



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE – UFRN  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES – CCHLA  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA – DAN  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL – PPGAS**

**RONALDO SANTIAGO LOPES**

***“A CULTURA DE ÍNDIO, SEU MENINO, VEM DE LONGE AQUI”:  
FORMAÇÃO HISTÓRICA E TERRITORIALIZAÇÃO DOS TREMEMBÉ/CE***



**NATAL  
2014**

RONALDO SANTIAGO LOPES

**“A CULTURA DE ÍNDIO, SEU MENINO, VEM DE LONGE AQUI”:  
FORMAÇÃO HISTÓRICA E TERRITORIALIZAÇÃO DOS TREMEMBÉ/CE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Guilherme Octaviano do Valle

NATAL  
2014

RONALDO SANTIAGO LOPES

***“A CULTURA DE ÍNDIO, SEU MENINO, VEM DE LONGE AQUI”:***  
**FORMAÇÃO HISTÓRICA E TERRITORIALIZAÇÃO DOS TREMEMBÉ/CE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social, examinada pela comissão julgadora composta pelos seguintes membros:

MEMBROS DA BANCA EXAMINADORA:

---

Prof. Dr. Carlos Guilherme Octaviano do Valle – Orientador (PPGAS/UFRN)

---

Prof. Dr. Stephen Grant Baines – Examinador externo (PPGAS/UnB)

---

Prof. Dr. Edmundo Marcelo Mendes Pereira – Examinador interno (PPGAS/UFRN)

---

Prof. (a) Dra. Rita de Cássia Maria Neves – Suplente (PPGAS/UFRN)

*Em memória de Cecídio Ferreira do Nascimento, cuja eterna alegria agora se manifesta no mundo dos encantados.*

## AGRADECIMENTOS

Nesta fase final de conclusão de um trabalho longo e trabalhoso é que a gente se dá conta que a escrita de uma dissertação envolve a ajuda de muitas pessoas. Assim, gostaria de agradecer inicialmente a todas as pessoas que estiveram envolvidas na construção desta dissertação. Primeiramente, agradeço imensamente ao meu orientador Carlos Guilherme do Valle pelo interesse, dedicação e pela maneira atenciosa com que me orientou desde os primeiros encontros. Por ter pesquisado os Tremembé, tive o privilégio de tê-lo também como um interlocutor com quem pude dialogar e debater algumas questões teóricas e etnográficas.

Ao professor Edmundo Pereira, agradeço por todas as dicas, críticas e sugestões durante a qualificação e a defesa da dissertação, bem como pelo modo sempre muito generoso e atencioso com o qual me atendeu todas as vezes que o procurei ao longo desses dois anos do mestrado. À professora Rita Neves pelas críticas e sugestões importantes durante a qualificação e também na disciplina Seminário de Pesquisa. Aos demais professores do PPGAS pelos diálogos e experiências compartilhadas ao longo da minha permanência como aluno do programa. Do mesmo modo, agradeço enormemente ao professor Dr. Stephen Baines por ter aceitado o convite de participar da minha banca de defesa, pela leitura atenta e observações meticulosas, bem ao seu estilo.

Como não poderia deixar de ser, quero expressar minha imensa gratidão aos Tremembé de um modo geral e, especialmente, os de Telhas, Queimadas e da Lagoa dos Negros, pelo aprendizado que me proporcionaram, pela acolhida e carinho que reiteradamente manifestaram e até hoje manifestam a mim ao longo destes cinco anos. Essa experiência, acadêmica e existencial, levo para o resto da vida!

Em Telhas, agradeço especialmente a Maria de Lourdes, Juraci, Dona Carma, Isabel, Antonio *Caêra*, Manoel Messias (Tota), Augusta, Maria Isabel (Baía), Zé Maria e Rocilda pelas conversas, entrevistas, hospedagens e pelo apoio ao me receberem em suas casas. À Rosiane Nascimento, minha “auxiliar” de pesquisa todas as vezes que lhe importunei quando precisei de alguma informação, sendo prontamente atendido.

Em Queimadas, agradeço a Marluce, Dona Lúcia, Luciano, Evaldo, Elaine, Marcondes, Cleiciano e Dona Sebastiana, pelos ótimos momentos de diálogos, pela acolhida calorosa e pela saborosa comida quando estive hospedado em suas casas. Ao Seu Cecídio (in memoriam), João Félix, Manoel Félix, Rita Sabino, Júlio Custoso, Marina e Rita Carneiro pela valiosa contribuição para esta pesquisa através de seus depoimentos, histórias e experiências

que me fizeram lembrar o narrador banjaminiano. Na Lagoa dos Negros, minha gratidão ao Seu Vicente Honorato, Rita França, Chagas Chicute, João Domingo, Elias Carneiro e Dona Rita Serafim por receberem este jovem e curioso pesquisador em suas casas.

Em Almofala, agradeço a João Venâncio que se mostrou solícito quando o procurei e também por ter me recebido em sua casa algumas vezes. Deste contato nasceu uma amizade respeitosa e grande admiração por sua biografia. Dona Maria Lidia também foi bastante atenciosa concedendo informações importantes sobre João Cosmo.

À Maria Amélia e Florêncio pelos depoimentos e por disponibilizar os relatórios, pareceres e processos do Córrego João Pereira e de Queimadas que constam no acervo da AMIT.

Ao amigo Tiago Silva pela grande ajuda durante o trabalho de campo e pelas inúmeras conversas, experiências e aprendizados compartilhados ao longo desses anos de trabalho indigenista com os Tremembé.

Aos colegas do mestrado, especialmente a André Garcia, Paulo Filho, Augusto Maux, Giselda Sacramento e as Ângelas (Lima e Bezerra), sou grato pelas discussões em sala, mas principalmente pelos momentos felizes em nossos encontros da “quinta sem lei” no Bezerra ou no Bar da Dobradinha, nossa linha de fuga das tensões e correrias dessa vida acadêmica. Ainda em Natal, sou imensamente grato ao casal de grandes amigos Cassiana e Francisco, pela amizade, generosidade e por todo o apoio que me deram durante minha estadia na capital potiguar.

Registro minha gratidão ao Totó Rios por me disponibilizar os livros de Nicodemos Araújo e me presentear com um deles. A colega de profissão, Leila Souto Maior, da FUNAI de Brasília, pela disponibilização de informações cartográficas das terras indígenas Tremembé e a gentileza do amigo Márcio Benevides pelo abstract desta dissertação.

Agradeço à CAPES pela concessão da bolsa, sem a qual não poderia ter permanecido em Natal durante a escrita desta dissertação.

Ao Adriano, Natasha e Gabriela, funcionários da secretaria do DAN e da coordenação do PPGAS, pelo cafezinho de todos os dias e pelo apoio e atenção dispensada aos alunos do programa.

Em âmbito pessoal, meu amor e minha eterna gratidão à minha namorada e companheira Caroline Silva, pela expressão de amor, pelo apoio incondicional, paciência diante de minhas ausências e por ser um porto seguro na minha vida. *Amo tu!*

Aos meus pais, irmãos e sobrinhos, que mesmo distante manifestam apoio e intercedem por mim em suas orações, e à minha família (do coração) de Sobral: Caroline,

Vitória, Tiago, Talita, Hélio e Ísis pela generosidade, carinho e acolhimento que fazem de mim um filho/irmão.

Esta dissertação tem um pouco de cada uma dessas pessoas iluminadas, encantadas.  
Por isso, mais uma vez, muito obrigado!

## RESUMO

No presente trabalho, constituído etnograficamente a partir de uma seleção estratégica de situações étnicas Tremembé localizadas na região sertaneja dos municípios cearenses de Acaraú e Itarema, procuro cumprir três objetivos principais. Em primeiro lugar, recuperar a partir de um referencial antropológico a dimensão histórica da constituição e formação social de três localidades, cujo mito de origem remonta à antiga povoação litorânea de Almofala na época da *seca dos três oito* (1888), quando um grupo de famílias Tremembé parte em direção ao interior, estabelecendo-se primeiramente no lugar que denominaram Lagoa dos Negros e posteriormente dividindo-se em grupos menores que se fixaram em localidades relativamente próximas. Em segundo, analiso os processos de territorialização estabelecidos a partir da década de 1980, mas que tiveram desdobramentos importantes nas duas décadas seguintes, nos quais essa dimensão histórica é recuperada e ressignificada em termos étnicos. Por último, discorro sobre a construção da territorialidade e da dimensão simbólico-cultural dos Tremembé destas localidades através das tradições e rituais, tomando como caso exemplar o *torém* em toda a sua multiplicidade semântica que tanto transversaliza a própria história dos Tremembé em sua diversidade de situações, como também evidencia um processo de atualização cultural em curso que vem transpondo as esferas lúdicas, políticas e, nas últimas décadas, religiosas, normalmente associadas ao ritual.

## ABSTRACT

This dissertation is based on the ethnography of a strategic selection of three Tremembé ethnic situations, which are situated in the backlands of Acaraú and Itarema, municipalities located in Ceará State (Northeast Brazil). My main aims are the following. Firstly, I reconstitute the historical and social formation of three localities, called *Lagoa dos Negros*, *Telhas*, and *Queimadas*, related to a particular origin myth which refers to Almofala, an extinct colonial *Aldeamento* in the seashore, where the Tremembé indians and other native populations were converted and gathered under missionary administration. According to the origin myth, these three localities were set up after a strong drought which happened in 1888 (the so called *three eights*) when a group of Tremembé families moved to the countryside and established close to the *Lagoa dos Negros* and, later on, they were segmented into smaller groups which started to live in other areas and places not far from the former location. Notably, I develop an anthropological approach to understand the historical formation of these three localities. Secondly, I analyze some processes of territorialization, which were emerged from the 1980s and had important consequences to these indigenous families throughout the next two decades. This historical dimension is re-appropriated and ressignified in ethnic terms. A third point of my work is the analysis of the construction of territorialities and also the cultural and symbolic dimensions which are formulated by the Tremembé Indians who live in these localities. Therefore, I investigate some cultural traditions and rituals, such as the *Torém* dance, but I also examine their multiple semantics, which constitute a transversal direction throughout the history understood by the Tremembé of the different social situations I researched. To sum up, there is a process of cultural actualization, which is still going on and presents itself through the ludic sphere as well as their political and religious dimensions, which are usually associated to the ritual presentation of the *Torém*.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Visão panorâmica da Lagoa dos Negros .....	71
Figura 2: Sede da associação do PA Lagoa dos Negros .....	71
Figura 3: Quadro antigo com foto de Luis Sabino e Antonia Maria do Nascimento (sua prima) .....	82
Figura 4: Estrada principal de Telhas .....	87
Figura 5: João Venâncio e Luís Caboclo participando de evento em Telhas (2013) .....	94
Figura 6: Antonio Félix e família (2005) .....	114
Figura 7: Cecídio Ferreira do Nascimento .....	114
Figura 8: Rita Carneiro.....	116
Figura 9: Um dos canais de irrigação do PI. Baixo Acaraú .....	122
Figura 10: Escola Indígena Tremembé de Queimadas .....	130
Figura 12: Maria de Lourdes e Carma (Maria do Carmo) .....	143
Figura 13: Maria de Lourdes puxando o <i>torém</i> (2009).....	148
Figura 14: <i>Torém</i> em Telhas (2013) .....	150
Figura 15: <i>Torém</i> em Queimadas (2013) .....	151
Figura 16: Crianças de Telhas ornamentadas em evento escolar (2009).....	152
Figura 17: João Venâncio e Luís Caboclo em momento espiritual do <i>torém</i> (Telhas/2003). ..	164
Figura 18: Pintura dos encantados "Índia Julinha" e "Índio Brasileiro" (Centro de Cura em Queimadas).....	171
Figura 19: Centro de Cura da pajé Marluce em Queimadas .....	171

## LISTA DE MAPAS

Mapa 1: Terras Indígenas Tremembé e Assentamento Lagoa dos Negros .....	45
Mapa 2: Recorte etnográfico da pesquisa .....	46
Mapa 3: Assentamento Lagoa dos Negros.....	50
Mapa 4: Mapa de Almofala e as localidades onde viveu João Cosmo .....	53
Mapa 5: Terra Indígena Córrego João Pereira (Telhas em destaque).....	79
Mapa 6: Terra Indígena Tremembé de Queimadas .....	112
Mapa 7: TI. Queimadas e o Perímetro Irrigado Baixo Acaraú.....	127

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>13</b>
<b>1: O ANTROPÓLOGO, OS INSTRUMENTOS DE BORDO E O LÓCUS DA PESQUISA .....</b>	<b>17</b>
1.1. Apresentando pressupostos: perspectivas processuais sobre cultura, etnicidade e conflito.....	18
1.2. Processos de territorialização: as identidades e a produção de fronteiras .....	21
1.3. Trajetória da pesquisa e itinerários do etnógrafo .....	26
1.4. Características gerais e localização da área pesquisada.....	39
1.5. Aspectos socioeconômicos e ambientais .....	41
<b>2. LAGOA DOS NEGROS: DE “TERRA DESENCANTADA” À TERRA DESAPROPRIADA .....</b>	<b>47</b>
2.1. <i>Encantamentos e desencantamentos</i> : narrativas sobre a origem da Lagoa dos Negros	51
2.2. A invasão da Lagoa dos Negros: um panorama das migrações a partir da década de 1920	58
2.3. A desapropriação da Lagoa dos Negros pelo INCRA .....	60
2.4. Configurações plurais do presente: os “índios”, os “assentados” e suas viagens .....	63
2.5. Os “negros da Lagoa” e os “índios da Almofala” .....	73
<b>3. TELHAS.....</b>	<b>78</b>
3.1. O recrudescimento dos conflitos fundiários na década de 1980 .....	83
3.2. Perspectivas do movimento: a inserção de Telhas no contexto das mobilizações étnicas dos Tremembé.....	89
3.2.1. A aproximação com os Teixeira do Capim Açú .....	90
3.2.2. A relação com as lideranças de Almofala .....	99
<b>4. QUEIMADAS.....</b>	<b>105</b>
4.1. Narrativas sobre a origem e a construção da territorialidade .....	106
4.2. Processo de ocupação e conflitos fundiários.....	111
4.3. O DNOCS e a construção do Perímetro Irrigado Baixo Acaraú.....	120
4.4. Questões do presente .....	129
<b>5: A CULTURA DE ÍNDIO, SEU MENINO, VEM DE LONGE AQUI: CONSIDERAÇÕES SOBRE O TORÉM .....</b>	<b>134</b>
5.1. O <i>torém</i> para além da Grande Almofala .....	136
5.2. A organização do <i>torém</i> em Telhas, Queimadas e Pedrinhas .....	147
5.3. Tempo, legitimidade e tradição: “o <i>torém</i> de antigamente” .....	155
5.4. Nuances do sagrado: aproximações entre <i>torém</i> e toré. ....	161
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>176</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>179</b>
<b>ANEXOS .....</b>	<b>186</b>

ANEXO I: RELAÇÃO DOS INTERLOCUTORES ENTREVISTADOS .....	187
ANEXO II: MAPA GENEALÓGICO DE TELHAS .....	188
ANEXO III: MAPA GENEALÓGICO DE QUEIMADAS .....	189

## INTRODUÇÃO

O texto a seguir constitui-se como uma seleção estratégica de situações etnográficas estabelecidas ao longo de cinco anos com os Tremembé, situados no interior de Acaraú e Itarema, municípios geograficamente localizados no litoral oeste do Ceará. Minha proposta consiste em descrever os processos de formação social de três situações históricas: Lagoa dos Negros, Telhas e Queimadas, cujas associações nativas a uma origem comum, construídas a partir da memória social, são atribuídas aos *índios da Almofala*,<sup>1</sup>

Em suas trajetórias sociais, procuro evidenciar que, a despeito dos diferentes desdobramentos territoriais e perfis organizacionais, essas localidades compartilham elementos culturais e tradições de conhecimento comuns, ensejando uma compreensão tanto a partir da história que as unem, quanto pelos processos de organização política de perfil étnico. Para tentar dar conta dessa proposta, o texto está organizado de modo a que se tenha uma compreensão sobre a formação de cada localidade pesquisada, identificando ao longo do texto os elementos que ligam todas elas.

O recorte histórico e etnográfico, no entanto, pode se apresentar bastante complexo ao leitor porque as fronteiras delimitadas analiticamente pelo pesquisador não necessariamente coincidem com aquelas estabelecidas pelos processos de territorialização engendrados na região a partir da década de 1980. Esclareço ao leitor que a motivação para isso se tornará mais evidente no decorrer da dissertação. No entanto, procedo a algumas explicações iniciais de modo a esclarecer aos leitores algumas questões elementares.

Lagoa dos Negros (assentamento), Telhas e Queimadas (terras indígenas) constituem situações nas quais o diálogo entre etnografia e história é de fundamental importância para seu entendimento, porque ao visualizá-las no presente elas se apresentam como “unidades analíticas” distintas, ou seja, manifestam uma organização sociopolítica autônoma, com fronteiras territoriais objetivamente delimitadas, que derivaram de processos fundiários específicos e em épocas diferentes, embora próximas umas das outras.

---

<sup>1</sup> Com a finalidade de diferenciar as categorias e falas nativas dos conceitos teóricos e analíticos utilizados pelo pesquisador, informo que utilizei o destaque em *itálico* para os termos e expressões nativas. Já os conceitos teóricos, ênfases do pesquisador e de outros autores estão destacadas por mim apenas entre aspas.

Sendo assim, porque considerá-las dentro de um mesmo contexto etnográfico? É esta pergunta que pretendo responder ao leitor no decorrer deste trabalho. Como já adiantei acima, o principal argumento é o de que, até certo ponto, ambas as situações compartilharam de uma mesma trajetória histórica e sociocultural que foi posteriormente fragmentada por uma diáspora que ensejou a reorganização de vários grupos de famílias, dentre os quais estão as três localidades supracitadas.

Não obstante, a despeito dos fatos históricos que os separaram, são os vínculos sociais e de pertencimento gerados pelas relações de parentesco e pelas tradições culturais compartilhadas, como os rituais religiosos, o *torém* e o *reiso*, foram responsáveis pela manutenção de uma memória social pautada na oralidade amplamente evocada nas distintas situações etnográficas.

A partir da década de 1990, quando já estava em curso o processo de reelaboração cultural e de emergência étnica dos índios Tremembé de Almofala, todos esses elementos citados (parentesco, relações sociais, memórias e práticas culturais), em períodos diferentes, serão efetivamente apropriados e ressignificados por essas três coletividades se inserindo no que Valle (1993; 2004) denominou de “campo semântico da etnicidade”. Um compósito de símbolos, discursos e ideologias pautadas na demarcação de fronteiras sociais, culturais e na afirmação de uma identidade étnica Tremembé, que se projetava tendo como pano de fundo os respectivos processos de territorialização (OLIVEIRA FILHO, 2004), cujos desdobramentos (em seu aspecto territorial) ainda estão por serem finalizados. Uma ressalva deve ser feita no sentido de informar, de antemão, da peculiaridade da Lagoa dos Negros em relação aos outros dois contextos. O processo lá foi diferente. No entanto, não entrarei nos detalhes aqui. Deixarei que o leitor se depare com ela no momento oportuno.

Como se pode ver, este trabalho visa cumprir três objetivos principais. Em primeiro lugar, recuperar a partir de um referencial antropológico a dimensão histórica da constituição e formação social dessas três localidades supracitadas, cujo mito de origem remonta à antiga povoação de Almofala na época da *seca dos três oito* (1888), quando um grupo de famílias parte em direção ao interior do município de Acaraú, estabelecendo-se primeiramente no lugar que denominaram Lagoa dos Negros e posteriormente dividindo-se em grupos menores que fixaram em localidades relativamente próximas. Em segundo, analisar os processos de territorialização estabelecidos a partir da década de 1980, mas que tiveram desdobramentos importantes nas duas décadas seguintes.

E por último, analisar a construção da territorialidade e da dimensão simbólico-cultural dos Tremembé destas localidades através das tradições e rituais, tomando como caso exemplar o *torém* em toda a sua multiplicidade de significados que tanto transversaliza a história dos Tremembé, como também transpõe as esferas lúdicas, políticas e religiosas normalmente associadas ao ritual.

Antes de finalizar esta introdução, gostaria de fazer alguns esclarecimentos quanto aos termos utilizados ao longo do trabalho para se referir às unidades de análise desta pesquisa. Confesso que não dispensei muita atenção a essa questão porque ela não me pareceu crucial ao longo do trabalho de campo. Não percebi nenhuma ênfase simbólica em torno de alguma categoria específica que pudesse manifestar um sentido sociológico. Um erro que corro o risco de ter cometido.

No contexto da pesquisa, os termos “comunidade” e “aldeia” são os mais utilizados pelos Tremembé quando se referem ao lugar onde vivem. No caso do primeiro, percebo que se trata de um termo amplamente utilizado não só no local, como também nas demais localidades com as quais os mesmos interagem. Diferente, por exemplo, da ênfase dada por Valle (1993) à categoria “Comunidade da Varjota”, pois ali havia toda uma gramática discursiva e uma ideologia comunitária manifestada num modelo de ação social e política que foi disseminada pelos agentes missionários das comissões pastorais que assessoravam os Tremembé da Varjota.

No caso da Lagoa dos Negros, Telhas e Queimadas, creio que a noção de comunidade constitui, como diz Oliveira Filho (1988, p 39), “padrões de interação no comportamento cotidiano dos indivíduos, uns para com os outros”, mas não significa necessariamente um código de orientação cultural.

Já o termo “aldeia” denota claramente uma linguagem associada à relação com as agências estatais (FUNAI e FUNASA) no período posterior ao reconhecimento oficial das autarquias indigenistas federais, ou seja, é um reflexo do período pós-territorialização, pois é assim que são denominadas as divisões internas nas terras indígenas.

Diante disso, preferi utilizar “localidade” como um termo genérico, cujo significado é estritamente o de uma localização espacial minimamente circunscrita por algum critério fundiário ou social. Esse mesmo sentido genérico se aplica ao termo “grupo”, que utilizei algumas vezes no texto, diferenciando-se obviamente, do conceito de “grupo étnico”.

Por fim, como esclareço mais à frente, a categoria analítica que escolhi para descrever os processos sociais, políticos e territoriais identificados nessas localidades foi a de “situação histórica” (OLIVEIRA FILHO, 1988) pela afinidade teórica com a definição do autor.

Objetivamente, a presente dissertação está estruturada a partir de três partes. A primeira é de ordem teórica e metodológica. O capítulo inicial se subdivide em três itens. O primeiro tem como principal finalidade mostrar referenciais teóricos e analíticos na abordagem dos temas fundamentais para o entendimento das situações históricas elencadas: relações interétnicas, conflito, etnicidade, entre outros temas, identificando alguns instrumentais desenvolvidos pela antropologia para abordar tais questões. O segundo revela as condições metodológicas de produção da etnografia e dos aspectos pessoais e teóricos que me levaram ao recorte desta pesquisa. O terceiro e último item desse capítulo consiste numa breve contextualização geográfica e socioambiental das três localidades, introduzindo algumas informações preliminares.

A segunda parte, que contempla os três capítulos seguintes se detém sobre o processo de formação histórica das localidades que são o foco direto da pesquisa etnográfica: Lagoa dos Negros, Telhas e Queimadas, tomando como base a memória social evidenciada nos relatos e narrativas de atores sociais escolhidos na pesquisa e uma bibliografia já existente. Traço o caminho percorrido desde a saída de Almofala no final do século XIX, passando pelos conflitos sociais e fundiários que impuseram rearranjos nas terras tradicionalmente ocupadas por essas coletividades e que desencadearam processos de emergência étnica nas últimas décadas.

A última parte, composta pelo capítulo cinco, trata especificamente sobre o *torém* e se propõe a mapear a estruturação de um circuito de realização do ritual que ocorria paralelamente ao *torém* de Almofala, mas que guardava relações diretas tanto entre os torenzeiros do litoral e do interior, quanto entre as situações históricas nesses dois ambientes. Além disso, recupero a dimensão histórica do *torém* nas três localidades no sentido de observá-lo em sua relação com as reapropriações do ritual nas últimas décadas, permitindo observar seu processo de atualização cultural e pluralização de significados.

## **1: O ANTROPÓLOGO, OS INSTRUMENTOS DE BORDO<sup>2</sup> E O LÓCUS DA PESQUISA**

Como foi constituído o olhar do pesquisador diante de sua relação com os sujeitos sociais e dos dados etnográficos constituídos ao longo da pesquisa? Este capítulo se presta a um esboço dos pressupostos teóricos norteadores da pesquisa e, sobretudo, da construção do presente texto. Deste modo, apresento uma breve discussão de conceitos que julgo fundamentais para o entendimento do campo em estudo a partir de uma perspectiva que une antropologia e história<sup>3</sup> no âmbito dos instrumentos que principalmente a primeira disciplina vem desenvolvendo ao longo das últimas quatro décadas para tentar dar conta das situações sociais, processos políticos, econômicos e identitários forjados em situações de contato interétnico.

Além disso, a discussão conceitual constitui um esforço reflexivo de pensar a construção do texto a partir das condições de sua produção, ou seja, através das situações em que os dados etnográficos foram obtidos, contemplando principalmente a relação do etnógrafo com os sujeitos sociais da pesquisa e seu olhar analiticamente instrumentalizado sobre esses mesmos dados.

Relutei em estruturar um capítulo teórico “apartado” do restante do texto, mas o processo de escrita nos aponta caminhos nem sempre planejados. Não obstante, penso que as reflexões existentes do decorrer deste capítulo são fundamentais (no sentido de elementares) para compreender o desenvolvimento da pesquisa e escrita etnográfica que lhe sucedem. Ademais, esclareço que ao longo dos demais capítulos a teoria também está presente, muito

---

<sup>2</sup> Essa expressão foi utilizada originalmente por João Pacheco de Oliveira para se referir aos instrumentais teóricos e metodológicos que o antropólogo deve dispor em situação de pesquisa, especialmente em contextos específicos como a perícia antropológica. Utilizo aqui em seu sentido mais amplo como arcabouço teórico utilizado para a condução da pesquisa e a da produção do texto etnográfico. Mais detalhes, conferir Oliveira Filho (1994).

<sup>3</sup> Seguindo a reflexão dos Comaroff (2010), penso que o diálogo entre a antropologia e a história se faz necessário não somente pela demanda legítima de historicizar as relações entre os sujeitos sociais envolvidos na pesquisa, mas também por uma necessidade metodológica de pensar o método etnográfico em sua dimensão dialógica (uma polifonia situada politicamente) e dialética no que tange ao movimento relacional e alternado da experiência pessoal com a imaginação histórica.

embora julgue que meu maior investimento tenha sido efetivamente etnográfico, deixando que o leitor tenha a palavra final sobre o caráter satisfatório, ou não, deste investimento.

### **1.1. Apresentando pressupostos: perspectivas processuais sobre cultura, etnicidade e conflito.**

A análise processual proposta por Fredrik Barth contribuiu significativamente para entender os processos sociais como a matéria-prima da investigação antropológica, deslocando as preocupações com as disposições culturais para centrar-se na dimensão situacional das interações sociais que definem o que um determinado grupo está chamando de cultura num certo contexto social. Para o autor, um dos problemas das categorias “cultura” e “sociedade” é que na tradição antropológica clássica elas estão relacionadas a uma concepção de homogeneidade e coerência estrutural, de modo que tais categorias se tornaram “moldes” conceituais nos quais os antropólogos tenderam a aplicá-las em suas análises sobre as sociedades pesquisadas (Barth, 2002, pp. 108-110).

Segundo Barth, para o melhor entendimento do que denominamos “cultura” é necessário ampliar o foco de análise das práticas culturais, em sua dimensão expressiva e simbólica, para a dimensão das práticas sociais contextualmente definidas por uma série de fatores que transcendem o cultural, relacionando-se com a política, a economia, a ecologia entre outras dimensões da vida social. O que Barth tenta dizer é que a cultura, ou melhor, os padrões culturais não constituem uma dimensão autônoma em relação às outras esferas da vida. Antes, podem ser resultado de processos sociais específicos que podem sim, em seus desdobramentos (mas não através de causalidades funcionais ou estruturais), constituir padrões essenciais para as operações simbólicas e expressivas da cultura (Barth, 2000, p.112). Materializando esta conceptualização para o campo das relações interétnicas, podemos depreender que as “demandas” sociais elaboram e reelaboram operações simbólicas como rituais, linguagem, tradições e performances dos grupos étnicos.

Barth não desvaloriza a cultura como uma esfera simbólica e comunicacional da vida social; ele apenas enfatiza que num cenário interétnico, aquilo que normalmente costuma ser observado como aspecto central na definição de um grupo (sua cultura), na realidade, é muito mais o resultado de um processo interativo. O elemento principal a se observar é o tipo organizacional do grupo, ou seja, um conjunto de critérios social e contextualmente

construídos (redes de parentesco, códigos e condutas sociais compartilhadas, relações territoriais e tradições culturais) utilizados para diferenciar o grupo em relação aos outros com quem interage.

Em sua crítica ao conceito de cultura, Eric Wolf (2003) recomenda que adotemos uma postura de “desconfiança”, reconhecendo que a cultura não tem uma coerência orgânica e que não deve ser vista como uma essência interna, uma mola mestra organizacional. Os conjuntos culturais, diz ele, estão sempre em construção, desconstrução e reconstrução, sob o impacto de múltiplos processos que operam sobre amplos campos de conexões (sociais, ecológicas, econômicas, políticas, cognitivas e comunicativas).

A afirmação dos autores supracitados amplia a visão sobre o campo da etnicidade e da teoria antropológica da Cultura, que ultrapassam uma perspectiva culturalista mais canônica, que tendia a ver os grupos sociais como unidades culturais autônomas, desconsiderando que as fronteiras sociais não necessariamente se configuram como fronteiras culturais, pondo em evidência os aspectos centrais da interação social, das relações de poder e do conflito, inerentes ao contato interétnico.

Os estudos sobre grupos étnicos se intensificam a partir de uma *virada antropológica* manifestada no valor sociológico do conflito social. Antes visto como algo a ser extirpado da sociedade e desconsiderado nos trabalhos da disciplina, sobretudo de orientação estrutural-funcionalista, os conflitos decorrentes do contato interétnico motivaram a análise antropológica a partir da década de 40 do século passado. Porém, um dos precursores desta mudança foi Georg Simmel, a partir de sua análise sociológica do conflito.

Segundo Simmel (1983), o conflito é um importante elemento gerador de *sociação*, que são as formas ou modos pelos quais os atores sociais se relacionam, ou seja, as interações e relações sociais produzidas no interior de uma sociedade. O autor procura analisar um tipo de relação, até então marginalizada pela teoria sociológica, propondo uma nova forma de enxergar o conflito e mostrando seu lado positivo. Além de ser um importante gerador de *sociação*, o conflito é também um vetor de construção e organização das relações sociais e de perfis de organização coletiva. Ele não seria um “mal necessário”, ao contrário, está presente em todas as situações historicamente reais e é inerente à própria constituição dos grupos sociais.

Unidade e conflito são partes integrantes e integradas das relações sociais. Entretanto, Simmel inverte a lógica sociológica vigente ao afirmar que, na verdade, é o

conflito que gera a unidade e não o contrário. O conflito e a contradição operam a existência da unidade. Não existe unidade social na qual as correntes convergentes e divergentes não estejam entrelaçadas. Portanto, conflito e unidade, harmonia e divergência são indicativos de uma sociedade real. A sociedade, tal qual a conhecemos, é o resultado de ambas as categorias de interação que se manifestam desse modo como inteiramente positivas (Simmel, 1983, p.124).

Olhando especificamente para a realidade brasileira, os pressupostos sociológicos de Simmel se mostraram muito mais úteis para o entendimento dos processos de interação entre os povos indígenas e a sociedade envolvente, pautadas pelas relações de dominação e pelo projeto neocolonial, dessa vez, levado a cabo por segmentos da própria sociedade nacional. Nesta perspectiva, o valor sociológico do conflito é observado a partir das “situações sociais” produzidas a partir do contato interétnico, constituindo um dos elementos essenciais da pesquisa antropológica, mas abordados sempre numa perspectiva analítica processual e histórica (Gluckman, 1987).

