. Chico Mila (†).
16. Geralda Benvinda.
17. José Maria Capil (†).
18. Maria Faria (†)
19. Maria Lídia.
20. João Reinaldo (†).
21. Madalena.

***Torenzeiras* da Lagoa Seca:**
as irmãs Venância, Maria Pedro e Leonor (foto 1991)

6.1 - A Performance do Torém:

Foi só em 1991, na última estadia em campo, que assistí ao *torém*. Antes já tinha registrado as cantigas do ritual, mas não estive presente numa apresentação, nem os *toremzeiros* ou o *cacique* Tremembé se prontificaram para tal. Não foi por má vontade. Eles passavam por um período crítico desde 1987, quando o *cacique* recebeu uma carta anônima alertando que se ele não parasse de organizar o dança, estaria correndo risco de vida. A ameaça ocorreu exatamente no período posterior à primeira visita de uma equipe da FUNAI em 1986, alertando que alguns proprietários estariam dispostos a matar o *cacique*. Nesse sentido, de 1988 até 1990, ouvi apenas falar do ritual. Os *toremzeiros* de Almofala voltaram a se apresentar depois de certo tempo, preferindo se exibir em eventos cívicos municipais ou regionais.

Assisti o *torém* de Almofala numa apresentação "caseira", feita especialmente para mim e outro pesquisador que visitava pela primeira vez a região, o sociólogo Marcos Messeder. Consegui acompanhar depois uma série de *ensaios* preparatórios para a exibição dos *toremzeiros* em Fortaleza, ocorrida em outubro de 1991, quando ainda estava em campo. Assim, se não pude vê-lo numa dimensão pública, o que daria condições de perceber todos os aspectos interétnicos que, porventura, se explicitassem, por outro lado, estive presente a todo o processo de sua organização. Conversei muito sobre outras apresentações da dança e, assim, consegui montar sua etnografia de modo bastante significativo[141].

A dança requer espaço e um piso mais compacto, já que os passos da dança exigem firmeza e mobilidade. Os *toremzeiros* dançaram e *ensaiaram* na sala da casa do *cacique*. O lugar não era ideal, mas permitia privacidade. Mesmo assim, a concentração de pessoas despertou a curiosidade e interesse dos vizinhos.

O ritual começou com o chefe do *torém* agitando o maracá e louvando o dono da casa, aquele que recebe os *toremzeiros*. Era a *louvação*, que consistia nos primeiros versos cantados. Não era dançado nenhum passo específico e os *toremzeiros* permaneceram apenas próximos ao *chefe*. Logo depois formou-se a roda com todos os *toremzeiros*, a não ser o *chefe* que ficou no centro, no seu interior, cantando e brandindo o maracá ou *aguaím* (Seraine, idem:74), o único instrumento. Cada cantiga foi apresentada seguindo outra, sem ter qualquer formalização ou sequência determinada, todos os componentes cantando. Elas foram cantadas de acordo com a combinação anterior dos *toremzeiros*.

Genericamente, as cantigas exibem uma mescla de vocábulos de origem indígena e outros do português. As *louvações* são iniciadas em português, mas seus versos terminam com vocábulos indígenas, ao contrário das outras cantigas cujos textos são só dessa origem. Na visita da FUNARTE (idem:123), os pesquisadores notaram que a *louvação* tinha boa parte de seu começo em português de forma improvisada. Quando fiz pesquisa, isso nem mais ocorria tanto, já que os versos passaram a ser repetidos de modo mais sistemático. Por terem vocábulos de origem indígena, as cantigas devem ter sofrido alterações significativas, sobretudo porque os *toremzeiros* não tinham conhecimento da sua linguagem originária. Segundo o mesmo trabalho, a música que estrutura as cantigas tem formas curtas, repetidas à vontade, sem cadência conclusiva e com ritmo livre, sem obedecer a quadratura de um compasso único (FUNARTE, 1979).

---

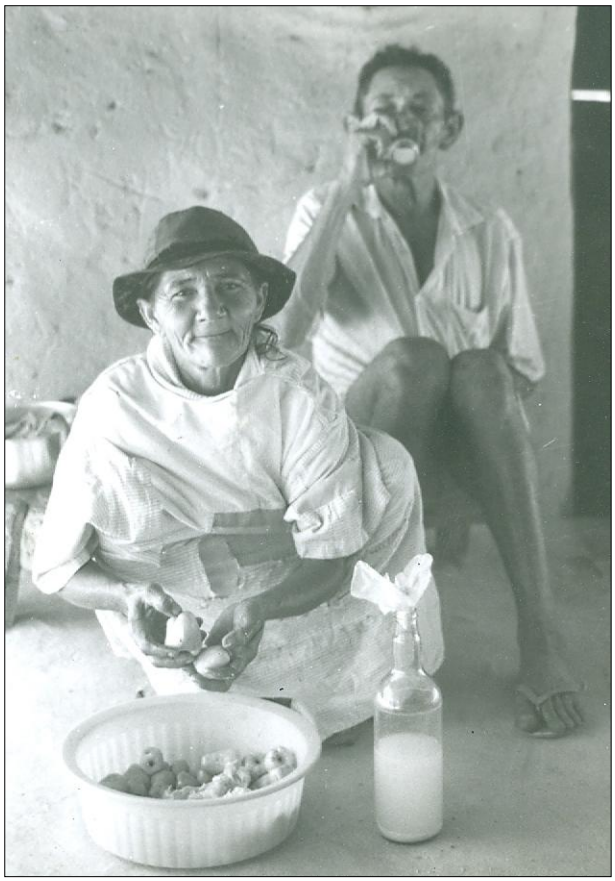
[141] A viagem à Fortaleza foi um convite feito por meio do contato do Patriarca com o *cacique* Vicente e foi todo promovido pela Comissão dos Direitos Humanos do Pirambu.

Os passos do *torém* são repetitivos e padronizados, sobretudo para aqueles que dançam na roda, vindo a parecer com o xote, duas pisadas para um lado e duas para outro, os pés deslizando ou batendo no chão, sem qualquer requebro. Assim, são as cantigas que se destacam e não os passos. No centro da roda fica sempre o *chefe*, sapateando enquanto tange o maracá. Há maior elaboração coreográfica nas cantigas da "caninãna" e do "guaxinim", quando outro *toremzeiro* adentra à roda a fim de sapatear com o *chefe*. No passado, dois dançarinos costumavam ficar no centro da roda em boa parte das cantigas, o que não ocorria mais nos anos 80 e 90. Na cantiga do "guaxinim" tenta-se imitar os passos do animal, dando o bote, o que sugere uma coreografia que inclui simulação de saltos e postura de ataque quando os dois *toremzeiros* ficam com as mãos no chão e representam tal movimento sobre o parceiro. Outro passo consiste em se pôr a ponta de um dos pés equilibrada sobre o pé do outro *toremzeiro*, também levantado. Pode ser uma dupla masculina, mista e até com uma criança. A equipe da FUNARTE encontrou a formação do grupo com dois sapateadores homens ou de modo misto. Em 1991, era feita somente por um homem e uma mulher. O *toremzeiro* que adentra a roda é escolhido mais por sua destreza e mobilidade pois tais passos requerem mais velocidade, disposição e fôlego. A equipe de folcloristas percebeu também, e se vê em fotografias tiradas pelos agentes, que a roda não mostrava alternância de gênero, mas era construída de forma que os homens ficassem juntos de um lado e as mulheres de outro, em posições opostas e confrontantes. Não pude confirmar a manutenção dessa forma coreográfica por meio das diferenças de gênero.

Para complementar, a cantiga do "camarão" tem também outro recurso coreográfico, pois a roda segue no fluxo horário, como em todas as cantigas, e depois, num momento do refrão, torna para o rumo anti-horário. Essa mudança de rumo ocorre naturalmente e os *toremzeiros* não racionalizam seu motivo. Só encontrei uma pessoa que pôde explicar, dizendo que como a cantiga era do camarão e ele anda para frente e para tráz, então a roda devia também fazer esse movimento alternado, ora para um lado, ora para outro. Em algumas cantigas, os dançarinos fazem a representação mimética dos animais a que se referem (o guaxinim, a cobra caninãna, o camarão), fato esse já reparado por Seraine. Se essa mímesis era aplicada à todas canções, ela se perdeu com o tempo, só mantendo-se nas que me referi particularmente.

Cada rodada de cantigas deveria ser fechada pela chamada ao *cuiambá*, momento em que um dos *toremzeiros* traz um recipiente com o mocororó, o fermentado de cajú, e uma cuía para beber. No passado, era a *mestre* Chica que fazia a distribuição da bebida, sendo uma das etapas destacadas da dança, o que exigia certa importância na função. A FUNARTE (idem:124) descreve a chamada ao *cuiambá* quando todos se concentram em torno da bebida e o *chefe* passa a cuia para

cada dançarino que bebe o seu conteúdo e a sacode a fim de não deixar resto para o companheiro seguinte.



Preparando *mocororó*: *torenzeiros* do Barro Vermelho – Dona Zeza e Seu Raimundo Nêga.

O *torém* se desenrolava diversas vezes no mesmo esquema formal. Esse devia ser o procedimento normal da formação da Lagoa Seca, quando a dança tinha perfil mais doméstico e restrito. Mais recentemente, ela se desenrolava numa única sequência, sendo "fechada" por outra louvação, agora aos visitantes, que eram homenageados, um a um, recebendo versos específicos. Todos os *toremzeiros*, em grupo, ficavam atrás ou ao lado do *chefe* que *louvava* a pessoa homenageada (Seraine, idem:76 e FUNARTE, idem). Acredito que isso passou a ocorrer quando o *torém* perdeu seu caráter mais privado, deixando de ser uma *brincadeira* realizada prioritariamente entre conhecidos e parentes, mas voltada sobretudo para pessoas *de fora*, que passavam a ser *louvadas* e, assim, deviam retribuir por um *agrado*.

A performance do *torém* não se restringia à ela apenas, pois os *toremzeiros brincavam* ainda a dança da aranha e cocos como o "mineiro pau". A aranha é uma dança de roda, na mesma

estrutura coreográfica do *torém*, girando da esquerda para a direita, apenas interrompendo quando o refrão da cantiga se repete, os dançarinos aí batem palmas e sapateiam que nem o coco. O *tirador* da cantiga deve saber improvisar, afinal tirando o refrão, a letra é criada como num *repente*, enquanto se tange o maracá[142].

A indumentária usada dependia dos contextos da apresentação. Na vez que assisti, tudo foi mais simples. Os *toremzeiros* vestiram, então, roupas comuns, ainda que fossem suas melhores roupas, vindo arrumados e banhados para um evento social. Os homens foram com chapéu ou boné e algumas mulheres usavam lenço no cabelo. Só uma *toremzeira* levou o *traje indígena*, feito de penas, mas, quando chegou à casa do *cacique*, foi informada que o *torém* ia ser apresenntado apenas para os *pesquisadores* e, assim, não requeria *traje completo*. O uso do *traje*, que se compunha de peças de roupa com penas coladas ou costuradas e ainda de adereços, era importante para eventos mais formais e públicos.

Como disse, o *torém* passou a ser organizado pela figura do *cacique* depois da visita da FUNARTE em 1975. Desde esse período, ele passou a se responsabilizar por sua organização com o total consentimento dos *toremzeiros*. O que fazia era padronizado, tendo caráter funcional. Era o *cacique* quem devia chamar os dançarinos, nenhum deles podendo querer participar por livre vontade. Eles esperavam que o *cacique* fosse convidá-los em suas casas. Do mesmo modo, qualquer pessoa que quisesse uma exibição do *torém* devia procurá-lo, ainda que algum *toremzeiro* pudesse servir de intermediário. Assim, os preparativos eram iniciados, tal como a marcação da data, do lugar a ser apresentado e do transporte que levaria os dançarinos, se fosse longe de Almofala. O *cacique* devia ainda arranjar a bebida, o *mocororó*. Ele atuava mais como um intermediário entre os *toremzeiros* e as pessoas interessadas na dança, na sua exibição, devendo tratar do negócio em toda dimensão, isto é, saber de seus detalhes e negociar algum *agrado* que pudessem receber, um modo de alcançar recursos, por mínimos que fossem[143].

---

[142] Segundo a pesquisa da FUNARTE (idem:150) existe a pantomima dos movimentos da aranha quando os componentes da roda, em duplas, se deslocam por sob os braços em forma de arco, as duas mãos entrelaçadas e depois, com apenas uma, faz o mesmo movimento para com o dançarino que vem depois, enredando todos os partícipes. A aranha não era uma especialidade da formação de Almofala no período que pesquisei, não tendo sido apresentada quando vi o *torém* e nem nos *ensaios*. No entanto, dependendo da incorporação de um bom *repentista* entre os *toremzeiros*, ela acabava por ser exibida, a fim de diversificar os eventos para o público. Vários informantes de Almofala relataram que a aranha era uma dança que veio *de fora,* mesmo chegando a datar sua incorporação local com a chegada de um tal Chico Rio Grande, entre a década de 30 a 50. Adianto que a aranha era conhecida pelos Tremembé e demais habitantes da situação do São José/Capim-açu, o que se torna um pequeno problema histórico quanto a sua difusão cultural.

[143] Muitos *toremzeiros* se acusavam internamente e em comentários camuflados que só *brincavam* por dinheiro e que se não recebessem não dançariam mais. Acredito que o *agrado* (em dinheiro, comida ou presentes) fosse algo esperado por todos, sobretudo quando se apresentavam em festas cívicas de prefeituras

Quando pesquisei em Almofala, a esposa do cacique atuava bastante na organização da dança, dividindo com ele muitas de suas atribuições. Isso começou na seqüencia da formação do grupo de Vicente Viana e passou a crescer desde então. Por um lado, os *toremzeiros* dependiam dela porque sabia ler e ficava encarregada da leitura das cantigas, usando o livro de Silva Novo (1976) sobre o *torém* como "fonte", dando-lhes a "deixa" para começarem a cantar. Repare que as cantigas não eram de controle completo dos dançarinos, o que vai ser discutido mais adiante. Além disso, ela cuidava da maior parte das roupas, penas e adereços dos *toremzeiros*, ao menos daqueles menos vaidosos. Participava de todas as etapas do *torém*, dos ensaios; chamando os *toremzeiros* e mesmo chegando a dançar, ainda que afirmasse ser *de fora*, por ter nascido na Juritianha numa família de regionais. Ela estava, porém, completamente incorporada ao grupo.

Não havia um grupo definido de *toremzeiros*. Muitos pessoas tinham participado, mas não *brincavam* mais por razões diversas, desde invalidez física até mesmo rivalidades internas. Certamente havia um núcleo mais regular de *toremzeiros*, porém a seleção dos dançarinos dependia muito das variações e da disposição que o *cacique* quisesse privilegiar. A seleção dependia mais da audiência para quem se *brincava* e se os eventos eram públicos. Foi assim que a recente formação de Almofala acabou se constituíndo, levando sobretudo em conta a origem da pessoa (se da *indescendência dos índios*) e ainda os traços físicos ou o modo de agir. Os vínculos de parentesco, afinidade e amizade, sem serem os prioritários, facilitavam a escolha:

> G - É porque nós escolhia aquelas pessoas que fosse chegado a brincadeira e fosse ainda mais da descendência do *torém*, tá compreendendo? ... É porque, por exemplo, aquelas cunhã velha mais acaboclada, a gente metia. Justamente, era mais próximo da gente. (Geraldo Cosme, *chefe do torém*, Aningas, 09/08/91)

> M: ...Com muito tempo, a gente chegou aí perto deles (de idade) e começou a crescer e depois foi que a gente começou a brincar com eles. Porque o tio Vicente falou assim, que a gente era da indescendência dos índios. E dava pra brincar com eles. A gente não sabia bem direito mas começou com eles cantando, né, aí ia pra frente, cantando também. (Maria Domingos, Almofala, 03/09/1991)

Com certeza, a escolha de dançarinos nunca foi tranqüila, já que muitas pessoas identificadas como *da parte de índio* não se incorporavam ao grupo. Foi preciso motivação pessoal a se relacionar com os vínculos sociais existentes. Outras pessoas, que nunca tinham *brincado*, mas eram da *indescendência*, queriam mesmo participar, porém esperavam também serem chamadas pelo *cacique*. Nesse sentido, ocorria uma relativa disposição de muitos outros Tremembé de

---

regionais. Como costumavam recebendo muito pouco, alguns deles acabaram desistindo de ir noutros eventos.

Almofala, fora os *toremzeiros*, de *brincarem* a dança, porém a organização do então *cacique* não primava pela expansão do recrutamento de novos dançarinos. O cacique podia também convocar uma pessoa que, mesmo sendo identificada como Tremembé, não era aceita com unanimidade pela maioria dos *toremzeiros*. Os argumentos de recusa do neófito podia ser de que ele "não cantava e não dançava" o *torém* mas, sobretudo, de que ele "já tinha sonegado que era índio". Os *toremzeiros* tinham seus próprios meios de pressão, logo reclamando com o cacique e sua esposa[144].

Além disso, a formação de Almofala não tinha o mesmo caráter familiar como antes se encontrara na Lagoa Seca. Mesmo reunindo vários *toremzeiros* com vínculos de parentesco, até casais de dançarinos, não existia o recrutamento imediato de filhos, irmãos ou netos. Nem os filhos mais velhos do *cacique* participavam da dança.

Outro fator evidente na formação do *torém* na Almofala era o envelhecimento de seus membros. O precário recrutamento de novos membros era mesmo um impecilho na própria continuidade da dança. Os próprios *toremzeiros* conjecturavam que virtualmente ela podia acabar. Certamente, isso acabaria por ter efeitos na própria construção da etnicidade na situação, considerando os investimentos étnicos bastante atomizados e o modo restrito e fechado que o *torém* se organizava, dificultando o acesso de muito mais pessoas, que também poderiam se investir etnicamente numa postura mais ativa.

i - O torém da Varjota:

Antes do final dos anos 80, não havia *torém* na região da Tapera e da Varjota. Segundo seus habitantes, eles conheciam apenas a aranha, o coco e o *rêzo*/reizado. A equipe da FUNARTE (idem:148-51) registrou informações do grupo de *tiradores* de aranha na antiga Tapera, poucos anos antes da chegada da empresa Ducoco. Um dos *tiradores* referidos vivia na *Comunidade da Varjota* e foi ele quem me contou a "história" das origens da Tapera/Varjota (ítem 2.1). A família dos Marciano era quem controlava a dança. Quando explodiu o conflito da Tapera, ela se dispersou e, desde então, não se reuniu mais para a *brincadeira*. A *Comunidade*, já formada, vinha produzindo algumas manifestações culturais. O *rêzo*, a festa da "Rainha do Algodão", autos de natal eram feitos

[144] A escolha dos *toremzeiros* dependia também das relações entre eles. Um conflito interno podia ser solucionado pelo cacique ao convidar apenas um dos conflitantes deixando o outro à espera. Isso até deixava revoltados alguns *toremzeiros* preteridos, que chegavam a jurar organizarem seus próprios grupos de *torém*. A falta de convite podia gerar uma ansiosa espectativa.

e mostravam a disposição dos membros em produzirem e mesmo inventarem atividades culturais. Nenhuma delas tinha apelo notadamente étnico, ainda que a atuação missionária já acontecesse. Na primeira vez que visitei a *Comunidade*, em 1988, e depois até 1991, não encontrei nenhum evento que tivesse tal perfil, ainda que os Tremembé da situação dissessem que o *rêzo* fosse *dança dos índios*.

Assistí o *torém* da *Comunidade da Varjota* em setembro de 1991, logo na primeira noite que cheguei. Fora tudo programado, já sabendo de minha passagem por lá. Não havia a informalidade que encontrei no *torém* de Almofala. O salão de reuniões estava preparado para o ritual, repleto de gente, sendo eu o "convidado".