As situações sociais correspondem a uma análise histórica das ações e comportamentos de um conjunto de atores sociais em diversas ocasiões e num contexto espacial específico, de modo que a partir da análise dessas variáveis seja possível perceber o sistema de relações sociais subjacente a certos padrões de interdependência entre os atores e grupos envolvidos naquela situação. Esse sistema de relações é marcado estruturalmente por oposições e assimetrias, mas também por cooperações e acomodações, configurando modos de comportamento situacionalmente definidos (Gluckman, 1987, pp.238-243).

Conforme aponta Oliveira Filho (1988) a respeito da análise de situações sociais, o ponto de partida desta orientação é a constatação de que as unidades básicas de análise não podem ser pensadas como entidades fechadas ou homogêneas. Assim, no contexto situacional de interação entre grupos sociais em conflito, é preciso atentar para o caráter político das relações que unem e separam os atores sociais, a organização comunitária e a porosidade das fronteiras sociais, implicando em perceber outros agentes e fatores existentes no entorno como componentes fundamentais para o entendimento das situações sociais.

Como um aperfeiçoamento da noção de situação social, contextualizada com o quadro das relações interétnicas vividas entre as populações indígenas, os não-índios e o Estado nacional, Oliveira Filho (1988), propõe a noção de “situação histórica”, que segundo o

autor, “não se refere a eventos isolados, mas a modelos ou esquemas de distribuição de poder entre diversos atores sociais” (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 57).

A noção de situação histórica permite compreender o processo pelo qual os grupos étnicos se organizam politicamente a partir da imposição do contato, observando como se processam e desenvolvem relações, estratégias de poder e construção de mecanismos de diferenciação social no contexto de um campo intersocietário no qual essas populações etnicamente diferenciadas apresentam pouca distintividade cultural em relação aos demais segmentos com quem interagem.

Como todos esses processos decorrem do contato interétnico, é preciso recuperar sua dimensão histórica e, sobretudo, com foco na produção das historicidades dos grupos étnicos. Em outro trabalho, Oliveira Filho (1999) atenta para este aspecto afirmando que “a necessidade que se impõe a uma antropologia histórica é a de ver e refletir sobre as sociedades indígenas recuperando sua dimensão histórica, ou seja, percebê-las enquanto indivíduos e coletividades, como sujeitos históricos plenos, dotados da capacidade de reflexividade de suas ações e do seu poder de agência” (exercício que tentei fazer especificamente nos capítulos 2, 3 e 4).

Essa constatação é fundamental para compreensão dos investimentos políticos e organizacionais dos grupos sociais que reivindicam identidades étnicas e aquilo que se estabeleceram como direitos constitucionais a partir do momento em que se impôs ao Estado o reconhecimento desses segmentos minoritários e posteriores medidas reparatórias pelos impactos do projeto colonial e nacional sobre esses grupos. Dentre esses direitos, o mais significativo e recorrente nas demandas por reconhecimento étnico é o direito territorial.

## **1.2. Processos de territorialização: as identidades e a produção de fronteiras**

As situações históricas vividas pelos Tremembé e seus desdobramentos no presente me impuseram o exercício de pensar a questão territorial de modo a percebê-la não somente pela ótica jurídico-administrativa, ou seja, das identidades e etnicidades politicamente produzidas em prol de uma demanda territorial. Na realidade, trata-se de ampliar a compreensão de referências como práticas culturais, tradições de conhecimento e redes de parentesco responsáveis por congregar num mesmo contexto socioespacial coletividades que

acionam diversas identidades sociais e que tiveram trajetórias territoriais diferenciadas, embora tenham uma origem comum. Trata-se de localidades compostas por grupos familiares que atualmente se encontram territorializadas em terras indígenas, assentamentos e outras que vivem em áreas oficialmente não territorializadas.<sup>4</sup>

Antes de me ater sobre alguns aspectos sobre este cenário, creio ser necessário retomar uma discussão já clássica sobre a territorialização de comunidades étnicas, a fim de melhor qualificar as situações etnográficas.

A noção de processo de territorialização foi formulada por Oliveira Filho, que a define como “o movimento pelo qual uma comunidade indígena (objeto político-administrativo) vem a se transformar numa coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismo de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais, inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso.” (OLIVEIRA FILHO, 2004, p 24). Na visão do autor, os processos de territorialização marcam a politização da história social, da memória e da identidade coletiva das comunidades indígenas diante do Estado e como estratégia de defesa de seus territórios.

No caso específico da realidade brasileira, Souza Lima (1995) afirma que para melhor entendimento da situação política, territorial e cultural dos povos indígenas não é possível dissociá-los da relação com o Estado e o discurso de construção da Nação, pois a própria construção histórica do índio está atrelada ao projeto de nação arquitetado ao longo desses cinco séculos de Brasil, no sentido de identificar qual o papel que os índios devem ou deverão ocupar na história nacional. Primeiros habitantes e componentes da nossa formação cultural ou atraso e empecilho ao desenvolvimento do país? O segundo ponto de vista tem se constituído historicamente como um “tropos”, como define Todorov (1988), dada a sua permanência no imaginário da população.

Se o caráter político da etnicidade não pode ser desconsiderado, gerando certa rejeição de segmentos ideologicamente defensores de um essencialismo nacional, alguns autores já citados aqui, como Oliveira Filho (1988), Souza Lima (1995) e Wolf (2003) tem chamado atenção para o aspecto igualmente político e artificial da ideia de nacionalidade. Deslegitimar identidades étnicas por uma suposta falta de originalidade ou “essência” se

---

<sup>4</sup> Me refiro a terras que não foram objeto da ação governamental no sentido de promover a regularização fundiária ou reforma agrária. São comunidades de agricultores, cujo domínio da terra está em mãos de latifundiários, a maioria deles, políticos da região.

configura como uma retórica ideológica que visa excluir a diferença cultural por aquilo que ela representa para os interesses de segmentos da sociedade econômica e politicamente dominantes, cuja reação tem sido a de suprimir direitos sociais adquiridos através das lutas e mobilizações dos povos indígenas, com ênfase na defesa dos seus territórios.<sup>5</sup>

A maioria dos pleitos territoriais segue o mesmo ritual político: do conflito interétnico, passando pela emergência de uma identidade étnica até o reconhecimento oficial, que implica na demarcação de uma terra tradicionalmente ocupada. As situações etnográficas elencadas neste trabalho não fogem a esta realidade social e fundiária. No entanto, alguns aspectos chamam a atenção.

O primeiro diz respeito às modalidades de territorialização: um assentamento de reforma agrária e duas terras indígenas específicas. Entra em cena o acionamento de identidades que, se politicamente muito próximas, guardam diferenças semânticas em seus conteúdos culturais. *Assentado* ou *sem-terra* e *índio* demarcam diferenças na economia dos discursos, nos tipos de mobilizações e na visão institucional das agências governamentais que operacionalizam as respectivas políticas fundiárias.

Outro aspecto curioso é que a localidade âncora, Lagoa dos Negros, habitação original dos grupos Tremembé que migraram da região de Almofala no século XIX até hoje não foi reivindicada como “terra indígena”, ficando fora das demarcações já realizadas pelo órgão indigenista. Entretanto, esse mesmo lugar aparece nas memórias dos indígenas, cujos antepassados vieram de lá, contendo uma fulcral importância para a história dessas localidades. Já que possui tamanha importância, é curioso que os grupos que se reconheceram como indígenas não tenham reivindicado o lugar, dada sua importância histórica, simbólica e cultural.

Um terceiro dado histórico, para ficarmos apenas nesses três, é que todas as localidades inseridas no contexto desta pesquisa compartilham até hoje relações rituais, vínculos parentais e circuitos de realização da principal tradição indígena Tremembé: a dança do *torém*.

Enumero estas situações apenas para demonstrar que os processos de territorialização ainda em curso nesta região, iniciados apenas em meados da década de 1980, constituem apenas um caminho para compreensão das relações históricas entre localidades que

---

<sup>5</sup> A questão do interesse nas terras indígenas tem sido historicamente o principal objetivo daqueles que argumentam que existe “muita terra para pouco índio”. Para uma crítica consistente a esse discurso, conferir Oliveira Filho (1995).

elaboraram perfis organizacionais distintos em torno da questão territorial, mas compartilham um mesmo contexto histórico e cultural.

Se uma das condições da afirmação étnica consiste em demarcar fronteiras sociais e espaciais, no caso em tela, observamos que tais fronteiras possuem uma dupla camada, igualmente porosas e situacionalmente contextuais, como lembrou Barth (2000). A primeira fronteira (*nós/eles*) se refere ao contexto intersocietário mais amplo, distinguindo a condição socioterritorial dos grupos *índio/não-índio*, *assentados/não-assentados*.

Tomando como base as relações entre índios e brancos no Brasil, Cardoso de Oliveira (1976) utiliza a noção de “fricção interétnica” para mostrar que no processo de identificação étnica um traço marcante é o caráter contrastivo da identidade, ou seja, há uma demarcação clara das diferenças entre grupos no campo das relações interétnicas. A “identidade contrastiva” se manifesta, portanto, como fricção interétnica quando as relações sociais se caracterizam pela negação ou oposição, como também pela dominação de um grupo por outro, levando em consideração fatores econômicos, políticos e sociais, indicando o caráter conflitivo da relação entre unidades sociais diferentes.<sup>6</sup>

A segunda fronteira está relacionada à organização interna, definindo, sobretudo, os limites das terras onde habitam esses grupos, de modo que os *outros* ou *eles* são os próprios parentes. As camadas fronteiriças, analiticamente separadas pelo pesquisador, na prática estão em constante interação e os processos de territorialização ensejam a compreensão desses “quadros interativos” que, se num aspecto juntam ambos os lados, em outros definem posicionamentos diferenciados.

Na perspectiva adotada por Oliveira Filho, os quadros interativos cumprem o desafio de analisar as sociedades indígenas visualizando-as em seus múltiplos processos de interação “Particularizados pelo inventário dos agentes e pelo teor das relações estabelecidas” (OLIVEIRA FILHO, 1999, p. 9-10). Neste contexto, o campo de relações sociais traçados pelos grupos, se não definidores, tem papel central na escolha das estratégias de existência social, na produção de discursos e ideologias, que podem ter um caráter étnico ou não. Apesar

---

<sup>6</sup>Para Roberto Cardoso de Oliveira, não há como visualizar a fricção interétnica apenas pelo viés do contato intercultural em si, tendo em vista que ele ocorre em decorrência de motivações concretas, entre elas, a apropriação e utilização da terra pelos setores dominantes (elites rurais) a partir de uma racionalidade capitalista, vista com um bem do capital e voltada para a lógica da produção e do mercado. Em decorrência disso, cria-se um cenário em que índios e não-índios vivenciam conflitos relacionados a uma luta de classes, cujos pólos da disputa manifestam interesses opostos (Cardoso de Oliveira, 1976, pp. 14-16).

de todas as perdas possíveis, tais estratégias nativas devem ser vistas como agenciamentos contrahegemônicos que configuram uma “teoria da prática”.

De acordo com Ortner (2007), a teoria da prática se constitui como uma teoria da história que opera com lógicas e dinâmicas de poder em “articulação”, de modo que estrutura (mundo social) e agência (práticas interessadas dos atores sociais) formam, não uma oposição do tipo dominante e dominado, mas uma síntese dialética em constante transformação. A teoria da prática alarga o horizonte etnográfico do pesquisador, alertando-o para o poder da criatividade humana, no sentido de perceber que os indivíduos e grupos sociais articulam, constroem, dissimulam práticas sociais e valores culturais a partir do que a situação histórica vivida os coloca. Neste aspecto, tanto do ponto de vista da materialidade de tais práticas, como no campo simbólico, temos ações contra-hegemônicas de resistência às imposições ideológicas de natureza colonialista. Como bem lembra a leitura da autora sobre a obra de Raymond Williams, o próprio conceito de hegemonia carrega consigo o germe de sua superação, numa clara inspiração marxista.

Na esteira dessa discussão entre disposições estruturais e agência social, ao afirmar que as sociedades reais existem no tempo e no espaço, Leach (1996) aponta para a necessidade, inclusive metodológica, de o antropólogo ter em mente que no âmbito das práticas sociais toda análise que se proponha a encontrar sistemas estruturados deverá reconhecer que tais sistemas são sempre contextuais, além do fato de que são construções abstratas do próprio pesquisador. O autor adota a perspectiva de que os indivíduos podem deter mais de uma condição social, transitando em sistemas de valores pelos quais ordenam sua vida (Leach, 1996, p.71). As incongruências ou alternativas, como o próprio autor define, são apenas a constatação de que os sujeitos sociais podem ocupar distintos papéis, dependendo da configuração social, cuja essência geralmente repousa no conflito.

Não sei se conseguirei ser suficientemente claro na argumentação, mas minha intenção ao longo desse trabalho é de mostrar os processos de formação histórica de algumas situações Tremembé, abordando não somente o viés mais político da etnicidade, que prioriza os discursos, ideologias e sinais diacríticos que evidenciam uma identidade étnica diante de um cenário de disputa territorial, mas também pelo aspecto do desenvolvimento de relações históricas e culturais entre as situações pesquisadas, relativizando as identidades e contextualizando as fronteiras sociais que aproximam e distanciam os atores sociais.

Ademais, o recorte etnográfico desta pesquisa tem como pano de fundo as problemáticas que transcendem a esfera local, sendo observado em escalas maiores. Concentração de terras e esbulho fundiário, construção de empreendimentos voltados para a lógica do mercado, conflito interétnico decorrente do contato intercultural, estratégias de resistência e manutenção de fronteiras sociais e culturais. Como analisar situações etnográficas inseridas em contextos sociais, cujos conflitos decorrem de agentes e condutas interligadas com processos nacionais e transnacionais? Como pensar as políticas identitárias e as atualizações culturais na era da informação e dos fluxos culturais? Tais questionamentos não indicam uma inclinação por uma macroantropologia, de forma alguma. Pretendem apenas indicar que as situações históricas e etnográficas vivenciadas no interior do Ceará, e particularmente entre os Tremembé, não estão apartadas de agendas políticas e econômicas de maiores escalas.

Autores como Hannerz (1996) e Appadurai (1986) chamam a atenção para os diversos fluxos culturais que se projetam a partir de diversos panoramas (economia, trabalho, comunicação e imagens) que evidenciam a condição pela qual toda cultura está inexoravelmente submetida, apontando para relatividade da noção de coerência e pela dinamicidade dos processos culturais que, além de não ter uma direção definida, portanto, imprevisíveis, devem ser visualizados numa perspectiva mais ampla do que convencionalmente aborda a antropologia. Os processos históricos transcendem fronteiras espaciais e temporais.<sup>7</sup>

### **1.3. Trajetória da pesquisa e itinerários do etnógrafo**

A pesquisa que possibilitou a construção deste trabalho se constituiu fundamentalmente a partir da etnografia. Divido a experiência etnográfica em dois momentos. O primeiro, entre 2009 e 2011, se refere ao período em que fui contratado pela prefeitura de Acaraú para trabalhar em Telhas e Queimadas. O segundo período, de 2012 até o presente momento, já depois que ingressei no mestrado, foi o mais importante em termos etnográficos

---

<sup>7</sup>De acordo com Bartolomé, os sistemas interétnicos das sociedades multiculturais são submetidos a processos internos e externos que vão redefinindo suas características ao longo do tempo e de acordo com os interesses dos segmentos participantes (Bartolomé, 2006, p. 30). As redefinições citadas passam pelos fluxos culturais, sobretudo, a partir das novas tecnologias que vão aproximando realidades culturais diversas.

porque estava efetivamente realizando um trabalho de campo direcionado para uma pesquisa acadêmica. Com o objetivo de historicizar a prática etnográfica, procedo a um exercício retrospectivo do meu envolvimento com os Tremembé, visando expor as reminiscências pessoais e, ao mesmo tempo, uma introdução aos temas e questões que culminaram na escrita da dissertação. Esta opção, de certa forma, é produto das “situações etnográficas” (OLIVEIRA FILHO, 1999) tecidas pelas relações entre o antropólogo e os interlocutores num contexto político de interação com os atores sociais e sinaliza os itinerários do etnógrafo e da pesquisa etnográfica.

\* \* \*

Desde o primeiro contato com os Tremembé até hoje lá se vão quatro anos. Diferentemente dos contextos de inserção acadêmica, não me apresentei aos Tremembé como pesquisador. Recém-graduado em Ciências Sociais, fui contratado como antropólogo pela prefeitura de Acaraú para trabalhar exclusivamente com as comunidades indígenas deste município, atuando como técnico na área da assistência social.

Minha chegada aconteceu depois de uma viagem de topic de Sobral até a localidade de Triângulo do Marco,<sup>8</sup> onde descí. Uma camioneta velha, movida à gás de cozinha (o botijão de gás ficava na carroceria), daquelas que depois de uma pequena viagem você fica entranhado com o cheiro de gás na roupa, me esperava para me conduzir até a aldeia. O colega que me aguardava havia marcado uma apresentação em Queimadas. Era por volta de meio dia e fui ali na carroceria, bem ao lado do botijão de gás e sob um sol escaldante. A primeira imagem foi um tanto desafiadora. Aquela paisagem seca, uma pobreza evidenciada no semblante das pessoas, nas habitações, no ambiente e o desafio de realizar um trabalho sem saber ao certo o que fazer. O mais contraditório é que Queimadas está cercada por um Perímetro Irrigado com centenas de lotes onde se produzem vários tipos de frutas. Paisagens sociais, econômicas e ecologicamente contraditórias.<sup>9</sup>

Desde então, muito tenho aprendido com os Tremembé, sobretudo, os de Queimadas e Telhas com quem tive mais contato. Fui aos poucos desconstruindo as imagens essencializadas e anacrônicas dos povos indígenas, principalmente dos índios do Nordeste,

---

<sup>8</sup> Distrito do município do Marco, às margens da BR 403.

<sup>9</sup> Ver os mapas 6 e 7.

que fogem do estereótipo (xinguano, amazônico) presente na imaginação da grande maioria da população. Até então eu não tinha tido nenhum contato com índios nem com a literatura etnológica durante a graduação.

Os Tremembé me impuseram a tarefa de compreendê-los. Neste sentido, tive um privilégio que poucos antropólogos fora da academia costumam ter: o de exercer uma atividade profissional que ao mesmo tempo proporciona um campo de observação etnográfica, pois eu poderia articular o trabalho técnico com interesses de pesquisa, apesar de que o aspecto profissional acabava se sobressaindo em relação ao etnográfico.

Minha contratação se deu através do Centro de Referência da Assistência Social – CRAS, ligado à Secretaria de Assistência Social, e o trabalho consistia em acompanhar e assessorar as localidades de Telhas e Queimadas, desenvolvendo ações referentes à política de Assistência Social, atendendo a orientação presente nas normas de recursos humanos do Sistema Único da Assistência Social – SUAS, que institucionaliza e gerencia a operacionalização dos serviços nesta área.

Porém, a inclusão dos povos indígenas na área de abrangência da Política Nacional de Assistência Social – PNAS ainda é um desafio no sentido de se estabelecer quais ações, programas e projetos podem e devem ser implantados nestes segmentos, como também quais metodologias podem ser aplicadas em consonância com os princípios antropológicos e indigenistas de respeito às especificidades históricas e culturais dos povos indígenas, já que a PNAS orienta que as ações desenvolvidas pelos equipamentos da assistência social (CRAS, CREAS) em comunidades indígenas e quilombolas sejam contextualizadas de acordo com as práticas, costumes, conhecimentos tradicionais e especificidades de cada população.<sup>10</sup> Além do mais, de um modo geral, os municípios tem pouco ou nenhum conhecimento da realidade social dos indígenas. Em parte, esse desconhecimento é sintomático da invisibilidade social, da ignorância em relação à história e às formas próprias de existência, como também pela carência de profissionais especializados. A presença de antropólogos na assistência social é quase inexistente.

Tive que lidar com todas estas questões. Não havia rotinas, expedientes e procedimentos a serem executados, apenas dezenas de famílias, muitos problemas (pobreza, falta de acesso aos serviços públicos essenciais, de políticas de inclusão social e produtiva

---

<sup>10</sup> Cf. Brasil (2009).

entre outras), estrutura de trabalho extremamente precárias e nenhum recurso.<sup>11</sup> Soma-se a isso a grande expectativa dos Tremembé em relação ao meu trabalho em termos de ações que pudessem efetivamente atender as demandas sociais e econômicas deles. Por se tratar de comunidades rurais cuja base econômica de subsistência é a atividade agrícola, e por uma imposição colocada a partir do diagnóstico da situação das aldeias, a minha atuação como técnico migrou de um trabalho sócio-assistencial para o de assistência técnica e extensão rural – ATER.

Relato essas condições porque a minha trajetória acadêmica está inexoravelmente atrelada ao contexto em que conheci e me aproximei das famílias Tremembé de Telhas e Queimadas. Foi a partir do meu trabalho como assessor e articulador social que pude ter acesso à histórica local e ao universo sociopolítico dos processos de organização social e étnica ainda recente na época, como também ao conhecimento dos acontecimentos que geraram os processos de territorialização dos Tremembé do município de Acaraú. Não só tive acesso, como passei a ser um agente desse processo através do meu trabalho de assessoria política. Neste aspecto, os dois anos intensivos de trabalho se constituíram como um processo pedagógico para mim e para os Tremembé, tendo em vista que as ações e articulações políticas desenvolvidas nesta época foram sempre mediadas e negociadas coletivamente.

Embora tivesse se empenhado nas atividades técnicas e políticas relativas ao meu trabalho, as histórias dos Tremembé passaram a me interessar, sobretudo as diferentes configurações históricas que foram surgindo a partir do final do século XIX, com a migração de um grupo de famílias Tremembé que habitavam em Almofala em direção ao sertão, conforme descreve Valle (1993). A Lagoa dos Negros, o Córrego João Pereira<sup>12</sup> e Queimadas ampliaram as possibilidades de perceber diferentes modos de constituição histórica e articulação de lógicas distintas de identificação social que se refletem na organização societária, nas relações ecológico-produtivas e nos agenciamentos políticos de orientação étnica e/ou campesina.

---

<sup>11</sup> Por muitas vezes tinha que recorrer às caronas gentilmente oferecidas pelos colegas da equipe de saúde da FUNASA. A carência de transporte era um fator que exigia que eu ficasse alguns dias da semana nas localidades.

<sup>12</sup> Para que fique claro, a Terra Indígena Córrego João Pereira é formada por quatro comunidades: São José, Cajazeiras, Capim Açú e Telhas. Tive oportunidade de conhecer todas elas, mas enquanto trabalhava na prefeitura de Acaraú (2009 a 2011), meu contato era exclusivamente com a comunidade Telhas, visto que as demais estão inseridas no município de Itarema, portanto, fora da minha área de atuação profissional.

Entre 2009 e 2011 participei de alguns eventos indígenas locais e estaduais (cursos, viagens, visitas de intercâmbio e uma assembleia estadual dos povos indígenas do Ceará), conheci as principais lideranças Tremembé: o cacique João Venâncio, o pajé Luís Caboclo, além de outras jovens lideranças de Almofala e da Tapera, mas tinha pouquíssimo conhecimento sobre esses lugares, já que eles estão no município de Itarema, onde não tinha atuação profissional.

Nos diálogos que mantive tanto com as lideranças locais quanto as *da praia*<sup>13</sup>, observava nas entrelinhas o distanciamento político em relação às localidades do Córrego João Pereira e Queimadas, que em certos momentos fica atenuado pela presença do pajé e/ou do cacique em alguns eventos ocorridos nas comunidades de Acaraú.<sup>14</sup>

Por outro lado, as localidades do Córrego João Pereira e Queimadas manifestavam posturas de relativa autonomia política, que entre outras coisas, evidenciavam conflitos entre as lideranças indígenas, sobretudo pelo fato de Almofala e Varjota dominarem os espaços de articulação com os órgãos indigenistas oficiais e suas respectivas políticas, cujo resultado são os supostos privilégios das duas localidades em relação aos recursos e benefícios destinados aos Tremembé.<sup>15</sup>

Além disso, Queimadas e Telhas trilhavam seus próprios caminhos a partir de uma rede política formada por instituições do poder público municipal (secretarias municipais e prefeitura), estadual (Ematerce, SDA) e FUNAI, como também da sociedade civil (Associação Missão Tremembé – AMIT, Instituto Carnaúba). As articulações políticas, além das peculiaridades territoriais, fizeram com que as referidas localidades, sobretudo Queimadas, obtivessem recursos, projetos produtivos e assistência técnica.

---

<sup>13</sup> Termo que se refere à Almofala e localidades adjacentes situadas no litoral.

<sup>14</sup> Numa dessas ocasiões, no ano de 2012, as duas lideranças Tremembé estiveram em Queimadas e Telhas, acompanhadas de uma equipe de filmagem do SESC/CE, participando da gravação de depoimentos e imagens para um filme sobre os povos indígenas do Ceará. Até onde pude acompanhar, as visitas do cacique João Venâncio e do pajé Luís Caboclo nessas duas comunidades aconteciam sempre em virtude de algum evento ou projeto em execução.

<sup>15</sup> Uma agente de saúde de Telhas comentava, enquanto esperávamos o início de uma reunião na comunidade, que houve um arranjo entre as lideranças do Conselho Distrital de Saúde Indígena – CONDISI para tirar um posto de saúde que já havia sido prometido pelo Distrito Sanitário Especial Indígena – DSEI à comunidade de Telhas, o que teria contrariado bastante os representantes desta comunidade e de Queimadas, que também seria contemplada caso o posto fosse construído. Segundo a agente indígena de saúde, a presidente do CONDISI e outra agente de saúde, ambas de Almofala, articularam junto ao DSEI para que o posto fosse realocado em outra aldeia do município de Itarema. O fato serviu para fortalecer o discurso de o Córrego João Pereira e Queimadas, por serem minoria, estão sempre a reboque do que os Tremembé de Almofala decidem (diário de campo, 28/12/2012).

Além disso, despertaram a atenção de segmentos como estudantes universitários, pesquisadores, agricultores e políticos que as visitavam para conhecer as histórias dessas localidades e as experiências de produção. Os visitantes destacavam positivamente a organização política e o modelo de produção agroecológica adotado pelos indígenas. Entre 2009 e 2012 foram recorrentes as visitas às comunidades de Telhas e Queimadas, que por sua vez, foram reverberando no ambiente universitário, nas instituições públicas. Isso, de certo modo, constituiu um capital étnico-simbólico que foi dando visibilidade a estas situações, atraindo recursos através de projetos e contribuindo para que caminhassem com relativa independência das organizações indígenas locais e regionais como o CITA, COPICE e APOINME, já que estas instituições tinham uma atuação mais que pontual em Telhas e Queimadas.

É notável que os investimentos políticos e econômicos, sobretudo os projetos sociais, desenvolvidos pelas organizações do movimento indígena e indigenista<sup>16</sup> no Ceará estavam, e ainda estão voltados para os índios da Região Metropolitana de Fortaleza como os Tapeba, Pitaguary e Jenipapo-Kanindé. As articulações das comunidades Tremembé do município de Acaraú acabaram despertando a atenção do próprio movimento indígena cearense, reconfigurando relações em nível estadual e adquirindo espaço num cenário indigenista marcado pelo domínio dos Tapeba.<sup>17</sup>

Telhas e Queimadas construíram uma rede de cooperação fora do meio indígena, na qual pude participar das articulações. Mas me chamava atenção, como agente externo e naquele momento específico, que a aproximação política com as demais localidades indígenas se constituía como um problema, no sentido de visualizar com alguma dificuldade, relações de solidariedade, apoio político, sobretudo de natureza étnica. Essa observação me ajudou a entender como as situações históricas Tremembé, a despeito de todos os vínculos sociais e culturais que as ligam, sempre manifestaram uma postura autônoma, umas em relação às outras. Basta observar que a cada uma das três situações analisadas neste trabalho corresponde um processo de territorialização diferente.

No entanto, ouvia com frequência as referências constantes ao *aldeamento* de Almofala como origem das famílias dessas localidades. Pensando para além das estratégias e

---

<sup>16</sup>As ações e projetos desenvolvidos por instituições como CDPDH, Adelco e Instituto Terramar tem como foco de atuação as etnias Tapeba, Pitaguary e Jenipapo-Kanindé.

<sup>17</sup>Na XI Assembleia dos Povos Indígenas do Ceará, em 2012, no relatório final do evento consta reclamação, feita por alguns povos indígenas e dirigida à FUNAI, de que o órgão indigenista estaria privilegiando as aldeias Tremembé de Acaraú em detrimento de outras aldeias e etnias que estariam mais necessitadas.

retóricas de legitimação étnica, comecei a me interessar em entender historicamente como se processaram as relações entre as diversas situações Tremembé e como se estabelecem no contexto atual.

Em 2012 se inicia o segundo período da experiência etnográfica. Após ingressar no mestrado, passei pouco menos de um ano afastado das atividades que desenvolvia entre eles.<sup>18</sup> Esse distanciamento foi importante para poder refletir sobre essa primeira experiência com os Tremembé e o que eu poderia aproveitar dela, em termos de dados etnográficos, para a escrita da dissertação. Quando retornei ao campo, em 2013, trazia algumas pistas e ideias, mas sem saber ao certo o que fazer.

Os primeiros dias em Queimadas, por onde iniciei a pesquisa, foram somente para ouvir queixas e relatos sobre os problemas relacionados aos projetos produtivos executados pelo conselho indígena local. Por onde eu andava as pessoas queriam me atualizar sobre os problemas financeiros envolvendo o conselho, a conduta da antiga coordenadora, envolvida em desvios de recursos, além de outros problemas relacionados à esfera da produção. Tentava tomar outros rumos na conversa, mas o assunto sempre retornava a esta questão. Entendi que, apesar de ter me apresentado em reunião, informando que eu estava ali fazendo uma pesquisa para o mestrado, que inclusive retornaria para Natal posteriormente, os indígenas continuavam me vendo como aquele técnico, assessor e *parceiro*<sup>19</sup> que outrora trabalhava com eles. O meu retorno lá significava para algumas pessoas que o trabalho interrompido em 2011 iria ser retomado.

Por um lado, isso demonstrava a confiança que eles depositavam em mim, mas por outro, me criava algumas dificuldades para, de fato, me envolver nas questões que me interessavam naquele momento. Durante o período em campo tinha que me desdobrar entre o antropólogo e o indigenista, priorizando, obviamente, os objetivos da pesquisa. Para isso, minha estratégia foi a de retomar o diálogo com os mais velhos, com quem sempre tive boas relações, através de suas memórias e narrativas.

Geralmente, os mais idosos não participam diretamente dos projetos, pela idade ou por problemas de saúde, embora continuem participando das reuniões dos conselhos

---

<sup>18</sup>No finalzinho de 2012 visitei rapidamente as comunidades. Fui no intuito de rever algumas famílias, felicitá-los pelo novo ano que se aproximava e comunicá-lo que em breve estaria de volta, desta vez para realizar minha pesquisa de campo.

<sup>19</sup>Parceiro é um termo utilizado por algumas lideranças indígenas para se referir a um conjunto de atores sociais (pesquisadores, técnicos, mediadores e assessores políticos) que tem uma atuação política e/ou militante nas questões que envolvem políticas públicas e a defesa dos direitos das populações indígenas.

indígenas. Com este segmento as conversas, além de mais demoradas, podiam girar em torno de vários assuntos. De modo geral, meus interlocutores são em sua maioria idosos. Disso decorre o seguinte questionamento: por que priorizar os idosos? Os mais jovens também não poderiam contar histórias e dominar rituais? Poderia simplesmente afirmar que se trata de uma opção metodológica, contudo, ela não foi privilegiada aleatoriamente. Vejamos por que.