Ao contrário do que vi em Almofala, o *torém* da Varjota era muito formalizado e apresentava várias etapas. Havia o chamado *começo,* quando entrava o *cacique* local brandindo o maracá. Seguiam-no as duas *chefes*, que logo cantavam um *hino*, cujos versos e a melodia aparentavam bastante com os cânticos usuais das CEBs, mas tendo conteúdo étnico (veja anexo). O *começo* do *torém* da Varjota ocupava a mesma função da *louvação* no *torém* da Almofala. Todavia os dançarinos da *Comunidade* não "louvavam" o anfitrião, mas o *hino* era dirigido, *oferecido* a santos católicos, havendo, inclusive, a atualização sincopada da semântica da etnicidade, quando se referiam à *mata*, e da semântica pastoral, quando, na letra, associavam os *índios como pobres sofredores* e *filhos de Deus*. Terminado o *hino*, as *chefes* começavam outra cantiga e, de imediato, adentrava no salão uma fila de 11 pares de dançarinos, um ao lado do outro. Os pares eram na sua maioria compostos de jovens e adolescentes, nenhuma criança e só três mulheres casadas (as duas *chefes* e outra). Além do *cacique*, não havia nenhum outro homem dançando, apenas na audiência. Essa parte era a *chamada* e se os versos começavam recitados em voz alta, logo eram acompanhados por dois músicos, um no violão e outro no pandeiro, enquanto a fila dupla seguia no salão a fim de formarem uma roda ampla, contendo o *cacique* no centro. Depois de formada a roda, os dançarinos seguiram por tal estrutura[145].

Em seguida, iniciava-se a "cantiga" da *louvação*, isto é, todo o texto da "louvação" de Almofala era cantado sem ter a dimensão liminar que havia no *torém* "tradicional", quando principiava o ritual. Na Varjota, a *louvação* ficou sendo uma cantiga no desenrolar da apresentação. Em seguida, havia uma série de cantigas, incorporadas do *torém* de Almofala, mas todas possuíndo inovações evidentes, em texto, melodia, arranjo e coreografia. A seqüencia ritual parecia, então, se

[145] Acredito que numa apresentação para a FUNAI fosse possível que homens *brincassem*. O *torém* da Varjota e do Saquinho eram recentes e sua forma pode ter mudado, assim como seus elementos coreográficos e lúdicos. Soube, no entanto, depois com a antropóloga Jussara Gomes, que coordenou o GT de identificação em 1992, que eles não tiveram a chance de assistir o *torém* da *Comunidade*, somente o de Almofala.

identificar a do *torém* de Almofala: cantigas sequindo umas às outras. No entanto, tendo terminado uma cantiga, uma das *chefes* foi até mim, ao *pesquisador*, e disse que tinha acabado o *torém do povo antigo* e, daquele momento em diante, começaria o *torém de nossa autoria*. Seguiram-se duas cantigas que eram declaradamente de criação das *chefes*, auto-nomeadas como *índias Pépépé* e *Burití*, conforme elas próprias disseram: a da "gonga" e a do "búzio". As cantigas eram todas em português e relatavam o encontro das índias com os dois animais[146].

Torem da Varjota: nova coreogafia – a "chefe" no centro junto da coluna (foto 1991)

Torem da Varjota: o passo da gonga (foto 1991).

[146] A dança do búzio apresenta nos seus versos uma história passada pelas próprias *chefes/donas do torém*. Contam que estavam procurando búzios na praia - as índias Burití e Pépépé - e encontraram um que foi guardado e que inspirou um passo de dança. A cantiga da gonga também foi criada depois de uma das *donas* ter visto o pássaro na cacimba, havendo uma metaforização coreográfica na dança apresentada.

Depois das cinco cantigas, acontecia a chamada para a beberragem do *mocororó*, mas não apresentando os versos conhecidos do *torém* de Almofala - o famoso "vamos ao cuiambá". Todos os dançarinos cantavam outra das cantigas tradicionais, a do "camarão", cujo sentido original não era voltado à chamada ao *mocororó*. Porém, na Varjota assim ficou.

Acabada a beberragem, logo iniciava-se a terceira etapa do ritual, com a dança da *aranha*, e consistia na parte mais animada de todo evento. Se essas cantigas faziam parte de um todo, o *torém* da Varjota, não se identificavam com o "*torém*", a dança, pois se referiam a outras modalidades coreográficas que foram avizinhadas na forma ritual pelos Tremembé da *Comunidade*. Era a seqüência da *aranha*, da "dança do Passarinho Verde" e do *coco de roda*. A *aranha* e o *coco* eram considerados cantigas de *repente* conhecidas pelos *antigos*, sendo assim incorporadas na apresentação. Essas danças costumavam ser *vadiadas* na situação, mas sem o mesmo motivo ritual. O curioso era que a dança do Passarinho Verde foi incorporada pelos Tremembé, sendo *brincadeira* que eles aprenderam com os Xocó de Sergipe numa de suas visitas. O *coco de roda* conseguiu atrair muita gente além do grupo de dançarinos, havendo a dispersão da formalização coreográfica da primeira etapa, a roda se dissipando e seguindo o fluxo de gente dançando pelo salão, ainda que num rumo anti-horário, porém sem nenhuma ordenação linear. O *coco* estimulou também muitos homens que estavam só na audiência, sapateando de maneira desengonçada e jocosa por entre as pessoas, o que contribuiu para a atmosfera extremamente animada. Já que o *coco* era uma das suas *vadiagens* mais comuns, podia-se esperar por tamanha euforia, muito mais do que a parte formal do *torém* propriamente dito.

Chamada para o mocororó: Luís Caboclo segurando a garrafa (foto 1991)

A entrada dos homens na apresentação, quando o *coco* passou a ser dançado, não deve ser vista como sinal de uma euforia natural. Havia a qualificação interna das danças por uma diferença etária e de gênero. Segundo os sapateadores de *coco,* o *torém* era a *brincadeira* das mulheres e dos jovens enquanto o *coco* era a dos *homens,* o que mostra o cerne da organização ritual na *Comunidade da Varjota* e, também, revela o próprio funcionamento da etnicidade na situação[147].

O término do ritual ocorria quando dava-se uma espécie de "despedida" dos dançarinos, então reordenados numa roda que foi se tornando uma fila dupla a se dirigir, como no *começo*, para a porta do salão. O curioso era que eles se despediam com um samba. Não havia a *louvação* para os convidados como acontecia na Almofala. Saindo do salão, os dançarinos abandonavam a forma coreográfica que mantinham e começaram a tirar as roupas especiais que usavam, entregando-as às *chefes/donas do torém*.

Torém da Varjora: o "cacique" (foto, 1991)

Ficou evidente na apresentação do *torém* do grupo da Varjota que havia uma meticulosa organização, detalhada em todos os elementos que lhe compunham, sejam nas cantigas, nos passos coreográficos, no vestuário, na rítmica e no acompanhamento musical e na seqüencia da dança. As roupas usadas por todos dançarinos seguiam um modelo estilístico. As saias eram feitas de feixes de palha de carnaúba e os chapéus compunham um trançado cuneiforme, nalguns sendo adornados

[147] O "coco" era reconhecido na *Comunidade* como sendo a sua dança mais familiar. O "coco" se apresentava com duas ou mais pessoas a *sapatearem* e dois *rimadores*, cantando e tangendo o maracá. Os *rimadores*, também chamados de *emboladores*, faziam canções *improvisando*, *no repente*. Era uma dança não exclusiva dos Tremembé, pois se encontrava na maior parte do Nordeste, sobretudo nas área litorâneas. Veja a mesma pesquisa da FUNARTE (1976) e também o Documentário Sonoro do Folclore Brasileiro, n. 32 (FUNARTE, 1980).

com penas de aves domésticas. Colares e pulseira de búzios miúdos e conchas maiores foram usados como acessórios pelos dançarinos. Além do vestuário, vale notar que toda cantiga ou etapa do ritual era fechada formalmente por um urro de um dos dançarinos, inspirado nos gritos dados pelos guerreiros Kayapó, que impressionaram os Tremembé da Varjota quando viajaram à Brasília (veja ítem 2.4). O sinal servia na orientação interna dos participantes, permitindo uma breve parada para os dançarinos recarregarem o fôlego. Vários ensaios foram feitos antes da realização do *torém*, sendo um evento talhado para *pessoas de fora*[148].

Torém da Varjota: o *mestre* Luís Caboclo brandindo o maracá. Mais à frente, uma das *chefes* – Alzira Lagoa (foto, 1991).

Na Varjota, a organização do *torém* se concretizou de maneira bem distinta a de Almofala. Os principais organizadores foram definidos por certas categorias, ainda que eles não tivessem papéis normatizados. Era o caso das duas mulheres e também do *cacique* serem chamados de *donos* ou *chefes do torém*. Uma das duas mulheres era também chamada de *rainha do torém*. Esse *cacique* do *torém* da Varjota tinha a função de tocar o maracá no centro da roda, cantando e dançando

[148] Os passos e a coreografia do *torém* na Varjota eram bem diferentes dos que haviam na Almofala. Os passos eram no estilo de xote, como na Almofala, mas ficavam mais elaborados por certos volteios, gestos com os braços e mãos, uma maior ou menor velocidade (se mais *arrastado* ou não) que dependiam da etapa ou da cantiga executada. Primeiro, a roda não era feita com todos dançarinos de mãos dadas. Ela era feita por pares dançarinos sem ser fechada pelas mãos. As coreografias imitavam metaforicamente os animais a que se referiam, como na Almofala, mas eram feitas por todos dançarinos e não só por um *chefe*. Não havia, assim, um dançarino principal, que liderasse a apresentação. Como a dança era apresentada em roda, a cada cantiga havia novo arranjo musical e a coreografia era executada por todos os dançarinos, sem exceção, o que requeria uma organização interna bem cuidada a fim de evitar qualquer prejuízo ao todo. A roda podia mudar de rumo, horário e anti-horário, não se prendendo a uma única cantiga como na Almofala, porém seguindo "roteiro" preciso.

sozinho, vigiando também a roda no seu desenvolvimento. Esse título não tinha conotação política interna, como ele mesmo fazia questão de frisar. O *cacique* corresponderia mais a função de *chefe do torém* tal como se vê entre os *toremzeiros* da Almofala. O *mestre da dança* era o rapaz que dava o urro, começando a fila que formava a roda e comandando a ordem dos passos, os outros dançarinos acompanhando-o. As funções do *torém* da *Comunidade* não possuíam vigência política, nem externa e nem interna, mesmo que o ritual fosse político. Já o *cacique* de Almofala potencializava seu poder político na medida que organizava o *torém*, fato que não acontecia, ainda, na Varjota. O *cacique* do *torém* local já era uma liderança antes da criação da dança.

Além de tudo, a organização local do ritual tinha perfil notadamente feminino. A criação das cantigas, dos passos, do vestuário e das etapas dependeu das duas *donas do torém*. Os ensaios também ficaram a cargo delas. A presença de um homem como *cacique* ou rapazes como o *mestre* e os *tocadores* não sugeria que tivessem participação direta na organização. Soube que, de início, a dança foi pensada apenas para mulheres. É certo que a prática missionária tenha contribuído para isso. À medida que incentivava a organização de *mutirões*, muitos deles femininos, não encontrando o mesmo efeito entre os homens (veja ítem 2.3), acabava por encontrar mais receptividade na organização do *torém* por parte das mulheres. Explica-se, assim, a distância masculina na dança e sua participação somente na etapa do *coco*, uma *brincadeira* tradicionalmente de homens.

Foram as mulheres da Varjota, sobretudo as esposas das lideranças, que tentaram aprender e incorporar o *torém*, procurando os *toremzeiros* da Almofala, que, porém, pouco lhes ajudaram. Eles não tinham qualquer interesse de difundirem a tradição do *torém* para além de seu próprio grupo ou daqueles que julgassem, realmente, *de dentro da Aldeia*. Não considerando os habitantes da Varjota como *índios*, se recusaram a transmitir-lhes qualquer informação. As mulheres procuraram, então, um Tremembé bem idoso, o João Luísa, que não era *toremzeiro*, mas conhecia algumas cantigas. Ademais, as mulheres exercitavam o que aprenderam junto do livro de Silva Novo (1976), que contém a maioria dos versos do *torém*. O livro fora dado pela missionária e, assim, conseguiram incorporar as *louvações* e mais duas cantigas tradicionais, as restantes sendo deixadas de lado porque exigia o conhecimento de suas melodias, o que não tinham alcançado. Assim, boa parte das cantigas do *torém* da Varjota, bem como a sua organização, as etapas e sua estrutura, foram *inventadas* pelas próprias *donas/chefes* da dança.

***ii* - O torém do Saquinho/Lameirão**:

Em setembro de 1991, como na Varjota, assisti o *torém* dos grupos recém-formados do Saquinho/Lameirão. Não havia também nenhum grupo de *toremzeiros* anteriormente nesse lugar. Comentei nos capítulos 1 e 2 que as duas localidades do Saquinho/Lameirão faziam parte da situação de Almofala, sendo os únicos lugares onde ocorriam *celebrações*, embrião de uma *Comunidade* (CEB). Ali vivia o primeiro presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais que, diversas vezes, se disse Tremembé e, do mesmo modo, ali se travou uma querela com a *Comunidade da Varjota* (ítem 2.3).

A prática missionária vinha tentando se expandir nas duas localidades, afinal tinha ali bastante contatos, sobretudo com o presidente do Sindicato. Foi estimulando para que se produzissem atividades culturais de cunho étnico que surgiu o *torém* local. Como ocorreu noutros pontos de Almofala e também na Varjota, os missionários distribuíram cópias do livro de Silva Novo (1976) sobre o *torém* e os Tremembé. Os missionários tentaram estimular primeiro os filhos e a família do sindicalista, percebendo a dimensão política que poderia ter caso eles passassem a *brincar* o *torém*. Nada conseguiram. Por seu turno, tiveram receptividade entre alguns jovens do Saquinho, cuja família (os "Lapa") tinha origem na Varjota e a mãe era tida como filha de *índio puro* da Almofala, o que lhe garantia certo trânsito entre as duas situações, mas também com um regional, o Genésio, que era conhecido localmente como *cantador* e *repentista*. Ele mesmo já tinha sido contactado pelo *cacique* Vicente de Almofala para acompanhá-lo e aos *toremzeiros* em algumas apresentações que faziam. Ele se exibia nos complementos do *torém*, apresentando *emboladas*, *cocos* e servindo como *repentista*, ainda que não fosse Tremembé e tivesse vindo *de fora* na década de 80[149].

Genésio aprendeu algumas poucas cantigas ouvindo o *cacique* e já conhecia a *aranha*. Ele e sua esposa resolveram, então, organizar e *brincar* o *torém* junto dos jovens da família Lapa e mais alguns poucos adultos das duas localidades. Os jovens Lapa contaram com a memória de sua mãe, que sabia de cor algumas melodias do *torém*, aprendidas com seu pai. Como na Varjota, os "aprendizes" de *torém* do Saquinho tiveram dificuldade em ter qualquer ajuda e, sobretudo, a difusão do conhecimento tradicional por parte dos *toremzeiros* de Almofala. Assim, o livro de Silva Novo foi providencial e os conhecimentos adquiridos por Genésio e os jovens Lapa, anteriormente,

[149] Genésio nasceu na Sabiaguaba, *fora* e longe da região de Almofala, lugar, aliás, de onde provinham também os Teixeira do Capim-açu. Chegou na Almofala, junto da mãe e irmãos, para morar no Saquinho no início dos anos 80. Sua esposa era do Mosquito, também *de fora*. Até então nunca soubera do *torém* e só aprendeu há poucos anos devido ao contato com o *cacique* de Almofala. Todavia, sempre esteve ligado a outras *brincadeiras*, folguedos e danças populares e sendo hábil como *cantador* e fazedor de versos.

também o foram. Nesse sentido, o grupo do Saquinho já tinha consigo alguns elementos mínimos da tradição para que a reproduzissem.

Tendo se reunido e formado um grupo do *torém* no Saquinho por volta de 1989/90, seus membros logo entraram em divergências internas provocadas por acusações de ordem moral, opondo os jovens Lapa ao Genésio. O grupo inicial se dissolveu e formaram-se dois novos outros, centralizados, cada um, na pessoa do Genésio e da jovem Chica Lapa, de 17 anos (em 1991). Foi assim que pude assistir a apresentação de dois *toréns* em setembro de 1991.

Foram duas apresentações distintas. Os Lapa fizeram de tudo para que Genésio não participasse de seu evento. Quando foi a vez de Genésio se exibir no alpendre da casa do sindicalista, ele sofreu o boicote dos Lapa, que não compareceram, ainda que chamados. No entanto, observando, o esquema ritual dos dois eventos assistidos era similar. Não havia a organização minuciosa e sofisticada que presenciei na Varjota, parecendo bastante com a informalidade do que vi na Almofala. Todavia, os *toremzeiros* de Almofala possuíam um ritual com sequência rigorosa e o controle mais completo da tradição do *torém*, coisa que não havia no Saquinho.

Torém do Saquinho/Lameirão (foto 1991)

Os dois "grupos" iniciaram com a louvação, depois seguindo mais duas ou três cantigas "tradicionais". Prosseguiram com a dança da *aranha* e *cocos de roda*. Se, por um lado, procuraram ser mais fidedignos às cantigas "tradicionais" que conheciam, guardadas as constantes variações textuais na sua interpretação, havia, por outro, uma evidente ênfase e familiaridade com as danças da *aranha* e do *coco*, tal como na Varjota.

O *torém* de Genésio ficou muito prejudicado pelo boicote dos Lapa, apenas se apresentando com quatro pessoas. Foi difícil exibir uma dança de roda com uma composição mínima de gente. O grupo dos Lapa conseguiu maior participação, sobretudo de crianças, coisa impossível de acontecer na Almofala. Isso também dava um efeito peculiar à dança, já que as crianças não estavam treinadas para a apresentação. Os dois eventos mostraram que ali o ritual tinha um caráter doméstico, coisa que não existia nem recentemente na Almofala e nem na Varjota.

Boa parte dos dois eventos se fizeram no improviso. Não havia muito rigor nas cantigas cantadas e nem na coreografia. Genésio se apresentava com um maracá feito na hora, uma lata com grãos de milho como percussão. Os Lapa já o possuíam, mas adicionaram a marcação com um vasilhame de plástico, soando grave como acompanhamento. Nenhum dos dois grupos se vestiu a caráter, mesmo porque somente Genésio possuía *roupa de índio*, com penas, a que usava quando *brincava* com os *toremzeiros* de Almofala. A coreografia esbarrava na falta de componentes ou no seu excesso, sem serem coordenados. Por exemplo, nos dois grupos a roda seguia dois rumos opostos, sem a precisão que havia na Almofala e os passos, se como o *xote*, eram articulados com os volteios próprios da *aranha*. Vale notar que entre os Lapa todo o evento foi levado pela jovem *cacica* de 17 anos, inclusive os versos das cantigas e da *louvação*[150].

Torém do Saquinho/Lameirão: Volteio da dança da Aranha (foto 1991)

[150] A parte vocal no *torém* dos Lapa era dividida entre a *cacica* e um homem, o Terral, outro conhecido *embolador* ou *tirador* de cocos da região, inclusive meio-irmão de um dos *toremzeiros* de Almofala, ainda que nada soubesse da tradição Tremembé, só nessa época resolvendo participar do novo grupo. Os dois cantavam muito bem a aranha e os cocos, tendo ótima capacidade de improviso e das técnicas do "repente". Os cocos cantados foram a "Pintinha", "A Limeira", o "Mineiro pau", o "Mossoró", o "O aiá das Alagoas" e a *embolada* "Helena".