Em Telhas e Queimadas, os idosos possuem um “status” amplamente reconhecido e respeitado pelas demais gerações. A condição de “especialistas da história local” através de suas próprias experiências e memórias foi fortemente valorizada no período das lutas por reconhecimento étnico e territorial. Esta prática foi potencializada no período mais intenso das articulações etnopolíticas principalmente por meio da atuação indigenista dos missionários da AMIT, ou seja, a importância dos idosos foi enfatizada pelo capital simbólico que eles tinham, como de praxe, no que se refere ao conhecimento de toda história daquelas localidades, como também pelo fato de muitos deles estarem diretamente relacionados às tradições culturais dos Tremembé (*reiso, torém, trabalho com os encantos*, conhecimento da medicina tradicional, etc).

Neste sentido, desde as minhas primeiras experiências de pesquisa de campo cultivei a prática de construir uma rede de interlocutores a partir do reconhecimento social que as próprias comunidades conferiam a determinados atores sociais. Com os Tremembé não foi diferente. Assim, em termos metodológicos fui construindo uma rede social onde cada interlocutor representava um ponto que por sua vez me ligava a outro e assim sucessivamente. É claro que, como pesquisador, estava atento às relações faccionais entre alguns deles ou mesmo entre os núcleos familiares.

Paralelamente, havia uma dimensão relacional, até mesmo afetiva, que foi sendo cultivada ao longo do tempo. Não sei se por uma questão de hábito de pesquisa ou por alguma afinidade subjetiva, sempre tive muito mais facilidade de interagir com os idosos do que com as gerações mais jovens. Neste aspecto estrito, poderia dizer que a escolha metodológica tem um componente mais subjetivo. Entretanto, não me limitei somente aos idosos; seria injusto afirmar isso, tendo em vista que vários indígenas que fizeram parte do meu círculo de interlocutores são jovens.

Em linhas gerais a produção dos dados etnográficos pode ser dividida em três tipos: produção de fontes orais, observação participante, pesquisa teórica e documental. Com relação ao primeiro tipo, trata-se de relatos e narrativas pautadas na memória coletiva. Este

aspecto merece algumas considerações sobre a percepção e utilização metodológica da memória.

Como afirma Delgado (2006), a memória é uma construção sobre o passado, atualizada social e politicamente no tempo presente, sendo por isso, sempre renovada. A produção das memórias e das histórias contadas através delas em contextos de diferenciação étnica são exemplos privilegiados das condições temporais e sociais subjacentes a esta produção. As representações sobre o tempo também são construções concretas, pois referenciadas na realidade material de quem produz histórias.

Assim, em conjunturas diferentes da história os homens constroem análises e representações específicas sobre o acontecido e sobre o vivido, ou seja, as análises e interpretações sobre o passado são influenciadas pelo tempo no qual estão inseridos os narradores. Além disso, existem as condições históricas concretas de produção das narrativas sobre o passado. Quem fala, para quem fala e o ambiente onde se produz a fala revelam relações sociais marcadas pela “conveniência” e pela reciprocidade (CERTEAU, 2000).

A perspectiva teórica acerca da memória adotada neste trabalho está precisamente relacionada a como ela se manifesta no campo de pesquisa e no texto etnográfico. Neste sentido, parto do pressuposto que a memória é eminentemente coletiva. As narrativas da memória produzidas pelos sujeitos e interlocutores indígenas, embora carreguem um pouco das particularidades e agenciamentos do narrador, partem de uma trajetória histórica coletiva, apoiando-se, portanto, nos “quadros sociais da memória” (HALBWACHS, 1990). Vejamos, por exemplo, que *a seca dos três oito, o desencantamento da lagoa, a expulsão, a era de um, a chegada do DNOCS* entre outros eventos relatados são remetidos a contextos temporais de grande representatividade social quando evocados pela memória.

Neste sentido, a utilização da memória é tida como um caminho. O objetivo não é o de construir uma história oral, tendo em vista que não se trata de utilizar a oralidade para produzir uma história, ou mesmo uma versão da história. O objetivo é o contribuir para a elaboração de uma antropologia histórica no qual a memória social, materializada a partir da oralidade, é um dos elementos constituintes, juntando-se a ela a prática etnográfica e o exercício analítico de debruçar-se sobre os dados produzidos.

Contudo, é preciso levar em consideração a crítica pós-moderna da antropologia, naquilo que ela tem de positivo<sup>20</sup>, no que se refere ao fazer etnográfico, particularmente, no que se refere à produção de vozes nativas e as relações históricas e de poder com o etnógrafo (CLIFFORD, 2002). Além do que já expus sobre minha relação com narradores/interlocutores, procurei transmitir para o texto certos cuidados com a utilização dessas vozes, tanto no que se refere à situá-las no contexto social da pesquisa, quanto no que se refere às condições de produção das entrevistas. Nas transcrições utilizadas ao longo da dissertação optei por não minimizar ou ocultar a minha voz, interagindo algumas vezes com os entrevistados, num exercício dialógico.

A etnografia institui, segundo Fabian (2013), uma “práxis comunicativa”, onde a linguagem nativa é mais do que um meio de se conhecer o outro. Ela possibilita uma perspectiva onde o produto da etnografia é algo construído na relação comunicativa entre o antropólogo e os nativos. A intersubjetividade que se produz a partir dessa práxis comunicativa parte do pressuposto da “coetaneidade”, ou seja, da condição de que os participantes envolvidos (o etnógrafo e os nativos) partilham do mesmo tempo.

Pelas questões precedentes já apontadas, o restante do trabalho de campo se pautou pelo tipo de relação metodológica e afetiva que estabeleci com várias famílias Tremembé com quem tive um contato mais intenso. Entre maio e julho de 2013, período efetivamente mais intenso da pesquisa, minhas incursões a campo consistiram em períodos que duravam entre três e seis dias. Minhas estadias mais prolongadas ocorreram em Queimadas e Telhas, locais em que a hospedagem era mais acessível e me permitiam fazer visitas à Lagoa dos Negros e retornar para onde estava hospedado. Algumas lideranças dessas duas localidades foram os meus guias, me transportando em suas motos de um lugar para o outro, já que eu não dispunha de automóvel. Sem eles teria sido bastante complicado abranger uma região extensa, cujas distâncias entre uma localidade e outra eram grandes para serem percorridas a pé.

Estive na Lagoa dos Negros por cinco vezes, mas em nenhuma delas pernoitei. Foram visitas iniciais, onde estava conhecendo pela primeira vez alguns dos interlocutores e por isso não havia abertura para uma permanência prolongada, apesar de ter sido bem recebido pelas pessoas com quem conversei.

---

<sup>20</sup> Sobre a pertinência e os excessos da crítica pós-moderna, conferir os trabalhos de Trajano Filho (1988) e Peirano (1995).

Saindo do recorte específico da pesquisa, visitei Almofala por três vezes. Nas duas primeiras as circunstâncias não favorecessem a produção de entrevistas, mas foram oportunidades para estreitar laços com João Venâncio, sua irmã Dijé e outras lideranças mais jovens ligadas à escola. Somente na última visita é que fui especialmente para entrevistá-lo.

Além de Almofala, viajei para Fortaleza realizar uma entrevista com Maria Amélia, da AMIT<sup>21</sup>, e Itapipoca, onde participei da *V Assembleia do Povo Tremembé*, realizada na terra indígena Barra do Mundaú. Lá permaneci por três dias registrando observações e imagens do evento.

A observação participante foi fundamental naquilo que se relaciona ao engajamento na vida cotidiana dos Tremembé, bem como na observação prolongada numa perspectiva social (o tempo das festas religiosas no salão de Queimadas, do Mocaroró, do *reiso*) e cronológica (período de inverno e verão, plantio dos roçados, colheita do caju, etc.). Foi através desse posicionamento metodológico que muitas situações e eventos adquiriram importância sociológica com o passar do tempo (MALINOWSKI, 1984).

Por exemplo, coincidiu com o período em que estava em campo a assinatura da portaria declaratória da Terra Indígena Tremembé de Queimadas.<sup>22</sup> Algumas semanas depois, os Tremembé dessa localidade fizeram uma grande festa para comemorar o documento. Foi uma festa bastante animada. Celebravam mais um passo rumo à conquista definitiva da terra indígena.

Logo no início da noite, um ônibus vindo de Almofala levou João Venâncio, Luís Caboclo e mais alguns indígenas, além de um grupo de estudantes e professores universitários que visitavam Almofala nesse dia. João Venâncio estava muito à vontade na condição de “guia de turismo étnico”. Luís Caboclo não deixava a desejar. Por volta das 19 horas, uma grande quantidade de pessoas se aglomeravam no pátio central. Outro ônibus trazia o pessoal de Telhas. Fiquei surpreso, não pela vinda, mas pela quantidade de pessoas que vieram; muita gente! Chegaram alegres, dispostos a festejar com os *parentes* de Queimadas. Esta sensação já é conhecida em Telhas, a terra do Córrego João Pereira já foi homologada em 2003.

---

<sup>21</sup> Por contingências da pesquisa esta entrevista acabou não sendo utilizada nesse trabalho. Contudo, o diálogo com Maria Amélia se mostrou importante para melhor entendimento de sua atuação missionária entre os Tremembé.

<sup>22</sup> Portaria nº 1.703 do Ministério da Justiça, publicada no DOU em 19/04/2013. Publiquei um pequeno histórico do processo da TI. Tremembé de Queimadas no seguinte endereço: <http://tremembedeacarau.blogspot.com.br/2013/04/demarcacao-da-ti-tremembe-de-queimadas.html>.

Outras pessoas do São José também compareceram, menos do Capim Açú. A ausência de pessoas do Capim Açú talvez seja proposital. Falo sobre isso adiante. Etnograficamente o evento foi excelente para observar situações e relações que descreverei ao longo do texto. Mas destaco aqui um fragmento do registro que fiz desse dia em meu diário:

João Venâncio foi o primeiro a falar, dentre os de fora da aldeia. Saudou os presentes, disse de sua alegria de estar ali, lembrou que durante sua juventude andou muito pelas Queimadas, na casa de uma pessoa que não registrei o nome. Dizia que trazia peixe da praia e lá trocava por farinha e feijão. É um depoimento importante para fazer uma arqueologia das relações entre as duas localidades, como também das relações políticas entre ambas. Como alguém que vivencia uma luta antiga, sofrida e demorada, alertou a comunidade local que também era momento de pedir aos *encantados* para ajudar nesta próxima etapa do processo de demarcação, porque é nesta etapa *que o bicho pega e que o caldo engrossa*.<sup>23</sup> Nesse momento, fez um apelo à unidade do grupo e para que se evitassem brigas, vaidades e disputas pelo poder. Me pareceu um recado, que poderia ser para as lideranças de Queimadas, mas na verdade achei que ele estava direcionando sua fala para as lideranças do Córrego João Pereira, particularmente ao Capim Açú, onde vive uma parte da família Teixeira, com quem cortou relações após alguns conflitos (Diário de Campo, 25/05/2013).

A fala de João Venâncio sinaliza para existência de vínculos sociais no passado entre famílias de Almofala e de Telhas e Queimadas, como também de localidades vizinhas, reiterada por ele em outra ocasião. Mas também expõe os conflitos que marcam as relações atuais com o Capim Açú. Achei que estava no caminho certo e que deveria aprofundar estas questões, afinal, os conflitos são sinais da existência de relações sociais entre as diversas situações étnicas Tremembé, tema que passou e me interessar e que foi fundamental para o entendimento das mobilizações étnicas em Telhas (ver capítulo 4).

Para finalizar, relato uma história-exemplo que revela como a observação participante tem implicações na relação intersubjetiva estabelecida com os sujeitos de nossas pesquisas. Em um certo 19 de março, dia de São José, padroeiro do Ceará, estava em Queimadas com um grupo de jovens índios agricultores participando da construção de uma horta mandala, juntamente com um amigo que orientava a construção. O dia de São José é um dos mais importantes do ano para o nordestino e particularmente para o cearense, pois segundo a crença católica as preces feitas pelos agricultores para um bom “inverno” geralmente são respondidas pela divindade nesse dia através de um sinal. Se chover é porque o inverno será bom, caso contrário, será ano de seca.

---

<sup>23</sup> Se referia ao período do contraditório, quando os litigantes entram na justiça para contestar a demarcação.

Eu, que não tenho hoje nenhuma identificação religiosa, muito menos católica, estava constantemente a olhar para o céu, desejando que a chuva caísse. Naquele momento tinha me tornado um devoto temporário de São José em virtude da minha relação com os Tremembé daquela localidade. Alegrei-me quando choveu, embora a crença não tenha surtido um efeito prático, já que foi um ano de seca.

Por fim, a pesquisa bibliográfica e documental envolveu a leitura de relatórios de identificação, pareceres do MPF e dissertações anteriores sobre os Tremembé, principalmente os que tratam das três localidades. Neste sentido, os trabalhos de Valle (1993), Silva (1999), Brissac e Marques (2005) e Patrício (2010) foram fundamentais, primeiramente porque até agora são os únicos trabalhos realizados sobre as situações históricas aqui analisadas. Segundo, porque permitiu um melhor entendimento das situações do Córrego João Pereira, Queimadas e Lagoa dos Negros e pelo rico material etnográfico presente nesses trabalhos (entrevistas, fotos, mapas, etc.).

Através do meu orientador, Carlos Guilherme do Valle, tive acesso a uma bibliografia “clássica” sobre os Tremembé de Almofala: Pompeu Sobrinho (1951), Seraine (1955), Ramos (1981), Chaves (1973), Novo (1976) e Souza (1983). Essa literatura foi importante, pois permitiu colocar em perspectiva as diversas percepções sobre os Tremembé e como tais autores foram relevantes para uma análise etnológica do grupo indígena, embora esses autores tenham realizado pesquisas apenas na região litorânea.

Em Acaraú, tive acesso aos livros do escritor Nicodemos Araújo, descobrindo a única referência mais antiga sobre a presença do *torém* em Queimadas e Pedrinhas. Os demais documentos foram os dossiês elaborados pela AMIT com os processos judiciais, cartas e matérias de jornal coletados por Maria Amélia Leite e as publicações no Diário Oficial da União.

#### 1.4. Características gerais e localização da área pesquisada

Faço agora uma breve contextualização geográfica e socioeconômica da Lagoa dos Negros, Telhas e Queimadas para melhor situar o leitor no que se refere às características atuais dessas localidades dispostas muito próximas umas das outras, numa região eminentemente sertaneja dos municípios de Acaraú e Itarema.

O assentamento Lagoa dos Negros tem uma área total de 3.227 hectares onde residem pouco mais de 70 famílias. O acesso ao local, para quem vem de Itarema se dá pela rodovia CE-434 até a localidade do Córrego da Volta, seguindo deste ponto numa estrada carroçal em sentido leste-oeste até o assentamento. Para quem vem por Acaraú o acesso se dá pela localidade de Pedrinhas. A região central do assentamento é formada dezenas de casas dispostas lado a lado em duas ruas paralelas que se encontram formando um “C”.

Nesse encontro das duas ruas estão localizados os principais equipamentos do assentamento: a casa-sede onde funciona a associação, uma casa de farinha, a escola, uma quadra poliesportiva e um campo de futebol. Por trás de uma das ruas se encontram ainda alguns galpões remanescentes da época em que no local funcionava uma fazenda agropecuária. Atualmente, os galpões estão desativados.

A lagoa, propriamente dita, está ao norte do assentamento, distando aproximadamente 01 km. Nas proximidades da lagoa moram apenas duas famílias, a de Seu Vicente Honorato e um de seus filhos. Os três anos seguidos de seca reduziram drasticamente a capacidade da lagoa. Ainda assim, os moradores do assentamento costumam utilizar suas margens para plantar legumes, hortaliças e batata-doce.

A localidade de Telhas compreende a segunda gleba da terra indígena Córrego João Pereira, totalizando uma área de 540 hectares onde vivem 136 habitantes divididos em 37 famílias.<sup>24</sup> Em termos de organização espacial das unidades domésticas, estas se concentram basicamente em duas estradas, uma em sentido norte-sul, e a outra, leste-oeste, formando um “L”. Esta segunda estrada é também o limite da terra indígena. Isso permite que os indígenas tenham um contato permanente com *os de fora*, posto que os não-índios estão do outro lado da estrada.

Para se chegar a Telhas existem duas estradas pelo lado leste. A primeira é a que começa na CE-434 e corta todo o Córrego João Pereira em sentido leste-oeste, sendo Telhas a

---

<sup>24</sup> Levantamento realizado recentemente pelo Conselho dos Índios Tremembé do Córrego das Telhas – CITCT.

última das quatro localidades da terra indígena. A outra opção é a estrada que parte da mesma rodovia, mas na altura do Açude do Arroz, passando pelo Oriente até chegar a Telhas. Esta mesma estrada segue para o leste até chegar na BR-403, no Triângulo do Marco. Precisamente, Telhas está situada entre essas duas rodovias, há aproximadamente 12 km de qualquer uma delas. O terceiro acesso, e que eu mais utilizei para chegar ao local, é pelas estradas do perímetro irrigado passando por Pedrinhas.

Já os Tremembé de Queimadas habitam numa área declarada pelo Ministério da Justiça de 767 hectares, do qual uma parte eles ainda não tem a posse efetiva. De acordo com os dados do cadastro atualizado pela FUNAI de 2010, na época do Grupo de Trabalho, existia uma população de 218 pessoas distribuídas em 46 famílias. No entanto, estimativas mais recentes dão conta de um aumento demográfico expressivo nos últimos três anos onde o número de famílias já ultrapassa 60.

A organização espacial em Queimadas é mais esparsa, com três grandes concentrações de unidades domésticas que correspondem às três “famílias extensas”: os *Custosos*, *Félix*, e *Carneiros*. A maior concentração de famílias é certamente a do primeiro grupo. Não por acaso, é nesse local onde estão concentradas a escola, a sede do conselho indígena e a cozinha comunitária, recentemente construída através de um projeto da Carteira Indígena em parceria com a FUNAI e a prefeitura da Acaraú. O atendimento à saúde também é realizado improvisadamente nessa área, na sala da casa de Seu Júlio Custoso. Recentemente, um grupo de lideranças indígenas construiu uma palhoça rústica no pátio central da localidade para realização de eventos.

Das três áreas pesquisadas, Queimadas é a única totalmente localizada em Acaraú, estando há aproximadamente 35 km da sede do município. Para quem vem de Acaraú (norte) ou dos municípios de Marco e Morrinhos (sul), o caminho é percorrido pela BR-403 até a altura de duas estradas carroçais que acompanham os canais de irrigação do Perímetro Irrigado do Baixo Acaraú. Esse empreendimento circunda Queimadas ao norte, oeste e sul. Inevitavelmente, para se chegar ao local é preciso percorrer sete quilômetros por dentro do perímetro irrigado.

Para transitar por entre as três localidades existem estradas vicinais que ligam diretamente todas elas, diminuindo consideravelmente o percurso em relação às estradas principais. No entanto, algumas delas permitem somente a passagem de motos e bicicletas.

Por não serem frequentemente utilizadas, o mato avança pelas estradas, deixando-as muito estreitas e dificultando a passagem de carros.

### **1.5. Aspectos socioeconômicos e ambientais**

Do ponto de vista socioeconômico, os Tremembé da região sertaneja são eminentemente agricultores e vivem do plantio dos roçados que consorciam basicamente a mandioca/macaxeira, o milho e o feijão, cuja maior parte da produção ainda é utilizada para a própria subsistência.

O método de plantio utilizado consiste no desmatamento (broca), queimada, plantio por dois anos e pousio da área por vários anos. Essa agricultura pode ser caracterizada como itinerante (nômade), por passar somente dois anos no local, exigindo que após um ou dois anos seja brocada uma nova área. Nos últimos anos, e por conta do aumento demográfico, em Queimadas e Telhas foram determinados os limites anuais para a abertura de roçados (dois hectares). Na Lagoa dos Negros, aparentemente o tamanho dos roçados ainda não é um problema.

De acordo com Lopes e Bezerra (2010), as atividades do roçado são realizadas de forma coletiva, onde se juntam grupos que podem variar de dois até dez agricultores dentro da mesma área. O trabalho é coletivo desde o desmatamento, queimada, coivara, plantio e as limpas (capina) que se faz no terreno até o momento em que o milho e o feijão crescem na altura que ultrapasse as ervas (mato). Mas desde o início do processo a área já está previamente dividida com linhas imaginárias marcadas através de uma planta, de tocos ou de cercas que delimitam a área de plantio de cada um.

No período da colheita o trabalho passa a ser individual, mas não necessariamente realizado no mesmo período. Alguns agricultores indígenas retiram o milho e o feijão ainda verde para se alimentar e vender, enquanto outros preferem guardar o milho para alimentar os pequenos animais.

Depois que passaram a usufruir da água do perímetro irrigado, algumas famílias de Queimadas passaram a cultivar espécies frutíferas em seus roçados, quintais ou em áreas

destinadas exclusivamente para esse fim. Entre as espécies estão a melancia, o mamão e banana, além de hortaliças (cheiro verde, couve manteiga, alface, pimentão, entre outras).<sup>25</sup>

Além dos roçados, outro elemento de fundamental importância econômica está relacionado aos cajueiros. Do caju eles preparam a bebida fermentada tradicional dos Tremembé, o mocororó, a cajuína, o doce de caju e o suco, mas o destaque é dado para a coleta da castanha de caju. Se os roçados raramente desempenham um papel relevante na economia local, a castanha é um produto que assegura uma renda anual no período da safra do caju. De acordo com Silva (1999), a coleta da castanha se configura como uma atividade vital para a perpetuação das condições de subsistência dos grupos domésticos Tremembé. Não por acaso, a presença do cajueiro na paisagem local é evidente pelas imensas áreas de plantio desta árvore não somente nas três localidades, como também em toda a região circunvizinha. No aspecto ambiental as três localidades são compostas basicamente por três ecossistemas: as capoeiras, cajueirais e áreas de mata mais antiga, muito embora esta última esteja em acelerado processo de destruição pelo avanço das atividades agrícolas.

Além de agricultores, os Tremembé também podem ser considerados criadores de pequenos animais (porcos, galinhas e patos), tendo em vista que em praticamente todas as casas se encontram criações de pelo menos um dos três animais. Em Telhas e na Lagoa dos Negros algumas famílias (os homens, principalmente) manifestam uma grande sedução pela criação de gado. Se na época dos *patrões* havia uma oposição entre índios/agricultores e fazendeiro/criadores, hoje o que se observa é o crescente interesse da criação de gado pelos indígenas, principalmente em Telhas.

A inserção do gado na economia local das localidades não ocorre sem que alguns conflitos apareçam como consequência. A mais sensível delas é o cercado de extensas áreas para criação dos animais, ensejando o controle privado de áreas que são de uso comum. Além disso, os índios criadores, normalmente um pouco mais abastados economicamente, estabelecem relações com outros indígenas (ou com pessoas de fora da terra indígena) que se aproximam daquelas empregadas pelos fazendeiros.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Sobre os aspectos produtivos e ambientais em Telhas e Queimadas, conferir Lopes e Bezerra (2011) e Lopes (2012).

<sup>26</sup> Esta situação já se mostrava evidente na época em que o Grupo Técnico da FUNAI realizou o estudo de identificação do Córrego João Pereira (Silva, 1999, p. 57). Atualmente, com a facilidade de obtenção de empréstimos e financiamentos (Crediamigo e Agroamigo do BNB, principalmente), em Telhas, por exemplo, aumentou consideravelmente o número de criadores e a quantidade de cabeças de gado.

Apesar da renda obtida através dos roçados (produção de farinha, principalmente), da castanha do caju e eventualmente da criação animal, a realidade econômica dos Tremembé não difere muito do restante da população rural e nordestina. Uma parcela considerável das famílias complementa a renda com os recursos do programa Bolsa Família e de cestas básicas mensais enviadas pela FUNAI. Entretanto, seria injusto não reconhecer alguns avanços ocorreram na condição social e econômica das famílias indígenas, pelo menos dos últimos cinco anos pra cá, não só pelos benefícios assistenciais, mas pela implantação das políticas públicas de saúde e educação diferenciadas.

Já a prática da caça e da pesca constituem atividades secundárias, ainda que frequentemente mais associadas à satisfação pessoal e familiar do que pela importância econômica. Mas nem por isso ela pode ser desprezada. Pelo contrário, no caso da pesca muitas famílias, inclusive as mulheres, costumam, com relativa frequência, pescar nas lagoas e rios durante todo o ano e nos córregos que cortam as terras indígenas e o assentamento nos períodos de inverno. Neste sentido, a pesca é uma prática que movimenta processos de interação entre os Tremembé das três localidades que se deslocam, por exemplo, de Queimadas e Telhas para pescar na Lagoa dos Negros ou na praia de Almofala. Geralmente, aqueles que se deslocam para pescar em outros lugares tem sempre a casa de algum parente como referência. O processo inverso também ocorre (ver capítulo 5).

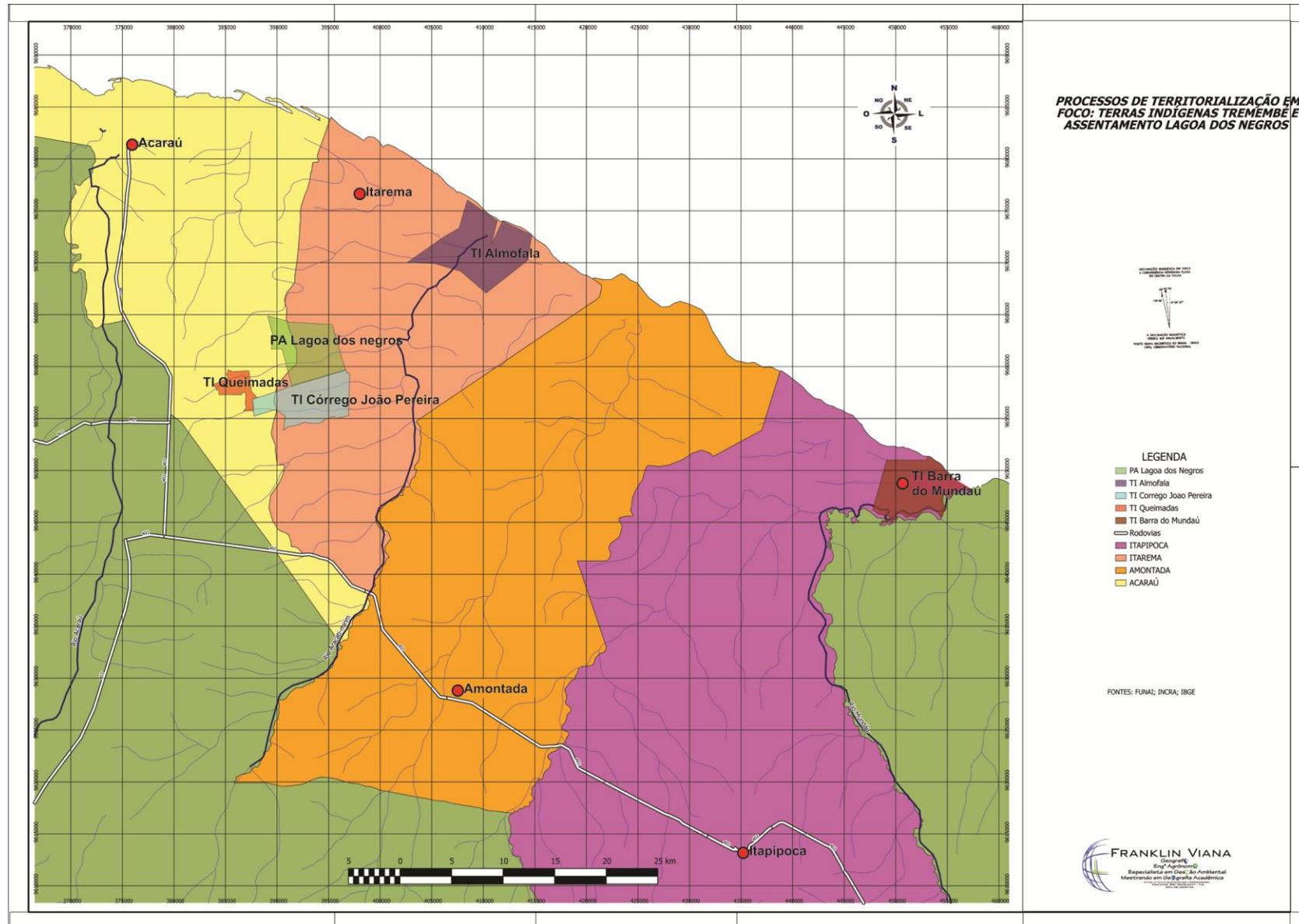
Já com relação à caça, é um costume muito associado a um modo de vida característico de um período em que as matas eram abundantes ao mesmo tempo em que as dificuldades também eram grandes. Os Tremembé desenvolveram habilidades de caçadores que ainda carregam consigo atualmente, apesar da escassez de animais naquilo que sobrou das matas nativas.

Não obstante, o que torna a caça uma prática econômica e cultural é o caráter simbólico subjacente ao ato de adentrar nas matas em busca de animais para alimentar-se, tendo em vista que tais lugares tem sua representação simbólica e religiosa que geram uma série de regras e interditos relacionados à permissão, proibição e identificação de certos locais tidos como morada dos *encantados*. Discorro sobre estes aspectos no capítulo 4.

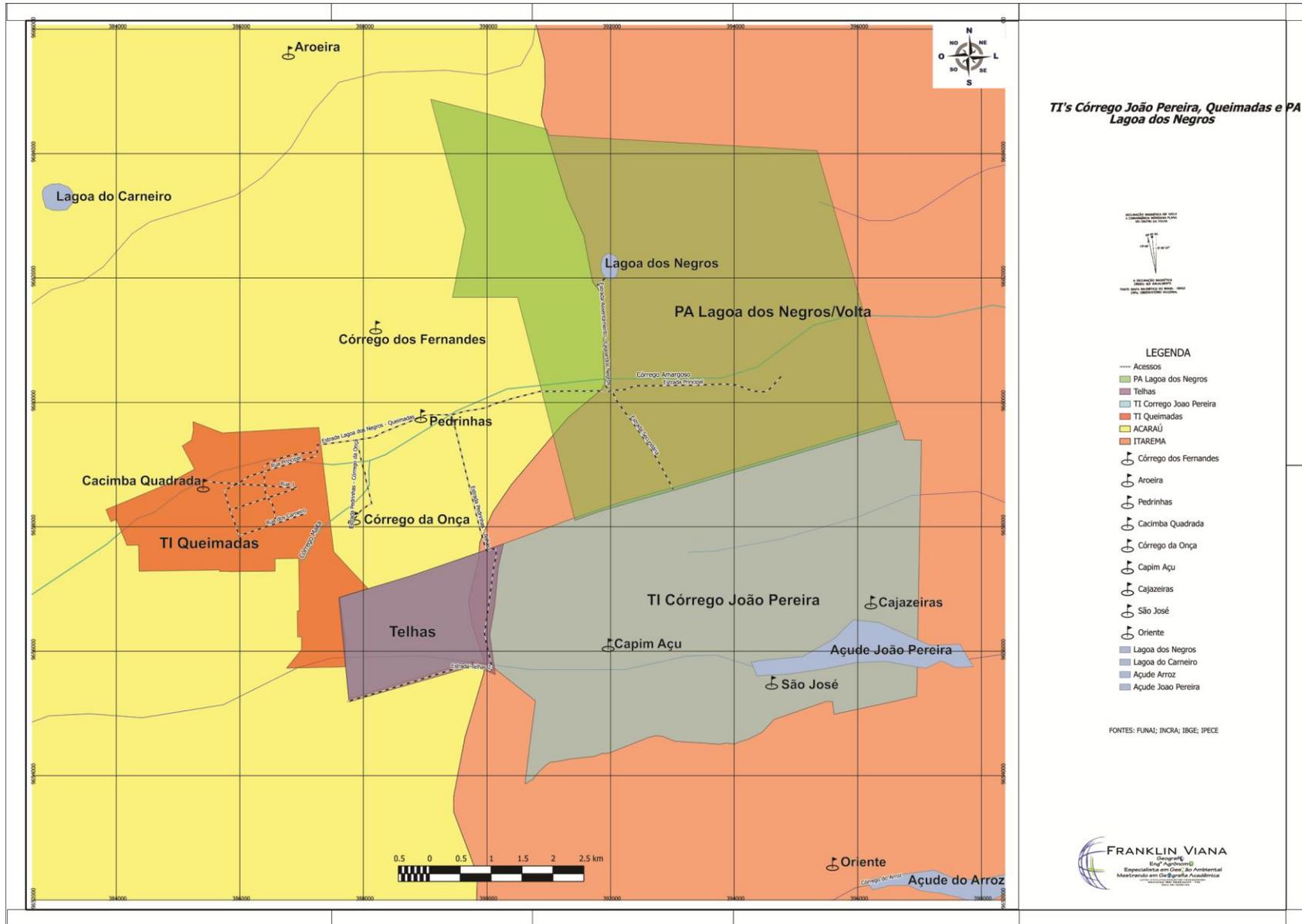
Por fim, os diversos modos de sobrevivência socioeconômica (e cultural) associados aos Tremembé revelam que ao longo dos tempos essas coletividades foram desenvolvendo formas de interação com o meio ambiente, seja no litoral ou na região sertaneja. É claro que, no caso da Lagoa dos Negros, de Telhas e Queimadas a condição de agricultor é

preponderante, diferentemente dos Tremembé de Almofala, que tanto não dispõem de terra suficiente para empreender grandes roçados, quanto tem na pesca um costume secular. No entanto, desde os trabalhos de Pompeu Sobrinho (1951), Chaves (1973) e Souza (1983) se observa que os Tremembé sempre souberam transitar com desenvoltura entre a pesca, a caça e a agricultura e, por último, a pecuária.