Os organizadores principais dos dois "grupos" do Saquinho, o Genésio e a Chica Lapa, julgavam-se os *chefes do torém*, auto-intitulando-se *caciques* porque organizavam a dança. Contudo, não havia sentido político nessa função, refletindo apenas a organização da atividade cultural. Os dois novos *caciques* não possuíam nenhuma autoridade para além da dança. Se na Almofala o *cacique* não tinha uma autoridade absoluta frente aos *toremzeiros*, organizando também o ritual, ele acabava por intermediá-los como liderança Tremembé, representante que tinha esfígie política. Por ser uma *moça,* então com 17 anos, a *cacica* Chica tinha que aceitar as decisões de seu pai, o Zé Lapa, até no caso de marcarem uma apresentação do *torém*. É verdade que ela dizia ter um *compromisso* com o *torém* pois era da *parte dos índios*, mas isso enfatizava muito mais a orientação feita pelos missionários no lugar:

> Eu me *comprometi* pra ser a *cacica dos índios*, a dar frente, né. A gente formou um grupinho pra gente fazer brincadeira na semana, em qualquer dia que desse certo. Aí eu me *comprometi* porque eu achei que era bom. Eu gostei. Sou também, *faço parte dos índios*, meu pai, meu avô, dizem que era índio, né. *E eu também devo ter alguma parte com ele*. (...) A Maria (missionária) falou que é muito bom a gente enfrentar muitas coisas, *principalmente negócio de índio*, a gente tem que se comprometer porque nós todos somos índios. (Chica Lapa, Saquinho, 20/09/1991; grifos meus)

O *compromisso* não passava de uma preocupação com a manutenção da dança. Havia também a articulação do *compromisso* com o *livro do torém*, como se ele guardasse informações essenciais para a formação do grupo, da própria execução da dança e, de forma mais atenuada, uma estratégia simbólica de investimento da etnicidade. No caso de Genésio, a organização da dança e a função de *cacique* se impunha noutro sentido, mais pragmático. Achava que organizando outro grupo de dançarinos já se configurava a figura do *chefe/cacique*. E, sobretudo, desejava viajar para outros lugares tal qual os *toremzeiros* da Almofala. O que estava em jogo era o controle de um recurso cultural, a chefia de uma organização e também o delineamento de um papel político, o de *cacique*, mesmo se com bases de sustentação bem frágeis:

> Porque pra mim tá trabalhando num trabalho desse (o *torém*) só aqui na moita aqui, aí eu tou achando quase sem futuro. Quer dizer que eu queria um trabalho que fosse preciso eu me apresentar em Itapipoca e Fortaleza, em qualquer canto que for preciso, eu me apresentar com meu povo. (Genésio, Saquinho, 19/09/91)

As motivações de Genésio frente ao *torém* não eram prioritariamente étnicas, mesmo considerando possíveis investimentos nesse perfil. Quando nos conhecemos, ele explicitou diretamente que eu podia *ajudá-lo* como um *pesquisador*-mediador. Genésio sabia que tinha

habilidade musical e pretendia usá-la. Fenômenos culturais e estéticos devem ser vistos também como recursos, passíveis de competição.

As dificuldades de manutenção e os próprios desvios não propriamente "étnicos" da organização do *torém* fizeram que os missionários não dessem tanta importância aos grupos criados no Saquinho/Lameirão. Em 1991, a sensação que se tinha era que os dois grupos locais do *torém* não tinham nenhuma perspectiva política definida, que marcasse objetivamente a dança, tal como acontecia na Almofala e na Varjota. No entanto, a criação dos dois grupos baseou-se, sobretudo, na intenção de se exibirem para um "público" *de fora* a fim de marcar a diferença étnica.

6.2 - A Tradição do Torém: Invenção e Textualidade:

Contemporaneamente, já podemos considerar o *torém* como uma **tradição**. Por tradição, devemos aqui entender um horizonte sempre renovado, um fenômeno cultural que sofreu, ou melhor, ganhou uma série de modificações e alternâncias, variáveis construídas à medida que era apreendido e, por seu turno, permitia interpretações e reflexões étnicas. O termo "tradição" pode ser bastante limitado, se não for considerado nessa perspectiva. Entendo que ela não seja um fenômeno cultural que se esgote ou reproduza antigos costumes de modo intocado ou inflexível ao longo do tempo. Ainda que possam existir tradições que sejam bastante avessas a mudanças, acho que a imutabilidade não explica o seu sentido. Hobsbawm (1984:9-23) explorou muito bem o seu aspecto artificioso, que expõe muito mais uma construção do passado do que mesmo uma reprodução "preservada" ou "sobrevivente".

De certa forma, o *torém* nem era visto como "tradição", esse significado tendo emergido em tempos mais recentes. Antes, era só uma *brincadeira*. A dança veio a ser investida de um complexo matizado de significações "tradicionalistas" desde os anos 60 e até mesmo antes. Foram os *pesquisadores*, os "folcloristas", que primeiro notaram e definiram por tal apreensão, ainda que de modo reificado ou quase "ativista". Os textos de Seraine e Silva Novo são abordagens evidentes de tal linha. A dança é vista sob uma perspectiva melancólica, mas ainda admirada. É assim que se explica os estudos feitos até agora, ajudando a defini-la por uma visada "folk" ou pautada na apreensão do exótico[151].

[151] Veja Redfield (1969:67-104) para um estudo clássico da tradição, vista como produzida e organizada nas interações entre esferas sociais distintas (a Grande e Pequena Tradição). Barth (1984 e 1989) também fornece bons caminhos para o estudo organizacional das tradições. Os dois autores estão no horizonte das

A progressiva transformação do *torém* como uma *brincadeira* ou dança em **tradição** pode ser percebida na sua objetivação, nos modos e formas de sua performance e na sua apresentação visual por meio de símbolos e insígnias específicas. As vestimentas, o *traje indígena* e os adereços usados no *torém* foram se modificando na sua história e "politizando-se". A fabricação de sua indumentária serve de bom caminho para tal questão, de como a tradição pode ser construída em termos processuais. Nos anos 50, os *toremzeiros* da Lagoa Seca usavam roupas de algodão cru, as mulheres vestiam saias compridas, mas já se apresentavam com alguns enfeites de pena e até com arco-e-flecha. Eles se exibiram assim na primeira vez que foram para um lugar mais distante, numa festa cívica, conforme Alencar Pinto (FUNARTE, idem:82). Era um contexto especial, pois, entre eles mesmos, dançavam com suas roupas do cotidiano. O emprego do arco e flecha não se repetiu nos anos 70 e nem nos dias de hoje, não se incorporando à tradição.

Nas apresentações públicas ou para visitantes *de fora* nos anos 60 e 70 foram usadas confecções de chita e algodão (Silva Novo, idem:47-9; FUNARTE, idem). Nas fotos tiradas pela equipe da FUNARTE vê-se as mulheres vestidas de blusas e saias longas de pano estampado, com o cabelo coberto por lenços. Os homens usavam calça e camisa de algodão e os indefectíveis chapéus masculinos comuns por toda região. Em certo sentido, havia a reatualização das mesmas roupas vestidas pelos *toremzeiros* da formação da Lagoa Seca, agora pelos componentes da formação mais recente de Almofala. Nenhum uso do que se chamava, em 1991, de *traje indígena*:

> - G: De primeiro, as velhas que eu alcancei, a gente só via os pés delas quando elas iam dar a passada. As saias, tudo, eram grande. As mangas era aqui. Hoje tudo nua! (Geralda Benvinda, Barro Vermelho, 20/08/1991)

A utilização maior de penas ocorreu depois da visita da equipe da FUNARTE. O uso de adereços de penas foi sendo incorporado gradativamente. Primeiro, começaram com um cinto de penas na cintura e um cocar. Depois, ela foi sendo adaptada a todo vestuário. As mulheres podiam usar saias ou vestidos com faixas de penas e seu padrão foi "modernizado", não sendo mais no modelo antigo, de *índia velha*, como me disseram. Os homens passaram a usar bermudas (os *calções*) e ficavam de torso nú. Tiras de penas foram atadas aos pulsos, braços e tornozelos tanto de homens e mulheres, da mesma forma que usavam cocar na cabeça. Braceletes de penas e pulseiras

---

questões que venho tratando do *torém*, abordando fatores internos e externos conjugados; o modo processual que as tradições se produzem, difundem e organizam, ou seja, sua dimensão histórica.

passaram a ser ostentados e tornaram-se parte da tradição à medida que eram convidados para apresentações públicas em eventos festivos e cívicos municipais[152].

As inovações no vestuário se consolidaram quando a formação de Almofala e do *cacique* Vicente se constituía. Foi o momento em que o *torém* se cristalizou numa manifestação cultural a ser exibida para pessoas *de fora*, audiências públicas e autoridades. Nessas ocasiões, sobretudo festas cívicas, os *toremzeiros* preferiam o uso do *traje completo*, com toda a indumentária associada à imagem de *índios*[153].

Dançarinos do Torem em *traje indígena*: *Dona* Zeza e *Seu* Raimundo ao lado de dançarino do Saquinho (foto 1991).

O uso crescente de penas e de uma indumentária que mostrasse evidências semióticas de perfil étnico foi se consolidando entre os *toremzeiros*, bem como a suprir espectativas da audiência e de alguns *pesquisadores*, mesmo os mais recentes. Silva Novo levou-os para o concurso folclórico em Fortaleza (em 1966) vestidos "na forma de índios" (sic), como descreveu: "... Queria apresentá-los na forma de índios, vestidos de tucuns. E, se houvesse penas suficientes por aquelas plagas, eu os teria apresentado com penas..." (Novo, idem:49)

---

[152] A maioria das penas procediam de aves domésticas: pato, galinha, peru e *capote* (galinha d'angola). As penas ficavam costuradas com linha e mesmo coladas ao tecido da *roupa do torém*. Os "cocares" eram feitos de penas costurados em faixas de cartolina ou pano. Colares de búzios e conchas costumavam ser preparados pelas *toremzeiras* e suas filhas ou netas a fim de servirem de enfeites para homens e mulheres quando se apresentarem. Esses adereços ficaram mais proeminentes depois que os missionários passaram a incentivar o artesanato de colares, pulseiras e objetos feitos com conchas e sementes. Veja Barbosa (1991:53-86) quanto à relação da produção de artesanato com a diferenciação étnica num grupo indígena do Nordeste, os Kambiwá.

[153] Foi o que aconteceu quando da viagem para Fortaleza em outubro de 1991. Eles ficaram grande parte do tempo vestidos com o *traje indígena* e, mais, com o corpo e o rosto pintados com tinta. Tal efeito cênico foi sugerido pelos organizadores do evento em Fortaleza. Foi uma viagem que se apresentaram para um público enorme e tendo a cobertura incessante de equipes de jornal impresso e televisivo.

Ensaios, *trajes especiais*, novos dançarinos foram incorporações geradas na atuação dos *pesquisadores*, especialmente os folcloristas dos anos 60 e 70. O fornecimento de material para confecção dos *trajes* era feito por eles e motivava a construção de uma imagem pública dos *toremzeiros*. Foi assim que passaram a se apresentar a partir dos anos 70.

Dançarinos do Torem em *traje indígena*:
***Dona* Zeza e *Seu* Raimundo (foto 1991).**

Na Varjota e no Saquinho, o *torém* parece se acomodar na idéia de uma tradição inventada (Hobsbawm, idem). Os dois grupos realmente fizeram várias inovações e recriaram a dança do *torém*, não existente entre eles. Não é possível vê-los como ramificações do grupo de Almofala, afinal seus componentes investiram nas suas próprias singularidades sociais. Em termos coreográficos, inovações se fizeram na estrutura da roda; na composição dos dançarinos (incluindo jovens e crianças); na chamada para o *cuiambá* (a hora de beber *mocororó*); nos passos (bastante formais e sofisticados na Varjota e soltos e despreocupados nos grupos do Saquinho); nos volteios e gestos incorporados da dança da *aranha* (no Saquinho); na utilização de instrumentos musicais e percussivos, além do maracá, aproximando o *torém* de uma rítmica da embolada e do coco ou apresentando arranjos melódicos (na Varjota) e sincronizando-os com os versos cantados, a marcação musical e a coreografia; além da criação no vestuário e nos adereços (na Varjota, eram feitos de palha).

Os dois grupos da Varjota e do Saquinho foram criados num curto período de tempo. Foram os missionários que estimularam a formação dos novos grupos, tendo um "bias" culturalista, mas também politizado. Ao contrário dos "antigos" pesquisadores, os missionários não esperavam que

os novos grupos se apresentassem apenas para eles, mas que produzissem uma manifestação cultural que fosse investidora da "origem" indígena e que surtisse efeitos diacríticos, isto é, fossem apreendidos politicamente por audiências públicas externas, inclusive as indigenistas.

Jovens em traje de palha no Torém da Varjota (foto 1991).

Hobsbawm entende que as tradições inventadas sejam construídas por práticas, reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas, de natureza ritual ou simbólica, visando inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica uma continuidade em relação ao passado (idem:9). Tenho mostrado que os três grupos do *torém* construiram-se de modo processual, sobretudo o de Almofala, a fim de definirem uma imagem que expressasse uma condição étnica, indígena.

É verdade que algumas das finalidades e dos aspectos organizacionais do grupo de Almofala (nas décadas de 70/80) tivessem um perfil empresarial, profissionalizante, característica comum de várias manifestações culturais (Prado, 1977). De certa forma, tal perfil se adequava às espectativas e às interações estabelecidas entre *toremzeiros*, *pesquisadores* e audiências públicas *de fora* nos anos 60 e 70, sobretudo. Nessa época, e até mesmo mais recentemente, quando ocorriam exibições em festas cívicas, o *torém* do grupo de Almofala era tratado como uma manifestação profissional de sentido "folk" ou "exótico". Mesmo em 1991, o grupo recém-criado da Varjota tinha sido

convidado pela dona do Cartório de Acaraú a fim de se exibir. Recusaram, todavia, pois argumentaram que *torém* da Varjota não tinha aspecto profissional[154].

O uso de penas, cocares, do *traje indígena*, de colares e de palha se destinava à objetivação da imagem que os Tremembé das duas situações tinham dos *índios*. Tais evidências semióticas se articulavam com a própria visão e espectativa "folclorista" das audiências externas. Queria-se exibir, assim, a continuidade do passado, mesmo se com isso tivessem que inventar elementos culturais que antes nunca existiram. É esse o sentido da invenção das tradições, engendrando associações simbólicas que envolvem as concepções temporais operantes na construção da etnicidade. No afã de autenticidade e de estabelecerem vínculos semióticos com os elementos de ordem simbólica que definiam a etnicidade, os Tremembé *toremzeiros* se inspiraram em imagens de *índios*, seja em revistas ou fotografias. O cocar do *cacique* foi confeccionado, por exemplo, inspirado numa foto do cacique Juruna! E, assim, elaboraram seus *trajes*. Acredito que o mesmo esforço de construção semiótica tenha se dado no uso de palha, cocares e colares na Varjota:

> Os índios eram tudo de pena. Mas que a aldeia de índio mesmo era de pena. A aldeia como essa aqui quando se descobriu. Se descobriu esse lugar aqui, a aldeia dos índios. Era só índio, esse canto aqui. É por causa disso que se bota. (...) Não usemo (arco-e-flecha) porque eu acho que não tem quem saiba fazer um arco. Os índios velhos de antigamente da mata tinham. (Joana, Panãn/Almofala, 17/08/91)

> - G: Assim só quando vinha gente de fora, esse pessoal mais de longe, aí elas inventavam aquelas penas. Botavam na cabeça do Zé Miguel, só três penas aqui. Porque na antiguidade mesmo, eles tinham mas numa altura não usaram mais. Agora não, cobrem o Vicente Viana todo de pena! Viraram o corpo do Vicente Viana todinho de pena. (Geralda Benvinda, Barro Vermelho/Almofala, 20/08/1991)

A invenção da tradição parece, então, se acomodar a um processo de invenção da identidade étnica Tremembé que, acredito, foi se construíndo desde os anos 70 e se acelerou com a prática missionária e os primeiros indícios de uma ação indigenista. Os *trajes*, os adornos, as cantigas e toda a estrutura ritual se engendraram, se inventaram, tomando um modelo cultural existente, mas

---

[154] Prado (1977:92-215) estudou o bumba-meu-boi em seus aspectos profissionais, vendo-o como uma "empresa teatral itinerante". Há um investimento econômico razoável na apresentação do bumba boi. Se o *cacique* Tremembé organizava o *torém*, convocando as pessoas e centralizando decisões, a parte monetária envolvida era muito restrita. O *torém* remunerava pouco e se havia algum lucro era irrisório, ainda que importante para os dançarinos. O *cacique* não seria "dono" do *torém*, mas teria mais "autoridade", relativa aliás, do que posse da dança. É preciso diferenciar a "folclorização" e o "exotismo" que são projetados nas manifestações culturais. A folclorização tende a ser percebida como fenômeno que engloba diversas origens culturais, justapondo-as num plano de assimilação pelas camadas populares atuais. O exotismo é o seu reverso, delimitando fenômenos culturais por sua própria especificidade e estranheza. O *torém* parece ser o híbrido dos dois. Os estudos clássicos de Seraine e Silva Novo operam nesse cruzamento do "folclórico" e do "etnográfico" e as audiências públicas apreendem do mesmo jeito.

com significação étnica reduzida. O *torém* já existia, mas teve que ser inovado e mesmo fabricado de forma bastante original, como na Varjota. Foi assim que o *torém* passou a aparecer como **tradição**. Os investimentos e a mobilização étnica das situações da Almofala e da Varjota parecem se condensar ou projetar na apresentação do *torém*, como se o ritual fosse a forma cultural que assinala inequivocamente a diferença étnica, "autenticando" a condição étnica indígena de seus mantenedores, mesmo se eles a tivessem inventado.

A tradição pode ser vista também como um **texto** que se abre a interpretações. Gadamer (1965:345-366) explora a determinação da linguagem no sentido das interpretações, por meio de operações hermenêuticas, de sua própria experiência. Texto e leitura sugerem planos relacionais que se entrosam à medida que autor e leitor interagem ao nível comunicativo e denso da linguagem, ultrapassando a sua suposta mecânica e tecnicidade, mas produzindo o entendimento do que é comunicado. A leitura e o texto não são equivalentes, permitindo interpretações, porém não se deixando esgotar, afinal o campo de significações é ilimitado e está de acordo com o posicionamento histórico do leitor e do texto, bem como defrontado por todos preconceitos e valores que neles se mantém e pela distância que entre os dois se coloca. Não há leitura ou textualidade neutras e objetivas, portanto, mas amparadas pela fusão de seus horizontes, passados e presentes[155].

Os *toremzeiros*, os Tremembé de Almofala e da Varjota, engajados na produção do *torém*, passaram por um processo específico de difusão e controle da tradição, cuja singularidade se dava pela enorme importância e valor dada aos estudos sobre a dança. As interações com *pesquisadores* e missionários sempre a destacaram e, por seu turno, havia uma dinâmica própria de interesse dos Tremembé pelas *pesquisas* que eram realizadas, inclusive a minha.

Nem todas as cantigas do *torém* eram, por um lado, facilmente lembradas pelos *toremzeiros*, exigindo que alguém, no caso a esposa do *cacique* de Almofala, lêsse a sequência de versos impressos no livro de Silva Novo (1976), conhecido por o *livro do torém*. O livro possui lacunas, não reproduzindo todas as cantigas, mas os Tremembé dependiam mais recentemente dele a fim de rememorar o texto. Todavia a dependência não significa que o texto não seja interpretado. As etapas da dança passaram a ser padronizadas pela seqüencia das cantigas no livro, inclusive para aqueles que fizeram parte da *antiga formação* da Lagoa Seca.

Os *toremzeiros* reconheciam que o livro não respondia aos seus anseios de reprodução correta das cantigas. Todavia, dependiam dele para a rememoração sistemática dos versos. O livro

[155] A idéia de fusão de horizontes de Gadamer (idem:273) se delineia no plano relacional entre texto e leitura. Os horizontes do passado e presente se fundem quando o leitor compreende, no processo hermenêutico, o que o texto vem lhe trazer, o que a sua tradição e a do texto lhe traz.

era também o único meio de difusão mais extensa do *torém*, ultrapassando o controle da tradição feito pelo grupo da Almofala. Certamente a prática missionária contribuiu bastante para que tal controle fosse abalado, distribuindo cópias do *livro do torém* para outras pessoas, inclusive os que organizaram os novos grupos da Varjota e do Saquinho. Assim, o *livro* veio se alçar em fonte exponencial para os investimentos étnico-culturais nas duas situações, sobretudo na Varjota onde o *torém* não era organizado. Nesse sentido, a versão reproduzida da tradição é a da pesquisa de Silva Novo (veja anexo).

O modo mais informal de reprodução da tradição acabava por facilitar a constante modificação dos versos fixos, afinal na sua emissão não havia o controle por um grupo limitado de "experts" e nem os *toremzeiros* mais *antigos* possuíam meios regulares de manutenção da fidelidade ao texto, mesmo porque a oralidade conduzia mais à variabilidade de versões. Além disso, a leitura e o aproveitamento do *livro do torém*, um texto que não era "nativo" e, ao mesmo tempo, tendo essa origem, mostrava o tipo de posicionamento que os Tremembé tinham frente às pesquisas sobre eles, servindo na construção do *torém* e de sua própria diferença étnica. A idéia da **tradição como texto** explica, então, o fluxo interpretativo que decorria das interações entre *pesquisadores* e os Tremembé, o que causava a valorização de um livro que acabava por padronizar o *torém*. Esse fluxo interpretativo entre grupos, suas tradições e conhecimento autorizado tem sido bastante notado nas últimas décadas, conforme Marcus e Fisher: "... Those peoples who in particular have become classic anthropological subjects, such as the Samoans, Trobriand islanders, Hopi, and Todas of India, know their status well, and have, with some ambivalence, assimilated anthropological knowledge about them as part of their sense of themselves" (Marcus & Fisher, 1986:36).

O *livro do torém* e o disco da FUNARTE (1979) sobre o *torém*, mesmo as fotografias de Marcos Guilherme, eram usadas estrategicamente pelos *toremzeiros* como sendo seus *documentos* étnicos. Nem era apenas a tática de controle do conhecimento que era produzido sobre eles, pois tal saber acabava sendo interpretado pelos próprios Tremembé. Eram as fontes por onde se abasteciam. Assim, os textos intervinham na maneira dos Tremembé definirem sua tradição.

Particularmente, o *livro do torém* (o de Silva Novo) sofreu um processo interpretativo bastante significativo, sobretudo quando os componentes do *torém* do Saquinho e da Varjota criaram suas modalidades singulares de *torém*. No Saquinho, a dança se nutria por uma interpretação "repentista", na qual o improviso era elemento chave, diferindo da textualidade fixa e mais formal do *torém* da Almofala:

> Agora aqui eu faço mais versos pra frente, sabe. Com a toada eu faço mais versos pra frente do *torém*. Quer dizer se for preciso eu faço mais versos pro minha conta própria. ... Muitas

cantigas que eu canto, muitos repente que eu faço, eu faço da minha cabeça própria. Faço de repente. (Genésio, Saquinho, 19/09/1991)

Se havia mais inventividade no *torém* do Saquinho, guiado pelo fluxo do "repente", que entranhava os versos da louvação e das cantigas tradicionais, ele não deixava de ser a **tradição**, manifestada de modo singular, posicionado. Os versos improvisados, criados por Genésio, abordavam muitas vezes temas referentes aos *índios* da Almofala, indicando enfoque étnico. O mesmo acontecia nos "cocos" improvisados. Era nesse plano que se afigurava o compartilhamento de um idioma "comum" (Gadamer, idem:349), dos códigos representativos da etnicidade. A formação e conhecimento recente da tradição impedia que os "novos toremzeiros" pudessem apresentar a dança do modo mais "tradicional". Por um lado, o controle e obstrução das cantigas e melodias pelos *toremzeiros* de Almofala inviabilizava qualquer desempenho similar. No entanto, a combinação heteróclita, nos versos do *torém*, da semântica da etnicidade e da ideologia pastoral/comunitária, no caso da Varjota, não era contraditória. A invenção local do *torém* se efetivou pela intenção de ser realmente original. Acredito que ali o *torém* tenha sido inventado a fim de resguardar sua própria singularidade, fato bastante valorizado na *Comunidade*, sua própria autonomia, mesmo em termos culturais.

O disco do torém (Torém/Ceará, documentário sonoro do folclore brasileiro, n°. 30. Rio de Janeiro: MEC/FUNARTE/CDFB, 1979).

No entanto, a singularidade exibida pelos diversos grupos do *torém* não contradiz o tipo de postura que os Tremembé tem para com a tradição. Primeiro, os grupos se aproveitaram do *livro do torém* como fonte. Depois, o livro "fornecia" a tradição, algo que devia ser continuado, ainda que fosse de modo constantemente inovado, ativo. Segundo Gadamer (idem:352), todo texto tradicional não reproduz simplesmente um fragmento do passado, mas chega ao leitor como uma esfera de significados que definem o passado[156].

Através da tradição do *torém* como um texto, os Tremembé fundiam seus horizontes presentes, singulares e posicionados, com o horizonte do passado que, na sua própria anterioridade, definia o "terreno de sua validade", denotando seu próprio poder. Entendo que o horizonte do passado não se restringia à textualidade do *livro do torém*, mas compreedia ainda todo o universo que compõe aquilo que chamei de campo semântico da etnicidade. O campo semântico era projetado no *livro* pelos Tremembé, "etnicizando-o", e o texto engolfava e ativava o campo e a construção da etnicidade. Conforme Gadamer (idem:241-267), é assim que se produz a tradição, por meio de textos e de preconceitos (entendendo pré-conceitos aqui como todo o universo de significados e valores que estruturam a apreensão do mundo social). A tradição textual do *torém* passou a condicionar a própria compreensão que os Tremembé tinham da dança, servindo, assim, na construção da etnicidade.

6.3 - A experiência do Torém:

A questão da experiência retorna agora em termos do torém, mas também vem enfocar a construção da etnicidade. É preciso tomá-la nos seus múltiplos aspectos, isto é, a experiência do ritual e da tradição se manifestava em vários níveis além daquele da performance da dança. Assim, acredito que ela deva ser percebida em níveis que ficavam em torno, cruzavam ou perpassavam a organização e a prática ritual.

Não acredito que a performance do *torém* fosse idêntica nos grupos que pesquisei, mesmo porque as suas condições históricas de possibilidade, como mostrei, eram bastante distintas. Encontravam-se formas singulares de vivenciá-lo. Isso ficava nítido nas apresentações e ensaios a que assisti. A experiência do *torém* não era certamente rotineira, o que permitia ter um enorme

[156] Gadamer explica: "The antecipation of meaning that governs our understanding of a text is not an act of subjectivity, but proceeds from the communality that binds us to the tradition. But this is contained in our relation to tradition, in the constant process of education. Tradition is not simply a precondition into which we come, but we produce it ourselves, inasmuch as we understand, participate in the evolution of tradition and hence further determine it ourselves". (Gadamer, idem:261).

potencial para reflexividade. Do mesmo modo, a organização e a prática do *torém* podiam ser bastante cansativas e se faziam de um jeito bem repetitivo, sobretudo para os *toremzeiros* de Almofala que estavam numa faixa etária bem idosa. No entanto, apesar das limitações físicas evidentes, eles mostravam-se familiarizados aom a dança e muito cúmplices entre si. Por seu turno, no Saquinho e na Varjota havia ainda pouca familiaridade e distanciamento frente à dança, manifestado, respectivamente, pelo desânimo e despreocupação formal ou pela performance altamente estilizada, formal e detalhista. Esses estados podem ser intercambiáveis. O *torém* da *Comunidade* explodiu em euforia na etapa do "coco", quando todos seus membros passaram a participar, além dos dançarinos. No Saquinho, o desânimo foi substituído pelo exibicionismo, quando iniciei uma sessão de fotos. Na Almofala, os *toremzeiros* oscilavam entre animação e familiaridade ou cansaço e repetição rotineira. Contudo, acredito que a diferença de atmosferas dependesse, sobretudo, dos contextos onde a dança era exibida. O desânimo nos grupos do Saquinho decorria da própria situação faccional e de crise que passavam. Acredito que a prática ritual do *torém* se manifestaria de modo mais intenso, formal e organizado, nos três grupos, caso a dança fosse apresentada em contextos eminentemente políticos ou públicos, quando se quisesse encenar uma imagem étnica indígena, tal como aconteceu comigo na Varjota.

Ao invés de substantivar demais a performance da dança, prefiro compreender a experiência que os Tremembé tinham do *torém* por meio dos níveis que se avizinhavam à prática ritual.

Percebi, por um lado, que o *torém* era esperado pelos *toremzeiros*. As pessoas se arrumavam para a *brincadeira*, fosse com o *traje* ou, em situações informais, com roupas de sair ou de passeio, de banho tomado, as mulheres com lenços e os homens de chapéu, barba feita. Na casa de meus anfitriões, havia um entusiasmo quando o *cacique* chamava-os para uma apresentação ou ensaio e quando principiava a organização da dança. Haviam comentários constantes da data a ser realizada. Não se tratava somente de um comentário corrente mas ter o *torém* como espectativa ou, quando executado, fazerem comparações entre as *brincadeiras* que tinham participado.

O *torém* era um evento que permitia a reunião dos *toremzeiros*, contribuindo na sua sociabilidade, algo mais difícil no seu cotidiano. Era difícil se visitarem e a dança tinha a função catalizadora de os reunirem, reatualizando as relações sociais que haviam entre eles. Acho que sua freqüencia irregular e mesmo o fato de ser feito para públicos *de fora* levavam-lhes a ficarem ansiosos por qualquer apresentação. Os ensaios e o *torém* que presenciei na Almofala mostrava que, apesar da irregularidade e da pouca sociabilidade cotidiana, havia um nível elevado de intimidade e reciprocidade entre os *toremzeiros*. Nessas ocasiões, eles se comportavam de modo jocoso, *mangavam* entre si, divertindo-se com os comentários irônicos sobre si mesmos ou sobre pessoas *de*

fora, mesmo agentes. Mal se encontravam a caminho ou na casa do *cacique*, havia uma atmosfera lúdica e brincalhona, manifestada nos cumprimentos, durante os preparativos e nas diversas interrupções da dança, após cada cantiga. O espírito lúdico e jocoso dava unidade ao ritual quando em contextos informais, como os que presenciei. Neles havia pretexto para conversarem de assuntos correntes e de mostrarem suas posições particulares diante de questões relevantes. Nos ensaios foram discutidos os assuntos mais díspares, dos mais simples aos mais politizados quanto à ordem da etnicidade. Entre alguns *toremzeiros* havia uma razoável vaidade que parecia existir de modo difuso no grupo. Era a vontade de dançarem bem, de usarem *trajes* vistosos, com muitas penas e adereços diversos.

A espectativa dos *toremzeiros* para a organização da dança mostrava que ela ultrapassava a experiência das práticas rotineiras, sendo um fenômeno disruptivo (Turner, 1986b), que era investido nas mais diversas formas de intensidade. Acho que tal apreensão pode ser projetada para os novos grupos. Na Varjota, a falta de familiaridade era contrabalançada pelo formalismo estilizado, por exemplo, sinal evidente de que o *torém* era dotado de significados bastante relevantes e condutores de reflexividade. Mesmo a clivagem dos grupos do Saquinho não impediu que a dança se realizasse. O interesse pela performance do *torém* não deve ser entendido apenas pela dinâmica política, mas ainda pelos significados que definem o envolvimento pessoal dos seus participantes. Isso pode assinalar alguns elementos que produziam a etnicidade, bem como mostra os significados que transbordavam da experiência da dança.

Nos ensaios e nos contextos de entrevistas, quando eram cantados versos, os *toremzeiros* de Almofala sempre recordavam e teciam comparações com os *antigos*, os da Lagoa Seca. Todos eles tinham mais de 50 anos e a referência constante aos *antigos* não deve ser minimizada. Havia a aproximação dos *toremzeiros* aos *índios velhos*, o que gerava a associação simbólica em termos temporais na continuidade de *índios*, *velhos* e *novos*. Era uma apreensão temporal e ainda a comparação entre o que *os antigos* tinham vivido e o que os *toremzeiros* vivenciavam na própria performance do *torém*. Procurava-se compreender a dança como ela tinha sido vivida pelos *índios velhos*, como a *tia* Chica e o Zé Miguel, na experiência da performance do *torém*. Não era à toa que o então *mestre* do *torém* fizesse constantemente imitações do *antigo mestre* da Lagoa Seca, que lhe teria ensinado o ofício, provocando risos e graça nos ouvintes e companheiros. Acredito que a imitação se fazia para estabelecer um vínculo pessoal e uma continuidade simbólica com os *antigos chefes*.

Havia rememoração do passado, do que foi visto noutras ocasiões, até mesmo às vezes em décadas atrás, nos anos 40 e 50. Existia, assim, a a valorização da presença dos *velhos* no *torém*.

> Ainda vi o *velho* Zé Miguel dançando (o *torém*), a Calatinha, desse tamaninho, a nêguinha velha preta dançando. *Nesse tempo era só as velhas. Não tinha gente novo, não*. Hoje tá entrando aquelas mulher nova. Nesse tempo era só as velhas. Fazia aquele mocororó. Botavam acolá e iam dançar. Quando era na hora do *Cuiabá*, saia e botava ali no meio. Iam beber. Era assim. Cansei de ver. (...) Eu (agora) só ensinando. Eu não aguento mais dançar não. Não quero novo, não. Quero tudo velho! Do meu tipo pra mais velho. *Porque eu só alcancei os velhos dançando. Não foi os novos! Torém só os velhos*. *Torém* é bonito os velhos. As velhonas com as saionas assim (imita dançando os passos). É, é. Essas coisinha nova não sabe nem nada! E as velhinhas coitadinha, assim: "ê, virará viju pompê guirá" (canta e risos entre todos). ... *Torém é dança de velho, não é de novo, não*. (Geralda Benvinda, Almofala, 20/08/91; grifos meus)

A positividade da "velhice" fazia parte da construção simbólica do *torém*. No passado da Lagoa Seca, a dança era *brincada* por pessoas velhas e novas, inclusive os filhos e sobrinhos dos *antigos mestres*, alguns deles participando da formação de Almofala. Era comum que os *toremzeiros* se referissem a certas pessoas já falecidas e que tinham participado do grupo da Lagoa Seca, com quem teriam aprendido a dança, mesmo se de modo bastante informal, na prática, simplesmente *brincando*. Até mesmo os Tremembé da Varjota, seguiam pela mesma significação, ainda que neófitos. Acredito que eles estivessem reproduzindo os mesmos valores que os *toremzeiros* atribuíam à experiência da dança e, paradoxalmente, "fundindo horizontes" temporais, a bem dizer:

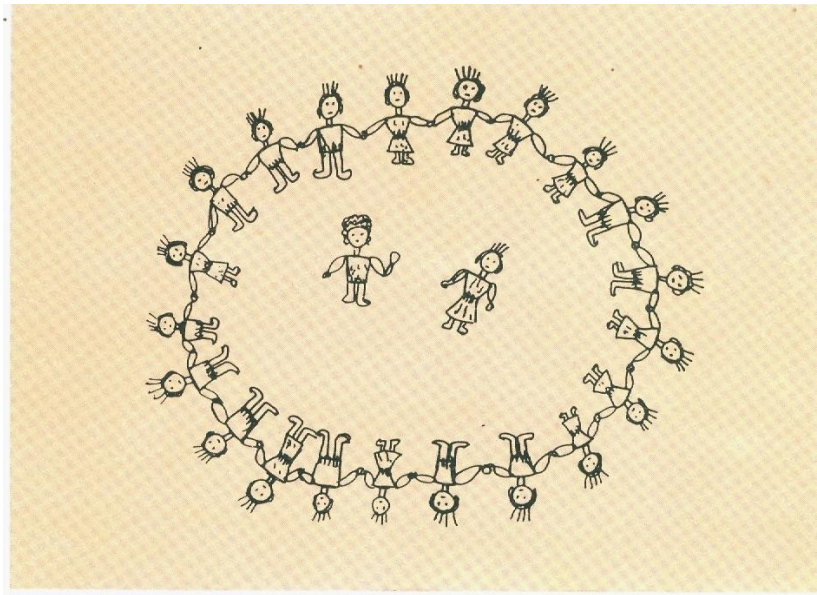
> Agora tudo vai mudando com a continuação. Já o torém velho era de um jeito e o nosso já nós vamos mudando de outro, que é os mais novo. Você vê que as coisas dos velhos quando o novo pega só de ser velho e ser novo já muda. Aí vai mudando. (...) Tem a "sôia massará", que é o torém velho, dos antigos. Tem a "tainha guretê" que isso é uma dança que nós nem tem costume de dançar ela, mais antiga. Tem "água de manim", também outro *torém* dos velhos. Já o nosso torém novo é o "búzio". É a "gonga". É a nossa apresentação. É nova. ... (Luís Caboclo, Varjota, 29/09/91)

As duas últimas citações mostram como o binarismo *velho/novo* e seu simbolismo, estruturantes do campo semântico da etnicidade, eram projetados aos significados que descreviam e ajudavam a compreender o *torém*. Esses valores serviam na interpretação da dança e modelavam a experiência que se tinha dela, do mesmo modo que acontecia com a etnicidade. Acho que na performance do *torém*, os Tremembé conseguiam experimentar o passado, reatualizando-o, e também sua diferença étnica. Babcock (1986: 316-343) avaliou o caso de uma artista Cochiti Pueblo que veio inovar a cerâmica de seu povo, reatualizando a arte figurativa de fazer bonecos em argila. A artista produzia numa relação dialógica com seu passado, com sua trajetória de vida, com

as histórias contadas por seu avô e parentes falecidos. Fazendo isso, ela interpretava o passado, modelando bonecos, e em tal experiência vinha se automodelar:

> ... the dialogic relationship between Helen Cordero and the people she makes and talks to and about, and which in turn make her by situating them with dialogues - with ancestors, with ceramic tradition, with cultural patterns and values, with personal and social experience, with present and future generations - of which they are simultaneously the product and the expression. (Babcock, idem:317)

Seja a arte cerâmica ou a dança do *torém*, as experiências que se tem nas mais diversas formas de expressão cultural induzem a processos estruturantes de "auto-modelagem", condição mínima para a reflexividade. É nesse sentido que penso as interpretações feitas pelos Tremembé *toremzeiros* e os da Varjota e do Saquinho a respeito do *torém*. A invenção da tradição nos grupos mais novos provocou, ao lado de toda a dinâmica política evidente, também a auto-modelagem de seus produtores e dos grupos sociais de onde surgiram. Não é correto explicar o *torém* apenas em termos profissionais e econômicos, nem como resposta a um sentido de sociabilidade ou à luta exclusiva por recursos. Venho mostrando que os investimentos culturais entre os Tremembé foram enormes para as motivações serem simplesmente essas.



Desenho de Aldenora Tremembé: ÁGUA DE MANIM

Auto-modelagens e representações: desenho do torém.
Criação de Aldenora, esposa do cacique Vicente Viana.
Cartão da Associação Missão Tremembé (1991, digitalizado).