Mapa 1: Terras Indígenas Tremembé e Assentamento Lagoa dos Negros



Mapa 2: Recorte etnográfico da pesquisa



## 2. LAGOA DOS NEGROS: DE “TERRA DESENCANTADA” À TERRA DESAPROPRIADA

Lagoa dos Negros atualmente é um assentamento federal localizado há aproximadamente 30 km ao sul da sede do município de Itarema, numa região limítrofe com o município de Acaraú. O local liga os Tremembé que saíram de Almofala em direção aos sertões em uma “comunidade de memória” estruturada em relações de parentesco, vizinhança e pela participação em uma história comum de ocupação territorial (SILVA, 1999, p. 150). O local constitui-se como o centro irradiador da diáspora<sup>27</sup> que levou famílias que haviam se fixado na Lagoa dos Negros desde as últimas décadas do século XIX, a avançarem nas matas e ocuparem terras relativamente próximas, em decorrência do esbulho da terra e da violência sofrida. Com o passar do tempo, esses lugares foram constituindo um perímetro de ocupação territorial composto por localidades, cujos descendentes destas famílias permanecem lá até hoje (ver mapa 2).

Os diferentes desdobramentos das ocupações que surgiram a partir da Lagoa dos Negros levaram também a um conjunto heterogêneo de situações socioeconômicas, ambientais, fundiárias e culturais, refletindo nos modos de existência, nos valores e ideologias norteadoras destas coletividades e, sobretudo, no potencial de politização das referências identitárias e de seus processos históricos. Em outras palavras, compartilhando de narrativas históricas comuns quanto à sua origem, essas coletividades se projetaram sob diversos modos de organização sócio-territorial e identitária: *índios Tremembé*, *assentados ou sem terra* e simplesmente *agricultores*. No entanto, o que se observa é que práticas cotidianas, tradições rituais e comportamentos são amplamente compartilhados constituindo “modos de reprodução da vida” comuns (PEREIRA, 2010). Cumpre assinalar que das categorias supracitadas, a de *agricultor* se transversalizava em todas as situações históricas pesquisadas. Por isso a perspectiva teórica aqui assumida considera todos os atores sociais fazendo parte de um mesmo campo intersocietário, embora os discursos e a ação política por vezes estabeleçam diferenciações.

---

<sup>27</sup> Para esclarecimento, os termos diáspora, migração e dispersão são empregados neste trabalho em seu sentido literal, dando conta de movimentações forçadas por várias razões tratadas no decorrer do texto.

Mas esse já é um capítulo intermediário na história destas coletividades. Ele existe a partir de um contexto que precede ao *desencantamento* e ocupação da Lagoa dos Negros e, posteriormente, de Telhas, Queimadas, Pedrinhas entre outras. Tudo começa mesmo em Almofala!

A narrativa mítica de origem desses lugares remonta ao antigo aldeamento de Almofala e a um período marcado por eventos ambientais e sociais ocorridos entre as duas últimas décadas do século XIX, que motivaram a dispersão de muitas famílias de seus antigos locais de habitação e posterior reagrupamento.

Uma das referências mais recorrentes na memória dos Tremembé dessa região é a da seca ocorrida entre 1887 e 1888, conhecida como a *seca dos três oito*,<sup>28</sup> que teria afugentado grande parte dos Tremembé que se encontravam situados na praia de Almofala, forçando uma migração para o sertão do Acaraú. Como hábito comum entre as populações indígenas, as famílias pautaram seu caminho pelas margens de córregos e rios da região, procurando se estabelecer em locais privilegiados no que se refere ao acesso à água e alimentos através da caça e da coleta.

Essa região, no interior do município de Acaraú<sup>29</sup>, era marcada por uma densa vegetação, entrecortada por córregos<sup>30</sup>, lagoas e pela presença abundante de uma fauna silvestre. Não por acaso, esse é o cenário que motivou o estabelecimento dos Tremembé, fugindo das adversidades do local onde viviam.<sup>31</sup> Como mostrou Valle (1993), é esse um ambiente da *mata nativa*, das *caças*, dos perigos inerentes à convivência com os animais silvestres (onças e cobras) que legitima o discurso nativo de que essa terra foi *achada* pelos índios, pois eles foram os primeiros a desbravarem o local.

A saída de Almofala em decorrência do fenômeno da seca é confirmada na fala de Antonio Félix, já falecido e que na época desse depoimento era a principal liderança de Queimadas, onde relata o episódio da chegada de seus pais e avós na Lagoa dos Negros:

Minha família, do meu pai, do meu avô, do meu bisavô eles vieram de Almofala. Quando foi em 1888 foi uma seca muito horrorosa. Ai eles destacaram de lá pelos

---

<sup>28</sup> A Seca dos três oito também é narrada por algumas famílias do Córrego João Pereira. Ver Valle (1993) e Silva (1999).

<sup>29</sup> Até 1985 Itarema era distrito de Acaraú

<sup>30</sup> Para se ter ideia, a maior parte dos nomes das localidades neste perímetro de ocupação faz referência aos córregos e lagoas que passam por elas: Córrego dos Fernandes, da Onça, da Volta, das Telhas, do Amargoso, Lagoa dos Negros, Lagoa de Santana, Lagoa de Santa Rosa, entre outras.

<sup>31</sup> Será justamente essa abundância de recursos naturais, aliado ao poder econômico e político das famílias tradicionais de Acaraú, os motivos para invasão e espoliação das terras habitadas pelos Tremembé desta região sertaneja.

matos, caçando raiz de pau para comer, saíram lá da Almofala aí encostaram na Lagoa dos Negros (Patrício, 2010, p. 27).

Somente a título de contextualização histórica, convém lembrar que as secas, além de um fenômeno ecológico cíclico, constituem também fatos de um capítulo da história ambiental e social do Ceará e do Nordeste. No Ceará, particularmente, a seca de 1888 obviamente não afetou só o litoral onde viviam os Tremembé. O último quartel do século XIX foi demasiadamente hostil para os cearenses que sofreram com duas das mais terríveis secas de sua história: 1877-1879 e 1887-1888 (ALBUQUERQUE Jr., 1994), coincidindo, portanto, com as narrativas dos indígenas sobre o episódio.

A necessidade de migrar e se estabelecer em outras paragens não afetou somente os Tremembé de Almofala, mas a população cearense de um modo geral, que por sua vez, já vinha reincidindo nesta prática desde 1877, acentuando-a a cada período de estiagem.<sup>32</sup> O trabalho de Almeida (2008) sobre os ideais sociais, raciais e econômicos que sustentaram a agricultura no Maranhão do século XIX é bastante ilustrativo do que acontecia no Ceará e no Nordeste neste período. O autor nos mostra a partir de jornais e relatórios de província da época que uma grande quantidade de cearenses migrou para o Maranhão fugindo do flagelo da seca (ALMEIDA, 2008, pp. 133-134).

Portanto, o fenômeno da *seca dos três oito* acabou se configurando como o marco histórico da primeira (das duas) diáspora vivida pelos Tremembé. A lembrança da escassez marca a narrativa dos pais e avós de Antonio Félix, nascido pouco depois da expulsão de seus pais da Lagoa dos Negros, que tenta reproduzir o sofrimento dos antepassados em busca de alimento na expressão *caçando raiz de pau pra comer*.

Embora ressaltem a seca, e certamente ela teve papel decisivo, outros fatores possivelmente contribuíram para a expulsão de famílias inteiras da região de Almofala. Depois das secas, o mais notório deles foi a invasão das dunas sobre a antiga povoação, encobrindo inclusive a igreja de Nossa Senhora da Conceição e obrigando as famílias mais próximas da praia a se mudarem para outras localidades. Esse dilema foi narrado pelo Padre Antonio Tomás em 1892:

Seguindo o mesmo teor da vida, já por ali haviam passado sucessivamente muitas gerações desde as remotas eras do seu povoamento até a última década do século

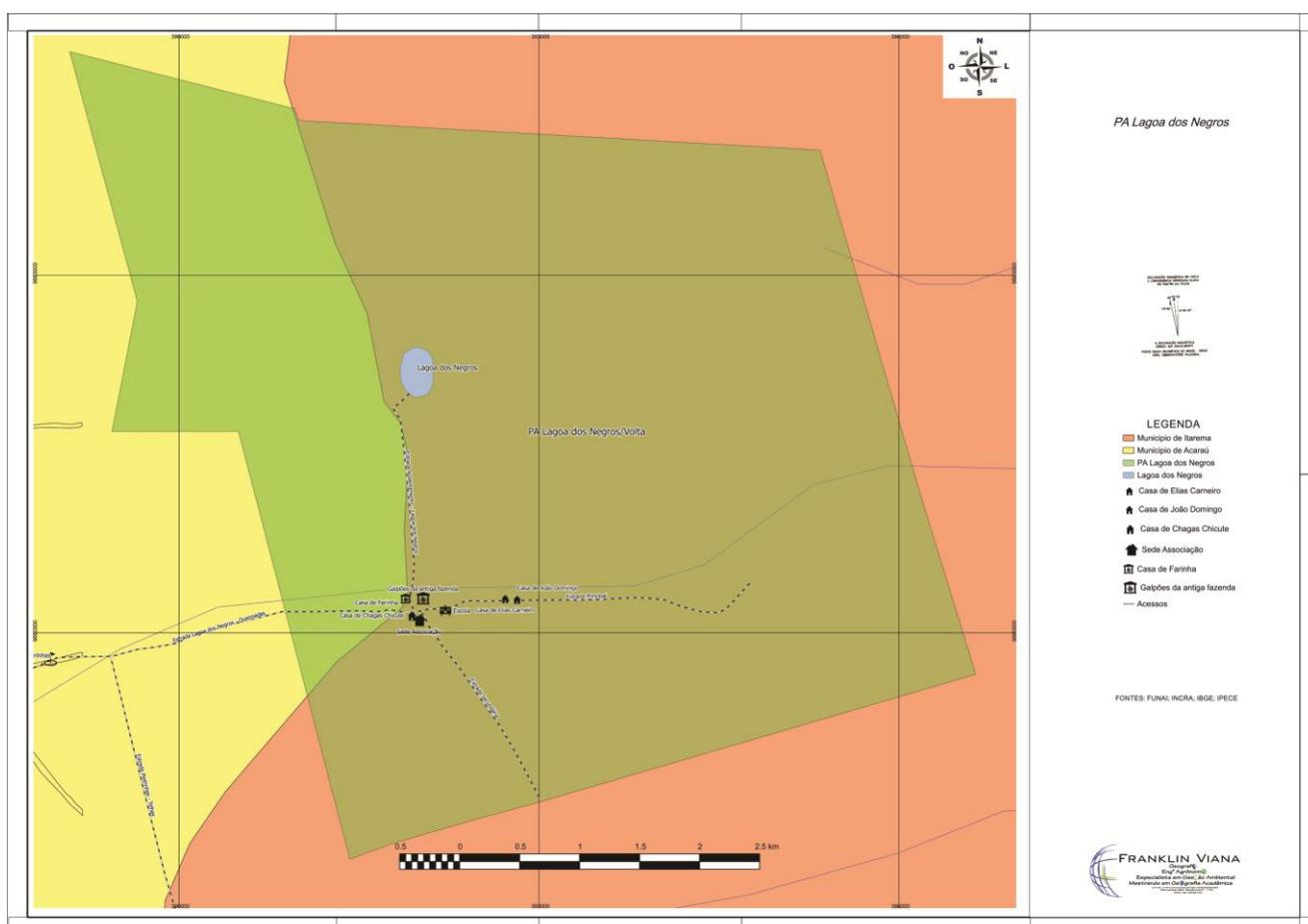
---

<sup>32</sup> A recorrência de períodos de estiagem possibilitou que o sertanejo cearense criasse uma espécie de numerologia das secas, de modo que os anos terminados em certos números são tradicionalmente de bons invernos ou de grandes secas. Por exemplo, os anos terminados em 4 e 9 são considerados de grandes chuvas, enquanto os que terminam em 3 e 5 geralmente são de pouquíssima pluviosidade. Ouvi de uma idosa Tremembé de Queimadas que nesse ano de 2014 teríamos *um bom inverno*.

passado, quando sobreveio a catastrophe que, destruindo a aldêa, fez fugir os seus últimos moradores para longinquas paragens, à cata de novos abrigos, como um bando de passaros bravios aos quaes houvessem desmantellado os ninhos. Hoje nada mais resta de todo aquele gracioso conjuncto senão uma vaga e saudosa lembrança na memória de poucos. O ameno e ubertoso sitio em que se ostentava a risonha povoação cobri-o de safaro e extenso areal continuamente revolvido pela impetuosidade dos ventos. Em torno nenhuma sombra de arvore, nenhuma habitação de vivos. Tudo ahi é solidão e abandono, desolação e tristeza! (Ramos, 1981, p. 139).

Pode-se imaginar que o fenômeno relatado pelo padre desencadeou o deslocamento forçado em direção ao continente, empurrando as habitações e imprensando aquelas que já estavam um pouco mais distantes da praia. Embora não se tenha informações detalhadas sobre essa questão podemos supor que isso tenha forçado rearranjos territoriais que favoreceram a saída de algumas famílias de Almofala para outras localidades. Até aqui observamos apenas fatores ambientais e sociais que impuseram o processo migratório.

**Mapa 3: Assentamento Lagoa dos Negros**



## **2.1. *Encantamentos e desencantamentos: narrativas sobre a origem da Lagoa dos Negros***

Não obstante, aos discursos sobre o *desencantamento* da Lagoa dos Negros deve ser acrescido o componente mítico, que ao se juntar com esses já citados, estabelecem a narrativa de origem de todas as situações históricas descritas neste trabalho. Trata-se das visões, intuições e *trabalhos* executados para que a lagoa fosse descoberta e *desencantada* sob os auspícios daquele a quem os Tremembé desta região atribuem a responsabilidade de tal feito, o velho João Cosmo.

A denominação Lagoa dos Negros faz referência a uma lagoa que teria sido *desencantada* pelo *pajé* João Cosmo no final do século XIX. Apesar de não ser possível precisar o ano, as narrativas mais antigas reiteram que a ocupação da Lagoa dos Negros tenha ocorrido após 1888, conforme já citado. Entre o período da chegada na Lagoa dos Negros e a expulsão se estabelece um hiato no qual não se tem muitas informações sobre como viveram as famílias no local. No entanto, é possível afirmar que as famílias, que lá se fixaram, viveram tranquilas, até com alguma fartura material, já que momentos críticos e marcantes como secas, doenças e perdas são sempre lembradas por quem vivencia tais mazelas, como também seus descendentes. Viveram sem sobressaltos até a chegada de um fazendeiro chamado Doca Sales nos primeiros anos da década de 1920.

Desse intervalo de pouco mais de trinta anos acaba-se enfatizando as datas que se intercalam ao período, ou seja, 1888 e 1927, pois são momentos cruciais na história desses Tremembé, ocorrendo o que estou chamando aqui de diáspora. Nestas datas, seja por questões ambientais ou sociais, acontece a dispersão involuntária de vários grupos familiares que posteriormente serão protagonistas na ocupação da Lagoa dos Negros, na primeira data, e de outras áreas, entre elas Queimadas, Pedrinhas, Córrego dos Fernandes, no caso da segunda data, até então lugares não habitados.

No universo dos interlocutores desta pesquisa, há consenso em atribuir a João Cosmo o *desencantamento* da Lagoa dos Negros. Não só por isso, mas pela sua trajetória, Cosmo se tornou um personagem crucial para o entendimento dos processos históricos que culminaram na constituição das localidades situadas ao redor da Lagoa dos Negros. Primeiro porque sua descendência foi bastante extensa, de modo que em todos os lugares por onde andei durante a pesquisa se encontram famílias que descendem dele. Em segundo lugar, envolve seu ofício

ritual; curador de enfermidades e perturbações que afligiam parentes ou conhecidos. A terceira e mais notável de suas características é o dom de *encantar* e *desencantar* lagoas. Estas são apenas algumas de suas extensas habilidades ou características, segundo as narrativas dos moradores da região. Começamos então pelo *desencantamento* da Lagoa dos Negros.

Início com aquela que considero a mais detalhada narrativa sobre este evento, que me foi transmitida por Elias Carneiro do Nascimento, morador da Lagoa dos Negros e neto de uma das *discípulas* de João Cosmo:

Elias – a minha avó, essa que era discípula dele, contava pra nós que na Almofala ele invocou-se e disse que tinha essa lagoa aqui. Então eles juntaram um povo, a minha avó sendo discípula dele e essas Camilo, quer dizer, elas eram discípulas porque ele trabalhava e elas trabalhavam também, nessas prece que trabalha, baixa caboclo e ele sendo pajé como era. Aí tentaram descobrir a lagoa e juntaram um bocado de gente. Vamos supor, aqui fazia um *terreiro*, fazia um *terreiro* e ele botava a mesinha dele ali e fazia o *trabalho* dele ali. Então, tinha um mestre balizador, ta entendendo? Aquele mestre balizador chegava e apontava; apontava o canto pra onde era. Aí quando terminava o serviço de noite, bem cedo os homem metia a foice no mato abrindo travessão. Trabalhavam o dia todim; era uns trabalhando e outros buscando munição pra comerem, se alimentarem. Trabalhava o dia todim. Quando terminava o dia, ali fazia outro *terreiro* e ia *trabalhar* de novo. Aí quando este caboco chegava aí balizava. Quando amanhecia o dia os homens metia a foice no mato que tinha balizado, até chegarem aqui (Elias Carneiro, Lagoa dos Negros, 03/01/2014).

O pano de fundo, lembremos, é o que está escrito no início deste capítulo. João Cosmo teria tido visões ou intuições de que numa certa região, distante pouco mais de 20 km de onde estava na época, havia uma grande lagoa. Naquele momento, a lagoa tinha uma representação simbólica; significava saciedade, alimento, trabalho, enfim, representava a vida, ameaçada pela fome e sede decorrentes da seca. Porém, esta lagoa precisava ser desencantada.

No universo simbólico-religioso dos Tremembé, a manipulação de certos elementos da natureza se dá por intermédio dos *encantados*<sup>33</sup>, que apesar de não serem espíritos, tal como no imaginário cristão, vivem num ambiente paralelo que guarda estreita relação com o ambiente onde um dia habitaram em seu estado físico. Somente os iniciados na *ciência do índio* podem vê-los e se comunicar com eles. Será a partir dos esforços para desencantar a lagoa que João Cosmo se tornará reconhecido como o *pajé afamado*.

---

<sup>33</sup> Segundo Nascimento (2005), os *encantados*, *encantos* [ou *encante* nos termos dos Tremembé] são entidade sobrenaturais, em princípio benéficas, que auxiliam os índios de diversos modos. São entidades vivas, isto é, que já são da natureza ou que, tendo sido humanos, não passaram pela experiência da morte, isto é, não são “espíritos de morto”. Alguns deles foram antepassados dos índios que teriam se encantado, ido para o “reino dos encantados” sem que tenham passado pela experiência da morte. Portanto, continuam vivos, mas para enxergá-los é preciso uma preparação espiritual (NASCIMENTO, 2005, pp. 43-44).



A função de João Cosmo nas narrativas sobre o desencantamento da Lagoa dos Negros carrega alguma semelhança com o trabalho das lideranças religiosas Pankararu quando se processa o ritual de *levantar aldeia*. Segundo Arruti (2004), levantar aldeia significa edificar novos lugares que uma coletividade indígena deverá ocupar, implicando também no local onde deverá ser realizado o *toré/praiá*. Nesse processo ritual recebem o *segredo* dos encantados, ou seja, a revelação do local onde será edificado o novo aldeamento. Veja que no caso de João Cosmo, o *desencantamento* representou a constituição de um novo lugar e de uma nova formação social dos Tremembé, por isso ele possui uma representação simbólica até os dias de hoje.

Partiram, portanto, de uma localidade chamada Gerais, próximo à Passagem Rasa, na Grande Almofala (ver mapa nº 4). Seus colaboradores se dividiam em funções religiosas e materiais, como relata Elias, até a chegada ao local depois de muitos dias de caminhada. Desde então, os Tremembé de Queimadas, do Córrego João Pereira e os atuais moradores da Lagoa dos Negros ratificam o *trabalho* de João Cosmo no *desencantamento* da lagoa.

Se o fator étnico se descortina a partir de um “universo simbólico”<sup>34</sup> do desencantamento, ele será positivado e legitimado pela origem de João Cosmo e sua identificação como *índio da Almofala*. Vejamos como esses aspectos se coadunam nas narrativas abaixo, registradas por diferentes pesquisadores em contextos espaciais e temporais distintos:

**José Agostinho dos Santos (Patriarca), Capim Açú, 1991.**

(...) Que *ele morava ali num lugar chamado Lagoa dos Negros* que foi achada pelos índios de Almofala. Aí de lá da Almofala para essa Lagoa dos Negros que ela fica assim mais ou menos nessa confrontação aqui de onde nós tamos. Daqui lá é légua e meia. *Eles vieram de lá de Almofala* fazendo um pique com facão. Fizeram não sei quantos dias... (Valle, 1992, p. 17).

**Índio Tremembé, São José, 1999.**

*O pessoal dele conta* [do João Cosmo]. Tem muita gente que pelevava pra se invocar, não sei como era, pra ver se desencantava, mas que tinha um veado galheiro grande, que era o dono da lagoa, né? Surrava eles e eles não resistia, né? Foi o finado João Cosmo que desencantou. Ele sabia até onde era. *O pessoal que morava na Lagoa dos Negros* escutava que os mais velhos, escutava a marreca gritar, a jaçanã, mas era bem pertinho da estrada a lagoa, assim pelo lado do nascente, mas não sabia, que era só mato. Andava, trabalhava, vendo, mas encantada... E não desencantou mais lagoa porque era cortado de travessão aí o rico tomou, aí ele deixou ali... (Silva, 1999, p. 39).

---

<sup>34</sup> Nesse contexto das narrativas e relatos sobre o *desencantamento*, me refiro a esse universo simbólico como um conjunto de saberes, práticas e crenças que orientam a compreensão do mundo social e seus significados e, sobretudo, estabelecem parâmetros à conduta cotidiana dos indivíduos na sua relação com os outros, com ambiente e com a esfera do sagrado.

**Índia Tremembé, Telhas, 1999.**

Essa Lagoa dos Negros aí eu não tenho bem precisão de contar não porque o papai contava muita história. Era encantada. Ele contava da visão dessa Lagoa. Era *um povo tudo da minha família mesmo*, uns parentes deles é que procuravam a Lagoa até que acharam. Quando foi uns tempo é que pegaram a querer tomar a Lagoa até que tomaram (os fazendeiros), mas continua a Lagoa dos Negros que era dos negros. (...) *Meu avô também era pertencente a Lagoa dos Negros*. Meu avô, o Chico Inácio. (...) Dizem que esses índios daí (...) era desse pessoal da Almofala (Silva, 1999, p. 47).

**Cecídio Ferreira do Nascimento, Queimadas, 2010.**

*Nós morava na Lagoa dos Nego*, porque lá foi onde nós achemo a Lagoa. Ela foi achada pelo velho Cosmo, João Cosmo, um velho que era nosso pajé, ele desencantava lagoa. Aí voltaram para Almofala e convida os amigos deles para morar lá na Lagoa dos Nego. Quer dizer que eu posso comentar do achamento da Lagoa em diante... (Patrício, 2010, p. 27).

**Vicente Honorato, Lagoa dos Negros, 2013.**

Essa lagoa quem desencantou ela foi o finado João Cosmo, filho lá do Gerais, lá da Almofala; da Almofala pra lá [sinaliza com a mão]. Lá tinha uma triba de índio, ele era índio, aí [trecho inaudível] foi um passeio dele de lá e vei desencantar essa lagoa, mas ela não é toda desencantada não... (Entrevista realizada pelo pesquisador com Vicente Honorato, 24/06/2013).

**Rita França, Lagoa dos Negros, 2013.**

Rita – e a Lagoa dos Nêgo era acolá [aponta a direção], porque diz que aqui de primeiro só morava nêgo e aí...

? – risos

Rita – era só os nêgo mesmo! Era os... sem terra, sem morada, era tudo era casinha de palha [...] tudo tinha suas casinha, mas era tudo assim. Aí descobriram que tinha uma lagoa encantada. Tinha um *vêi* que era das antiguidade que começou a desencantar a lagoa.

Ronaldo – como era o nome desse velho?

Rita – era da Almofala

Tiago – o nome dele você sabe?

Rita – era João Cosmo! Aí começaram, disse que ele começou a *trabalhar* pra desencantar a lagoa. Quando a lagoa tava grande, que espalhou-se a notícia e os grande vieram pra tomar a terra, pra expulsar eles de lá (Entrevista realizada pelo pesquisador com Rita França, 24/06/2013; grifos nossos).

Os Tremembé desenvolveram uma rede de relações que interligavam os diversos grupos familiares em toda a região entre os rios Acaraú e Aracati-Mirim, sendo a Lagoa dos Negros uma *localidade âncora* dessa memória compartilhada por todos os Tremembé desta região (SILVA, 1999). Neste sentido, essa coletânea de pequenos relatos evidencia a dimensão histórica do mito de origem da Lagoa dos Negros e conseqüentemente de todas as situações históricas a ela relacionadas. Veja que da mais velha para a mais recente se intercala um período de vinte e três anos. Um tempo relativamente curto em termos cronológicos, porém bastante denso etnicamente, tendo em vista que nesse período se engendra sucessivos processos de emergência étnica tanto no Ceará quanto entre os próprios Tremembé.

Em 1991, data do primeiro depoimento citado, com exceção de uma pequena atuação de agentes indigenistas, o campo indígena no Ceará não contava ainda com um paradigma de ação afirmativa de perfil étnico que pudesse *balizar*, para usar um termo nativo, o processo de organização política dos grupos indígenas. Não obstante, percebe-se que no âmbito discursivo, os Tremembé desta região mantiveram uma linha minimamente conexa no que se refere à sua construção histórica. Isso não significa que não haja variações e ênfases diferentes sobre o evento e seus desdobramentos. Em outro momento falarei sobre isso. Por ora, o que estou querendo ressaltar é que alguns elementos de ordem simbólica permaneceram nesse ínterim a despeito do tempo e das mudanças sociais e políticas que, inclusive, pluralizaram a identificação social e seus respectivos valores norteadores. A mais importante dessas mudanças, claro, foi a desapropriação da Lagoa dos Negros e a demarcação e/ou homologação de Telhas/Córrego João Pereira e Queimadas, imprimindo perspectivas a partir da atuação estatal em ambas as situações.

Ao adentrarmos ao universo narrativo, um aspecto simbólico que merece destaque é o de que os narradores não estabelecem uma separação entre eventos ordinários e rituais, o que subjaz o pressuposto de que mito (a narrativa ritual) e história são faces discursivas e ideológicas de um mesmo fenômeno cultural. Como afirmou Leach (1996), o conteúdo é em parte histórico, mas a história é tecida numa forma mitológica para justificar as condições atuais (LEACH, 1996, p. 161). Seguindo esse pressuposto, a narrativa mítica também é ritual, implicando que ela não está dissociada da ação social prática (de cunho político e ideológico).

Na construção do mito do *desencantamento* da Lagoa dos Negros os elementos de ordem ambiental: estiagem, ação dos ventos e a modificação espacial de Almofala; e social: condição fundiária da época, as necessidades materiais (alimento e trabalho, sobretudo) se articulam com a esfera simbólica, aqui sublinhada na crença de que os encantados podem trazer à existência biofísica os recursos naturais até então sob seu domínio, no caso em tela, a lagoa em si, e também a água, os peixes, a fertilidade do solo, etc. Neste caso podemos ver como as narrativas coadunam o contexto histórico da época com os significados e símbolos estruturantes das relações sociais e do modo de reprodução da vida dos Tremembé naquele contexto.

Na afirmação de que o mito objetiva justificar a condição atual do indivíduo que produz a narrativa e seu grupo, Leach nos mostra a partir de seu trabalho sobre os kachin da Alta Birmânia que um dos critérios de justificação é a identificação a partir do parentesco.

Revisitando o trabalho de Morgan, Leach explica que num “sistema ideal”, a identificação ocorre a partir de dois eixos: a linhagem (parentesco) e o local de nascimento (território). Esses dois critérios constituem as bases do sistema social nativo: o parentesco como correlato da organização social e o território como signo da organização política (LEACH, 1999, pp. 164-165). Por se tratar de um modelo ideal, um “como se fosse...”, o autor nos esclarece que na realidade social as categorias de identificação não são totalmente separáveis.

Aplicando o modelo analítico de Leach ao contexto etnográfico, observamos que as narrativas e depoimentos supracitados se estruturam a partir da junção dessas duas categorias de identificação. Vejamos que há uma vinculação familiar de alguns narradores com a linhagem de João Cosmo. Ao se referir aos fundadores da Lagoa dos Negros a senhora de Telhas afirma que *era um povo tudo da minha família mesmo*. Até quando o parentesco biológico é algo distante os discursos procuram reiterar uma filiação com João Cosmo e seus descendentes. No caso do índio morador do São José, que no contexto da fala se supõe não ter relações familiares com os *Cosmo*, o que se observa é o reconhecimento dessa rede de parentesco na expressão *o pessoal dele conta...*, referindo-se ao fato de que a história da ocupação da Lagoa dos Negros contada por esta família alcançou legitimidade no contexto regional.

Quando o critério de justificação é a dimensão territorial, pautada no local de nascimento, o que se observa é uma dupla construção de laços étnico-territoriais. A primeira delas pautada no pressuposto que reitera a origem de João Cosmo e daqueles que andavam com ele. Assim, é recorrente o argumento em Almofala havia uma *triba de índio* da qual João Cosmo fazia parte. Isso lhe conferia a condição étnica de *índio da Almofala*. Não pude aferir a origem específica de João Cosmo, mas várias pessoas afirmaram que ele teria vindo de uma localidade chamada Gerais, situada um pouco mais adiante da praia, mas pertencente à região da Grande Almofala. Entretanto, contam também que já próximo de sua morte, ele desejou voltar para seu lugar de origem, o que de fato ocorreu. Mas João Cosmo passou seus últimos dias no Lameirão, bem mais próximo da praia de Almofala.