A performance da dança era uma encenação e como tal devia produzir certos efeitos dramáticos. Era assim que os *toremzeiros* vinham procurando se exibir. Acho que os Tremembé da Varjota e do Saquinho, mal ou bem, esforçavam-se em despertar algo, suscitando identificações, expondo uma imagem pública indígena e, assim, também se auto-modelando. Para os *toremzeiros*, o *torém* devia ser *brincado* seguindo certo comportamento "ideal" para *índios*. Contaram-me que deviam agir como *brabos*, sem rirem, sérios. Essa conduta estilizada ocorria, sobretudo, quando as apresentações eram públicas:

> - A: É tudo matuto. Sabe como é pessoa matuta, não? O índio não é brabo? Pois é, a gente vai como seja brabo. Elas vai tudo como assim sendo umas pessoa braba. Com as roupas coisadas, com a roupa velha. A roupa mais pior que tem é que leva.
> - Pesquisador: Mas antes de vestir a roupa de pena? Mas como é o índio brabo que vocês mostram lá?
> - A: Elas brincam. Não acham graça. Não olham pra ninguém. Elas chegam de cabeça baixa ali. Não conversam com ninguém. Elas não acham graça. O gesto delas é só mesmo de quem é brabo. Fica toda sarapantada. ...O bicho brabo não fica assim todo de ponta de pé? (Aldenora, Almofala, 12/09/1991)

Oscar Wilde já dizia que o costume, assim como a representação, é um meio de expor o caráter sem descrição e de produzir situações e efeitos dramáticos (Wilde, 1990:1016). Acho que a caracterização "indígena" tenha sido gerada a fim de tal efeito cênico, do mesmo modo que havia o desejo de estilização em muitas fotografias que tirei dos *toremzeiros*. A encenação, o uso de *traje indígena*, o jeito *brabo*, tudo era aproveitado e servia na experiência da dança, modelando-a e também à própria apreensão reflexiva de seus produtores, como se "comportavam", agiam, entre eles e os *de fora*, e como interpretavam a dança. Era assim que os *toremzeiros* queriam mostrar que eram *brabos*. Do mesmo modo, os Tremembé da Varjota desejavam que duas mulheres da *Comunidade*, consideradas *puras*, participassem da dança. Na performance ou encenação da dança, com sua pletora de efeitos dramáticos, valores e símbolos dispontavam e se projetavam, fosse para os dançarinos ou para o público que assistiae. Percebe-se que os Tremembé se exibiam, dançando o *torém*, modelando-se nos valores que construíam a etnicidade. Na experiência da dança queriam persuadir que eram *índios* e, ao mesmo tempo, fortaleciam sua diferença étnica de modo reflexivo.

6.4 - A política do *torém*:

Um dos modos de encarar a política do *torém* seria, conforme Turner (1968:135-50), averiguar os vínculos sociais que lhe davam suporte. Esses vínculos não eram estruturados tradicionalmente, pois decorriam de fatores históricos recentes, sobretudo os que se articulavam com a prática missionária e com o processo de regularização da área indígena, que se condensou em 1992.

De uma organização familiar e doméstica, mesmo se existindo apresentações para públicos externos (como religiosos), no caso da formação da Lagoa Seca, até a formação criada pelo então *cacique* de Almofala, cujo caráter deixou de ser estritamente privado ou familiar, o *torém* sempre se manteve no controle, inclusive da transmissão do conhecimento, de pessoas que possuíam, de uma forma ou de outra, relações sociais próximas, mesmo se não baseadas no parentesco. A atuação missionária passou a estimular que se formassem grupos novos de organização do *torém*. Seus componentes mal tinham relações sociais com os *toremzeiros* de Almofala e nem foram bem recebidos quando buscaram conhecer as cantigas tradicionais. Como notei, o grupo de Almofala não primava pelo recrutamento de neófitos.

Se houve continuidade entre as duas "primeiras" formações, que se tem condição histórica de retraçar, não se pode afirmar que os grupos do Saquinho e da Varjota fossem *ramos*, usando uma metáfora Tremembé, do que existia na Almofala. Tanto nenhum *toremzeiro* participava dos grupos novos, como também se recusaram a transmitir o conhecimento que tinham da dança. Na Varjota e no Saquinho houve a invenção da tradição, mesmo se estabelecendo relações de continuidade noutro nível, mais simbólico, de construção e interpretação dos sentidos que definem o *torém* e a etnicidade. Assim, as relações rituais entre os Tremembé das duas situações e mesmo de muitos que viviam na Almofala, como os *toremzeiros* e os neófitos do Saquinho/Lameirão, eram inexistentes.

Os *toremzeiros* de Almofala se mostravam desconfiados e críticos dos novos grupos da dança. Eles diziam que os Tremembé da Varjota e do Saquinho não eram *da parte* ou da *indescendência* dos índios e nem sabiam cantar ou dançar antes o *torém*. Os comentários negativos eram ditos sem que tivessem assistido a performance ritual. Por seu lado, os dançarinos do Saquinho e da Varjota já tinham se exibido entre si, havendo aceitação mútua, mesmo notando as especificidades de cada um dos grupos. Eles comparavam-se aos *toremzeiros* também, argumentando que eles não "animavam" mais por serem *velhos*. Havia a apreensão distinta da que existia entre os *toremzeiros*, sem haver a rejeição da mesma origem étnica. De qualquer modo, as comparações internas entre grupos do *torém* se faziam como projeção de outras distinções e

qualificações, baseadas igualmente em argumentos étnicos, contrastando, sobretudo, as situações de Almofala, guardadas suas especificidades locais, e a da Varjota.

Os grupos do Saquinho e da Varjota se mostravam mais dispostos a relações com os *toremzeiros*, afinal se reconheciam na posição de "novatos". Era perceptível entre seus componentes, mesmo as lideranças étnicas, como os homens que não participavam do ritual na Varjota, a possibilidade de *brincar* com os *toremzeiros*.

Para os *toremzeiros*, tratava-se de controlar o torém e mantê-lo numa esfera restrita de reprodução. Evidenciava as próprias concepções situacionais quanto à etnicidade e a delineação de fronteiras étnicas. Havia a lógica do controle de um recurso cultural, cuja dinâmica era essencialmente política, pois articulada com as redes sociais que organizavam cada uma das situações Tremembé. Acontecia um evidente contraste político na medida que envolvia a construção da etnicidade e as estratégias específicas de mobilização étnica para cada situação.

Houve momentos, antes de 1991, que *toremzeiros* da Almofala *brincaram* com algumas pessoas dos grupos do Saquinho e da Varjota. Um deles foi numa festa cívica num município próximo quando, com o estímulo dos missionários, alguns *toremzeiros* se exibiram junto de Tremembés dos novos grupos. Esse evento foi bastante sui generis. Não fora organizado pelo *cacique* e nem tivera a presença do *chefe* do *torém* de Almofala. Ou seja, não preenchia os elementos formais da organização ritual do grupo de Almofala. Assim, foi possível reunir pessoas das três formações. A prática missionária seguramente contribuíu para que tal unidade se forjasse. Ela podia acontecer nos contextos públicos de articulação do movimento indígena no Nordeste e no Brasil, quando os Tremembé apresentavam sua tradição cultural. Para uma audiência "externa" e leiga era possível fazer adaptações rituais, reduzindo os próprios mecanismos internos de transmissão e controle da tradição como ainda da própria estrutura da dança. Dessa forma, no contexto de uma performance pública podia-se romper com os esquemas tradicionais, facilitando a sua reprodução.

Esses desdobramentos políticos internos, entre as situações Tremembé, aconteciam seja por consequência direta das práticas missionárias e também por acomodamentos e estratégias acionadas pelas próprias lideranças Tremembé. Isso ficava mais evidente no que diz respeito aos papéis normativos do ritual, sobretudo no de *cacique*. Mostrei que a função do *cacique* era uma inovação e um papel criado na formação de Almofala. Se, de início, nos anos 70, tinha um perfil apenas de intermediação, logo que os Tremembé de Almofala reconheceram as possibilidades políticas advindas da reprodução ritual do *torém*, de certo modo bastante destacado pelos missionários, o papel do *cacique* passou a acumular outras significações cada vez mais politizadas à medida que os

contrastes interétnicos ficavam mais realçados. O *cacique* absorveu uma centralidade política que não possuía antes. Certamente, isso não foi provocado somente pela organização do *torém*, mas por razão da emergência de fronteiras étnicas na situação de Almofala. No entanto, desde que a *Comunidade da Varjota* vinha se investindo num perfil étnico, inclusive com a invenção ritual do *torém*, tornou-se necessário rededefinir as unidades políticas que se desdobravam nas mobilizações étnicas de cada situação. Note que a situação do São José/Capim-açu ficou alheia a tais desdobramentos.

A descrição dos grupos de *torém* e de suas formas específicas de organização mostrou que o papel de *cacique* era coincidente. Tinha até a peculiaridade de uma *cacica moça*. É evidente que tal proliferação de *caciques* podia gerar nítida confrontação entre os grupos de *torém* e as redes sociais que centralizavam. Todavia, nada aconteceu naquele período, ainda que alguns fatos pudessem anunciar sua virtualidade. Quando os novos grupos de *torém* se criaram, os *toremzeiros* de Almofala ficaram logo preocupados com a difusão de sua tradição. Na festa da santa padroeira de Almofala em 1991, o *cacique* Tremembé sofria violento antagonismo da zeladora da igreja, que organizava a festa, inclusive programando uma apresentação do *torém*. Diversos *toremzeiros* foram contactados para participarem, mas a recusa foi imediata e ostensiva. No entanto, os *toremzeiros* comentavam entre si que os *varjoteiros* iam exibir o seu *torém* na festa, liderados por seu "cacique". Na missa derradeira, uma *toremzeira* chegou a perguntar a um Tremembé da Varjota se eles iam se apresentar. A resposta foi também imediata e negativa, destacando que o grupo da Varjota só *brincaria* com a *ordem* do *cacique* Tremembé de Almofala.

As performances do *torém* que assisti na Varjota e no Saquinho tiveram um pretexto contextualizado, assim como eram projetadas para alguém *de fora* com espectativas já definidas: um *pesquisador*. Não foi necessário haver qualquer permissão do *cacique* Tremembé de Almofala. Nos dois lugares os *caciques* desempenharam sua função ritual, sem ter nenhuma significação política a não o ser o papel de organizadores que se reconheciam e eram reconhecidos. Nos dois grupos do *torém* e para as pessoas que se relacionavam com eles, os *caciques* não possuíam qualquer autoridade precisa. A *cacica* do Saquinho postulava *compromisso* que não era político, em termos da construção da etnicidade, mas tinha responsabilidade na organização da dança. O mesmo acontecia com o *cacique* da Varjota.

Todavia, quando o *torém* devia ser produzido numa dimensão pública, já havia a articulação das decisões entre o *cacique* mais antigo e os *chefes/caciques* dos novos grupos. O *cacique* de Almofala já vinha aceitando a idéia de apresentações comuns junto dos componentes dos grupos do

Saquinho e da Varjota, contrariando a opinião da maioria dos *toremzeiros*. Assim, contribuía para que houvesse a amplificação da dimensão da etnicidade.

Essas posições articuladas entre os Tremembé da Almofala e os da Varjota evidenciam que o papel do *cacique* vinha se normatizando em termos políticos como nunca antes tinha ocorrido. Por seu lado, destacava-se a configuração de uma unidade étnico-política que vinha se afirmar até mesmo na órbita ritual, coisa também jamais acontecida antes. Não advogo que tal unidade fosse estável ou, doravante, persistente. No entanto, a articulação social entre as duas situações étnicas quanto à autoridade ritual do *cacique* Tremembé de Almofala vinha reproduzir os sinais de uma mobilização política "nova", já nem tanto descentrada. Percebe-se, de saída, que a prática missionária e, mesmo, a dos *pesquisadores* atuais vinha a criar um quadro mais dinâmico e interativo entre os Tremembé de cada situação, ainda que os missionários encontrassem bastante dificuldade para isso.

Essa articulação era política e processual. O *cacique* oscilava quanto à sua posição frente aos grupos novos do *torém*, sobretudo o da Varjota. Essa oscilação dependia das implicações políticas e das fases da aliança entre as situações Tremembé. A oscilação mostrava mais a articulação e o entrechoque, a dialética entre trajetórias distintas de organização social das duas situações.

O que ficava mais contundente na ritualização do *torém*, esquecendo as rivalidades primeiras entre as suas formações e as situações étnicas Tremembé, seria o contraste agudo entre a sua performance pública e a doméstica. Dos anos 60 aos 80, o *torém* foi completamente transformado em sua significação social. Não se trata mais de perceber como se deram as inovações de sua aparelhagem cultural e semiótica. A partir de um certo período, a dança perdeu todo seu perfil doméstico. Do mesmo modo, na Varjota não se cogitava *brincá-lo* para a *Comunidade*. Nem no Saquinho parecia existir tal intenção. Nos grupos mais recentes do *torém* a dança servia para ser ritualizada **para fora**, isto é, para audiências públicas externas, *pesquisadores*, "autoridades" e missionários. Não havia nenhuma contradição com a experiência ritual, já que essa se daria na mesma medida que se realizava para públicos "não-Tremembé".

O sentido público do *torém* foi se definindo da mesma forma que a *antiga brincadeira* foi se tornar uma tradição e um ritual, sobretudo identificando uma unidade social específica: os índios Tremembé. A dança era apresentada ora para fins "profissionais" e, de modo estratégico, com intenções políticas de investimento étnico. Esse lado veio se expandir desde que a atuação missionária se iniciou e os Tremembé passaram a ter reivindicações étnicas mais precisas, voltadas à luta pela "terra", a *Terra da Santa/Aldeamento*.

O *torém* não era conhecido por boa parte dos habitantes da região de Almofala, mesmo os que se diziam *descendentes de índios*. Os *toremzeiros* enfrentaram atitudes estigmatizantes e violentas feitas por muitos dos regionais. Performances do *torém* já foram prejudicadas pelo *chafurdo* que muitas vezes se transformava. Assim, ao mesmo tempo que era um ritual público, o *torém* costumava ser feito escondido dos habitantes de Almofala. Na Varjota e no Saquinho, a preocupação era a mesma, havendo a seleção de quem se apresentar. Nos diferentes grupos e nas duas situações étnicas, havia estratégias diante das audiências públicas. Dançava-se para "fora", mas em contextos e para públicos específicos[157].

Essa contradição era apenas aparente, pois se assentava nos fatores sociais que condicionavam a diferenciação étnica na Almofala e na Varjota. As performances do *torém* eram ocasiões nas quais as fronteiras étnicas podiam se revelar. Estigmatização, seja por violência ou comentários negativos, trata-se de um meio comum para constranger a diferenciação étnica. A situação de Almofala era onde isso mais se explicitava. No fundo, trata-se de especificar os contextos em que a etnicidade podia ser positivada de modo público. Creio que o *torém* dispontava como ritual nesses contextos. A dança acabava por ter um perfil altamente político quando era exibida para audiências públicas "de fora" que podiam reverter o quadro interétnico bastante conflitivo, sobretudo na Almofala. O *torém* já foi mesmo objeto de conflito interétnico e de violência simbólica quando da festa da padroeira em 1991. Os Tremembé *toremzeiros* não procuravam se apresentar para seus vizinhos de Almofala, já que o ritual não tinha um sentido confrontativo óbvio. Ele era realizado somente quando a situação podia ser favorável em termos étnicos. Creio que desde 1992, quando da visita do GT de identificação da FUNAI, o *torém* não vem sendo mais procurado para performances públicas em festas cívicas. Isso se deveria a sua politização e ao transbordamento das mobilizações étnicas dos Tremembé[158].

A ritualização pública do *torém* foi sendo investida de importância pelos *toremzeiros*, que encaravam o grau de interesse e valorização adotado pelos agentes missionários e *pesquisadores*. Os missionários estimularam que a dança pudesse ser organizada pelos Tremembé da Varjota e outros da Almofala, que não eram *toremzeiros*, mas passaram a se investir em termos étnicos. Nesse

---

[157] Os *toremzeiros* recordam as vezes que foram prejudicados por habitantes da Almofala, sejam da *gente de fora* ou mesmo muitos dos *descendentes dos índios*. Houve um *chafurdo* numa das vezes que se apresentaram para a equipe da FUNARTE nos anos 70.

[158] A recusa da organização ritual do *torém* pode ser também uma estratégia. Foi o caso da recusa do *cacique* em dançar na festa da Santa em 1991, tentando se confrontar com a zeladora da igreja.
Negando-se a organizar, colocava todos os *toremzeiros* unidos. De certa forma reatulizava-se numa disputa cultural o conflito ideológico e interétnico entre os Tremembé e a *gente de fora*. Ao contrário, em 1992, eles *brincaram* a dança, em *traje completo*, na frente da igreja de Almofala, quando da segunda visita da equipe da FUNAI em setembro de 1992.

sentido, sua prática deve ser enfocada com destaque, pois ajudaram a condensar o sentido público da dança, de sua pregnância ritual. Incentivando a produção de manifestações culturais ou tentando abrandar os contrastes entre as situações Tremembé, os missionários calcularam que a distribuição dos *livros do torém* podia ajudar nalguma coisa. Foi um dos muitos estímulos que fizeram para que um modo "culturalista" de afirmação étnica se concretizasse, sobretudo na Varjota. Assim, averiguava-se uma finalidade política no horizonte de significações que davam sentido ao *torém* entre os Tremembé da *Comunidade*. Achavam que a performance ritual ajudaria na *luta da terra*. Essa idéia não era exclusiva da situação da Varjota, mas era compartilhada também pelos *toremzeiros*. Acho que o *torém* era tratado como um recurso cultural que tinha razão política. A criação do grupo local e a aceitação de toda *Comunidade*, mesmo sem a participação coreográfica dos homens, se relacionava à uma dimensão política mais abrangente pela qual julgavam ser preciso "mostrar" que eram índios. Assim, o ritual somente teria sentido quando reproduzido numa esfera pública, ***para fora***.

A prática missionária tinha relevância, portanto, no plano de normatização social que provocava, advindo todo um movimento progressivo em definição e criação de uma identidade genérica Tremembé. Ao se observar os investimentos na produção do *torém*, feitos pelos Tremembé da Varjota e do Saquinho, evidenciava-se um nível de convergência entre estímulo missionário e construção da etnicidade. Os Tremembé *toremzeiros*, os do Saquinho e os da *Comunidade* reconheciam o valor da dança na objetivação política da diferença étnica. Ao mesmo tempo que apreendiam a dança como tradição, encaravam-na como um sinal diacrítico a ser manifestado **de dentro para fora**. Os missionários viam o *torém* por um bias "culturalista", mas compreendiam seu valor político para a identificação étnica oficial pela FUNAI. A preocupação de estimular a organização do *torém* e a sua difusão entre os Tremembé das duas situações representava um dos efeitos de um processo social que estava se desenvolvendo desde os anos 70, condensando uma unidade étnica Tremembé. Os missionários ajudaram a criar tal unidade de modo mais acelerado. A difusão do *torém* acomodava-se perfeitamente à essa dinâmica política. Primeiro, porque assinalava um plano de normatização missionária que identificava de maneira muito mais homogênea aquilo que as situações étnicas Tremembé mostravam em acentuada singularidade. Conforme Bourdieu (idem:117), "o poder sobre o grupo que se trata de trazer à existência enquanto grupo é, a um tempo, um poder de fazer o grupo impondo-lhe princípios de visão e de divisão comuns, portanto, uma visão única da sua identidade, e uma visão idêntica da sua unidade".

Segundo, essa "visão idêntica de unidade" também passou a ser construída pelos Tremembé quando dançavam o *torém*. Sua dramatização sugeria um modelo estrutural que distinguia o que era

de dentro e o que era *de fora*, fosse porque todos os grupos de *torém* se apresentavam, sobretudo, para audiências públicas "de fora" e, igualmente, porque quando se realizava estabeleciam um plano de objetivação da unidade étnico-política Tremembé. Toda a performance do *torém* não pretendia destacar simplesmente a especificidade étnica dos Tremembé *toremzeiros* ou a dos Tremembé da Varjota. Quando dançavam, queriam mostrar aos **de fora** que eram **os índios Tremembé**, na sua objetivação mais fina, qualquer que fosse sua situação étnica, e construíam, por meio de um plano simbólico e semiótico cuja relevância era política, uma unidade ou totalidade étnica precisa e abrangente.

Entende-se, assim, até mesmo dinâmicas étnicas mais globais, chegando a incluir a situação dos Tremembé do São José e Capim-açu. Quando em 1991, os *toremzeiros* viajaram para Fortaleza a convite dos agentes da Comissão dos Direitos Humanos do Pirambu, que atuavam com os Tremembé dessa situação, aconteceu desses quererem aprender o *torém*, convidando os Tremembé de Almofala a lhes visitarem. Havia a estratégia política dos agentes de conseguirem a difusão da tradição, como os missionários, e também a configuração de uma unidade étnica que não existia antes. O Patriarca e seus companheiros estavam dispostos a aprender o *torém* e em qualquer apresentação que fizessem aconteceria o mesmo movimento ordenador de uma unidade étnico-política Tremembé[159].

A configuração de um **grupo étnico** parecia derivar desse quadro de articulações político-culturais, minimizando a singularidade de cada situação em prol de uma unidade construída, que jamais tivera consistência social no passado. Assim, os Tremembé das duas situações de Varjota e Almofala procuravam engendrar estratégias, mediados pelos missionários, a vista do controle de recursos, fossem eles naturais ou culturais, vistos numa dimensão política e étnica mais abrangente, que visava a sua identificação indígena pela FUNAI. A organização ritual do *torém* se enquadrava nesse cenário.

Para Glazer e Moynihan (1975:3), os grupos étnicos tratam-se de grupos de interesses definidos. Os Tremembé não poderiam ser compreendidos nessa perspectiva até há pouco tempo, quando suas reivindicações étnicas passaram a ter uma definição mais precisa, premidos pela prática e normatização missionária. O ritual do *torém* não expressava somente esses interesses coletivos, noção abrangente demais para as reivindicações dos Tremembé. No entanto, o ritual era apresentado na instância de fortalecer o processo mais genérico e totalizante de construção de uma unidade étnica, cuja razoabilidade se assentava no plano de convergência de práticas indigenistas,

[159] A articulação dos Tremembé de Almofala e os do Capim-açu/São José não têve condições de se densificar. Isso se deve mais às divergências entre agentes e sua competição mútua do que mesmo de um confronto entre as singularidades Tremembé.

missionárias e da mobilização Tremembé, voltadas todas para a regularização da área indígena e na definição e estabelecimento de uma prática tutelar. Em 1991 (e provavelmente ao longo da década de 90), o *torém* tornou-se a manifestação cultural diacrítica que os Tremembé reproduziam privilegiadamente a fim de se definirem como uma unidade social, um grupo étnico que buscava de modo estratégico que seus interesses fossem realizados.

A CONCLUSÃO E O DEVIR

Enfoquei, nessa pesquisa, a problemática da emergência das fronteiras étnicas e da construção da etnicidade entre os Tremembé de três situações históricas distintas. Essa diversidade se mostrava, sobretudo, nas formas e padrões de organização social, seja de ocupação e acesso ao espaço e aos recursos naturais ou no controle das tradições culturais, como o *torém*, e ainda nos perfís específicos de mobilização étnica. Tais padrões se constituíram ao longo de processos sociais distintos e se evidenciavam nas trajetórias históricas que as situações Tremembé tiveram.

Intentei me projetar no universo das relações interétnicas que se apresentavam em cada situação a fim de ultrapassar o bias desconfiado e condescendente que os pesquisadores costumam ter com grupos ou mobilizações étnicas indígenas no Nordeste brasileiro. Para isso, levei em consideração que o fator étnico, se pode ser tratado dessa forma, isolável, devia ser percebido na sua capacidade multifacetada de se manifestar. Esse tipo de apreensão dos fenômenos étnicos não é nova, vide a constatação de seu caráter ubíquo feita por Cohen (1974). No entanto, tratando-se de "índios" do Nordeste, a coisa muda e se torna nebulosa, afinal a primeira afirmação dita sobre eles é de que se, ainda, existem, estão aculturados. Esse tipo de perspectiva não se encontra somente num meio leigo e no senso comum. Acredito que ele seja difuso até no universo da produção intelectual das Ciências Sociais, sobretudo na Antropologia. Espero estar indo contra a corrente.

Foi necessário produzir uma etnografia minuciosa, descrevendo as formas organizacionais de diferenciação e mobilização étnica que se forjaram historicamente em cada situação, notadamente variadas. O esforço etnográfico pretextava compensar a falta de fôlego dos estudos já feitos sobre os Tremembé e, em geral, sobre as etnias indígenas no Nordeste.

A situação da Almofala mostrou que uma dança, o *torém*, impulsionava os investimentos étnicos dos Tremembé, articulando pessoas que, de outra forma, estariam desmobilizadas. No entanto, só recentemente, o ritual veio se configurar com significados políticos mais abrangentes. A Varjota reflete a trajetória e a construção de uma *Comunidade*, enfrentando um conflito de terra, e que, apesar de toda sobrecarga dos referenciais e das relações mantidas com agentes pastorais e mobilizações camponesas, vem se orientando num perfil étnico. A situação do Capim-açu/São José descreve a mobilização étnica se consolidando e se circunscrevendo numa dinâmica faccional, vivenciada numa arena específica de assentamento fundiário.

Eram três situações que evidenciavam formas de controle e ocupação da terra e dos recursos naturais bastante singulares e incompatíveis entre si: concentração extrema da terra (Almofala); seu

controle autônomo (Varjota) e o feitio específico de uma área desapropriada (Capim-açu/São José). Os aspectos fundiários devem ser conjugados as formas específicas de diferenciação étnica. Na Almofala se constatava relações interétnicas bastante estratificadas e marcada estigmatização. O Capim-açu/São José mostrava o faccionalismo. Os Tremembé da Varjota se defrontavam com as contestações étnicas dos Tremembé de Almofala, mostrando que a diferenciação podia ser gerada na oposição entre grupos que se atribuíam mesma origem étnica.

Assomava-se a prática de agentes. Os *pesquisadores* traçaram uma história determinada na Almofala, estimulando as expressões culturais "nativas", especialmente o *torém*. Missionários fizeram o mesmo, num período bem mais recente, mas priorizando a politização do fator étnico e estimulando suas reivindicações. Sua normatização conseguiu, a duras penas, ser articuladora, visando, e mesmo visualizando, uma configuração étnica mais abrangente, estabelecendo vínculos, ainda que conturbados, entre os Tremembé de Almofala e os da Varjota. Outros agentes precisaram ser notados, tendo possibilitado a presença de referenciais que foram incorporados, especialmente os da CPT. Mesmo não tendo enfoque étnico, foram aproveitados e interpretados pelos Tremembé da Varjota e "tornados" significativos nessa dimensão. No Capim-açu, agentes deram apoio as demandas étnicas dos Tremembé da situação, ainda que não tivessem uma prática sistêmica ou consolidada, mas criaram efeitos no arranjo político interno e mesmo acentuando os dilemas faccionais. Os agentes devem ser vistos pela positividade que assumiram no processo de construção da etnicidade.

Todos os elementos constatados até agora frisaram a diversidade entre as três situações, a não ser a prática dos missionários, que buscava sua unidade. Se os Tremembé estavam sob a égide da singularidade, isto se devia à sua própria condição jurídica, pois não constituíam uma unidade étnico-política definitiva, o que explicaria o motivo de não tê-los encarados (ainda) como um grupo étnico.

A situação das etnias indígenas no Ceará é incerta desde o século XIX. Os processos de diferenciação étnica ocorriam de modo localizado, sem qualquer implicação de ordem política nacional. A oficialização de uma identidade indígena, representando todos os amparos legais e a esfera de pertinências, direitos e limitações que lhe cinge, pode se concretizar somente na atuação da prática indigenista da FUNAI e dos aspectos tutelares que estão em jogo, assomando-se as políticas regularizadoras de cunho nacional. Até 1992, isso não tinha consistência mais precisa. Assim, antes, era difícil qualquer sentido de cristalização de uma unidade étnica. Nesse sentido, a pesquisa acabou tendo uma significação desdobrada, afinal tentei avaliar a construção da etnicidade

indígena e a manutenção de fronteiras numa realidade *sui generis* frente às de outros povos indígenas do Nordeste, já assistidos pela FUNAI.

O entendimento dos fenômenos de diferenciação étnica entre os Tremembé se mostraram para mim de forma soberbamente complexa. Não se tratava de estudar somente as formas organizacionais, os sinais diacríticos ou o plano das identidades contrastantes, tópicos consagrados de estudos interétnicos. Tomando-os, não alcançaria uma visão totalizadora que integraria as três situações, como se elas respondessem a uma mesma unidade étnico-política a priori. O que as situações étnicas Tremembé suscitavam, e faziam pensar, era a dificuldade de se estabelecer tal unidade social ou analítica mais definida ou restrita. Se tudo era diversidade, nem havia a prática indigenista, como estabelecer uma unidade entre os Tremembé? Foi aí que compreendi o privilégio da pesquisa entre eles. Tudo era bastante inconciliável. À primeira vista. Ou melhor, à vista da positividade etnográfica que usufruiu o máximo de todos os sinais singularizantes e centrífugos que dispontaram. Nenhum indício se configurou, de 1988 a 1991, que sugerisse a mobilização efetiva mais global, reunindo as três situações Tremembé, ao menos as que recebiam prática missionária.

A construção de uma unidade analítica, que não se confunde com a política, foi-se desenvolvendo à medida que deixava um tanto de lado a importância dada aos processos de categorização feita pelos estudos interétnicos. Barth (1969), Epstein (1978), Cardoso de Oliveira (1976), Cunha (1986), Brandão (1986) e a maioria dos analistas ou teóricos de situações interétnicas destacam o caráter contrastante das fronteiras étnicas, assinalável pelas categorias de identificação étnica.

Nos primeiros capítulos mostrei que os Tremembé das três situações não priorizavam categorias de auto-atribuição notadamente "identitárias", do tipo *índio* ou *Tremembé*. O Patriarca, o *cacique* de Almofala e uma ou outra pessoa foram os únicos a marcarem contraste étnico por meio de tais categorias. Acredito que a auto-atribuição étnica ocorria mais em contextos de significação política. A presença de agentes tornava isso mais evidente. Ainda que o conflito interétnico pudesse acontecer em contextos onde acusações e processos de categorização eram dispostos, a atuação de agentes certamente posssibilitava muito mais, sobretudo porque implicava a circunscrição de unidades sociais mais estáticas.

Entendo que, entre os Tremembé das três situações, outras categorias menos identitárias, fossem muito mais operadas e servissem com o mesmo objetivo de diferenciação étnica. Eram as que se encontravam com mais constância nas ideologias étnicas Tremembé: "gente" *de dentro* X *gente de fora* (na Almofala, sobretudo); "ser" da *família*, da *indescendência* ou da *parte de índio*

(nas três situações); "ser do lugar" ou ter *nascido e se criado ali* da mesma forma que dizer-se *filho natural*, *filho legítimo* do local (também nas três situações).

As diversas formas de aproveitamento da semântica da etnicidade acabaram sendo mais interessantes na pesquisa, reconhecendo que as fronteiras étnicas e os valores embutidos nelas eram configurados a partir de tal campo de significados e interpretações. No entanto, atores e grupos sociais antagônicos aos Tremembé podiam se aproveitar dos elementos do campo semântico e, mesmo frisando serem *descendentes*, interpretar a diferença étnica como sendo negativa. Tornava-se necessário entender a estruturação desse campo semântico a fim de reconhecer o alcance afirmativo e positivado por parte dos Tremembé. Além disso, pude notar que, por sua própria abrangência, era no campo semântico da etnicidade que se encontravam as similaridades estruturais entre as situações Tremembé, no modo deles darem sentido a seus próprios investimentos étnicos.

É assim que penso a capacidade multifacetada do fator étnico, desdobrando-se de acordo com aproveitamentos variados, nao estritamente identitários. Era também nesse sentido que conseguia definir uma unidade analítica de modo mais consistente, não me detendo exclusivamente aos processos de categorização. A possibilidade dos diversos atores sociais, mesmo conflitantes, de se auto-atribuírem como *índios* e de se aproveitarem do campo semântico tornava o enfoque da construção da etnicidade bastante complexo. À medida que o pesquisador apenas investiga os processos de categorização e identificação étnica, acaba por desmerecer outro nível mais fecundo da construção da etnicidade, não envolvendo necessariamente a formulação de uma identidade étnica, qual seja, o da experiência da etnicidade, fenômeno que envolveria um processo positivo de investimentos étnicos, mesmo podendo articular sistemas simbólicos e de representação que não são específicos ou idiossincráticos. A experiência da etnicidade acontecia à medida que os Tremembé reconheciam certos elementos semânticos, formas culturais e valores que, mesmo compartilhados com regionais, seriam interpretados de maneira amplamente positiva. Muitos, que num certo contexto não se auto-atribuíam como *índios*, podiam, noutra situação, investir-se etnicamente, sem que apelassem para uma identidade étnica "Tremembé".

Foi por meio de tal abordagem que construí um fio condutor que delineava uma unidade analítica e social entre as três situações étnicas, especificando um movimento que ultrapassava a normatizaçao missionária e dos agentes e prática indigenista, caso ela fosse efetiva.

Evidentemente, esses fatores não devem ser relegados ao segundo plano, muito ao contrário. Acredito que tenha mostrado o quanto na prática missionária já se condicionava um processo normatizante mais geral a definir uma unidade identificável como Tremembé. Esse processo podia ser apreendido já na década de 80, ainda que de modo bastante frágil, fantasmático e apenas

assinalando sua força virtual, porém não tendo quase nenhuma expressividade mais construtiva. À medida que os missionários se defrontavam com os aspectos centrífugos (característica que não envolvia um condicionamento estrutural, vale dizer, mas fatores de ordem histórica das três situações) dos Tremembé, enveredavam por várias estratégias de articulação. Uma delas, talvez a principal, se definia pela mediação feita no campo da política indigenista, no qual haveria a identificação indígena dos Tremembé e a regularização de terra, um dos pontos de convergência das situações étnicas. Foi assim que, desde 1991, houve a delineação de elementos que nunca antes tiveram concretude. É o caso da formação e invenção do *torém* na Varjota e no Saquinho/Lameirão, fato nevrálgico para o devir identitário. Não foram somente os missionários que tornaram esse processo de construção identitária mais assinalado. Os agentes da Comissão dos Direitos Humanos também o conduziam, ainda que de modo menos sistemático. De qualquer forma, tratavam-se de agentes que mediavam os Tremembé em vista da definição de um campo de ação indigenista.

Acredito que a estratégia da pesquisa de buscar outros níveis mais estruturados de construção da etnicidade, no caso Tremembé, o campo semântico, permitiu que o próprio processo de normatização missionária e delineação de uma unidade étnico-política fossem apreendidos de modo mais correto, sem estabelecê-los como já existentes socialmente. Assim, as articulações entre os Tremembé das situações de Almofala e da Varjota em prol das suas reivindicações espaço-territoriais pareciam consubstanciar a unidade de modo mais coeso e também davam indícios da construção de uma identidade genérica de *índio*, fenômeno esse novo, em devir, mas que seria sempre ser visto e pensado em termos de uma dinâmica situacional, não reificadora das relações interétnicas.

Bibliografia

A) Sobre os Tremembé e o Ceará:

ARAÚJO, Nicodemos. 1981. **Almofala e os Tremembés**. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto do Estado do Ceará.

BARREIRA, César. 1992. **Trilhas e Atalhos do Poder: Conflitos Sociais no Sertão**. Rio de Janeiro: Rio Fundo Editora.

BARRROZO, Gustavo. 1964. "A Igreja perdida na areia". In: **À Margem da História do Ceará**. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará.

CARVALHO, Rejane A. 1988. **Movimentos Sociais e Política na Zona Rural do Ceará - análise de candidaturas populares nas eleições estaduais de 1986**. Fortaleza: UFC/NEPS.

CEDI/PETI-Museu Nacional-UFRJ. 1987. **Terras Indígenas no Brasil**. São Paulo: CEDI.

CHANDLER, Billy J. 1981. **Os Feitosas e o Sertão dos Inhamuns**. Fortaleza; Rio de Janeiro: UFC; Civilização Brasileira.

CHAVES, Luís Gonzaga M. 1973. **Trabalho e Subsistência, Almofala: aspectos da tecnologia e das relações de produção**. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ.

____ . 1973b. "Aspectos da estrutura ocupacional de uma região pesqueira do Ceará". In: **Revista de Ciências Sociais**, vol. III, n.1. Fortaleza: UFC.

DUARTE, Hélio de Q. 1972. **A Igreja de N. Sa. da Conceição de Almofala**. mimeo. São Paulo: FAU/USP.

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

____ . 1979. **Torém/Ceará, documentário sonoro do folclore brasileiro, n. 30.** Registro discográfico, com apresentação de Aloysio de Alencar Pinto, ficha técnica, pesquisa e gravação. Rio de Janeiro: MEC/Secretaria de Assuntos Culturais/FUNARTE.

____ . 1980. **Coco/Ceará, documentário sonoro do folclore brasileiro, n. 32.** Registro discográfico, com apresentação de Aloysio de Alencar Pinto, ficha técnica, pesquisa e gravação. Interpretado por grupos dos jangadeiros de Iguape e Aquirás. Rio de Janeiro: MEC/Secretaria de Assuntos Culturais/FUNARTE.

GIRÃO, Raimundo. 1985. **Evolução Histórica Cearense**. Fortaleza: BNB/ETENE.

GIRÃO, Valdelice C. 1989. "As charqueadas". In: Souza, Simone de. (coord.) **História do Ceará**. Fortaleza: UFC/Fundação Demócrito Rocha/Stylus Comunicações.

MENEZES, Luiz Barba A. de. 1871 (1814). Memória sobre a Capitania do Ceará. **Revista do IHGB, n. 34**. Rio de Janeiro: IHGB.

METRAUX, Alfred. 1946. "The Teremembé". In: Steward, Julian (ed.). **Handbook of South American Indians, vol. 1. The Marginal Tribes**. Washington: Smithsonian Institute/Bureau of American Ethnology.

NIMUENDAJU, Curt. 1981. **O Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju**. Rio de Janeiro: IBGE.

NOBRE, Geraldo. 1980. **História Eclesiástica do Ceará**. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desportos.

NOVO, José Silva. 1976. **Almofala dos Tremembés**. Itapipoca: /s.n./

PETI/MUSEU NACIONAL/UFRJ. 1993. **Atlas das Terras Indígenas no Nordeste**. Organização: Jurandyr F. Leite. Rio de Janeiro: PETI.

POMPEU SOBRINHO, Thomaz. 1951. "Índios Tremembés". In: **Revista do Instituto do Ceará**. Tomo LXV. Fortaleza: Instituto do Ceará.

____ . 1955. **Pré-história Cearense**. Fortaleza: Instituto do Ceará.

____ . 1979. **Sesmarias Cearenses**. Fortaleza: SUDEC.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. 1992a. **Fontes Inéditas para a História Indígena no Ceará**. Fortaleza: UFC/NEPS.

____ . 1992b. **Aldeias Indígenas e Povoamento do Nordeste no final do século XVIII: aspectos demográficos da "cultura de contato".** Comunicação apresentada no GT História Indígena e do Indigenismo. XVI Encontro Anual da ANPOCS. mimeo.

RAMOS, Dinorá T. (org.). 1981. **Padre Antônio Tomás: principe dos poetas cearenses**. (3ª ed.). Fortaleza: Jornal A Fortaleza.

RESCALA, João José. **Memória Oral, depoimento n.3**. /s.d./ Rio de Janeiro: SPHAN/Ministério da Cultura/Pró-Memória.

SANTOS, Marcos Guilherme V. dos. 1983. "Relatório Parcial n.1 e anexo 11". In: **Projeto Tremembé**. mimeo. Fortaleza, Rio de Janeiro: UFC/FUNARTE/INF.

____ . /s.d./ **Tremembé de Almofala**. Relatório. mimeo. Fortaleza: /s.n./.

SERAINE, Florival. 1955. "Sobre o Torém". In: **Revista do Instituto do Ceará, tomo LXIX**. Fortaleza: Instituto do Ceará.

____ . 1978. **Folclore Brasileiro - Ceará**. Rio de Janeiro: MEC/FUNARTE.

SOUZA, Eusébio de (org.). 1933. **Índice Geral Alfabético e Remissivo das Datas de Sesmarias do Estado do Ceará, vols. 1 a 14**. Fortaleza: Officinas Gráficas da Cadeia Pública.

SOUZA, Maria Bruhilda T. de. 1983. **Mitos e Símbolos na Migração Praiana: "o caso de Almofala"**. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Fortaleza: UFC.