No caso das famílias da Lagoa dos Negros<sup>35</sup>, Telhas e Queimadas há uma espécie de duplo senso de origem. Não basta confirmar que são descendentes do povo que veio da Lagoa dos Negros; é preciso reiterar que este mesmo povo veio de Almofala, constituindo uma

---

<sup>35</sup> É preciso lembrar que a grande maioria dos atuais moradores da Lagoa dos Negros não nasceu no local, mas em Pedrinhas ou no Córrego dos Fernandes.

conexão histórica da relação território-parentesco entre estas situações. É por isso que, atualmente, tanto a Lagoa dos Negros quanto Almofala se tornaram lugares cruciais na construção da historicidade e da identidade étnica dos Tremembé desta região, transcendendo a questão da ocupação espacial e estabelecendo-se como marcos simbólicos em uma “geografia sociomítica” comum às territorialidades surgidas a partir do final do século XIX (SILVA, 1999, p. 150).

Nestes termos, apesar da expulsão na década de 1920, os Tremembé não esqueceram a Lagoa dos Negros, denotando, nos termos de Hall (2003), um forte “senso de origem” naqueles que não nasceram no local. É importante demarcar esse aspecto porque a maior parte dos relatos e narrativas que foram registrados sobre a Lagoa dos Negros foram produzidos por pessoas que vivem em outras comunidades como Queimadas, Telhas e Pedrinhas. São filhos e netos daqueles que nasceram ou viveram uma parte de suas vidas na Lagoa antes dela ser invadida pelo fazendeiro.

Apesar desse senso de origem, após a década de 1920 as situações fundiárias e os processos de territorialização forjaram arranjos territoriais diferenciados nesta região, fazendo com que cada grupo de famílias estabelecesse trajetórias distintas. Primeiramente vejamos como se configuraram as redefinições sócio-territoriais na Lagoa dos Negros a partir de 1920.

## **2.2. A invasão da Lagoa dos Negros: um panorama das migrações a partir da década de 1920**

A questão da expulsão das famílias se inicia com a *visita* do fazendeiro Doca Sales ao local após chegar ao seu conhecimento, em Acaraú, a existência de uma grande lagoa nesta região que havia sido *desencantada*. Como relatam Brissac e Marques (2005), não tardou para que Doca Sales cobiçasse a terra e expulsasse as famílias. Pela abundância de água o local era propício para a criação de gado, motivo principal do interesse do fazendeiro.

Entretanto, de acordo com Patrício (2010) uma primeira parte da Lagoa dos Negros teria sido comprada por Doca Sales usando como moeda de troca farinha, fumo, café em caroço, rapadura, tecidos entre outros itens de primeira necessidade. É prática comum nos processos de espoliação gradativa e grilagem de terras a sedução dos moradores, engodando-os num ciclo de dependência, a partir das necessidades mais básicas das famílias, como alimentos, tecidos e ferramentas de trabalho. Estabelece-se, sob certos aspectos, uma

dominação com contornos clientelistas que, inclusive, gera relações ambíguas entre os *patrões* e os *moradores*.<sup>36</sup>

Além dessa estratégia, o fazendeiro utiliza-se da oferta de gado para que as famílias cuidassem, colocando os animais em seus cercados. Nessa estratégia, o gado é o primeiro instrumento utilizado para forçar as famílias a desocuparem o local. Após a instalação dos animais, o fazendeiro utiliza seu poder de coerção. Soltar o gado pela terra para invadir e destruir os roçados é o xeque-mate do processo de expulsão. Não podendo ir contra o poderio econômico e político do fazendeiro, que inclusive se utiliza de força policial para levar a cabo a expropriação, os moradores são forçados a deixarem o local.<sup>37</sup>

Na realidade, o processo de expulsão só foi completado alguns anos depois da chegada de Doca Sales. Seu filho, Manoel Gomes Sales, popularmente conhecido como Déo Sales, é quem se apossará do restante da lagoa e forçará o deslocamento das famílias que ainda resistiam. A saída da Lagoa dos Negros gera um segundo quadro de migrações forçadas, ocasionando a divisão dos grupos familiares entre diversas localidades próximas. O primeiro se deslocam para Gameleira, um lugarejo bem vizinho a Lagoa dos Negros e que pouco tempo depois foi tomado por Déo Sales, que os obrigou a partir novamente.

Da Gameleira um grupo se destaca alguns poucos quilômetros a oeste, fixando-se em Pedrinhas. Esta área tinha aproximadamente uma légua em quadra e fora dividida em sete pedaços referentes a sete grupos da família Carneiro. Um segundo grupo ocupa uma pequena área de 400 braças ao norte de Pedrinhas e denominam de Córrego dos Fernandes (conferir mapa nº 2). Destes, algumas famílias avançam e se fixam em Aroeira.<sup>38</sup> O terceiro grupo, como veremos nos próximos capítulos, se deslocará para Queimadas, enquanto o pajé João

---

<sup>36</sup>Um exemplo próximo é o que aconteceu na comunidade de São José onde se estabelecem relações patronais entre a família Suzano e o fazendeiro Vicente Pongitori. Essa situação foi analisada por Valle (1993) e Messeder (1995).

<sup>37</sup>Apesar da expulsão maciça das famílias da Lagoa dos Negros, algumas pessoas permaneceram no lugar trabalhando como vaqueiros de Doca, e posteriormente, de seu filho Déo Sales. Eles não sabem informar quantos ficaram, mas pelo desenrolar do tempo pode-se afirmar que foram poucos moradores.

<sup>38</sup> Apesar de Pedrinhas ser passagem obrigatória para se chegar a Telhas, não pude estender a pesquisa etnográfica nesta localidade. Isso demandaria um tempo não disponível neste momento. Desta região, creio que seja a maior localidade em termos demográficos. Isso contribuiu para que o local se constituísse como núcleo socioeconômico desta região: pequenos comércios (bodegas) que abastecem a população adjacente, uma capela católica onde se realizam as cerimônias religiosas (missas, batismo, primeira comunhão, crisma e casamentos) e o carro pau de arara que faz o transporte de Telhas e Pedrinhas para o centro de Acaraú.

Com relação ao Córrego dos Fernandes e Aroeira, estive apenas uma vez, de passagem, sem fazer qualquer visita, já que elas ficam um pouco mais distantes de Queimadas e Telhas. Entretanto, soube que lá ainda se encontram descendentes das famílias que saíram da Lagoa dos Negros.

Cosmo foi para o Córrego da Onça, pequena localidade encravada entre Pedrinhas, Telhas e Queimadas, de lá saindo apenas para o Lameirão, em Almofala.

Ao longo das décadas seguintes a Lagoa dos Negros se tornou uma grande fazenda, cuja paisagem se dividia entre grandes plantios de cajueiro, áreas de pasto e criação de gado, casa de farinha, galpões de estocagem da produção local e a casa sede. A antiga povoação dos índios que vieram da Almofala transformou-se numa unidade de produção agropecuária. Depois da morte de Déo Sales o imóvel passou pelas mãos de vários proprietários.<sup>39</sup>

Diferente de outras ocupações, na Lagoa dos Negros não se constituiu um núcleo habitacional. Permanecerem morando no local apenas os funcionários que trabalhavam na fazenda. Alguns deles se tornaram assentados depois da desapropriação. A fazenda funcionou até meados da década de 1990 quando entra em decadência financeira e seu último proprietário, Joaci Pinto da Cunha, vende para o INCRA. A reocupação da Lagoa dos Negros se inicia somente em 1996 e se estrutura a partir de alguns aspectos sociais e políticos que merecem atenção.

### **2.3. A desapropriação da Lagoa dos Negros pelo INCRA**

Em 1996 dezenas de famílias de Pedrinhas e do Córrego dos Fernandes se queixavam da falta de terra para suas atividades produtivas. A problemática “pouca terra vs muita gente” já havia levado, desde alguns anos, a prática do arrendamento de outras terras próximas para o plantio de grãos e mandioca. Dentre essas terras, estava a própria fazenda Lagoa dos Negros, cujo proprietário costumava alugar algumas áreas para moradores de Pedrinhas.

Enquanto isso, o último proprietário da Lagoa dos Negros, que na época passava por dificuldades financeiras, percebeu que o processo de desapropriação por interesse social poderia ser uma solução para vender a terra. Pelo que nos consta, na época, a desapropriação teria sido um bom negócio para o vendedor em termos de avaliação do valor do imóvel pelo INCRA.

---

<sup>39</sup> Foram eles: Eteval Martins, Jansen Agropecuária e Joaci Pinto da Cunha.

No meio dessa história aparece um personagem bastante controverso pela sua conduta, porém de central importância no processo de mobilização das famílias. Francisco Eraque Cosmo, natural de Almofala, é uma figura conhecida e bastante articulada no que se refere aos meandros sociais e burocráticos da política de Reforma Agrária na região de Itarema. Segundo o que me foi dito por alguns assentados, antes da Lagoa dos Negros ele já tinha participado da desapropriação e construção de alguns assentamentos do INCRA na região. Uma trajetória que lhe proporcionava algumas articulações políticas dentro do INCRA e em relação aos movimentos sociais do campo como o MST e o sindicato dos trabalhadores rurais de Itarema. Além das articulações, político-institucionais, Eraque adquiriu experiências em desapropriações que ocorreram anteriormente, conhecendo seus meandros.

Nesse caso, sua missão foi a de mobilizar as famílias na ocupação da Lagoa dos Negros, forçando o INCRA a se posicionar sobre o movimento e deliberar pela desapropriação do imóvel para fins de reforma agrária.<sup>40</sup> Dezenas de famílias de Pedrinhas, Córrego dos Fernandes e Aroeira ocuparam os galpões da fazenda até que alguma medida fosse tomada. O acampamento perdurou por vários meses até o decreto de desapropriação e posterior ação do INCRA para assentar as famílias.

No entanto, o que pareceu ao órgão federal uma ação de ocupação a uma propriedade privada, foi também uma operação orquestrada e financiada pelo proprietário do imóvel Lagoa dos Negros com o apoio do líder camponês. Desde o início da ocupação se gestou uma articulação entre Eraque e Joaci Cunha com vistas a acelerar o processo, tal como relata Seu João Domingo, morador da Lagoa dos Negros e um dos que participaram do processo:

João Domingo [JD] – eu vou lhe dizer como foi que começou. Todo mundo tava lá sem saber de negócio de assentamento né, que o povo nem ao menos... num sabia nem o que era reunião, num sabia de nada. Aí o doutor Joaci, aí tinha um rapaz que desapropriava terra, aí ele conversa com ele que queria vender... que queria desapropriar a Volta.

Ronaldo [R] – quem é esse rapaz que desapropriava terra?

JD – é um mafioso que tem ali, que chama Francisco Eraque...

R – ah! Certo.

JD – você conhece ele?

R – não, só de ouvir falar.

JD – o homem mais mafioso que tem dentro do Brasil, não existe. Aí ele foi, tinha aqui um cumpade meu que é... tudo que o Joaci queria falava pra ele, aí falou com o *cumpade* Ribamar. Aí o *cumpade* Ribamar falou que fulano desapropriava. Aí vieram aqui e chegaram nas Pedrinha e disseram: ó, vamos desapropriar a Volta pra vocês morar lá, que lá vai ser muito bom; entra muito dinheiro, o governo faz casa e

---

<sup>40</sup>Algumas famílias de Queimadas também participaram da ocupação, mas não quiseram permanecer alegando que não se adaptaram ao local e às condições precárias de acomodação das famílias, inicialmente acampadas nos galpões da fazenda, separados apenas por cortinas.

vocês num tem onde broque. Tem projeto, tem tudo no mundo, aí esticou um conversão, lá todo mundo vai enricar... Aí eles pegam chamam a gente pra vim ali pros galpão, hoje só tem um ali inteiro. Era três galpão, ficou tudo ali lotado de gente. Quando foi no dia 30 de abril do 97 fizeram uma reunião ali, não, fizeram no dia 28. Fizeram uma reunião e tiraram uma comissão pra ir pro INCRA. Aí até que eles me tiraram, aí eu fui, mas eu disse: rapaz, eu lá posso ir, eu estou trabalhando. Aí ele: não, eu quero que você vá. E eu fui. Passei uma semana lá. Aí ele só fez dizer que dia nós partia aí quatro homem tão lá esperando vocês. Lá eles conversaram lá e chegando aqui tava esperando nós e nós fomo. Chegando lá no centro da cidade um motorista do doutor Joaci. Aí ele pegou nós e fomo na casa dele [Joaci]. Chegou lá ele só fez dizer: tai pra vocês merendar e taí o Chicão ele vai com vocês no cartório, onde precisar. Rodamo o dia todim, no cartório, lá num... numas pouca de parte.

[...]

JD - Aí vieram né, até que conseguimos andar e eles agüentando, o Joaci dando dinheiro pra ele comprar de comida aí pro povo. Depois foi que eu descobri que ele tava dando de comer o povo aí, mas tudo por conta do homem. O homem tava a favor. Aí eles perguntava se o homem tava a favor aí nós dizia: não, o homem não ta a favor; nós tamo lá à gosto mesmo.

[...]

R – e o Eraque já conhecia essa terra aqui?

JD – não, ele não conhecia não, a primeira... ele só fez vim e partiu, porque ele tinha muito queixo, que ele é igual um advogado pra conversar. Aí só fez... fez uma reunião com o povo né... (João Domingo, Lagoa dos Negros, 18/11/2013).

A fala de João Domingo é importante para que possamos descortinar o contexto da desapropriação da Lagoa dos Negros. No que se refere às famílias, observa-se que, de fato, o lugar onde moravam as famílias *sem terra*<sup>41</sup> não lhes oferecia condições de cultivo e produção econômica devido ao aumento da população local, fazendo, inclusive, com que alguns agricultores arrendassem terras particulares para plantar seus roçados. Ainda no que refere-se à base do movimento, as famílias acampadas tinham assessoria de lideranças do MST, que promoviam reuniões comunitárias e orientavam nos procedimentos que se deveriam tomar. Em menor importância, o sindicato também compareceu em algumas oportunidades.

No entanto, no âmbito das articulações políticas, revela-se um jogo envolvendo o proprietário e Eraque, que cumpria o papel de mediador político entre ele e os acampados. Simulando ser contra a ocupação de sua própria fazenda, Joaci financiava a ação através de Eraque. Não só financiava como também possibilitou o trâmite burocrático, incluindo a viagem de um grupo de *sem terra* para Fortaleza.

Toda esta trama, de certa forma, nos ajuda a entender como o processo de desapropriação da Lagoa dos Negros tenha se dado de forma tão rápida, se compararmos com ocupações que demoram anos para que o INCRA tome alguma providência. A rapidez nos faz

---

<sup>41</sup>Esse é o termo mais utilizado, tanto pelos indígenas da região quanto pelos vizinhos do PA, para identificar os atuais moradores da Lagoa dos Negros. Surge a partir do processo aqui relatado, como também pela associação que se faz pelo fato do MST ter participado da desapropriação.

conjecturar sobre possíveis acordos com funcionários da autarquia para a celeridade deste processo.

No que se refere a Eraque Cosmo, o termo *mafioso* não foi empregado por João Domingo por acaso. Vários moradores do assentamento, como também indígenas de Queimadas e Telhas que o conheceram afirmam que ele teria se aproveitado da desapropriação, se apropriando dos recursos federais que vieram para a associação local para construção de casas e outras benfeitorias no assentamento. Eraque foi o primeiro presidente da associação e por isso tinha acesso aos recursos da instituição. Pouco tempo depois, ele abandonou o assentamento, deixando, segundo os assentados, um rombo nos cofres da associação e o projeto de construção das casas dos moradores paralisado no meio do caminho.

Em 1997, no mesmo ano em que se iniciou a ocupação, a Lagoa dos Negros foi desapropriada pelo INCRA e transformada em Projeto de Assentamento – PA. Inicialmente projetado para abrigar 92 famílias, atualmente o assentamento possui 79 famílias segundo dados do MDA. Mais de 90% dos assentados vieram de Pedrinhas e Córrego dos Fernandes.<sup>42</sup>

A desapropriação da Lagoa dos Negros tem ainda outro componente bem interessante em seu histórico, o fato de que a geração dos *assentados* que hoje vivem no local é descendente daqueles que moravam no local antes da expulsão, o que de alguma maneira nos permite pensar num retorno, numa “viagem de volta” e mais recentemente, na “viagem da volta”, no sentido dado por Oliveira Filho (2004) a este termo.

#### **2.4. Configurações plurais do presente: os “índios”, os “assentados” e suas viagens**

Os atuais moradores da Lagoa dos Negros se identificam (ou são identificados) tanto como *assentados* ou *sem terra* quanto como *índios*. Obviamente, essas autoatribuições não se construíram naturalmente. Pelo contrário, elas estão sendo geradas através de repertórios culturais, senso de pertencimento, trajetórias históricas e da relação com agentes e instituições sociais. Apresento a seguir alguns pressupostos responsáveis pela configuração dessa lógica que opera a identificação desses moradores como *assentados* e *índios*. Início a

---

<sup>42</sup> João Domingo afirma que no início cerca de 130 famílias chegaram a participar da ocupação.

partir de uma situação social ocorrida em 2008 que me foi relatada por Seu Chagas Chicute, 67 anos, morador do assentamento.<sup>43</sup>

Um grupo de algumas dezenas de moradores da Lagoa dos Negros faz uma viagem para Almofala, patrocinada por um vereador de Itarema, cujo objetivo era ver e participar de uma roda do *torém*. Além disso, pretendiam saber sobre suas origens, ou melhor, sobre o lugar de onde vieram seus antepassados (muitos dos participantes fazem parte da família Cosmo, inclusive Chagas Chicute), como também conhecer os *índios Tremembé de Almofala* do presente, já que o lugar é lembrado pelo que foi no passado. Em última instância, os participantes da viagem ensaiavam uma tentativa de aproximação com *os índios conhecidos*, legitimados socialmente.

Mas, como “no caminho havia uma pedra...”, o encontro em Almofala não foi devidamente planejado, não tendo sido visto com bons olhos pelas lideranças indígenas (cacique João Venâncio, pajé Luís Caboclo, entre outros), fato que gerou algum constrangimento tanto para os visitantes quanto os anfitriões. O motivo principal do imbróglio foi o patrocinador e suposto idealizador da viagem, o doutor Manuelzinho. Vereador de Itarema e morador de Almofala, ele é primo de João Venâncio. Pelo que pude perceber, o parlamentar não goza da simpatia da liderança indígena, muito menos parece ter alguma identificação com as lutas políticas dos Tremembé, sendo isso as razões para a reação pouco amistosa das lideranças indígenas. Para completar, o proponente e financiador da viagem não compareceu ao evento. O patrocínio da viagem parece ter tido uma finalidade eleitoreira já que era ano de eleições municipais.

Superadas as tensões e uma certa timidez dos visitantes após serem sabatinados pelo cacique e o pajé, a oportunidade de conhecer Almofala e participar da *brincadeira*<sup>44</sup> do *torém* é narrada por Chagas Chicute com bastante entusiasmo. Esse sentimento explica pela relação que ele tem com o *torém*. Contou para mim que muitas vezes se dirigiu às Queimadas e Telhas para brincar o *torém* com seus parentes. Contudo, pela descrição de Valle (2011), Chagas e os demais não chegaram a relatar para os anfitriões as afinidades e aproximações

---

<sup>43</sup> Para um relato etnográfico produzido in loco, sugiro a leitura do artigo de Valle (2011), que nesta ocasião se encontrava em Almofala e pôde acompanhar a visita. A comparação permitirá colocar em perspectiva a produção do discurso nativo, já que alguns fatos ocorridos não foram incluídos na narrativa de Chagas Chicute.

<sup>44</sup> Apesar do *torém* assumir uma dimensão ritual e política com o processo de reconhecimento étnico engendrado a partir da década de 1980, ele continua sendo encarado como uma brincadeira por seus praticantes, sobretudo, em momentos de sociabilidade interna, quando não há um caráter político na apresentação da dança, comum quando há pesquisadores nas comunidades ou quando os Tremembé vão se apresentar em lugares públicos (Oliveira Jr., 1998). Mais informações, ver capítulo sobre o *torém*.

com os parentes mais próximos da Lagoa dos Negros. Limitaram-se a confirmar o parentesco com João Cosmo, com os Barros e as Engraças, personagens que transitaram entre as duas situações no passado.<sup>45</sup>

A participação no *torém*, amplamente reconhecido na região como o principal ritual dos Tremembé, e o interesse em saber de onde vieram seus ancestrais, indicavam a possibilidade de aproximação com os parentes indígenas e posterior adoção de um discurso étnico por parte de um grupo de *assentados* da Lagoa dos Negros que, na fala de alguns de seus moradores, acionam uma identidade Tremembé, levando em consideração a história da ocupação territorial e os laços de parentesco ainda presentes entre os *assentados* ou *sem terra* da Lagoa dos Negros com os Tremembé de Almofala, Queimadas, Pedrinhas e Telhas, como relata Chagas Chicute, um dos participantes dessa viagem:

*Torém, armaria* [ave Maria], eu adoro aqui ali. Brinquemo na Almofala uma vez, peguemo daqui uma carrada de gente pra Almofala, peguemo um bocado daqui, tiremo pelo São José, peguemo gente. La na... nos índio lá, brinquemo um *torém* que eu vou dizer uma coisa: o negócio lá é bom. Aí fiquemo de ir de novo e ninguém foi (Chagas Chicute, Lagoa dos Negros, 24/06/2013).

O grupo que visitou Almofala, embora minoritário em relação ao conjunto de famílias da Lagoa dos Negros, expressa conhecimento sobre as origens, tanto de seus antepassados, reconhecidos como *índios da Almofala* quanto do local onde vivem atualmente e as relações existentes com os Tremembé das localidades vizinhas. Chagas, por exemplo, é um dos representante desse grupo:

Ronaldo – Seu Chagas e vocês aqui, mesmo sendo assentados, se identificam como da parentagem do povo lá, dos índios?

Chagas – Alguns! Né todos não, eu pelo menos, me identifico e tenho certeza absoluta que sou, mas tem alguém aqui que talvez não queira ser, tô dizendo assim, mas não sei né. Eu sei bem de mim e de outras pessoas também, que faz parte da minha família e que é nêgo a mim, igual. Porque você sabe que hoje tem o preconceito, você sabe né?

Ronaldo – Sei!

Chagas – Você num sabe mas ou tô lhe dizendo que tem, porque tem e todo canto tem né. Tem gente que as vezes não quer se misturar né...

Esposa de Chagas – É, mas não quer ser!

Chagas – Pois é, agora eu sei que sou, meu pai dizia, minha avó dizia, eu conheço a minha família, conheço minha família da Almofala, que somo de dentro. Meu avô dizia que a bisavó dele tinha sido pegada a dente de cachorro, eu não sei coma era, mas deve ser porque era índia pura né. O meu bisavô era, o finado João Cosmo, eu não posso dizer que não sou porque eu conheci o velho.

Ronaldo – Chegou a conhecer ainda?

Chagas – *Marrapaz*, só vivia lá mais o *veim*, aqui no Córrego da Onça quando ele morou aí e depois que ele foi simhora pro Lameirão. Lá, meu pai, que era neto dele,

---

<sup>45</sup> A irmã de Chicute (que não posso precisar se também era filha de João Cosmo) foi casada com o último “capitão dos índios”, Chico de Barros. Um elo que liga os Barros com os Cosmo em Almofala.

ele pediu pra ver nós, os derradeiro porque os mais velho ele já tinha visto. Aí meu pai levou eu e minha irmã, que era os mais novo, pra ele ver né. E rezou em nós, eu não sei o que foi que ele disse e não entendo o que foi que ele fez, eu só sei que com pouco tempo morreu né. Queria ver nós porque tava pertin de morrer, que ele morreu com cento e tantos anos. E aí eu não posso dizer que não sou da família dos Cosmo da Almofala. Sou e me orgulho em ser... nêgo da família da Almofala. Não posso dizer é que sou de gente rica e de gente alva, porque não posso dizer que sou, se eu disser vou sofrer mentira né. Agora da Almofala, das Pedrinha e das Queimada eu sei que sou (*Ibid.*).

A narrativa construída pelo morador contempla elementos retóricos muito comuns em situações em que grupos étnicos buscam erigir fronteiras que estabeleçam uma diferenciação social (Barth, 2000). O primeiro elemento é o de reconstituição genealógica, biológica ou histórica, cujos ancestrais são reconhecidos tanto pelos índios, quanto pelos regionais. A figura de João Cosmo representa muito bem essa situação, já que até mesmo quem não utiliza um discurso de perfil étnico corrobora os sinais diacríticos da etnicidade tremembé, associados á biografia do *pajé afamado* (BRISSAC E MARQUES, 2005).

Outra referência muito importante é a associação com os *índios da Almofala*, como foi reiterado acima. Pertencer a uma família com origem na Almofala constitui um diferencial de forte conotação étnica. Isso fortalece as relações familiares entre as duas localidades e o retorno do pajé para morrer no Lameirão evidencia que tais relações perduram até hoje com as gerações subsequentes.<sup>46</sup>

Por fim, estrutura-se uma rede de relações socioespaciais, de parentesco e de pertencimento onde encontram-se inseridos os Tremembé já reconhecidos, quando o morador diz: *agora da Almofala, das Pedrinha e das Queimada eu sei que sou*. Não por acaso, tais localidades, acrescentando-se Telhas, são as que mais receberam a linhagem *dos Cosmo*.

A narrativa de Chagas Chicute expressa o acionamento de uma identidade étnica que não se constitui como uma identidade indígena genérica. Como ressaltai, apresenta elementos retóricos de ordem genealógica, territorial e cultural que procura afirmar um pertencimento a um território étnico que atualmente apresenta distintos processos de territorialização, que por sua vez, o tornam muito mais complexos a ponto de visualizarmos identificações que ora sobressaem-se, uma em relação às outras (índio, assentado, agricultor), ora subsumem dependendo do contexto sociopolítico.

Vale ressaltar ainda alguns detalhes etnográficos que estão subjacentes nas falas de Chagas Chicute. Um segundo encontro, dessa vez agendado para acontecer na Lagoa dos Negros, nunca chegou a ocorrer. Primeiro porque para o cacique, o pajé e as outras lideranças

---

<sup>46</sup> Só para reforçar, o Lameirão está inserido na Terra Indígena Almofala.

presentes parece não ter ficado claro qual *o sentido* daquelas pessoas, ou seja, qual a pretensão daquela viagem e, sobretudo, a compreensão que os moradores da Lagoa dos Negros tem sobre *a tradição e originalidade cultural* dos Tremembé (VALLE, 2011, pp. 66-65). Creio que os visitantes tenham sentido o peso simbólico da visita e daquilo que lhes adviriam se quisessem buscar *as raízes e a originalidade cultural* dos Tremembé segundo a ótica de João Venâncio. Vejamos a impressão de Valle sobre o evento:

Mas era evidente que havia certa decepção entre as pessoas que saíram do *assentamento* da Lagoa dos Negros, pois talvez essa “realidade”, essa “volta” não fosse tão fácil de ser feita, exigisse um investimento que poderia, esse sim, implicar certas perdas. Talvez não fosse possível conciliar tudo a que se merece e fosse necessário, ainda mais, optar por um caminho e não outro. [...] Além disso, eu nunca tinha observado tal modo de **provação étnica** entre os Tremembé. Uma coisa é considerar o controle da tradição, outra é tratar da avaliação preliminar de um grupo como indígena, ou não, pelos próprios índios (Valle, 2011, p. 67; grifos do autor).

Em minha leitura penso que a distância social (afetiva, familiar e política) entre os moradores da Lagoa dos Negros e as lideranças Tremembé de Almofala deve ser um ponto a se acrescentar aos aspectos apontados por Valle. Uma distância que é minimizada em relação à Queimadas e Telhas, claro, por razões óbvias já apontadas no texto. As relações menos formais com os parentes que moram nesses dois lugares para mim constituem um indício de que, hipoteticamente, se a “sabatina” fosse realizada pelas lideranças de Queimadas ou de Telhas talvez o discurso, e a própria postura dos moradores do assentamento, teria sido outro. Isso ficará mais evidente em depoimentos citados adiante.

Com o regresso para a Lagoa dos Negros ocorre, portanto, uma “viagem de volta”. Entretanto, também não seria possível visualizarmos uma “viagem da volta”? Me parece bastante sugestivo retomar a metáfora de João Pacheco de Oliveira (2004) para analisar as configurações sociais engendradas após a desapropriação e posterior assentamento na Lagoa dos Negros, tendo em vista que esse processo social possibilitou que o uso da história local, de relações de pertencimento, ideologias e valores constituíssem uma composição variada de identificações sociais. Tais variações não significam oposições estruturais, muito pelo contrário, elas tem mais em comum do que se possa supor.

No entanto, para fins analíticos, creio que é preciso descortinar o jogo político de relações que orientam o indivíduo a optar entre uma ou outra identificação, se não pelo via do discurso, que seja pelo posicionamento em relação às agências estatais que atuam no contexto desta pesquisa. É muito importante esclarecer que não percebi uma retórica diretamente construída em torno dessas categorias. Não faz parte do discurso dos nativos ficar acionando

conscientemente tais categorias para defender um ponto de vista. Para mim, os posicionamentos identitários, ou seja, o contexto em que um morador se coloca como *índio* ou *assentado*, seriam mais perceptíveis a partir das representações nativas sobre as agências estatais, ou seja, INCRA e FUNAI.

Então, porque a metáfora da viagem se mostra pertinente? Primeiro, por uma questão mais literal. Os filhos, netos e bisnetos daqueles que foram expulsos da Lagoa dos Negros na década de 1920 puderam retornar de uma viagem forçada para o lugar de origem de seus ancestrais, mesmo que o trajeto percorrido por eles tenha sido de apenas alguns quilômetros.<sup>47</sup> Por este ângulo, trata-se de uma “viagem de volta” concretizada exatamente 70 anos depois da partida (1927 – 1997).<sup>48</sup>

Em segundo lugar, porque nos últimos anos, principalmente depois dos processos de identificação étnica dos Tremembé no Córrego João Pereira e de Queimadas, um novo movimento de autoafirmação vem se configurando na Lagoa dos Negros pela positivação da história de ocupação do local a partir de seu viés étnico e cultural. Neste sentido, uma parcela dos atuais moradores, ainda minoritária, vem buscando ressignificar no presente a sua própria imagem e identidade, reconhecendo-se como indígenas.

A despeito de toda a trajetória social vivida nesse intervalo de tempo e as modificações inerentes aos referenciais incorporados pela experiência histórica (no tempo e no espaço), aqueles que estão assumindo uma identidade indígena sustentam sua legitimidade pela associação a personagens (parentes) aos quais se atribuem valores étnicos e morais como o de *índio puro*, *índio da Almofala*. Esses sujeitos não manifestam a pretensão de ser como foram seus antepassados, mas a origem territorial e o parentesco lhe garantem uma continuidade, mesmo que subjetiva, com um “tropos” indígena que lentamente vai sendo redefinido semanticamente em seus pressupostos, símbolos e valores.

Nestes termos, os agenciamentos classificatórios que esses moradores empregam pressupõem uma “viagem da volta”, ou seja, “não se trata de um exercício nostálgico de retorno ao passado e desconectado do presente” (OLIVEIRA FILHO, 2004, p. 33). Vejamos os signos apontados na fala de Chagas Chicute, um dos moradores da Lagoa dos Negros:

---

<sup>47</sup> Se fôssemos nos deter pormenorizadamente em histórias de vida nas situações históricas aqui listadas, facilmente encontraríamos indivíduos e famílias que empreenderam viagens mais longas em busca de oportunidades, e que depois de algum tempo retornaram para seu lugar de origem.

<sup>48</sup> Pelo menos esta é a data indicada pelos moradores de Queimadas, os últimos a se estabelecerem após a expulsão.

Meu avô era o véi Chicute, ele era dos índio da Almofala. Meu avô era da Almofala, dos índio véi de lá e nós sono mestiço com índio bem forte, nós! E a turma das Queimada tudo é da nossa família (Chagas Chicute, Lagoa dos Negros, 24/06/2013).

Ao longo deste capítulo observamos que a construção do ser índio não se ocorre por si só, mas por algum elo que ligue o sujeito que fala em algum ponto de legitimação (política e/ou simbólica) com o grupo ao qual se identifica. No caso de Chagas, esse elo foi seu avô Chicute.<sup>49</sup> A identidade não se constrói com base em um discurso genérico e descontextualizado do que represente ser índio. Não obstante, como existe uma distância histórica e simbólica com o antepassado, que supõe a perda da *pureza*, Chagas se classifica como *mestiço*, mas a mestiçagem aqui não tem o sentido assimilacionista comumente associado ao termo e amplamente difundido no senso comum da nossa sociedade. Para mim, pressupõe uma capacidade reflexiva de historicizar sua própria imagem e a identidade étnica do grupo ao qual diz pertencer, enfatizando todos os aspectos positivos e negativos produzidos pelas relações interétnicas. É claro que essa reflexividade nativa se produz no âmbito da rede tecida entre os parentes, agências estatais e instituições sociais.

O mesmo princípio se aplica ao restante dos moradores que preferem ser identificados por outras categorias como *assentados*, *agricultores* ou *trabalhadores rurais*. Nesse ponto, as instituições e agentes mediadores tiveram papel de destaque na definição dos agenciamentos coletivos e no perfil de mobilização empreendida para se atingir os objetivos da coletividade. A atuação do INCRA e do MST, instituições que surgem no contexto social dos moradores na época, foi importante para que as famílias *sem terra* pleiteassem a criação de um PA, afinal, no caso do INCRA essa é uma das atribuições do órgão, que não tem competência técnica nem jurisdição no que se refere à demarcação de terras indígenas.

Como diz Valle, *índio* ou *assentado* remetem a presença de entidades civis ou agências governamentais responsáveis por políticas sociais direcionadas ao segmento “rural” ou “étnico-indígena” (ou indigenista), que por sua vez, são responsáveis pela constituição de sujeitos coletivos específicos (VALLE, 2011, p. 12).

Seguindo a linha do autor complemento que esses sujeitos coletivos em processos de conquista ou disputas territoriais se apegam aquilo que as circunstâncias dispõem no momento de suas lutas.<sup>50</sup> Como afirma Souza Lima (2005, p. 237), a “realidade” é, em certa

---

<sup>49</sup> O avô de Chagas, Chicute, era filho de João Cosmo. Sua descendência se ramificou principalmente entre Telhas, Córrego dos Fernandes e Aroeira, onde Chagas morava antes de se mudar para o assentamento.

<sup>50</sup> Para exemplificar, na elaboração de um relatório antropológico para identificação de um território quilombola pude constatar que no Maranhão há inúmeros casos de sobreposição de assentamentos em territórios

medida, aquilo que nossas lentes permitem ver, e acrescento, no tempo em que se travam as lutas por sobrevivência física e social. Senão vejamos.

Em 1997, ano da criação do PA Lagoa dos Negros, o campo de atuação dos agentes indigenistas se limitava ao então assentamento Capim Açú.<sup>51</sup> Nesta localidade, o contexto fundiário permanecia indefinido e a política indigenista apenas existia no horizonte de algumas poucas lideranças mais informadas. No que posteriormente se convencionou denominar Córrego João Pereira, a atuação do Patriarca foi iniciada pelo menos dez anos antes, porém, nada de significativo tinha acontecido no que se refere ao reconhecimento oficial (por parte da FUNAI) e o início dos procedimentos administrativos de identificação e demarcação da terra indígena citada.

Em Queimadas, o Departamento Nacional de Obras Contra as Secas – DNOCS já tinha iniciado a demarcação dos lotes do Perímetro Irrigado do Baixo Acaraú, mas o conflito só se intensifica em 2003, portanto, seis anos depois.<sup>52</sup> Para as famílias que viriam a ocupar a Lagoa dos Negros o contexto social e fundiário era mais favorável pela via utilizada pelos *trabalhadores rurais*, ou seja, através do INCRA.

Portanto, somente a partir da conclusão do processo de demarcação e homologação da TI Córrego João Pereira (ocorrida em 2003) e do reconhecimento oficial de Queimadas como território indígena (em 2005) é que se intensifica o conhecimento sobre o campo indigenista, principalmente porque a FUNAI e FUNASA passaram a atuar nessas localidades. Destaco também a intensificação do trabalho missionário da AMIT em Telhas e Queimadas entre 1999 e 2005.

---

quilombolas. Em parte (são inúmeras situações), isso se deve ao desconhecimento das comunidades sobre a legislação quilombola, como também pelo fato de que pela via do assentamento muitas vezes é mais fácil a regularização fundiária e, principalmente, a permanência nos territórios.

<sup>51</sup>Refiro-me a Associação Missão Tremembé – AMIT, que apoiava as comunidades do Capim Açú, São José e Telhas (não existia ainda a unidade administrativa Córrego João Pereira). O trabalho de assessoria da AMIT, contudo, tinha como alvo principal as lideranças da família Teixeira. O cacique João Venâncio mantinha boas relações com Patriarca, mas até o momento em que a FUNAI inicia os estudos antropológicos para demarcação do Córrego João Pereira, os Teixeira e o Patriarca protagonizavam cenas de um intenso faccionalismo por questões de ordem política e pela definição de limites e recursos naturais no Capim Açú. Fragilizado politicamente, Patriarca foi perdendo a liderança política e João Venâncio acabou se afastando. Sobre os conflitos internos e o faccionalismo no Córrego João Pereira, ver o capítulo III. Conferir também, Valle (1993, 2004).

<sup>52</sup>Cf. Lopes (2012), Patrício (2010).



**Figura 1:** Visão panorâmica da Lagoa dos Negros  
Fonte: Tiago Silva Bezerra



**Figura 2:** Sede da associação do PA Lagoa dos Negros  
Fonte: Tiago Silva Bezerra

Penso que aos agenciamentos sociopolíticos da época devemos conjugar também a constituição de modelos classificatórios produzidos no contexto de uma “situação colonial” (OLIVEIRA FILHO, 2004), cujos processos de territorialização engendraram efeitos na construção das imagens e na autodefinição dos sujeitos sociais, principalmente pela relação estabelecida com as “agências do contato” desde então.<sup>53</sup> Para entender os posicionamentos

---

<sup>53</sup> Vejamos o que diz Oliveira Filho: “Se muitos fatores (internos e externos) podem ser indicados para explicar a passagem de uma sociedade segmentar à condição de sociedade centralizada, o elemento mais repetitivo e constante responsável por tal transformação é a sua incorporação dentro de uma situação colonial, sujeita, portanto, a um aparato político-administrativo que integra e representa um Estado (seja politicamente soberano

dos sujeitos é preciso, além dos referenciais genealógicos, históricos e simbólicos associados a uma identificação, observar o papel dessas agências estatais e tudo aquilo que elas significativamente trazem e representam. O discurso nativo tornará mais claro minhas palavras:

Elias – muitos aqui dentro da Volta não sabe o que é uma área indígena porque a FUNAI entrou aqui, ela chegou até aqui e o pessoal, *que são tudo uma coisa só*, pularam bem acolá, até me discriminaram, porque chegaram a dizer que foi eu quem botou a FUNAI aqui dentro, ta entendendo? Talvez *se a FUNAI tivesse aqui administrando*, não tava o desembesto que ta aqui hoje, não tava.

Ronaldo – mas o desembesto que o senhor fala é o quê? O que está acontecendo?

Elias – o desembesto é que *aqui não tem administração*; aqui rola tudo solto, porque aqui *era pra ser só dos assentado*. Aqui os de fora explora mais o mato do que os assentado, explora. E quando a SEMACE vem esconde, ta entendendo? Quer dizer que ta certo? Não ta certo, porque eu conheço o São José ali, que chama o Capim Açú né? Tinha um rapaizim ali, que ainda faz parte até do meu sangue ainda. Ele saiu fora, ficou de fora porque não é pra ficar gente nessa disposição, quer dizer, que *se aqui fosse da FUNAI seria mais organizado*. No caso, num ta. Aí chega o pessoal do INCRA aqui, faz uma reunião e pergunta como é que ta. Os que fala ainda diz assim “ta tudo bem” e o que não fala engole tudo calado, com um nó bem aqui e não tem coragem de falar. Aí é que eu digo *se a área aqui fosse a FUNAI que tivesse administrando* seria outra coisa (Elias Carneiro, Lagoa dos Negros, 03/01/2014).

João Domingo – andaram, uma época o véi Pedro Teixeira veio aqui umas vez e o povo das Queimada também vieram mas um rapaz, vieram olhar ali a Lagoa dos Nêgo, que eles queriam que *aqui passasse pra FUNAI* né, mas não teve muito apoio e aí até que *calmou* né, vieram ainda umas duas vez, mas *calmou* e aí acabouse a história né.

Ronaldo – certo. Então o pessoal aqui da Lagoa não, não...

João Domingo – é, tinha umas pessoas que tava a favor, mas tinha outras que num... tava sem favor.

Carlos – a maioria aqui não tava a favor não, num tinha acordo não, pra entrar.

Ronaldo – e essa maioria que eram contra, eram contra por quê?

João Domingo – escute aí, eles num queriam... eles até vieram comigo e eu disse: rapaz num to muito a favor não, mas depois eu digo rapaz no dia que o Pedro Teixeira vim eu vou convidar ele pra nós ir, eu ir mais ele lá no quente pra nós conversar com ele. Se ele viesse eu, *eu passava pra FUNAI*. É porque nesse tempo eu só era assim sem forma... mas se hoje eu tivesse na cabeça eu tinha enfrentado. Agora eu tava fora [da associação] eu num quis avançar (João Domingo, Lagoa dos Negros, 18/11/2013).

As agências governamentais são representativas destas categorizações no que se refere, sobretudo, à questão do território. Uma demonstração disso é a frase: *passar a terra pra FUNAI*, indicando uma transferência de “poder tutelar” que está associado não só à gestão fundiária, mas também ao atendimento de outros direitos. No caso de João Domingo, em sua afirmação: *eu passava pra FUNAI* o que está subjacente é não somente a transferência de tutela da terra, mas também ele próprio, como sujeito, o que sugere a passagem da condição

---

ou somente com *status* colonial). [...] A presença colonial [...] instaura uma nova relação da sociedade com o território, deflagrando transformações em múltiplos níveis de sua existência sociocultural (OLIVEIRA FILHO, 2004, p. 22).

de *assentado* para *índio*, posto que as agências estatais tem um raio de atuação jurídica e administrativamente circunscrita.

A priori, pode parecer que o que está em jogo é somente a questão de *quem manda* na terra, se o INCRA ou a FUNAI. Mas o que percebo é a existência de uma consciência sobre a história indígena local compartilhada por todos, inclusive por aqueles que não se reconhecem como índios, que não está desvencilhado de direitos e vantagens sociais e econômicas. Por isso os atuais moradores da Lagoa dos Negros “manipulam” identidades de acordo com a conjuntura que lhe é favorável. O contexto que aciona essa discussão remete sempre às questões políticas, administrativas e socioeconômicas, mas isso não significa que eles desconheçam suas origens e que não compartilhem de códigos culturais indígenas em seu cotidiano.<sup>54</sup>

O princípio da autodeterminação, além de ser um instrumento legal e legítimo do ponto de vista jurídico e social, é também um pressuposto ético da constituição de qualquer representação individual ou coletiva. Entretanto, sabemos que a identidade, forjada nesse contexto da autodeterminação, é uma criação discursiva fabricada politicamente (WOODWARD, 2007), e nesse âmbito, os *índios* da Lagoa dos Negros estão apenas iniciando a gestação de consciência política pautada em ideologias e valores étnicos. Neste sentido, os fluxos culturais e a iminência de reelaboração identitária na Lagoa dos Negros abrem um campo de possibilidades para problematizar a etnicidade em situações históricas constituídas a partir de modalidades de territorialização distintas, porém, intrinsecamente relacionadas.

## 2.5. Os “negros da Lagoa” e os “índios da Almofala”

Um das primeiras curiosidades etnográficas suscitadas ao me deparar com a história da Lagoa dos Negros a partir das narrativas contadas pelos Tremembé, principalmente os de Queimadas, de quem primeiro ouvi os relatos a respeito, foi o de entender a razão de batizarem o local com esse nome. Claro que isso não se refere somente ao nome em si, mas o

---

<sup>54</sup> O que pude perceber na Lagoa dos Negros, como de praxe, é que a categoria *índio* ainda é carregada de significados negativos (algo que remete ao passado, discriminação, preconceito e pobreza), associados a modos de vida incompatíveis com o presente. Isso faz com que muitos resistam ou dissimulem sua identidade.

que está subjacente nesta denominação. Já que atribuem sua origem aos *índios da Almofala* porque então ela é desencantada pelos *negros*?

Confesso que por priorizar outras agendas, que na época da pesquisa etnográfica se apresentavam como mais relevantes, essa questão acabou se tornando um pouco marginal. No entanto, ao me debruçar sobre as narrativas durante a escrita da dissertação, vi que o tema sempre reaparecia, não como um ponto central, mas em meio a outros elementos das histórias contadas por meus interlocutores. De modo que os apontamentos que se seguem constituem um exercício interpretativo, não só pelas falas, mas pelo conhecimento que pude experimentar ao longo desse tempo com os Tremembé dessa região. Com esse objetivo, apresento de antemão alguns fragmentos de narrativas que se apresentam como pistas para uma posterior interpretação.

Rita França – e acolá na pista era a Volta dos Santana, na pista. E a Lagoa dos Nêgo era acolá [aponta a direção], porque diz que aqui de primeiro só morava nêgo e aí era só os nêgo mesmo! Era os... sem terra, sem morada, era tudo era casinha de palha [...] tudo tinha suas casinha, mas era tudo assim (24/06/2013).

Vicente Honorato – Aqui antigamente, eu alcancei antigamente aqui, aqui só tinha os puro nêgo. Quando eles desencantaram a negada tomou de conta, mas era só o puro nêgo desse do cabelo grudado no casco da cabeça (24/06/2013).

Ronaldo – Manoel Custoso, a senhora conheceu, Dona Rita?

Rita Serafim – conheci! Vi ele umas pouca de vez, finado Manoel Custoso. Nêgo véi preto, preto, preto... era bem *pretin véi!* (03/01/2014).

Desde o fenômeno da seca de 1888 até o *desencantamento* da lagoa as narrativas não fazem nenhuma referência a negros, nem mesmo a índios que, diga-se de passagem, é um termo tacitamente relacionado à Almofala. Contudo, se a priori, poderíamos pensar que estas falas tratam da origem de uma comunidade negra, já que o critério fenotípico da cor é recorrentemente utilizado pelos narradores, o que foi exposto ao longo deste capítulo não nos permite cair nas armadilhas de pensar a história e a construção da etnicidade Tremembé a partir da sedução de elementos raciais como a cor da pele.

O que pude observar nas situações históricas Tremembé, até mesmo em Almofala, onde fiz algumas viagens, é que as designações negro/índio não constituem rupturas no processo de categorização e de identificação, de modo que na literatura já escrita sobre esse contexto etnográfico, assim como nas relações cotidianas observadas ao longo da pesquisa, essa relação nunca foi problematizada pelos Tremembé, nem mesmo pelos pesquisadores. Ao contrário, não parece existir qualquer embaraço ou contradição que na história desses índios apareçam referências a negros (eles próprios, no caso). Fenotipicamente, a população

Tremembé dessa região é composta em sua maioria de pessoas negras. Ouvi muitas vezes expressões como *os negros das Queimadas* sendo proferidas pelos próprios moradores do local ou pelos vizinhos de Telhas se referindo aos parentes. O mesmo se aplica aos atuais moradores da Lagoa dos Negros. Em quê, então, o caso dos Tremembé se torna peculiar.

Primeiramente, porque até hoje não tive conhecimento de registros históricos e etnológicos em tempos pretéritos sobre qualquer movimento de reunião, forçada ou voluntária, de índios Tremembé com grupos ou indivíduos negros na região do antigo aldeamento de Almofala, nem mesmo na região onde está localizada a área em estudo. No entanto, a presença do elemento negro (no sentido fenotípico do termo) parece remontar a um período bastante extenso, principalmente se considerarmos o que foi afirmado pelos interlocutores, ou seja, pelo menos remete ao final do século XIX.

Em segundo lugar, porque nem mesmo encontros motivados por relações de vizinhança ou solidariedade econômica, que poderiam ter resultado em casamentos, são conhecidos, muito embora saibamos que os Tremembé, como qualquer outro grupo, não permaneceram isolados, imunes ao contato com a população regional mais ampla. O pressuposto do contato intercultural parece ser até agora a hipótese mais plausível. Mas a questão central não é esta; não se trata de provar a “mistura”, isso é óbvio, mas em que circunstâncias históricas ocorre tal encontro.

Em outros lugares do Nordeste essa relação étnica negro/indígena foi analisada por alguns pesquisadores, entre eles destaque Arruti (2011, pp. 209 - 213) que discorre sobre o assentamento de famílias negras no antigo aldeamento pankararu de Brejo dos Padres, em Tacaratu, Pernambuco. Neste caso, a inserção forçada de negros e jagunços após a extinção do aldeamento e por intervenção do poder colonial resultou numa delicada situação para os atuais Pankararu: a de encontrar um lugar para o negro no processo de construção e legitimação da identidade indígena. Segundo o autor, o negro compõe um segmento não posicionado internamente, servindo apenas para justificar a relação de pureza ou impureza no âmbito da indianidade pankararu.

Em outra situação, a constituição dos territórios dos Xocó (indígena) e Mocambo (quilombola) está fundamentada em relações que oscilam entre a solidariedade e o conflito, cuja origem remete às relações matrimoniais que estabeleceram vínculos familiares e sociais entre as duas comunidades. Diferente dos Pankararu, a formação destas duas unidades sociais, apesar das relações territoriais e familiares que os aproximam, reflete as circunstâncias

históricas, sociais, políticos e culturais que definiram a afirmação de uma identidade indígena e outra quilombola (ARRUTI, 2006 e 2011).

Seguindo a mesma problemática, Grunewald (2011) analisou os Pataxó do litoral sul da Bahia e mostrou como a história desse grupo é contada com o cuidado de excluir qualquer referência que os liguem ao negro, não lhe dando o status de sujeito em momento algum. O projeto étnico-ideológico dos Pataxó visa legitimar uma narrativa de continuidade histórica com os índios do descobrimento, segundo aquilo que o senso comum estabeleceu como imagem de pureza e autenticidade anacrônicas. Esta retórica, diz o autor, já reflete a influência desse pensamento pelos próprios índios, na medida em que vêm na presença de algo que os aproxime de outros grupos, um distanciamento desta imagem do índio tal como no descobrimento (GRUNEWALD, 2012. pp. 364 - 381).

Creio que o caso dos Tremembé da Lagoa dos Negros e demais localidades próximas se diferencia de ambas as situações porque, como já dito, não há qualquer sentido, positivo ou negativo, em relação à representação do negro. Na realidade, essa questão só tem existência no cotidiano. Não existe negro como representação identitária, já que se reconhecem como *índios da Almofala*. Mas é importante esclarecer que no caso dos Tremembé não se trata de negar o negro enquanto sujeito, como o fazem os Pankararu ou os Pataxó. Tudo o que pode remeter ao negro (o fenótipo, os rituais, costumes, etc) foi incorporado ao universo simbólico e semântico da identidade e da etnicidade tremembé. No entanto, isso não se aplica ao termo em si, já que ele foi construído pela influência do meio externo, ou seja, *negros da Lagoa* ou *negros das Queimadas* eram formas como a elite branca local se referia àquelas coletividades que situaram ao redor da Lagoa dos Negros e que posteriormente foi sendo assumido pelos próprios indígenas.

Se até o momento tem sido difícil mapear os encontros culturais entre negros e índios Tremembé, é sempre conveniente lembrar que não é a mistura que define a identificação étnica, mas a historicidade das práticas culturais e as relações construídas por uma coletividade em torno daquilo que ela considera como critérios definidores. No mais, concordo com Carvalho (2011) quando afirma que a composição étnica diversificada das antigas aldeias elevadas a vilas pode lançar luz, hoje, à intensa comunicação e aos empréstimos, lingüísticos e rituais, que se tem verificado entre determinados povos. Contudo, nem sempre é possível determinar-se com relativa precisão se a procedência e composição dos contingentes originalmente reunidos (CARVALHO, 2012, p. 338). Acrescentaria à fala da

autora que, além da mistura entre índios de etnias diferentes, devemos levar em conta também a presença de contingentes negros nestas composições étnicas a qual ela se refere.

### 3. TELHAS

Encravada no limite que separa os municípios de Acaraú e Itarema, Telhas é uma das quatro aldeias que formam a Terra Indígena Córrego João Pereira, localizada há aproximadamente 40 km de Acaraú. Telhas é a única situada neste município, já que Capim Açu, São José e Cajazeiras pertencem ao município de Itarema. O segundo aspecto é que esta divisão geográfica, de certa forma, reflete uma situação característica em Telhas no que se refere aos vínculos sociais com as demais comunidades supracitadas.

Os grupos familiares que deram origem a esta comunidade mantiveram como característica a unidade familiar e uma postura de relativa autonomia em relação às situações do Capim Açu e São José, por exemplo. Até a década de 1950, quando não existia a localidade hoje denominada Capim Açu, tanto o trânsito como as relações entre as famílias que moravam em Telhas e no São José eram bastante pontuais, embora os moradores desses lugares se reconhecessem.

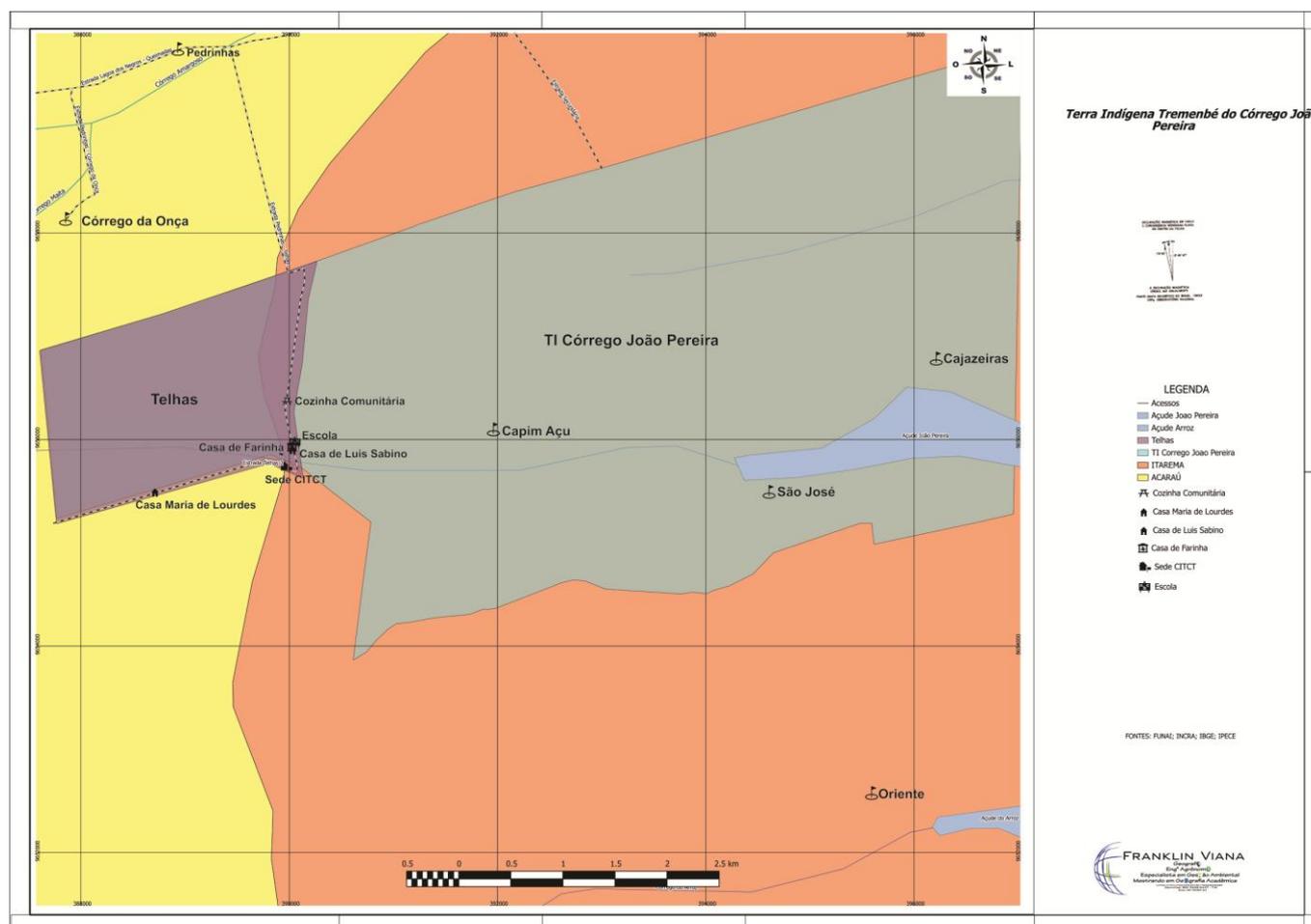
Em compensação, existiam vínculos sociais bastante frequentes com as famílias de Pedrinhas, Queimadas e Lagoa dos Negros, que configurava uma rede de relações que envolviam casamentos, trabalho agrícola, rituais religiosos, o *reiso* e a dança do *torém*. Configurou-se, portanto, um polígono tecido a partir das relações de parentesco. Esses vínculos estão relacionados às origens da ocupação em Telhas num período relativamente próximo à chegada das famílias Suzano e Santos no São José.

Em termos de configurações familiares e territoriais, podemos visualizar duas áreas de ocupação indígena na região sertaneja do Acaraú. De um lado teríamos Lagoa dos Negros, Telhas, Pedrinhas e Queimadas, foco deste trabalho, e de outro, teríamos o São José, Capim Açu e Cajazeiras. Mas é interessante lembrar que esta divisão, pautada numa visão etnográfica, não segue a mesma lógica dos processos de territorialização vigentes na região, cujos meandros estamos observando desde o capítulo anterior.

Na situação histórica de Telhas a formação se dá a partir de dois ramos familiares que posteriormente se fundem formando um grupo relativamente coeso. O primeiro é representado pela família de Manoel Rufino dos Reis e o segundo com a chegada daquele que viria a ser seu genro, Luis Paulo do Nascimento, que ficou mais conhecido como Luis

Sabino.<sup>55</sup> De acordo com os moradores mais antigos, os dois fundadores tem sua origem atribuída aos *índios da Almofala*, entretanto, ambos vivenciaram processos migratórios até se estabelecerem no lugar que passaram a denominar Telhas.

**Mapa 5: Terra Indígena Córrego João Pereira (Telhas em destaque)**



Manoel Rufino teria chegado ao local em 1901, *na era de um*, como dizem, vindo da ribeira do Marco. De acordo com Silva (1999), há uma versão de que a família de Manoel Rufino teria saído de Almofala para trabalhar na construção de um açude em Acaraú. Em seguida se desloca para a ribeira do Marco. A chegada de Manoel Rufino é narrada por uma de suas netas:

<sup>55</sup> Luis Sabino era assim reconhecido pela associação de seu nome com o de sua mãe, Maria Sabino. Esse tipo de associação dita um certo padrão de relações sociais e de identificação do indivíduo a partir de seus progenitores ou ancestrais.

Meu avô Manoel Rufino, esse aqui era de cá, da ribeira. Mas diz que ele foi parente desse pessoal da Almofala, dos índios da Almofala, mas ele morava pra cá. (...) A mamãe disse que eles moravam pro lado da Passagem das Pedras, moravam nesse córrego (...), era na ribeira pra acolá. De lá foi que o velho veio pra cá. Chegou *na era de um* (1901) e o papai ficou aqui (Silva, 1999, p. 47).

Manoel Rufino chega a Telhas com sua família nuclear. Alguns anos depois ocorre a chegada de Luis Sabino, vindo da Lagoa dos Negros. Sua família (pais e irmãos) ainda morava lá, tendo em vista que a expulsão da Lagoa dos Negros só ocorre a partir da década de 1920. A procedência de seu pai é confirmada pela mesma Tremembé da citação anterior: "meu avô também era pertencente à Lagoa dos Negros. Meu avô, o Chico Inácio. (...) Dizem que esses índios daí (...) era desse pessoal da Almofala" (Silva, 1999, p. 47).

Os dois ramos se juntam quando Manoel Rufino oferece sua filha para casar com Luis Sabino para que os dois ficassem *governando a terra* em Telhas. Desta união, constituiu-se a linhagem das famílias que até hoje ocupam o local, *os Nascimento*. Para se ter uma ideia da intrincada relação entre as localidades, Luis Sabino era irmão de Félix Inácio (ambos filhos de Francisco Inácio do Nascimento e Maria Sabino. Enquanto Luis se estabelece em Telhas, o irmão acompanha o grupo que se desloca para Queimadas, constituindo a família extensa *dos Félix*.

Logo após a chegada de Sabino, é a vez de seu primo Francisco Chicute, filho de João Cosmo, se juntar à nascente comunidade familiar ao casar-se com Benvinda, irmã da esposa de Luis Sabino. Portanto, os dois primos casam-se com duas irmãs. Como Chicute também morou no Córrego dos Fernandes, deixando descendência neste lugar, este segmento familiar de Telhas faz parte de uma unidade maior denominada *Os Chicute*, cujas ramificações, além dos dois lugares citados, se estendem à Lagoa dos Negros, onde mora um de seus netos. Desse emaranhado de relações de parentesco se constitui a comunidade de Telhas a partir da chegada de Rufino em 1901.

No que se refere à ocupação territorial, a gênese dos conflitos fundiários remonta à década de 1920, mas seu auge ocorre na década de 1980, com cenas de opressão e violência que culminaram com duas mortes. Antes de adentrar aos conflitos é importante esclarecer o contexto ocupacional da época.

Assim como nas outras situações históricas próximas, em Telhas o discurso de pertencimento e de legitimação da posse e domínio do território se fundamenta na ideia de desbravamento de uma terra antes desabitada, portanto, sem donos, com densas matas e muitos perigos relativos ao mundo animal. Apesar de ser uma terra sem dono, ou melhor, *do*

*Estado*, como reconhecem, os limites e o tamanho da terra são precisos desde a chegada de Manoel Rufino *na era de um*. De acordo com Silva (1999), os descendentes de Luis Sabino afirmam que a terra que ocuparam media 1.200 braças de frente por meia légua de fundo.

A origem dos conflitos que sucederam a uma série de negociações tem início com a chegada de dois irmãos, Manoel Antonio e Manoel Joaquim Pereira, oriundos do município de Bela Cruz, que pedem um *pontinho para colocar do gado* (Silva, 1999, p. 51). Eram, portanto, criadores de gado, enquanto os nativos viviam da agricultura.

O costume de pedir um local para cuidar do gado é o início de um lento processo que tende a culminar com o esbulho da terra. Com a permissão de Rufino, os dois irmãos e suas respectivas famílias vão gradativamente se estabelecendo no local e fazendo benfeitorias. A mais significativa é uma cacimba, construída para garantir água para o gado e um plantio de cajueiros.

Na década de 1930 aparece um novo personagem que relativiza o discurso nativo de que não havia de pessoas nas proximidades de Telhas, José Vicente, sogro de Manoel Joaquim Pereira. Em 1938, José Vicente vende as *benfeitorias* (a cacimba e alguns pés de cajueiro) para José Jorge de Vasconcelos. Este último era genro de Manoel Antonio. No mesmo ano, comprador e vendedor vão ao cartório oficializar a negociação, juntamente com Luis Sabino que após a morte de seu sogro se constitui como proprietário da terra de Telhas.

Se os Tremembé de Telhas antes possuíam 1.200 braças de terra, após a chegada dos irmãos Manoel Antonio e Manoel Joaquim Pereira ela se divide em duas. Quando se referem a esta divisão, os Tremembé usam a expressão do *lado de lá* e do *lado de cá*, indicando que lentamente os *de fora* foram se apropriando de uma parte da terra. Neste primeiro documento, o limite passa a ser o córrego das Telhas, ficando 600 braças *pra cima* do córrego e 600 *pra baixo*. Luis Sabino e família continuavam morando na parte *de cima* do córrego.