SOUZA BRAZIL, Thomaz Pompêo de. 1858. **Memória Estatística da Província do Ceará**. Fortaleza: Tip. Brazileira de Paiva & Cia.

STUDART Fº, Carlos. 1962. "Os Aborígenes do Ceará (1)". In: **Revista do Instituto do Ceará, tomo LXXVI**. Fortaleza: Instituto do Ceará.

____ . "Os aborígenes do Ceará, 2ª parte". In: **Revista do Instituto do Ceará, tomo LXXVII**. Fortaleza: Instituto do Ceará.

VALLE, Carlos Guilherme O. do. 1992. **Os Tremembé, grupo étnico indígena do Ceará.** Laudo antropológico solicitado pela Coordenadoria de Defesa dos Direitos e Interesses das Populações Indígenas, da Procuradoria Geral da República. Rio de Janeiro. mimeo.

B) Documentos Consultados:

ACARACÚ, **Livro de Terras da Freguesia da Barra do. 1855-1857**. Ms. In: APEC - Arquivo Público do Estado do Ceará, registro n. 2. Fortaleza.

ACARAHÚ, **Autos da Câmara Municipal de**. 1851-1891. Ms. In: APEC - Arquivo Público do Estado do Ceará. Fortaleza.

BIBLIOTECA NACIONAL. 1948a. **Anais da Biblioteca Nacional, n.66**. Rio de Janeiro: BN.

____ . 1948b. **Anais da Biblioteca Nacional, n.67**. Rio de Janeiro: BN.

CAPANEMA, Guilherme, barão de. 1863. Resumo das Observações Orais feitas por Guilherme S. Capanema, membro da Comissão Científica, sobre os índios do Ceará e seus descendentes. Ms. IHGB, Lata 563, pasta 3. Rio de Janeiro.

Carta de Francisco Sampaio, chefe substituto da I.R.4, ao chefe da S.O.A. 30/12/1953. Microfilme 183, fotograma 0282. CDE/Museu do Índio/FUNAI. Rio de Janeiro.

Carta ao Diretor da Villa de Soure sobre as rezes que desencaminhou o depozitr', Ser acertada a reparticam que dellas fez, e a de não violentar os Tramambés. 1761. Ms, (sessão de Ms), Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro.

CEARÁ, Instituto do. 1895. "Dous documentos sobre a Egreja de Nossa Senhora da Conceição dos Tramambés". In: **Revista do Instituto do Ceará**. Fortaleza: Typ. Studart.

O CEARENSE. 23/03/1858. Rolo de microfilmes n. 94. G. In: Núcleo de Microfilmagem da Secretaria de Cultura e Desporto (CE). Fortaleza.

Espírito Santo, Marco A. 06/01/1987. **Relatório de Viagem**. DID/SUAF/FUNAI. Brasília. mimeo.

FUNAI, **Relatório do Grupo Técnico criado pela Portaria do Presidente n.1366, de 04/09/1992 (GT Tremembé)**. Coordenação: Jussara V. Gomes. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI.

GOMES, Jussara V. 1988. **Relatório sobre os índios Tremembé (Itarema/CE)**. mimeo. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI.

JUCÁ Fº, Romero. 02/09/1986. Portaria PP. nº 1622/86. FUNAI. Brasília.

Livro de lançamento de Expediente relativo a Cathequese e Civilização dos Índios, 4ª Seção da Secretaria d'Estado dos Negócios do Império. Avisos de 27/07 e 21/10 de 1850. Ms. in: Arquivo Nacional, (IA7, 4). Rio de Janeiro.

Livro para Registro dos Offícios e Correspondência da Diretoria da Repartição Geral das Terras Públicas. Ofício n. 133 de 22/12/1854. Ms, in: Arquivo Nacional (IA6, 13). Rio de Janeiro.

Offício dirigido ao Cidadão Governador do Estado do Ceará. 18/09/1890. In: Autos da Câmara Municipal de Acarahú, 1851-91. Ms, APEC. Fortaleza.

Protocolo n. 1093 de 10/12/1953. Protocolo de entrada de Correspondência. Microfilme 186, fotograma 070. CDE/Museu do Índio/FUNAI. Rio de Janeiro.

A República. 09/11/1898. In: BNB. 1989. **A República**. Edição facsimilar. Fortaleza: BNB.

C) Referências Teóricas:

ABREU Fº, Ovídio. 1980. **Raça, Sangue e Luta, Identidade e Parentesco em uma cidade do interior**. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. 1989. "Terras de Preto, Terras de Santo, Terras de Índio: uso comum e conflito". In: **Cadernos NAEA, n. 10**. Belém: UFPA/Núcleo de Altos Estudos Amazônicos.

ANDRADE, Maristela de P. 1985. Terra dos Índios. Relatório n.2. São Luís: /s. n./.

AUGÉ, Marc. 1985. "Espace social et systeme symbolique". In: **Annales, n.6**.

AZEVEDO, Ana Lúcia L. de. 1988. Desfigurados, transfigurados ou quase transparentes? Projeto de Pesquisa. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ.

BABCOCK, Barbara. 1986. "Modeled Selves: Helen Cordero's 'Little People'". In: Turner, V. e Bruner, E. (eds.). **The Anthropology of Experience**. Urbana/Chicago: University of Illinois Press.

BAILEY, F.G. 1971. "What are signori?" In: ___ . **Gifts and poison: politics of reputation**. Oxford: Basil Blackwell.

BARBOSA, Wallace de D. 1991. **Os Índios Kambiwá de Pernambuco: Arte e Identidade Étnica** . Dissertação de mestrado em História da Arte. Rio de Janeiro: EBA/UFRJ.

BARRETTO Fº, Henyo T. 1992. **Tapebas, Tapebanos e Pernas de Pau: Etnogênese como Processo Social e Luta Simbólica**. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ.

BARTH, Fredrik. 1969. "Introduction". In: ____ . (org.). **Ethnic Groups and Boundaries**. Bergen-Oslo. University Forlaget, London: George Allen & Unwin.

____ . 1969b. "Pathan Identity and its maintenance". In: ____ . (org.). **Ethnic Groups and Boundaries**. Bergen-Oslo. University Forlaget, London: George Allen & Unwin.

____ . 1984. "Problems in conceptualizing cultural pluralism, with illustrations from Somar, Oman". In: Maybury Lewis, David & Plattner, Stuart (eds). **The Prospects for Plural Societies**. Washington: American Ethnological Society.

____ . 1989. **Cosmologies in the making, a generative approach to cultural variation in inner New Guinea**. Cambridge: Cambridge University Press.

BATISTA, Mércia R. R. 1992. **De Caboclos da Assunção a Índios Truká: estudo sobre a emergência da identidade étnica Turká**. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ.

BERREMAN, Gerald. 1975. "Por detrás de muitas máscaras". In: Zaluar, Alba (org.). **Desvendando Máscaras Sociais**. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora.

BOHANNAN, Paul. 1963. "'Land', 'Tenure', and 'Land-Tenure'". In: Biebuyck, D. (ed.). **African Agrarian Systems**. London: Oxford University Press.

BOISSEVAIN, Jeremy. 1966. "Patronage in Sicily". In: Man, 1 (1).

BOURDIEU, Pierre. 1989. "Sobre o poder simbólico". In: ___ . **O Poder Simbólico**. Lisboa, Rio de Janeiro: DIFEL, Ed. Bertand Brasil.

____ . 1989b. "A identidade e a representação. Elementos para uma reflexão sobre a idéia de região". In: ____ . **O Poder Simbólico**. Lisboa, Rio de Janeiro: DIFEL, Ed. Bertand Brasil.

BRANDÃO, Carlos R. 1986. **Identidade e Etnia**. São Paulo: Brasiliense.

BRUNER, Edward. 1986a. "Experience and its expressions". In: Turner, Victor, and ____ . (eds.). **The Anthropology of Experience**. Urbana, Chicago: University of Illinois Press.

_____ . 1986b. "Ethnography as Narrative". In: Turner, Victor, and ____ . (eds.). **The Anthropology of Experience**. Urbana, Chicago: University of Illinois Press.

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

CARVALHO, José Murilo de. 1988. "A política de terras: o veto dos barões". In: **O teatro de sombras**. Rio de Janeiro: Vértice/IUPERJ.

CARVALHO, Maria Rosário de. 1984. "A identidade dos povos do Nordeste". In: **Anuário Antropológico 82**. Fortaleza/Rio de Janeiro: Edições UFC/Tempo Brasileiro.

COHEN, Abner. 1974. "Intoduction: the lesson of ethnicity". In: ____ . ed. **Urban Ethnicity**. London: Tavistock Publications.

COSTA, Emília Viotti da. 1977. "Política de Terras no Brasil e nos EUA". In: **Da Monarquia a República, momentos decisivos**. São Paulo: Ed. Grijalbo.

COSTA, José Inácio da. 1985. **"Índio", "Caboco-brabo", "Cabra do Canto", nomes, manipulações e identidade em uma Comunidade Rural do Piauí**. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais. Florianópolis: PPGCS-UFSC.

CUNHA, Manuela Carneiro da. 1986. **Antropologia do Brasil: Mito, História e Etnicidade**. São Paulo: Brasiliense/EDUSP.

____ . 1987. **Os Direitos do Índio, ensaios e documentos**. São Paulo: Editora Brasiliense.

____ . 1992. "Política Indigenista no Século XIX". In: ____. (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP.

DANTAS, Beatriz G. e DALLARI, Dalmo. 1980. **Terra dos Índios Xocó**. São Paulo: Comissão Pró-Índio/SP.

DESPRES, Leo A. 1975. "Toward a theory of ethnic phenomena". In: ____ . (ed.). **Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies**. Paris: Mouton Publishers, The Hague.

DOLGIN, Janet; KEMNITZER, David; & SCHNEIDER, David (eds.). 1977. "Introduction". In: ____ . **Symbolic Anthropology**. New York: Columbia University Press.

EIDHEIM, Harald. 1969. "When Ethnic Identity is a Social Stigma". In: Barth, F. (org.). **Ethnic Groups and Boundaries**. Bergen-Oslo. University Forlaget, London: George Allen & Unwin.

EPSTEIN, A.L. 1978. **Ethos and Identity**. London, Chicago: Tavistock Publications/Aldine Publishing Company.

FOSTER, George M. 1967. "The Dyadic Contract: a model for the social structure of a mexican peasant village". In: Potter, Jack (ed.). **Peasant Society: a reader**. Boston: Little Brown.

GADAMER, Hans G. 1965. **Truth and Method.** Boston: Little Brown.

GARCIA Jr, Afrânio. 1983. **Terra de Trabalho, trabalho familiar de pequenos produtores**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

GELLNER, Ernest. 1977. "Patrons and Clients". In: **Patrons and Clients in Mediterranean Societies**. London, Duckworth: Center for Mediterranean Studies of the American Universities Field Staff.

GERTZ, Clifford. 1978. "Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura". In: **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

____ . "A Ideologia como Sistema Cultural". In: **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

____ . 1983. "Common Sense as a Cultural System". In: **Local Knowledge**. New York: Basic Books.

GLAZER, Nathan & MOYNIHAN, Daniel. 1975. "Introduction". In: **Ethnicity, theory and experience**. Cambridge, London: Harvard University Press.

GOODY, Jack. 1988. **Domesticação do Pensamento Selvagem**. Lisboa: Editorial Presença.

GRÜNEWALD, Rodrigo de A. 1990. **Política e Ritual na Construção da Identidade Atikum.** Projeto de auxílio a pesquisa. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ.

HEREDIA, Beatriz A. de. 1979. **A Morada da Vida**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

HOBSBAWN, Eric J. 1984. **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

HOONAERT, Eduardo e PREZIA, Benedito. 1989. **Essa terra tinha dono**. São Paulo: FTD.

KENNY, Michael. 1977. "Patterns of Patronage in Spain". In: Schmidt, S.W. et al. (eds). **Friends, followers and factions**. Berkeley: University of California Press.

LEAL, Victor Nunes. 1978. (4ª ed.). **Coronelismo, enxada e voto**. São Paulo: Alfa-ômega Editora.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1976. **As Estruturas Elementares do Parentesco**. Petrópolis: Vozes.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. 1985. **Aos Fetichistas, Ordem e Progresso: um Estudo do Campo Indigenista no seu Estado de Formação**. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ.

____ . 1987. "Sobre Indigenismo, Autoritarismo e Nacionalidade: Considerações sobre a constituição do discurso e da prática da proteção fraternal no Brasil". In: Oliveira, João Pacheco de. (org.). **Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro, São Paulo: Editora UFRJ/Marco Zero.

____ . 1992. **Um Grande Cerco de Paz. Poder Tutelar e Indianidade no Brasil.** Tese de Doutoramento em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ.

MARCUS, George e FISHER, Michael. 1986. **Anthropology as Cultural Critique**. Chicago, London: The University of Chicago Press.

MATA, Vera L. C. 1989. **A Semente da Terra: Identidade e Conquista Territorial por um grupo indígena integrado**. Tese de Doutoramento em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ.

MOREIRA NETO, Carlos de A. 1971. **A Política Indigenista Brasileira durante o século XIX**. Tese de Doutoramento em Antropologia. Rio Claro: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras.

MUSUMECI, Leonarda. 1988. **O Mito da Terra Liberta**. São Paulo: Vértice/Editora Revista dos Tribunais/ANPOCS.

OKAMURA, Jonathan. 1981. "Situational Ethnicity". In: Ethnic and Racial Studies, vol. 4, n.4.

OLIVEIRA, João Pacheco de. 1977. **As Facções e a Ordem Política em uma Reserva Tükuna**. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Brasília: UNB.

____ . 1983. "Terras Indígenas no Brasil: uma tentativa de abordagem sociológica". Boletim do Museu Nacional (Nova Série: Antropologia, 44). Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional.

____ . 1987a. **Fronteiras Étnicas, Território e Tradição Cultural: estudo comparativo de grupos indígenas na região do projeto Calha Norte e no Nordeste**. Projeto de Pesquisa: Convênio FINEP/PPGAS-MN-UFRJ.

____ . 1987b. (1979). "O Projeto Tükuna: uma experiência de ação indigenista". In: ____. (org). **Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro, São Paulo: Editora UFRJ/Marco Zero.

____ . 1988. **"O Nosso Governo": os Ticuna e o Regime Tutelar**. São Paulo, Brasília: Marco Zero/MCT-CNPq.

____ . 1991. "A Busca da Salvação: ação indigenista e etnopolítica entre os Ticuna". mimeo. /s.n./.

____ e ALMEIDA, Alfredo W. B. de. 1989. "Demarcação e Reafirmação Étnica: um ensaio sobre a FUNAI". In: ____ (org.). **Os Poderes e as Terras dos Índios**. Comunicação n.14. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ.

____ e LIMA, Antonio C. de S. 1983. "Os muitos fôlegos do indigenismo". In: **Anuário Antropológico 81**. Fortaleza, Rio de Janeiro: Edições UFC/Tempo Brasileiro.

PALMEIRA, Moacir. 1977. "Casa e Trabalho: notas sobre as relações sociais na plantation tradicional". In: Contraponto, n.2. Rio de Janeiro: Centro de Estudos Noel Nutels.

PERES, Sidnei C. 1992. **Arrendamento e Terras Indígenas, análise de alguns modelos de ação indigenista no Nordeste (1910-1960)**. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ.

PITT-RIVERS, J. A. 1971. "Friendship and Authority". In: **The People of the Sierra**. 2ª ed. Chicago: The University of Chicago Press.

PRADO, Regina. 1977. **Todo ano tem: as festas na estrutura social camponesa**. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ.

RABINOW, Paul. 1977. **Reflections on Fieldwork in Morocco**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

____ . 1978. **Symbolic Domination - cultural form and historical change in Morocco**. Chicago: The University of Chicago Press.

REDFIELD, Robert. 1969. **Peasant Society and Culture**. Chicago: the University of Chicago Press.

RIBEIRO, Darcy. 1977. **Os Índios e a Civilização**. Petrópolis: Vozes.

RINALDI, Doris. 1979. **A Terra do Santo e o Mundo dos Engenhos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

RONCAYOLO, Marcel. 1986. "Território". In: **Enciclopédia Einaudi**. Porto: Imprensa Nacional/Casa da Moeda.

ROSALDO, Renato. 1986. "Ilongot Hunting as Story and Experience". In: Turner, Victor, and Bruner, E. (eds.). **The Anthropology of Experience**. Urbana, Chicago: University of Illinois Press.

SÁ, Laís M. 1975. **O Pão da Terra: propriedade comunal e campesinato livre na Baixada Ocidental Maranhense**. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ.

SCHNEIDER, David. 1968. **American Kinship: a cultural account**. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall/Inc.

SILVERMAN, Marilyn e SALISBURY, Richard. (eds). 1977. **A House Divided? Anthropological Studies of Factionalism**. Social and Economic Papers, n.9. Newfoundland: Memorial University of Newfoundland, Institute of Social and Economic Research.

SILVERMAN, Sydel. 1977a. "Patronage and Community-Nation Relationship in Central Italy". In: Schmidt, S.W. (ed.). **Friends, Followers and Factions**. Berkeley: University of California Press.

____ . 1977b. "Patronage as Myth". In: Gellner, E. & Waterbury, S. (eds.). **Patrons and Clients in Mediterranean Societies**. London, Duckworth: Center for Mediterranean Studies of the American Universities Field Staff.

SIMMEL, Georg. 1964. "The Triad". In: **The Sociology of Georg Simmel**. New York/London: The Free Press/Collier Macmillan Publishers.

____ . 1983. "O estrangeiro". In: Moraes Fº, Evaristo de. (org.). **Simmel, sociologia**. São Paulo: Ática.

SOARES, Luiz Eduardo. 1981. **Campesinato: Ideologia e Política**. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

THOMPSON, Paul. 1992. **A Voz do Passado, história oral**. São Paulo: Paz e Terra.

THORNTON, Robert. 1980. **Space, Time, and Culture among the Iraqw of Tanzania**. New York: Academy Press.

TURNER, Victor. 1968. "Mukanda: the Politics of a non-political ritual". In: Swartz, Marc (ed.). **Local-level politics**. Chicago: Aldine Publishing Company.

____ . 1986b. "Dewey, Dilthey, and Drama: an essay in the Anthropology of Experience". In: ____ . and Bruner, E. (eds.). **The Anthropology of Experience**. Urbana, Chicago: University of Illinois Press.

TURNER, Victor, and BRUNER, Edward. (eds.). 1986. **The Anthropology of Experience**. Urbana, Chicago: University of Illinois Press.

VANSINA, Jan. 1965. **Oral Tradition**. Harmondsworth/Middlesex: Penguin Books.

WEBER, Max. 1984 (1922). **Economia y Sociedad: esbozo de Sociologia Comprensiva**. México: Fondo de Cultura Económica.

WHITE, Hayden. 1980. "The value of narrativity in the representation of reality". Critical Inquiry, vol. 7, n.1. Chicago: The University of Chicago.

WILDE, Oscar. 1990. "The Truth of Masks, a note on illusion". In: **The Complete Works of Oscar Wilde**. Leicester: Blitz Editions.

WILLIAMS, Brackette. 1989. "A Class Act: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain". In: Annual Review of Anthropology, 18. Palo Alto: Annual Reviews Inc.

D) Epígrafes:

THE CLASH. 1980. "One More Time". In: **Sandinista!** LP E3X7037. Album triplo (stereo). New York: Epic/CBS Records.

DRUMMOND DE ANDRADE, Carlos. /s.d./. **Areia e Vento**. mimeo. In: Autos do Tombamento da igreja de Almofala (SPHAN/Pró-Memória) - IBPC. Rio de Janeiro.

VELOSO, Caetano. 1975. "Canção do Povo de um Lugar". In: **Jóia**. LP 6349.132 (Stereo). Rio de Janeiro: Philips.

____ . 1978. "Love Love Love". In: **Muito (Dentro da Estrela Azulada)**. LP 6349.382 (stereo/dolby system). Rio de Janeiro: Philips.