Entretanto, alguns anos mais tarde, há uma segunda negociação, desta vez, tendo os próprios Tremembé de Telhas como parte da transação. Este episódio ocorre porque José Jorge de Vasconcelos, não satisfeito com a divisão realizada em 1938, passou a afirmar que a estrada, e não mais o córrego, seria o marco divisor da terra. Este argumento, na verdade, foi uma estratégia para abocanhar mais 200 braças em relação à divisão anteriormente acordada. De acordo com os relatos obtidos por Silva (1999), este acréscimo ocorre no contexto de transação da terra de Jose Jorge para o Padre Odécio Loiola, que era, na época, o pároco de

Bela Cruz. Luis Sabino teria aceitado abrir mão das 200 braças em respeito à posição religiosa do padre.

Com isso, a família Nascimento agora tinha a posse de apenas 500 braças de terra. Pelo que contam alguns idosos, a recíproca não parecia verdadeira por parte do padre, pois havia um receio de que Padre Odécio poderia se apossar do restante da terra e expulsar as famílias. O que de fato aconteceu. Entre 1938 e a década de 1950, o Padre tenta se apropriar do restante da terra, exigindo que Luis Sabino pague renda pelo usufruto da terra. Vejamos que de desbravadores originários da terra, os Tremembé de Telhas são forçados a pagar renda por uma terra que consideram sua.

Sabino resistiu e se negou a pagar renda, argumentando que durante toda a vida morou naquela terra e a considerava sua, e nunca pagando qualquer valor para poder usufruí-la com sua família. A resistência do patriarca de Telhas culminou numa peregrinação em Acaraú e Fortaleza a fim de conseguir registrar a terra em seu nome. Após várias viagens à pé para a capital do estado, Luis Sabino consegue o registro das 500 braças de terra em 1955 no Cartório do 2º Ofício de Acaraú.



**Figura 3:** Quadro antigo com foto de Luis Sabino e Antonia Maria do Nascimento (sua prima)  
**Fonte:** acervo do pesquisador

A década de 1950 é historicamente peculiar para as formações sociais aqui analisadas por dois motivos. Primeiro, em pesquisa documental realizada nos arquivos do extinto Serviço de Proteção aos índios – SPI, Valle (2011b) encontrou um microfilme referente a uma correspondência enviada à Inspetoria Regional 4 – IR4 por Francisco Raimundo do Nascimento, que se diz remanescente indígena e morador do município de Acaraú, solicitando “amparo” do referido órgão de assistência ao índio na época. A carta foi logo respondida pelo setor responsável e afirmava desconhecer “a existência de quaisquer remanescentes indígenas” naquele estado (VALLE, 2011, p. 301). Não se sabe o que tal “amparo” significava, mas a ocorrência aponta para alguma associação em termos de pleitos empreendidos por indígenas da região em foco, tanto pela época da correspondência, quanto pelo local de onde foi remetida e o sobrenome do tal “remanescente”.

Segundo, como veremos no próximo capítulo, apenas dois anos depois de Luis Sabino conseguir o documento das 500 braças de terra, as três matriarcas de Queimadas conseguem uma Escritura de Convenção de Limites da terra de Queimadas. O pequeno intervalo nos faz crer que nesse período pode ter havido tentativas de invasões e grilagens de terra em toda a região, configurando dilemas fundiários semelhantes.

Não bastasse a perda de mais da metade da área que originalmente ocuparam, as famílias de Telhas continuaram sendo vítimas da prática da grilagem de terra. Entretanto, isso viria a acontecer efetivamente 30 anos depois de terem oficializado a posse da área que ocupavam, contados a partir do documento supracitado.

### **3.1. O recrudescimento dos conflitos fundiários na década de 1980**

A partir de 1985, os moradores de Telhas novamente vêem suas terras serem objeto do interesse de fazendeiros e comerciantes da região. Inicia-se então um tenso período da história dos *Nascimento* marcado por violências e opressão. Em um dos casos, o comerciante e tabelião do município de Acaraú, Francisco Felipe da Rocha, conhecido como *Sassico*, tenta expulsar as famílias das 500 braças de terra, alegando ter comprado a propriedade. Uma das lideranças da comunidade na época em que a FUNAI realizava o GT de identificação da terra do Córrego João Pereira narra como se inicia o conflito com “*Sassico*”:

Eu fui lá no armazém dele [do Francisco Felipe da Rocha] e perguntei: "Seu Chico você comprou aquela área de terra? Nós temos o papel dela!" Ele foi e disse: "Mas seu [nome do índio] eu comprei". Mas eu digo: "Seu Chico você ficou no lugar do receptor", que o receptor é aquele que compra o que não é seu. Aí eu disse: "Seu Chico aquela terra é nossa eu vou lhe chamar a apresentação do Juiz", com o Juiz de Acaraú.

(...) Eu tô dando essa explicação pra você entender qual é o erro aqui. Então ele comprou a terra, veio negociando e eu fui lá com ele. "Seu Francisco você comprou essa terra e essa terra não é sua nós temos o papel dela." Ele disse: "Ah não, eu fiz outro papel dela". Aí nós fomos na presença do promotor. Aí fui lá no promotor de Acaraú, dei parte dele. (...) Segunda ele foi, meteu uma "coisinha molhada" na mão do promotor (suborno), e hoje é pouca a justiça do direito, mas com o dinheiro tem muita (justiça). Aí ele meteu na mão do promotor e quando eu cheguei lá que eu dei parte dele, o promotor foi e disse: "Seu Chico entre pra dentro", o promotor já conhecia ele, e eu que fui dar parte ele não me conhecia. (...)

Aí eu fui lá e contei tudinho. O promotor puxou uma relação de papel, que o papel da terra dele é do segundo tabelião, Otávio (...) sobrinho desse Sassico, que eu tô dizendo, o Francisco Felipe é o Sassico. E este agora, que estava comandando o cartório é o Otávio, sobrinho dele. Então esse papel do Chico foi feito lá e os meus são no federal, no cartório da Honorata.

(...) Eu sei que o promotor disse: "moço, cadê o rapaz que veio dar parte de você?" Eu tinha ido na Dona Maria Honorata e eu disse: "que nós tem o papel lá, mas é papel antigo." [Lá no cartório um funcionário] foi e disse: "você pega esse cartãozinho aqui, entrega ao promotor pra comprovar que você tem o papel da terra aqui." Quando eu mostrei o papel ao promotor ele disse: "eu não atendo bilhete aqui não." Aí o Chico mostrou e foi quando ele [o promotor] disse: "É Seu Chico a terra é sua." (...)

E aí ele levantou a fazenda acolá e entramos em ação. Foram três ações que ele [o fazendeiro "Sassico"] promoveu. (...) Isso foi em 1986. (...) E então ele concordou com o juiz, porque tem juiz de dinheiro, mas não tem juiz de direito. O Benevides, que era juiz de Acaraú. Cheguei lá e ele [o juiz] disse: "Seu [nome do índio] o senhor perdeu a questão." Eu digo: "Qual o motivo doutor?" (...) "Vocês perderam porque teve uma ação que vocês não atenderam." (...) Eu disse: "Doutor Juiz, nós somos dez réus e só tem cinco citados na relação ele pode botar os dez pra fora ou só pode botar os cinco que estão citados." Ele foi e disse: "pode botar só os cinco que estão citados os outros ele tem que promover uma ação" (Silva, 1999, p. 48).

Ao tomar conhecimento da ação de *Sassico* em se apossar da terra, a liderança vai tomar satisfações com o comerciante, sendo informado por ele de que teria comprado a terra, tendo inclusive, feito outro documento. Como bem lembra o morador em sua fala, ele era também o tabelião de um dos cartórios de Acaraú, havendo passado a função para seu sobrinho, Otávio Felipe. Neste aspecto, a situação favorecia a *Sassico* que tinha total acesso ao expediente cartorial, possibilitando os trâmites necessários para se fazer um novo documento do imóvel, colocando-se como novo proprietário. A frase *Ah não, eu fiz outro papel dela*, é sintomática de uma situação bastante favorável ao comerciante.

A contra-argumentação do morador de Telhas é a de que a terra em questão já tinha um documento de 1955, registrado pelo tio Luis Sabino. Não tendo êxito em sua argumentação, o caso é lavado para a justiça de Acaraú. Na visão do narrador, o poder

econômico e a influência política falaram mais alto, já que *tem juiz de dinheiro, mas não tem juiz de direito*.

Constatado o malogro da ação de legitimar na justiça a posse da terra, os conflitos decorrentes dessa disputa se configuram como os mais trágicos e dolorosos da história dos Tremembé de Telhas, resultando na morte da esposa desta mesma liderança que tenta na justiça reaver a posse da terra. Assim, do ganho da causa na justiça de Acaraú, decorre a ordem de desocupação da área pelos moradores arrolados no processo. Sobre a execução dessa ordem a liderança relata:

Aí eu disse (para o Juiz): "e como é que nós vamos sair, é dentro da forma da lei ou é pisado por cima da lei?" Ele disse: "é dentro da forma da lei." Como era dentro da forma da lei, estava aqui esperando e sabe qual a forma da lei que ele trouxe? Duas carradas de caboclo, treze fardados onde vinham cinco filhos dele cada um com um fuzil dado pelo juiz, fornecido pelo juiz! Então ele chegou eu fui preso lá debaixo daqueles cajueiros, lá onde está minha tapera acolá. Ali foi onde ele quebrou. Ele chegou e aí foram me buscar, que eu andava pescando uns carazinho para os meus filhos comerem, eu digo isso porque quero contar a história toda. Quando ele chegou não deu tempo nem de eu passar por dentro da cozinha, me derrubaram de dentro pra fora (da casa) e foi com um revólver pra cima de mim. "Se renda!" Eu digo: "por que que o senhor quer que eu me renda? Eu não fiz nada". Esse era o sargento, aí chegou, me cercou. Aí a minha mulher que teve um ataque da cabeça começou a falar e ela estava com uma mão aqui (...) no arame, com duas roseta de arame dentro da mão dela ele foi e puxou, o soldado puxou, o soldado Silva puxou a mão dela e deu um golpe que ela não estava de bom estado (...). Aí ela foi, derramou todo o sangue, passou três meses no hospital e não teve jeito. E eu fui preso, eu, ela e meu garoto de oito anos. Isso foi uma coisa errada que eu encontrei dentro dessa agressão que foi feita. Porque o meu filho foi preso? Quando eu cheguei, eu andava nessa pescaria, eu cheguei e tinha umas roupinhas dentro do guarda-roupa e a mãe de-lava presa mais eu derramando sangue e a mãe dele foi e disse assim: "meu filho, vai no guarda-roupa, vai tirar uma camisa pro teu pai que ele não é marginal pra estar preso aqui, nu, não", que eu estava só de bermudas. Aí quando o menino marchou para o guarda-roupa a polícia descarnou o fuzil em cima da criança e levou ele junto com nós. Tem que contar o detalhe todo. Foi isso que aconteceu. (...) Era a polícia militar de Acaraú. (...)

Aí perguntaram: "que é que nós faz com o homem?" Respondeu: "A casa nós quebra, ele eu mando buscar a qualquer hora." O que é que significa uma palavra dessa? "Mando buscar a qualquer hora"... Eles vieram. Foram duas invasões que houveram aqui. Com oito dias chegou o filho dele, Filipinho. Filipinho não, o Paulinho, filho do Sassico, chegou aqui e uma mulher foi morta dentro de vinte quatro horas, que eles atacaram aqui, eu não tava aqui, tava só minha esposa morando debaixo de uns cajueiro acolá. Morando em lona. Vieram cinco barracas pra nós dadas pelo sindicato [de trabalhadores rurais] (Silva, 1999, p. 49).

O episódio narrado, ocorrido em 1986, deixou apavoradas as famílias que presenciaram os atos de violência praticados pela polícia a mando do comerciante *Sassico*. A ação tinha como finalidade intimidar as famílias, forçando-as a deixar o local pelo medo, mas, de fato, não ocorreu remoção, tendo em vista que apesar das cenas de violência as famílias

permaneceram onde viviam. Entretanto, o pânico gerado pela situação, e a violência física sofrida por um policial, acabou afetando a esposa da liderança citada, de modo que pouco tempo depois ela veio a falecer.

Apesar de não ficar muito claro na fala, ocorrem duas incursões realizadas por policiais e funcionários do comerciante. A primeira é esta na qual ele descreve com mais detalhes, cujo alvo era sua família. A segunda acontece oito dias depois, comandada pelo filho do ex-tabelião e atinge todas as famílias da área em litígio. Na ocasião, o grupo promove a destruição dos telhados de todas as casas, obrigando os moradores a retirar os poucos móveis e objetos pessoais das casas. Esta ação fazia parte da estratégia de impor terror aos moradores, forçando-os a sair por conta própria.

Entretanto, mais uma vez as famílias permaneceram, recusando-se a deixar a terra que fora conquistada pelos antepassados. Depois desta ação, o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Acaraú conseguiu algumas lonas, distribuindo entre aqueles que tiveram os telhados das suas casas destruídos.

Na época, a única instituição que manifestou apoio às famílias do local foi o sindicato, fato que guarda alguma semelhança com o ocorreu com os Tremembé da Varjota na década de 1980. Mesmo que o sindicato não tenha tido uma atuação mais consistente em Telhas, sua aparição nos relatos acima revela um quadro recorrente no contexto dos conflitos fundiários vividos por todas as situações Tremembé, qual seja, a aproximação que os *índios* tinham com essa instituição, afinal, naquele contexto todos eram *agricultores*, trabalhadores rurais.

Durante muito tempo, até mesmo depois da homologação da TI Córrego João Pereira, o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Acaraú continuou sendo uma referência, pois muitos indígenas se dirigiam à instituição buscando assessoria jurídica para solicitar benefícios como aposentadoria e auxílio doença. Entretanto, para além das questões mais práticas, cumpre destacar que a presença desta instituição no universo social em que os Tremembé estavam inseridos nos permite visualizar que o sindicalismo rural consistia numa das poucas formas de mobilização política existentes nesta região nas décadas de 1980 e 1990.

Depois das duas invasões e sabendo do que ocorrera com a esposa de uma das lideranças comunitárias de Telhas, *Sassico* não levou adiante o plano de expulsar os moradores de Telhas e a situação acalmou-se. Tempos depois ele vende a terra para outro

fazendeiro do município do Marco, Francisco Assis de Souza, conhecido na região por Chico Jovino.

Se não puderam expulsá-los, a ação deste fazendeiro foi de confiná-los em 100 braças, exigindo a cobrança de renda caso utilizassem o restante da terra, ou seja, as 400 braças. Ao longo da década de 1990, alguns moradores foram obrigados a pagar para poder plantar seus roçados, tendo em vista que a área que estava sob a posse do grupo não era suficiente para as atividades produtivas. Além disso, os fazendeiros se apropriaram dos cajueiros existentes na área, coletando anualmente a castanha.



**Figura 4:** Estrada principal de Telhas  
Fonte: acervo do pesquisador

Na realidade, além do aspecto da concentração fundiária, soma-se a este quadro o controle das benfeitorias da terra, entenda-se, o cajueiral existente. Durante os estudos do GT da FUNAI foram contados os cajueiros plantados na terra, para fins de indenização dos ocupantes não-índios, totalizando mais de 400 pés. Num ano de boa safra, a coleta da castanha rende alguns milhares de reais. Até hoje, o cajueiro se constitui como um dos itens mais disputados pelos próprios indígenas, pois garante uma renda anual que compõe o orçamento doméstico de muitas famílias. O cajueiro, e aquilo que ele representa econômica e

simbolicamente, é um elemento recorrente nas tramas e dramas sociais vivenciados pelos Tremembé desta região sertaneja.

Na localidade vizinha, Capim Açú, a disputa por uma quinta de cajueiro na década de 1980 acirrou os ânimos, estabeleceu um conflito e instituiu um faccionalismo que reverbera até os dias atuais entre as famílias Santos/Suzano e os Teixeira, representados respectivamente por Patriarca e Pedro Teixeira. O primeiro acusou o segundo de ter se apossado indevidamente de uma área de cajueiros, supostamente plantados por sua família, após o retorno dos Teixeira ao Capim Açú, quando a terra foi desapropriada pelo INCRA.

Na situação de Telhas, como foi mostrado acima, um plantio de vários pés de cajueiro foi uma das benfeitorias vendidas na primeira negociação realizada em Telhas. Este último fazendeiro, Chico Jovino, comprou a terra com o objetivo de *fazer renda em cima dela*, o que na prática significa dividir a terra entre plantios de cajueiro e pastos para o gado (SILVA, 1999, p. 55). Além da importância econômica associada à venda da castanha, os cajueiros fazem parte da história dos Tremembé, principalmente porque de seu pedúnculo se faz duas das bebidas mais apreciadas pelos índios: a cajuína e o mocororó, sendo que esta última está diretamente relacionada ao *torém*.

Retornando à questão da terra, durante muitos anos uma parte dos moradores de Telhas se submeteu a pagar renda ao fazendeiro, sob pena de terem seus roçados incendiados e sofrerem violência física dos capangas do fazendeiro, caso viessem a desobedecer. Viviam resignados, obedecendo às regras do *patrão*, porém, indignados. Esta mesma realidade foi vivida pelos Suzano até a desapropriação do imóvel São José em 1987. O pagamento da renda consistia em dias de trabalho nos roçados do fazendeiro e um percentual daquilo que era produzido nos roçados de cada morador. Além disso, para usarem a casa de farinha do fazendeiro tinham de pagar com uma parcela do que era produzido nas farinhadas. Esta situação, além de injusta, configurava flagrante opressão à liberdade e ao uso dos recursos naturais.

A revolta contra a condição a que foram submetidos marca o início da luta pela retomada da terra e pelo controle efetivo nas mãos daqueles que sempre viveram no local. A solução encontrada se dá a partir do reconhecimento étnico da comunidade como índios Tremembé.

### **3.2. Perspectivas do movimento: a inserção de Telhas no contexto das mobilizações étnicas dos Tremembé**

Como mostrei no capítulo anterior, as linhagens familiares que povoaram as comunidades da região tinham laços historicamente comprovados com os *índios da Almofala*, que por sua vez, desbravaram e *desencantaram* a Lagoa dos Negros, de onde migrou uma parte dos fundadores da comunidade Telhas. Uso o termo linhagem para se referir às famílias que afirmam descender de um ancestral comum.

Apesar de não existir registros historiográficos sobre a ocupação da região, as primeiras pesquisas realizadas com os Tremembé a partir de 1984 apontavam, mesmo que de forma superficial, a existência de famílias originárias dos Tremembé de Almofala que moravam em várias localidades no interior do município de Acaraú. Entre elas, estava a localidade de Telhas. Autores como Gomes (1992), Valle (1993) e Messeder (1995) fazem referência a localidade de Telhas em seus trabalhos, mas na época em que foram produzidos a comunidade ainda não reivindicava uma identidade Tremembé. Isso veio ocorrer somente a partir de meados da década de 1990.

O contexto de identificação étnica e a elaboração de um discurso político, no qual afirmavam serem da descendência dos índios da Almofala projeta-se em Telhas como reflexo de intensas movimentações étnicas que estavam ocorrendo em Almofala e no Capim Açú e São José. Os agenciamentos políticos voltados para afirmação de uma identidade tremembé em Telhas se produzem a partir das articulações com as demais situações históricas. Por conta disso, sua inserção no contexto etnopolítico está diretamente relacionada ao que vinha ocorrendo com os vizinhos no que se refere às relações, conflitos e alianças políticas.

Para descrever o contexto de reelaboração identitária em Telhas é necessário compreender as relações tecidas nos cenários local e extra-local para melhor entendimento dos agenciamentos políticos e culturais, bem como dos posicionamentos dos atores sociais diante de um quadro historicamente marcado pelo faccionalismo.

No que se refere aos Tremembé, a emergência de novas situações históricas visibilizadas após o processo iniciado em Almofala, tem como característica comum a junção de dois elementos catalisadores da ação política. Tanto em nível individual, ou seja, no surgimento de novas lideranças, quanto coletivamente, a constituição de modelos de ação etnopolítica se estrutura pelo apoio dos parentes que já estavam *na luta* e pela atuação mediadora indigenista. Essas duas frentes são complementares, embora ao longo da

caminhada uma delas se mostre mais efetiva e sistemática. Entretanto, se ambas operam com o mesmo objetivo, a situação faccional de grupos familiares inerentes à própria organização social dos Tremembé, por vezes coloca representantes indígenas e indigenistas numa zona de conflito.

### 3.2.1. A aproximação com os Teixeira do Capim Açú

Em Telhas a mobilização étnica foi construída a partir do apoio inicial dado pelas lideranças do Capim Açú e do São José – cuja proximidade favoreceu para que os vizinhos os procurassem –, pelas lideranças de Almofala e Varjota, e pelos missionários da Associação Missão Tremembé – AMIT. Porém, os conflitos foram reconfigurando a proeminência desses segmentos no processo de mediação e assessoria.

De modo semelhante ao que ocorreu no Capim Açú e São José, foi a obrigação de pagar renda pelo uso da própria terra que deflagrou uma atitude de resistência dos moradores de Telhas em relação à condição imposta pelo fazendeiro.<sup>56</sup> O confinamento numa área de apenas 100 braças de terra extrapolou os limites, pois afetou a própria sobrevivência das famílias no local. Esta situação se estendeu de 1987 até o final da década de 1990, portanto, num período em que já ocorriam intensas movimentações nas localidades vizinhas.

Nesse contexto, algumas lideranças locais se dirigem ao Capim Açú em busca de ajuda, particularmente, a Pedro Teixeira e seu filho José Itamar. Claro que as lideranças tinham consciência do tipo de ajuda que buscavam encontrar. Sabiam já do que estava acontecendo naquele local. Convém lembrar que já existia uma luta de matizes étnicas em curso no Capim Açú e São José, iniciada por José Agostinho dos Santos, o Patriarca, que havia empreendido uma verdadeira peregrinação por Fortaleza, Itapipoca e Itarema defendendo o *direito dos índios*.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> A partir do trabalho de Valle (1993) acredito que o marco de origem das mobilizações étnicas na região se dá em 1984, quando Patriarca se recusa a continuar pagando renda ao fazendeiro Zé Moacir Moura. Tal atitude inspirou outras famílias do São José a fazerem o mesmo, o que gerou uma reação violenta do fazendeiro de destruir roçados e se apropriar das castanhas cultivadas nos cajueiros das famílias. O conflito levou Patriarca a sair em busca de ajuda em órgãos governamentais e instituições de apoio aos movimentos sociais, iniciando uma longa jornada cujo desfecho ocorre em 2003.

<sup>57</sup> Vejamos que diz Valle: “Foi através do Patriarca que a manutenção das fronteiras étnicas e a construção da etnicidade se fortaleceram no São José/Capim-açú. 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*

Embora tivesse priorizando a área onde vivia, Patriarca foi a primeira liderança indígena desta região a reconhecer que em Telhas também existiam índios da *indescendência* de Almofala, antes mesmo que os próprios moradores do local pudessem acionar esta condição. Além da origem familiar, outro elemento identificado por Patriarca para fazer tal afirmação era o reconhecimento de que em Telhas se dançava o *torém*. Muito embora no local a produção de sinais diacríticos fosse ainda incipiente, do ponto de vista de um discurso sobre eles, o *torém* já despontava como um elemento legitimador da etnicidade tremembé. Esse tema será detalhado no capítulo 5.

Entretanto, politicamente o discurso de Patriarca só veio ecoar em Telhas alguns anos depois. Ironicamente, as primeiras articulações só vieram a acontecer num período em que sua liderança se encontrava bastante fragilizada no Capim Açú e São José/Cajazeiras. Isso não impediu, obviamente, que os Tremembé de Telhas reconhecessem o trabalho de Patriarca. Pelo contrário, para muitos Patriarca foi o principal responsável pelo reconhecimento do Córrego João Pereira como área indígena.

Porém, no final da década de 1990 era a família Teixeira que liderava as mobilizações etnopolíticas no local, principalmente a partir do período de maior atuação dos missionários da AMIT, intensificado a partir de 1994.

A proeminência do Capim Açú e da família Teixeira fica evidente no depoimento do missionário Florêncio Braga de Sales, membro da AMIT e pessoa de confiança de Maria Amélia Leite, que atuava diretamente visitando as localidades num período em que Maria já não andava mais entre os Tremembé com medo de represálias dos inimigos dos índios que a perseguiram por seu trabalho de assessoria aos Tremembé de Almofala desde a década de 1980. Vejamos em que contexto Florêncio relata seu primeiro contato com as filhas do velho Luis Sabino, quando o procuraram:

Florêncio – um certo dia fui convidado pra visitar o Capim Açú, que antropologicamente falando não era ainda identificado, delimitado, era uma terra que era do INCRA. E daí então eu cheguei na casa de uma das lideranças, que eles já estavam se identificando na questão indígena Tremembé, e lá essa liderança era seu Pedro Teixeira. Aí a gente tava conversando, aí chegou aquelas três moça velha de Telhas. E aí uma delas, que era a mais nova disse assim pra mim: ei seu Florêncio você sabe da nossa história? Aí eu disse: não, não sei não, mas a senhora pode

---

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 “recrutadas” e também criando rivalidades que não possuía antes”. Em seguida o autor complementa: “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* [...] [difundindo] excessivamente elementos que caracterizavam a semântica da etnicidade, ao contrário da ampla maioria dos outros habitantes do lugar, mesmo os Suzano (VALLE, 1993, pp. 131-132).

contar. Aí ela disse, olha nós somos da família Nascimento e da família Félix e daí então nossa terra foi toda tomada pelo *Sessico*...

Ronaldo – Sassico!

Florêncio – Sassico né? Então nossa terra foi tomada por esse camarada que era o dono do cartório lá do Acaraú. Houve uns anos aí, derrubaram as casas, houve muita calamidade e depois foi vendido essa terra pra muitas pessoas e hoje quem ta dono dessa terra é o Chico Jovino. E daí então era bom que o senhor fosse visitar a gente. Aí eu disse: ta certo, num outro momento eu vou. Aí a noite teve a reunião lá no Capim Açú, ali nos Teixeira, e depois eu vim embora pra Fortaleza. Ai eu falei com a Maria [Amélia]. Aí a Maria disse que era bom visitar mesmo essa família e tal... (Florêncio Sales, Barra do Mundaú, 27/09/2013).

A entrada do missionário nessa região se dá pelo Capim Açú, onde é recebido por Pedro Teixeira, a principal liderança não só de sua família, mas também do lugar onde morava. Etnograficamente existe uma lacuna entre os anos de 1995 e 1999.<sup>58</sup> É justamente nesse período que o faccionalismo entre as famílias reconfigura relações sociais e políticas, assim como os discursos e ideologias que pautavam o posicionamento dos atores sociais no Capim Açú e no São José.

Ainda existiam tensões e conflitos entre os *assentados*, aqueles que não compartilhavam uma ideologia pautada na “semântica da etnicidade” e/ou que defendiam a manutenção do “status quo”, entenda-se, o padrão imposto pelo INCRA no processo de assentamento das famílias, e do outro lado os *índios*, que afirmavam sua origem a partir da *indescendência dos índios da Almofala* e, portanto, defendiam o estabelecimento de fronteiras étnicas em relação ao primeiro grupo, acusados de serem *de fora* e representarem *o tempo do patrões*.

Por se tratar de uma terra *apossada pelos índios*, aqueles que assim se identificavam defendiam que permanecesse no local somente os filhos da terra, já que na desapropriação do imóvel São José, o INCRA assenta, junto com os nativos, aqueles que outrora foram empregados do patrão e perseguidores dos indígenas antes da desapropriação, um claro ato de desconhecimento ou indiferença do órgão federal em relação ao histórico social que antecedeu a desapropriação.

Nesse processo complexo que não será pormenorizado neste trabalho<sup>59</sup>, os fatos mais contundentes foram a ascensão política dos Teixeira, particularmente aqueles ligados a Pedro

---

<sup>58</sup> Me refiro às pesquisas etnográficas que incluíram a região do CapimAçú/São José/Cajazeiras. Depois de Valle (1993) e Messeder (1995) tem-se um intervalo de quatro anos até a elaboração do Relatório de Identificação da TI. Córrego João Pereira, realizado por Cristhian Teófilo da Silva em 1999. Depois disso também não houve nenhum trabalho sobre esta região.

<sup>59</sup> Cf. Valle, 1993 (capítulo 3).

Teixeira, que antes se posicionavam contra a identificação do Capim Açu e São José/Cajazeiras como terra indígena, e o ocaso de Patriarca, aquele que primeiro acionou um discurso de uma identidade indígena Tremembé na região.

Se num primeiro momento Patriarca conseguiu formar alianças internas entre sua família, os Santos, e a família Suzano, opondo-se ao INCRA e aos Teixeira, pouco tempo depois ele se viu isolado, abandonado pela própria família que não o apoiou em algumas de suas disputas internas. A postura intransigente em alguns conflitos envolvendo áreas de roçados e cajueirais disputados fez, inclusive, com que os Suzano, que antes o apoiavam em relação aos Teixeira, mudasse de posição, deixando-o isolado.

Com relação à mudança de posição dos Teixeira, antes favoráveis ao INCRA e a manutenção do assentamento, esta ocorre por uma conjunção de fatores, mas destacaria pelo menos três. O primeiro foi a própria atuação de Patriarca que, de certa forma, ajudou a ampliar o horizonte político-ideológico dos moradores do local a partir de sua viagens e de sua articulação com lideranças de Almofala, defendendo um discurso étnico pautado pela origem, o parentesco e ligação com os Tremembé de Almofala. Demorou alguns anos para que seu discurso de diferenciação étnica no Capim Açu e São José tivesse certa amplitude. No entanto, algum tempo depois esse mesmo discurso foi apropriado por aqueles que se opuseram ou minimizaram sua importância, tal como o próprio Pedro Teixeira.

O segundo fator para esta mudança tem a ver com a identificação que os missionários da AMIT tiveram com os Teixeira, possibilitando realizar trabalho semelhante que fora realizado antes com os Tremembé da Varjota, ou seja, articular um modelo político de ação social que combinava a ideologia pastoral/comunitária da Comissão Pastoral da Terra – CPT (defendo ações coletivas e um discurso de união) com a indigenista, positivando a ideia de uma origem indígena dos Teixeira, até então minimizada pelos próprios e negada pelos Santos e os Suzano (VALLE, 1993).

Já o terceiro fator, intimamente ligado ao anterior, se refere ao fato de que intensificação da presença indigenista missionária no Capim Açu não ocorre sem que os missionários tenham que se posicionar diante do quadro faccional existente no local. Apoiar os Teixeira significou entrar em rota de colisão com Patriarca, criando uma relação conflituosa com ele e com aqueles que o apoiavam (VALLE, 1993, pp. 138-150).

O faccionalismo no Capim Açu tanto rompeu os limites internos como também descortinou um rearranjo de relações políticas no campo indígena e indigenista no âmbito das

situações históricas Tremembé. Se o faccionalismo internamente se polarizara entre Patriarca e Pedro Teixeira, externamente mobilizou posicionamentos de instituições e atores sociais que se refletiram nas relações entre lideranças indígenas, missionários indigenistas e instituições.

Do lado dos Teixeira estavam os missionários da AMIT, a CPT e o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Itarema. Já Patriarca amparava-se na Pastoral dos Direitos Humanos do Pirambu, em Fortaleza, e na amizade que tinha com as lideranças Tremembé de Almofala, Varjota e Tapera, dentre os quais destacam-se o cacique João Venâncio e Calixto Marciano. Além destes, havia um pesquisador na época bastante atuante entre os Tremembé que nutria uma afinidade recíproca com Patriarca (FONTELES FILHO, 2003, pp. 252-256).