WENDERS, Wim. 1982. **O estado das coisas (Der stand der dinge)**. Filme longa metragem (124 minutos), P&B. Berlim: Road Movies GmbH/Wim Wenders Produktion; Munique: Project Filmproduktion: Mainz: ZDF.

ANEXOS

Index de Anexos:

1) Verso do “disco do torém” (Torém/Ceará, documentário sonoro do folclore brasileiro, n°. 30. Rio de Janeiro: MEC/FUNARTE/CDFB, 1979).
2) Versos tradicionais do torém de Almofala (fonte: Torém/Ceará, documentário sonoro do folclore brasileiro, n°. 30. Rio de Janeiro: MEC/FUNARTE/CDFB, 1979).
3) O torém da Varjota: novas cantigas: o “hino do começo”; a “cantiga da chamada”; a “cantiga do búzio”, das índias Pepepé e Buriti; a “cantiga da gonga”, ”, das índias Pepepé e Buriti.
4) A cantiga da “Aranha”, interpretada por Genésio, *cacique* de uma das formações do torém do Saquinho.
5) Versão do *coco* mineiro pau.

Anexo 1:

TORÉM/CEARÁ

CDFB - 030

A primeira descrição conhecida da dança do Torém pertence ao Padre Antônio Tomás, feita por ocasião de sua visita pastoral a Almofala, Ceará, em 1892. Juvenal Galeno registrara a palavra Torém em suas **Lendas e Canções Populares** (1865), como instrumento musical e dança.

A gravação da dança com descendentes dos índios Tremembé foi realizada no povoado de Almofala, no Município de Acaraú, durante as festas da Santa Padroeira Nossa Senhora da Conceição, numa pesquisa folclórica no Litoral cearense, em 1975. A dança servia outrora para comemorar a festa do caju.

É simples a indumentária do Grupo: para as mulheres — saias compridas, blusas de mangas compridas e pano para cobrir a cabeça; para os homens — roupas e chapéus comuns. A maioria dançou descalça, apesar de haverem pedido sandálias tipo japonesas. A roda, composta por homens de um lado e mulheres do outro, de mãos dadas, foi formada depois do apito dado pelo Chefe. Este, com o maracá na mão e um componente do grupo ao seu lado — ambos no centro da roda —, deu início ao brinquedo, enquanto uma das participantes (espécie de subchefe), acompanhada pelo grupo, começou a seqüência de cantigas do Torém. Com passos simples, dois de um lado e dois do outro, movimentaram a roda da esquerda para a direita, variando, algumas vezes, em movimento contrário, rapidamente retornando à direção anterior. Conforme as sugestões das letras, os dois companheiros do centro deram alguns passos especiais: com as mãos no chão, pularam, seguindo o ritmo da música; colocando um dos pés sobre o do parceiro, se equilibrando, deram pequenos pulos, sem interromper a dança. Sem sair da roda, todos tiveram a sua vez de dar alguns passos com o Chefe e seu companheiro. A animação cresceu, culminando com a parte intermediária, quando após cantar **Vamu pros cuiabá** a roda se fechou em torno de uma grande cuia contendo **mocororó** (aguardente feita com a fermentação do suco de caju). A alegria é contagiante; ficam à vontade, bebendo e conversando até nova chamada do Chefe, quando então repetem a dança, permanecendo no terreiro enquanto houver bebida e animação. Uma **louvação** precede e encerra o brinquedo, primeiro com o sentido de **pedido de licença**, e no fim **valorizando** o homenageado. A copla é cantada em português, terminando os dois últimos versos — em forma de refrão — com expressões indígenas. Esta gravação apresenta aos estudiosos da música folclórica a herança musical dos Tremembé, transmitida oralmente de pai para filho e trazendo na beleza de seus cantos naturais uma mensagem evocativa das tribos que povoaram o primitivo **Siara**.

ALOYSIO DE ALENCAR PINTO

FACE A

1. LOUVAÇÃO (PEDIDO DE LICENÇA) / O VERANIQUATIÁ . . . . . 1'29"
2. ÁGUA DE MANIM/O VIDJU/MONTEGUAPE / CANUNGADJÁ / CANINÃNA / SARA MUSSARÁ . . . . . 3'31"
3. GUIRARÁ TIJU . . . . . 0'59"

FACE B

1. ÁGUA DE MANIM/GURÁI PURAN/ BRANDIM, BRANDIM POTI . . . . . 2'20"
2. IRAPUI NERÉM NEMBUI/MAIS O PIPI/ ERERÊQUATIÁ . . . . . 1'51"
3. NAVURA VAI INCHÊ/VAMU PROS CUIABÁ . . . . . 0'44"
4. LOUVAÇÃO (ACOMPANHADA AO MARACÁ) / IMITAÇÃO DA FALA DE ZÉ MIGUEL . . . . . 0'59"

1979

Capa: Grupo do Torém/Almofala/Acaraú/Ceará.

Foto: José Moreira Frade, 1975.

FICHA TÉCNICA

Interpretação: Grupo do Torém/Almofala/Acaraú/Ceará. **Chefe:** Geraldo Cosme dos Santos. **Cantigas:** Leonor Marques do Nascimento (Face A, nº 1/Face B, nº2), Marcionília Maria Raimunda da Conceição (Face A, nº 2/Face B, nº 3), Francisca Marques do Nascimento, apelidada Venância (Face A, nº 3/Face B, nº 1), Geraldo Cosme dos Santos (Face B, nº 4). **Instrumento acompanhante:** maracá, tocado pelo Chefe.

Pesquisa: Realizada pelos Professores Aloysio de Alencar Pinto (Coordenador), Irany Leme, Zayde Maciel de Castro e José Moreira Frade, sob o patrocínio do Serviço Social da Indústria/SESI-DN, em convênio com a Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, em novembro/dezembro de 1975.

Região: Litoral do Estado do Ceará.

Gravação: Realizada durante as entrevistas em Almofala/Acaraú/Ceará.

Técnico de Som: José Moreira Frade.

Montagem e Supervisão: Prof. Aloysio de Alencar Pinto.

Produção: Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro. Diretor-Executivo: Bráulio do Nascimento. Rua do Catete, 179. Rio de Janeiro/RJ.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURA
SECRETARIA DE ASSUNTOS CULTURAIS — FUNDAÇÃO NACIONAL DE ARTE - FUNARTE
CAMPANHA DE DEFESA DO FOLCLORE BRASILEIRO

Verso do "disco do torém" (Torém/Ceará, documentário sonoro do folclore brasileiro, n°. 30. Rio de Janeiro: MEC/FUNARTE/CDFB, 1979).

Anexo 2:

Versos tradicionais do torém de Almofala (fonte: Torém/Ceará, documentário sonoro do folclore brasileiro, n°. 30. Rio de Janeiro: MEC/FUNARTE/CDFB, 1979).

TORÉM/CEARÁ

CDFB-030

Face A

1. LOUVAÇÃO (pedido de licença)
O senhô dono da casa
Licençá, quero pedi
O senhô dono da casa
Licençá, quero pedi
Que nós queremo dirristi (divertir)
Nós queremo dirristi,
Nós queremo dirristi
E o vevê tem manimbóia
Aninhá vaguretê
Aninhá vaguretê

O VERANIQUATIÁ
O veraniquatiá
E o verá tem bóirana
Prêprêprê tem boiguê
Prêprêprê tem boiguê
O veraniquatiá
E o verá tem bóirana
Prêprêprê tem boiguê
O prêprê tem boiguê
Sáia mussará o maguê
Prêprêprê tem boiguê
O veraniquatiá
E o verá tem bóirana
Prêprêprê tem boiguê
Prêprêprê tem boiguê

2. ÁGUA DE MANIM
Água de manim
O manima cerecê
Djágua de manim
O manima cerecê
O djágua de manim
O manima cerecê
O djágua de manim
O manima cerecê

O VIDJU
O vidju, o vidju qui pará
O vidju, o vidju qui pará ei parana
Vidju, o vidju qui pará
O vidju, o vidju qui pará
} *BIS*

MONTEGUAPE
Monteguape, monteguape
O guraracê, maroriguê
Monteguape, monteguape
O guraracê, maroriguê
O guadjariguê, o guadjariguê
O guadjariguê, o guadjariguê
O guadjariguê, o guadjariguê

CANUNGADJÁ
Canungadjá indé cunhã
Çanungadjá indé cunhã
É dididirá é cunhã canungá
Canungadjá indé cunhã
Canungadjá indé cunhã
Canungadjá indé cunhã
Çanungadjá indé cunhã
É dididirá é cunhã canungá
Canungadjá indé cunhã.

CANINÃNA
Caninãna, caninãna imboinguê
Caninãna, caninãna imboinguê
Ora sua quatriana imboinguê
Ora sua quatriana imboinguê
} *BIS*

SARA MUSSARÁ
Sara mussará vemaguê
Prêprêprê tem boinguê
Sara mussará vemaguê
Prêprêprê tem boinguê
O veraniquatiá
O verá tem bóirana
Prêprêprê tem boinguê

3. GUIRARÁ TIJU
Guirará tiju é tainha guretê
Guirará tiju é tainha guretê
Ó guirará, ó guirará
Guirará tiju pompê guirá
Guirará tiju pompê guirá

Versos tradicionais do torém de Almofala (fonte: Torém/Ceará, documentário sonoro do folclore brasileiro, n°. 30. Rio de Janeiro: MEC/FUNARTE/CDFB, 1979).

Face B

1. ÁGUA DE MANIM
Água de maninha
Manima é cerecê
Água de maninha
Manima é cerecê
O jaimivê, o jaimivê,
Água de maninha
Manima é cerecê, oi!
Água de maninha
Manima é cerecê.

GURÁI PURAN
Gurái puran étê
Vossa manguirá pendê
Ó gurari, gurari étê
Vossa manguirá
O pendê
Vossa manguirá
O pendê
BIS

BRANDIM, BRANDIM POTI
Brandim, brandim poti
Brandim, brandim poti
Tá siripintim, tá siripintim
Tá siripintim, tá
Brandim, brandim poti

2. IRAPUI NERÉM NEMBUI
Irapui nerém nembui
Nerém nembui taquarati
O irapui nerém nembui
Nerém nembui taquarati
Nerém nembui taquarati
BIS

MAIS O PIPI
Mais o pipi cê guachuré
Gachuré ju são mirinó
Mais o pipi cê gachuré
Gachuré ju são mirinó
Gachuré ju são mirinó
Mais o pipi cê gachuré
Gachuré ju são mirinó
Gachuré ju são mirinó.

ERERÊQUATIÁ
Ererêquatiá tianaré
Ererêquatiá tianaré
Aiduaguê, conguê
Nerera só, nerera só
Tianaré
Aiduaguê, conguê
Ererequatiá naré
BIS

3. NAVURA VAI INCHÊ
Navura, navura vai inchê
Navura, navura vai inchê
Ai di pinima, niverana
De verana boinguê
Navura, navura vai inchê
Navura, navura vai inchê
BIS

VAMU PROS CUIABÁ
Vamu pros cuiabá, ariguê
Vamu pros cuiabá, ariguê
Sua, sua mussarana
Tem boiguê
Vamu pros cuiabá, ariguê

4. LOUVAÇÃO (acompanhada ao maracá)
Dona Maria, Dona Maria,
Licençá querô pedi
Dona Maria, Dona Maria,
Licençá querô pedi
Meia hora de relógio
Para nós se diverti,
Para nós se diverti
Mais ó vêvê tem manimbóia
E aninhá vaguretê
Aninhá vaguretê

IMITAÇÃO DA FALA DE ZÉ MIGUEL (antigo chefe do Grupo)
... isso aqui é quando ele táva, táva metendo uma, que ele começava meter uma (Cosme refere-se a uma dose de cachaça): "Ó meu fio, eu sou é home, não um canalha.

Cavalo castanho escuro,
Pisa no móle e no duro,
Carrega seu dono seguro.

Eita, se (seu) Délias! Sou é home, não um canalha, José Miguel Ferreira cantor da primeira plana".

OBS.:
As cantigas foram grafadas de acordo com o português coloquial.
Prof. ALOYSIO DE ALENCAR PINTO

Anexo 3:

ANEXO 2 - O Torém da Varjota, as novas cantigas:

I - O hino do Começo:

Nós somos filhos de índio. Nós somos índio também.
Nós se criemos nas matas, mas 'tamos de parabens.
Índios sao filhos de Deus mas sao pobre e sofredor.
Confia em Jesus Cristo, que é nosso pai criador.
Meu pai do Céu, eu lhe peço, mais eu lhe peço com fé.
Mais eu ofereço esse hino a Jesus, Maria e José.

II - A cantiga da Chamada:

Oí, oá, os índios lá das matas 'tão chamando.
Oí, oá, estão chamando pra brincar.
Tão chamando, tão chamando. Tão chamando pra brincar.
Tão chamando, tão chamando. Tão chamando pra brincar.

Mas os índios lá das matas 'tão chamando pra brincar.
Mas os índios lá das matas 'tão chamando pra brincar.
Com as suas flechas na mão. O que vê é pra derribar.
O que vê é pra derribar.
Mas ô vê vê ô manimbora.

Senhora dona da casa, licença quero pedir.
Senhora dona da casa, licença quero pedir.
Meia hora de relógio para nós se divertir.
Para nós se divertir.
Mas ô vê vê ô manimbora.
Mas ô vê vê ô manimbora.

Senhora dona Maria, consigo quero falar.
Senhora dona Maria, consigo quero falar.
Quero pedir o seu terreiro.
Para nós todos brincar. Para nós todos brincar.
Mas ô vê vê ô manimbora.
Mas ô vê vê ô manimbora.

No terreiro dessa casa, Deus do Céu fez a virtude.
No terreiro dessa casa, Deus do Céu fez a virtude.
E eu cheguei aqui doente, já me acho com saúde.
Já me acho com saúde.
Mas ô vê vê ô manimbora.

[I – A cantiga do búzio, das índias Pépépé e Burití:

Eu andei, andei, andei.
Lá na costa, eu achei.
Eu achei, eu achei. Um buzinho, eu achei.

Nós andemos, mais achemos um buzinho andando no sol.
Que é a dança do buzinho. É fazendo caracol.

No dia 21 de junho, uma viagem nós fizemos.
Andando na beira da costa, um buzinho nós achemo.

Nós andemos, mais achemos um buzinho andando no sol.
Que é a dança do buzinho. É fazendo caracol.

Nós tamos de parabém, mas as índias aqui chegou.
Com seu buzinho na mão que na costa que achou.

Nós andemos, mais achemos um buzinho andando no sol.
Que é a dança do buzinho. É fazendo caracol.

Mais a índia Buriti um buzinho ela achou.
E a índia Pépépé levou pra casa e guardou.

Nós andemos, mais achemos um buzinho andando no sol.
Que é a dança do buzinho. É fazendo caracol.

/ – A cantiga da gonga, das índias Pépépé e Burití:

Mais um dia bem cedinho, eu vi um passarinho cantar.
Cri, cri, cri, cri. Cri, cri, cri, cri.
Olha o passo da gonga, olha o passo.
Olha o passo da gonga, olha o passo. (mais cinco vezes

Mas a índia Buriti uma coisa quer lhe contar.
E a índia Pépépé: mais eu quero saber. "É uma gonga."
Olha o passo da gonga, olha o passo.
Olha o passo da gonga, olha o passo. (mais cinco vezes

Eu sai da minha casa, eu sai pra trabalhar.
Mas um dia bem cedinho, eu vi uma gonga vadia.
Olha o passo da gonga, olha o passo.
Olha o passo da gonga, olha o passo. (mais cinco vezes

ANEXO 3 - 1) a **Aranha** na interpretação de Genésio, *cacique* de uma das formações do torém do Saquinho/Lameirão:

Aranha, minha aranha. Daqui eu vou começar.
Quero ver aranha nova trabalhar sem fecundar.
Starin darindô dô dô. (quatro vezes)

Mas aranha, minha aranha que eu tr'uxe do Mundau.
Só vejo cantar aranha quando é tempo de caju.
Starin darindô dô dô. (quatro vezes)

Mas aranha, minha aranha que veio pra trabalhar.
Quero ver aranha nova fazer ciência em seu tear.
Starin darindô dô dô. (quatro vezes)

Mas aranha, minha aranha que veio do Mundau.
Canta eu e canta ela. Canta ela e canta tu.
Starin darindô dô dô. (quatro vezes)

Aranha, minha aranha que veio do Maceió.
Só vejo cantar aranha em tempo de mocororó.
Starin darindô dô dô. (quatro vezes)

Aranha, minha aranha, trabalho vou te avisar.
E foi o velho Zé Bernaldo que formou esse lugar.
Starin darindô dô dô. (quatro vezes)

Minha aranha, minha aranha que veio fazendo mel.
Foi um trabalho bem feito do finado Zé Miguel.
Starin darindô dô dô. (quatro vezes)

Mas aranha, minha aranha pra ele eu vou lhe mostrar.
Na casa do meu compadre não restou pra mim cantar.
Starin darindô dô dô. (quatro vezes)

Aranha, minha aranha, eu represento cantando os índios dos outros tempos que tinha no Lamarão.
Starin darindô dô dô. (quatro vezes)

E o outro tempo passado ... eu não lembro mais.
O índio velho Zé Miguel e a sua tribo voraz.
Starin darindô dô dô. (quatro vezes)

Minha aranha, minha aranha, os índios gosta cantando.
Que era o trabalho dos índios do outro tempo passado.
Starin darindô dô dô. (quatro vezes)

Mas os índios da Lagoa Seca residiu na Almofala.
Formavam esse trabalho feito com o pessoal quem lhes fala.
Starin darindô dô dô. (quatro vezes)

Minha aranha, minha aranha, agora eu vou terminar.
Depois eu canto de novo, depois que o pulmão limpar.
Starin darindô dô dô. (quatro vezes)

2) A versão do coco **mineiro pau**:

Ô mineiro pau, mineiro pau.
Mas hoje eu tou cantando.
Ô mineiro pau, mineiro pau.
No trabalho regular.
Ô mineiro pau, mineiro pau.
Dos índios do outro tempo.
Ô mineiro pau, mineiro pau.
Que eu ouvia eles cantar.
Ô mineiro pau, mineiro pau.
Eles trabalhavam na mata.
Ô mineiro pau, mineiro pau.
Numas cabanas de palha.
Ô mineiro pau, mineiro pau.
Aqui vivia a triba toda.
Ô mineiro pau, mineiro pau.
Trabalhando na beira da praia.
Ô mineiro pau, mineiro pau.
Na Almofala no outro tempo.
Ô mineiro pau, mineiro pau.
A tribo aqui era grande.
Ô mineiro pau, mineiro pau.
Trabalhava de dia e de noite.
Ô mineiro pau, mineiro pau.
Com os índios o trabalho é forte.
Ô mineiro pau, mineiro pau.
Depois que todos estão reunidos.
Ô mineiro pau, mineiro pau.
Enfrentavam qualquer perigo.
Ô mineiro pau, mineiro pau.
Com as suas flechas na mão.
Ô mineiro pau, mineiro pau.
Devoravam todas as feras.
Ô mineiro pau, mineiro pau.
Que se viam em sua atenção.
Ô mineiro pau, mineiro pau.
Aí por isso eu hoje toquei.
Ô mineiro pau, mineiro pau.
O mesmo roteiro dos índios.
Ô mineiro pau, mineiro pau.
Mesmo com o sangue misturado.
Ô mineiro pau, mineiro pau.
E nesse trabalho que eu faço.
Ô mineiro pau, mineiro pau.
Eu vou insistir onde tá o pessoal.
Ô mineiro pau, mineiro pau.
Eu declaro em qualquer cidade.
Ô mineiro pau, mineiro pau.
Se saisse ate pro jornal.
Ô mineiro pau, mineiro pau.
Eu represento a atividade.
Ô mineiro pau, mineiro pau.
Aí daqueles velho passado.
Ô mineiro pau, mineiro pau.
Aonde 1912?
Ô mineiro pau, mineiro pau.
Aí eu não dou declaração.
Ô mineiro pau, mineiro pau. (...)