**Figura 5:** João Venâncio e Luís Caboclo participando de evento em Telhas (2013)  
Fonte: acervo do pesquisador

É importante destacar que esse contexto de relações oscilantes entre a solidariedade e faccionalismo no qual se estruturaram as relações entre os agentes indigenistas e os líderes indígenas revelam um aspecto marcante do indigenismo cearense, e particularmente, o praticado entre os Tremembé. Segundo Palitot (2010), este aspecto *sui generis* se refere às relações personalistas em torno de certos atores sociais. A institucionalização de algumas

agências indigenistas (AMIT, Pastoral Indigenista/CDPDH, MAPI entre outras)<sup>60</sup>, em sua grande maioria, está vinculada ao papel desempenhado por pessoas-chave de proeminente poder de mediação.

Ainda segundo o autor, as comissões pastorais que atuavam na defesa dos direitos indígenas vinculadas às dioceses de Fortaleza, Crateús e Itapipoca eram percebidas como muito próximas às pessoas dos bispos (Dom Aloisio Lorscheider e Dom Frago, principalmente), cuja atuação permaneceu atrelada aos religiosos.<sup>61</sup> No caso da AMIT, ela está fortemente ancorada na personalidade de Maria Amélia, cujo modo mais autônomo, por vezes centralizador de suas ações, permitiu-lhe uma flexibilidade institucional, teórica e de práticas bastante diferenciada em relação à outros contextos no Brasil. O modelo de atuação desenvolvido por Maria Amélia, calcado em relações de longa data estabelecidas com diversos segmentos políticos, religiosos e intelectuais tanto no Ceará como fora dele, possibilitou a mediação de situações locais com redes nacionais e internacionais de cooperação (PALITOT, 2010, pp. 91-92).

É incontestável o reconhecimento do capital político e simbólico possuído por Maria Amélia e pela AMIT, que por sua vez, foi amplamente empregado nas mobilizações étnicas que ocorreram no Ceará a partir do fim da década de 1980. De modo retrospectivo, observa-se nitidamente que no caso dos Tremembé a aplicação desse modelo de atuação trouxe grande reconhecimento pelo trabalho que os missionários Maria Amélia e Florêncio Sales desenvolveram nas diversas situações históricas. No entanto, eles não estavam imunes ao quadro de intenso faccionalismo entre grupos familiares que se organizavam em torno das figuras de seus representantes e aliados.

Ao longo da década de 1990, Pedro Teixeira e sua rede social e faccional interna foram fortalecidos, principalmente pelo apoio dado pelos missionários. Entretanto, tal apoio significou o estremecimento definitivo da relação entre a AMIT e o cacique João Venâncio. Com o isolamento político de Patriarca, a atuação de João Venâncio no Capim Açu foi prejudicada por Pedro Teixeira e José Itamar, seu filho. O cacique, inclusive, foi proibido de fazer reuniões no local e desde então rompeu com esse grupo. Porém, manteve boas relações com os Suzano, do São José e Cajazeiras. O pesquisador citado chegou a ser interpelado por

---

<sup>60</sup> Respectivamente, Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos, ligado à Arquidiocese de Fortaleza, e Movimento de Apoio aos Índios Pitaguary.

<sup>61</sup> Para uma necessária compreensão do indigenismo no Ceará, conferir a tese de Estêvão Palitot (2010).

José Itamar, que não escondeu o descontentamento com sua atuação no Capim Açu (FONTELES FILHO, 2003).

Por outro lado, os investimentos dos missionários da AMIT diminuíram consideravelmente de modo gradativo em Almofala, refletindo o distanciamento do cacique e sua postura de autonomia em relação às influências da missionária Maria Amélia. Embora não tivesse havido um rompimento definitivo, as relações de João Venâncio e Maria Amélia foram fragilizadas. O distanciamento do cacique motivou um deslocamento da atuação missionária, iniciada em 1986 na praia de Almofala, para a Varjota e Tapera na região litorânea, e no Capim Açu, Telhas e Queimadas no sertão, precisamente a partir do ano 2000.

Voltando ao contexto diretamente relacionado à Telhas, observamos que no depoimento de Florêncio não é por acaso que as três idosas (as *três moças velhas*) de Telhas foram ao seu encontro na casa de Pedro Teixeira. Isso ratifica que nesta época (entre 1995 e 1999) a família Teixeira gozava de um certo capital político, fortalecido desde então pela atuação da Missão Tremembé. A partir do conhecimento da atuação missionária no Capim Açu as três filhas de Luis Sabino buscaram a ajuda e apoio indo ao encontro de Florêncio Sales. No Capim Açu, elas se identificaram como da família Nascimento, contaram brevemente a situação em que estavam vivendo e pediram que Florêncio as visitasse em Telhas.

Diante das pressões sofridas pelos fazendeiros, como também pela mobilização étnica em curso no Capim Açu e São José, algumas lideranças de Telhas, sobretudo os mais velhos da época, tomam ciência das reivindicações dos vizinhos para serem reconhecidos pela FUNAI como *índios Tremembé*. Se a origem atribuída aos *índios da Almofala* era o principal argumento legitimador da construção de uma identidade étnica, os indígenas de Telhas também eram portadores deste critério distintivo. Neste caso específico, não só pela origem em si, mas principalmente pela herança cultural indígena trazida de Almofala pelos antepassados, principalmente o ritual do *torém*.

Os elementos históricos, sociais e culturais permitiram aos moradores de Telhas visualizarem, através de uma possibilidade que lhes foi aberta pelos vizinhos, a chance de retomarem as terras que outrora lhes pertenciam. É nesse contexto que procuram a ajuda da Missão Tremembé, conforme relata uma das lideranças atuais de Telhas sobre o início dessa caminhada:

Rogério – Quando foi pra começar foi só o padrim Sales né, ia pra umas reuniãozinha ali no São José. Aí o Padrim Sales né, muito calmo, lento demais aí, quer dizer que ele convidava o pessoal né...

Ronaldo – ele quem, convidava?

Rogério – o *véi* Sales convidava a gente né, pra ir a reunião. Mas é porque ele pensava uma coisa e no final foi outra né. Aí fumo, peguemo, aí o que é que faz? Como é que ia? Aí foi e o *véi* Pedro Teixeira foi e ensinou mais ou menos por onde era né. Aí foi e ensinou de nós ir na Missão.

Ronaldo – o que é que o *véi* Pedro Teixeira fez?

Rogério – o *véi* Pedro fez dar só... ele mostrou só o caminho né. Aí foi e mostrou pra mim que fosse na Missão que a Maria Amélia ajudava demais, que a Missão ajudava, aí a Missão botava nós pra Funai. Aí justamente foi que quando eu me engajei no negócio mesmo (Rogério, Telhas, 10/06/2013).

Na visão dos Teixeira, a partir da ajuda missionária seria possível entrar em contato com a FUNAI, chamando a atenção do órgão para a relação existente entre esta localidade e a *terra do aldeamento* (Almofala), na época, já identificada oficialmente pelo órgão indigenista. Além disso, chegar até a FUNAI significava explicitar a situação bastante delicada vivida no local, sobretudo, pelas imposições e ameaças do fazendeiro. Entretanto, a existência de uma política indigenista estatal e os direitos constitucionais garantidos às populações indígenas ainda era parcialmente desconhecida para aquelas pessoas, em sua maioria gente bem idosa.

Creio que não há como pensar o processo de emergência étnica em Telhas (e Queimadas) sem a presença mediadora dos missionários indigenistas.<sup>62</sup> Foram eles que ajudaram a levar ao conhecimento das famílias a existência de órgãos e políticas públicas responsáveis pela regularização de terras de grupos indígenas, além de outras políticas direcionadas especificamente a este segmento, levando em consideração que a atuação da FUNAI no Ceará era bastante limitada até a implantação de uma coordenação regional. Neste sentido, a atuação de agentes mediadores foi fundamental.

A questão do desconhecimento da FUNAI fica claro na fala de uma liderança de Telhas ao antropólogo que realizava o estudo antropológico de identificação da terra do Córrego João Pereira:

Antropólogo: Por que em 1985 mesmo vocês já não se informaram sobre a FUNAI, o Ministério Público?

Tremembé: É porque a gente não tinha conhecimento da FUNAI e nem do Ministério Público. Nós viemos conhecer agora de setembro pra cá. Que esses sem-terra começaram a trabalhar. Os sem-terra são os índios que estão aqui na Volta [córrego da Volta, próximos a Lagoa dos Negros]. Eles são índios, todos são índios.

---

<sup>62</sup> Me refiro especificamente a Telhas e Queimadas porque no caso do Capim Açú e São José houve o apoio inicial das lideranças de Almofala no início da luta por reconhecimento na década de 1990. Nas duas primeiras a atuação da Missão Tremembé foi determinante, principalmente porque ela conseguiu mobilizar outras lideranças indígenas, inclusive de outros povos, para apoiar no período mais intenso das lutas.

Aqui nessa aldeia aqui tudo é índio. É tudo de uma descendência só. É tudo uma família só (Silva, 1999, p. 50).<sup>63</sup>

Pela área apontada pelo morador de Telhas, suponho que ele esteja se referindo ao INCRA, e não a FUNAI, tendo em vista que na Volta (Lagoa dos Negros), nunca houve atuação deste órgão, pelo menos nesta época, como vimos no capítulo anterior. Mas o interessante nesse depoimento é que a comunidade de Telhas já tinha conhecimento de que havia um segmento social relacionado à luta pela terra, no caso, os *sem-terra*, muito embora esses *sem-terra* em particular, sejam os *índios da Volta*.<sup>64</sup> Consequentemente, tinham algum conhecimento do INCRA e de sua política de reforma agrária, tendo em vista que Telhas estava situada, na época, entre dois assentamentos: o São José/Capim Açu e a Lagoa dos Negros. Não por acaso, eram dois assentamentos de famílias indígenas, já que naquela região *todos são índios*.

Entretanto, mesmo conhecendo o INCRA, é curioso que nunca tenham procurado esta instituição. Motivos não faltavam, já que a situação fundiária de Telhas era semelhante a do São José/Capim Açu na época em que o INCRA chega nesta última comunidade por volta de 1986. Além disso, em 1997 ocorre a desapropriação da Lagoa dos Negros, ou seja, foram duas desapropriações cujas famílias envolvidas nesses processos reivindicavam um vínculo ancestral com a terra, semelhante ao discurso reproduzido em Telhas, muito embora esse vínculo tenha uma referência histórica: a *seca dos três oito*, o ano de 1927 e a década de 1950 (esta última no caso dos Teixeira).

Por conseguinte, a partir do que foi exposto, fica claro que a aproximação com um *campo indigenista*<sup>65</sup> e a organização comunitária em Telhas a partir de um perfil étnico só se inicia no final da década de 1990 sendo a família Teixeira e os missionários da Missão Tremembé os principais incentivadores. A partir de então, se iniciam uma articulação com vistas a apoiar o processo de reconhecimento étnico dos Tremembé desta situação histórica.

---

<sup>63</sup> O depoimento foi registrado pelo antropólogo do GT da FUNAI em 19/02/1999.

<sup>64</sup> Estão se referindo aos moradores do PA Lagoa dos Negros.

<sup>65</sup> Representados inicialmente pela Missão Tremembé e pela FUNAI.

### 3.2.2. A relação com as lideranças de Almofala

Porém, se num primeiro momento, acontece uma aproximação entre os Teixeira e as famílias de Telhas, posteriormente estes procurarão o apoio dos Tremembé de Almofala e da Varjota, estabelecendo-se entre as três situações uma aliança etnopolítica, destacando-se nesse período, a visita e o apoio das principais lideranças: o cacique João Venâncio e do pajé Luís Caboclo.

O apoio dos dois se materializava em visitas e na realização de rodas de *torém* na comunidade de Telhas. O *torém*, além de principal elemento cultural dos Tremembé, era também uma espécie de atestado de aceitação por parte daqueles que já eram reconhecidos oficialmente, como era o caso de Almofala, para com as localidades que ainda buscavam ser reconhecidas como Tremembé. O depoimento de João Venâncio revela uma outra rede de articulações, engendrada paralelamente<sup>66</sup> a aquela dos Teixeira e AMIT, como se pode perceber:

João Venâncio [JV] – a gente tinha um trabalho, a gente tinha um camarada lá na Meruoca chamado *Oricélio*<sup>67</sup> e ele fazia parte da coordenação desse movimento de igreja, esse negócio de CEB e todos os ano a gente participava do encontro de CEB na Meruoca né. E a gente tinha um trabalho com o Seu Sales. O meu vínculo de história das Telha começou com Seu Sales.

Ronaldo [R] – mas quando você conheceu Seu Sales? Como foi que você conheceu Seu Sales?

JV – a gente se conheceu numa reunião.

R – mas dessas reuniões que você tava fazendo no Capim Açú?

JV – lá nas Telha. Eu fui na casa dele mas o Seu Agostinho [Teixeira].

R – isso foi mais ou menos na época em que você já estava andando lá pelo Capim Açú?

JV – isso, isso, pronto.

R – aí Seu Agostinho...

JV – me levou até lá. Fumo até lá no coisa... e nesta comissão que a gente tirou, que a gente foi né, a gente foi fazer uma visita a Seu Sales, aonde ele contava a história de lá, mostrava até as telha, tava o quebrado de telha de fora a fora da casa dele que os posseiro tinham quebrado. E a gente começou essa coisa e depois a gente começou a entrosar ele com o *Oricélio, Ze Nobre*<sup>68</sup>, nas reunião de CEB e todos os ano a gente ia. E aí foi aumentando o laço e aí damo pra fazer algumas reunião lá, depois fizemos alguns *torém* no momento do caju. Fretemo um caminhão aqui, fretemo um carro e enchia de gente que ia pra lá e passava a noite todinha no *torém*, que ficava ali da sede pra lá um pouquinho, né. Então foi todo ali, tivemo esse... E aí eles começaram, devagarzin... era tão pouco, Seu Sales esmuricido [vai baíndo o tom de voz / risos], tem preguiça de falar né, [e dizia:] “rapaz, será que isso dá certo?” [imita a voz calma de Seu Sales]. Rapaz, vamos ver, vamos ver no que é que... Toda vez que a gente ia lá ele se animava, aí pegava a corda da gente ele se

<sup>66</sup> Se ambas se projetam no mesmo período é importante esclarecer que elas se alternavam, já que tanto o apoio da AMIT como a de João Venâncio tinha um caráter sistemático, além do fato de que as condições logísticas eram precárias.

<sup>67</sup> Auricélio

<sup>68</sup> Zenóbio.

animava né. Mas aí um pouco meio distante, naquele tempo a gente não tinha boas condições de ter essa... né? A gente se afastava um pouco, quando a gente ia lá o homem tava todo... né, lá por acolá, botando... a gente animava de novo, ele chegava...[risos]

R – e tinha mais alguém que acompanhava lá as reuniões de vocês, lá das Telhas mesmo?

JV – tinha rapaz, tinha aquele grupinho ali das *veinha*...

R – sim, as velhinhas...

JV – tinha outras pessoas mais... que morava mais pra lá, era pouquinho mais sempre... né? Aí depois, com a continuação do tempo foi aparecendo a Isabel, foi aparecendo o Caêra, aí foi aumentando né. Aí foi o tempo que a gente foi se afastando né, por causa de outras coisa aqui, outros compromisso né, saindo muito pra fora, com a questão, o processo da terra aqui né, e a gente... Mas sempre, aqui e acolá a gente fazia visita (João Venâncio, Almofala, 23/10/2013).

Na versão de João Venâncio o modelo de atuação é marcado pelas mobilizações que incluíam a participação de várias lideranças ligadas a ele em reuniões que aconteciam em Telhas. Esses eventos tinham a finalidade de fortalecer a comunidade local. Além disso, o fator cultural era potencializado pelo ritual do *torém*, o catalisador de uma comunhão temporária, porém, significativamente relevante. João, e os demais que o acompanhavam, se colocavam na posição de líderes mais experientes que traziam uma mensagem instrutiva e de conforto, principalmente porque a intermitência das visitas deixava as lideranças locais por vezes desanimadas.

No aspecto extra-local, surgem novos espaços de articulação política como o encontro das Comunidades Eclesiais de Base – CEB's que ocorriam na cidade de Meruoca, próximo a Sobral. A experiência dos Tremembé é bastante ilustrativa de como souberam buscar o apoio em várias instituições que, a priori, não estavam voltadas para as questões indígenas, mas acabaram incluindo em suas agendas num período em que o campo indigenista cearense era muito incipiente.

A aproximação e aliança com o *povo da Almofala* também refletia outras questões relacionadas a um quadro faccional entre os Tremembé, já esboçado anteriormente, de modo que a aproximação de grupo representava o afastamento de outro, não por rompimento de Telhas com o Capim Açu, mas pela incompatibilidade entre os grupos faccionais.

Neste período estava ocorrendo intensos conflitos envolvendo as lideranças de Almofala e do Capim Açu que acarretaram no rompimento das relações entre ambas as situações. As relações de cooperação em Telhas agora se pautavam pelo entendimento desta geografia política local e os devidos posicionamentos, refletindo na escolha das alianças. Quando João Venâncio se refere às visitas que fazia em Telhas não há referência de nenhuma

liderança do Capim Açu, com exceção de Agostinho Teixeira, que poderia parecer contraditório. Mas, de fato, não é, vejamos por que.

Agostinho é irmão de Pedro Teixeira, mas desde o início dos anos 1990 mantinha grande afinidade com João Venâncio. Segundo Fonteles Filho (2003) o cacique considerava Agostinho como uma das melhores lideranças do Capim Açu, ao lado de Patriarca. Esta afinidade mútua foi decisiva para que nas visitas e reuniões que João Venâncio fazia no local se concentrasse na casa de Agostinho, não só pelo espaço ser o mais adequado do local, como também pela avaliação que o cacique faz do perfil político dele, como fica evidente no relato do autor:

A vinda de João Venança, para ajudar Augustinho<sup>69</sup>, voluntariamente, parece ter duas intenções claramente políticas, entre outras: marcar presença, fortalecendo o poder de Augustinho e planejar com ele as ações que devem ser implementadas na resolução/apaziguamento do conflito. Em conversas que tive com João, em minha última estada na Praia, ele reconheceu que a falta de visitas mais constantes das lideranças tremembés ao Capim-Açu contribuiu para o acirramento dos problemas. “Era um trabalho novo, precisava acompanhamento”. João Venança diz que “o véi Pedro Teixeira não tem presença, nem intercâmbio; nem ele, nem a mulher, nem os filhos; o problema dele é ciúme do Agostinho comigo” (FONTELES FILHO, 2003, p. 151).

Na visão deste autor, a preferência de João por Agostinho acabou provocando o “ciúme” de seu irmão Pedro Teixeira, gerando graves conflitos entre os dois. Mas o que parecia estar em disputa não era somente a admiração do cacique (isso, talvez, fosse o menos importante), mas principalmente o poder político na região do Capim Açu e São José. Desde que foi deflagrado o conflito entre os irmãos, Pedro teria passado a perseguir o irmão, minimizando sua influência no local, tal como fora feito com Patriarca. O conflito entre Pedro e Agostinho Teixeira chegou a tal ponto que o segundo deixou a terra indígena e foi morar numa localidade vizinha chamada Oriente. A saída de Agostinho mostrou a força da influência política de Pedro Teixeira.

Toda esta complexa situação política, além do fato de que os Tremembé de Telhas conheciam toda a história da família Teixeira, contribuiu para que as lideranças mantivessem uma postura bastante desconfiada em relação aos vizinhos do Capim Açu.<sup>70</sup> Na visão de alguns indígenas com quem conversei, os Teixeira são muito espertos, bons de briga,

---

<sup>69</sup> Há uma variação dos nomes, mas a grafia correta é Agostinho.

<sup>70</sup> Desde a demarcação do Córrego João Pereira, as famílias de Telhas evitam dividir projetos, recursos hídricos ou qualquer outra atividade com as do Capim Açu. Isso não significa que não haja interação social, nem que o clima seja hostil entre os moradores de ambas as localidades. Apenas evitam qualquer situação em que o conflito seja iminente.

corajosos e determinados em suas lutas. Porém, também são conhecidos como pessoas dominadoras, centralizadoras e oportunistas. Além do mais, afirmam que eles tiveram uma postura ambígua, contraditória ao longo do processo de demarcação da terra indígena do Córrego João Pereira, ora mostrando solidariedade, ora negando qualquer apoio. Isso porque num certo período do processo de demarcação da terra, os Teixeira se afastaram das lideranças de Telhas com medo de possíveis represálias do fazendeiro Chico Jovino.

Neste aspecto, a manifestação de apoio demonstrada pelas lideranças de Almofala em momentos difíceis foi preponderante para o estreitamento das relações entre as duas situações históricas, de modo que alguns moradores de Telhas se filiaram ao Conselho dos Índios Tremembé de Almofala – CITA, formalizando uma vinculação política à representação dos Tremembé de Almofala.

Não obstante, no final na transição da década de 1990 para 2000, João Venâncio passa a fazer parte da coordenação da APOINME no Ceará, viajando para outras cidades e estados em eventos, reuniões e mobilizações indígenas organizadas pela instituição. Seu envolvimento nessas atividades o afastou de Telhas, além do fato de que os Teixeira tiveram uma atuação decisiva junto ao GT da FUNAI, vetando qualquer aproximação de João Venâncio no Córrego João Pereira.

Logo após a saída do Grupo Técnico da FUNAI, em 1999, o clima de medo e apreensão se instalou em Telhas. O fazendeiro tentava intimidar as lideranças comunitárias, ameaçando matá-los se continuassem a se identificar como índios Tremembé, reivindicando a demarcação da terra. Chico Jovino e seus vaqueiros coagiam psicologicamente as famílias com ameaças de morte, agressões e disparos de tiros próximos às casas dos moradores. O alvo principal das ameaças eram aqueles que estavam à frente da mobilização. A estratégia para os demais moradores era cooptá-los, de modo a enfraquecer as reivindicações territoriais.

Algumas lideranças ficaram apavoradas com as ameaças e cogitaram abandonar o local com medo. Outras pessoas aderiram ao discurso do fazendeiro e se posicionavam contra a demarcação da terra. Isso gerou um quadro de instabilidade que o próprio antropólogo da FUNAI observou no período do GT. Com medo de represálias, chegaram a solicitar a FUNAI que excluíssem a área de Telhas do processo.

Nesse momento crucial foi decisivo o papel mediador da Missão Tremembé, tendo em vista que o grupo majoritário de famílias estava a favor da permanência na demarcação.

Não sabendo como proceder, pediram ajuda novamente aos missionários, que intervieram junto ao antropólogo para que Telhas fosse reinserida no processo do Córrego João Pereira.

É importante assinalar que apesar das clivagens entre as lideranças indígenas do Capim Açú e de Almofala, e sua proximidade com os Teixeira, a Missão Tremembé não interrompeu sua atuação em Telhas, na medida em que esta instituição conseguiu manter alguma independência e autonomia no que se refere às ações de assessoria e acompanhamento realizada periodicamente. Além disso, e a despeito dos conflitos cotidianos que até hoje perduram, o missionário Florêncio, aquele que sempre foi o “homem de campo” da instituição, conseguiu transitar em todas as localidades e manter uma relação cordial com as lideranças indígenas. Além disso, os períodos de ausência ou afastamento se deveram muito mais às dificuldades logísticas de manter um acompanhamento sistemático, do que em decorrência do faccionalismo indígena.

Em 2003, a terra indígena Córrego João Pereira foi finalmente homologada pelo presidente Luís Inácio Lula da Silva, sendo até o presente momento a única terra indígena homologada no estado do Ceará. A demarcação física definia a divisão da terra em duas glebas. A primeira correspondia o Capim Açú, São José e Cajazeiras, e a segunda gleba foi demarcada exclusivamente para Telhas.

Esta configuração pós-demarcação se deve ao fato de que as duas glebas correspondem a processos fundiários distintos, já que a primeira fora inicialmente demarcada pelo INCRA na época da desapropriação do imóvel São José. Porém, fundamentalmente, a divisão se deve a uma situação historicamente construída onde cada situação se constitui como uma unidade social distinta com fronteiras sociais e territoriais definidas, justificando o que escrevi no início deste capítulo.

O *tempo da luta* aproximou as quatro localidades, forjando uma “comunhão étnica”, no sentido definido por Max Weber. Segundo este autor, a comunhão étnica não constitui, em si mesma, uma comunidade, mas apenas um artifício que promove relações comunitárias das mais diversas, mas sobretudo, políticas (WEBER, 1977, p.270). A comunhão étnica forja o surgimento de uma comunidade política que constrói uma crença subjetiva de uma origem e unidade comuns, onde se misturam as semelhanças construídas em virtude dos costumes e uma forte identificação de projetos individuais e coletivas que serão decisivos na formulação de uma identidade étnica.

O processo de territorialização (OLIVEIRA FILHO, 2004) em questão possibilitou a construção de uma unidade política denominada Córrego João Pereira, cujos critérios definidores estão contemplados na definição weberiana. No entanto, as duas glebas expressam a concepção nativa quanto aos critérios que definem as fronteiras internas, já que ao nível das relações interétnicas todos se reconhecem como pertencentes a uma mesma unidade social, porém, internamente, cada coletividade elege sua fronteira.

Durante a Assembleia do Povo Tremembé, realizada em 2013 na TI. Barra do Mundaú, pude presenciar um comentário bastante ilustrativo dessa diferenciação. Enquanto a plenária deliberava qual o destino da próxima assembleia, se no Córrego João Pereira ou na Varjota, notei que o grupo de jovens lideranças de Telhas não se manifestou na votação, ao contrário de outras lideranças do Capim Açú que prontamente votaram a favor de que o evento ocorresse no local. Alguns minutos depois, ouvi o comentário de uma jovem de que *Telhas não é Córrego [João Pereira]; Telhas é Telhas*, dizia ela, deixando claro que havia uma distinção entre os duas glebas que formavam a terra indígena.

No ano de 2009, com a assessoria da Prefeitura de Acaraú e da AMIT, as famílias de Telhas se reuniram para fundar o Conselho dos Índios Tremembé do Córrego das Telhas – CITCT, instituição que a partir do momento de sua fundação passou a representar a comunidade local, jurídica, social e politicamente. Enquanto isso, *do outro lado* lideranças das três aldeias formalizam a Associação Indígena do Córrego João Pereira.

Tendo observado as movimentações dos últimos cinco anos, para mim ficou bastante claro que os Tremembé de Telhas se pensam e são pensados como um outro grupo em relação ao Capim Açú, São José e Cajazeiras. Eles estão socialmente mais próximos dos *parentes* de Queimadas, Pedrinhas e Lagoa dos Negros, do que de qualquer uma das três aldeias que formam TI Córrego João Pereira. Essa rede relacional apenas nos mostra a existência de outros planos além daquele produzido pelos processos de territorialização, cujo investimento político mais importante é a permanência e posse efetiva do território. Todavia, a terra não encerra em si mesmo os caminhos para compreensão das relações familiares, econômicas e culturais tecidas entre as situações históricas. Os próximos capítulos mostrarão outros aspectos dessas relações, tanto ao nível do parentesco e da política, como também dos elos rituais e culturais que as unem.

## 4. QUEIMADAS

A partir do contexto de migrações forçadas que foi demonstrado nos capítulos anteriores, a trajetória das famílias que foram para Queimadas tem uma peculiaridade em relação aos outros grupos que também habitavam a Lagoa dos Negros antes do esbulho, tendo em vista que a saída dos moradores se inicia em meados do ano de 1925 (Patrício, 2010, p.15-23). Eles são os últimos a deixar a Lagoa dos Negros onde vivenciam os momentos mais tensos, quando Doca Sales mobiliza a polícia de Acaraú para expulsar as últimas famílias que resistiam, como conta Seu Cecídio, 86 anos, o mais velho morador das Queimadas, recém nascido na época:

Nós morava na Lagoa dos Nego, porque lá foi onde nós achemos a Lagoa. Ela foi achada pelo velho Cosmo, João Cosmo, um velho que era nosso pajé, ele desencantava lagoa. Aí voltaram para Almofala e convida os amigos deles para morar lá na Lagoa dos Negros. Quer dizer que eu posso comentar do achamento da Lagoa em diante (...) Porque do achamento da Lagoa pra cá é que foi o terror. Ai vamos sofrer. Pois bem nós achemos a Lagoa depois dos homens, [refere-se a família de Doca Sales do Acaraú e demais] os mais velhos: Félix, Chico Condorosa, José Mariano, João Carneiro, Zé Maria e o meu pai Manuel Ferreira do Nascimento. Então, meu avô, finado Chico Barba brocaram roçado e ficaram (...) chamamo Lagoa dos Negos porque os negos que encontraram, os negos era nós. (...) ficamos até que ele chegou [refere-se a Doca Sales] dizendo que a terra era dele e queria solto aquele terreno, não queria ninguém dentro. Ai ficaram por ali afora quando vimo a polícia chegando dois soldados, um sargento e ele Doca Sales , veio chegou, nesse tempo quem sabia o que era polícia, ninguém sabia. Ai o que ele faz, os outros quando viram a polícia correu gente pra tudo quanto é lado. Eram muitos tudo tinha filhos, já filho grande, espirrô todo mundo e o papai com onze filhos como é que iam me carregar, eu ainda estava nos cueiros e minha mãe contava tudo pra gente. Tínhamos uma roça grande, o milho já bonecando, contando o que ele faz, o meu pai suspendeu a cabeça e foi e disse: é seu Doca Sales uma andorinha só não faz verão, os outros tudo correram e eu não posso correr, porque se eles tivessem tudo aqui cada qual tinha dado uma opinião e todo mundo podia ter ficado. Mas ele ficou sozinho com onze filhos ia fazer o quê? Se cobrindo com um cesto? E disse ainda meu pai: só tenho uma palavra pro senhor, o senhor é rico e pode pagar a polícia pra por nós pra fora, mas saiba disso a terra não é sua, se fosse sua o senhor tinha executado nela, como nós achamos esse rio, a lagoa que bota os bichos pra dentro, o suor que derramei pra dar de comer pros meus filhos, se o bicho comeu o que é meu, ele lhe come também, ai ele baixou a cabeça e foi embora. Com um mês começou a chegar gente e ai finquemos o primeiro arame do mundo, foi um boi chamado rozetona grande que cercou o terreno do meu pai, deixou tudo aberto e jogou gado lá dentro [refere-se a Doca Sales] ai acabou-se tudo agora meu pai saiu de lá no outro ano porque a mandioca não tava boa arrancou e fez a farinha e tocou-se da Lagoa dos Negros, saiu fazendo variante com o facão, saiu na Gameleira, saiu nas Pedrinhas e depois saiu dentro desse lugar [refere-se as Queimadas]. Ai ficou dali da casa dele pra onde nós vamos, que eu vou lhe levar, até a ribeira do Marco (Patrício, 2010, p. 28).

A narrativa de Cecídio é construída no sentido de enfatizar a resistência dos Tremembé em sair da Lagoa dos Negros e, particularmente, da coragem de seu pai, Manoel Ferreira do Nascimento, que, ao ver-se sozinho com a família, teve que enfrentar Doca Sales, já que os outros abandonam o local após a chegada da polícia, daí a expressão *espirrô todo mundo*. Percebe-se um intervalo de tempo entre o ultimato dado pelo fazendeiro e a saída de sua família, período referente a arranca da mandioca e produção da farinha, já que os outros cultivos foram comidos pelo gado como expressa na frase *se o bicho comeu o que é meu, ele lhe come também*.

Concretizada a saída das famílias da Lagoa dos Negros, se inicia um percurso até chegarem a Queimadas. Antes passaram curtos períodos de tempo em Gameleira e Pedrinhas, relativamente próximas a Queimadas. Esses dois lugares, além do Córrego dos Fernandes e Aroeira, abrigavam os primeiros grupos que haviam deixado a Lagoa dos Negros, iniciando o segundo período das dispersões. Alguns grupos, inclusive, permaneceram nessas localidades citadas, consolidando sua ocupação. Porém, mantiveram os vínculos com aqueles que decidiram avançar um pouco mais.

As sete famílias fundadoras de Queimadas resolveram seguir em caminhada, avançando a oeste da Lagoa dos Negros, finalizando sua viagem em setembro de 1927 quando finalmente chegam ao local e decidiram ficar. Semelhante ao que ocorreu no São José e Capim Açú, em Queimadas as primeiras famílias conquistam um local até então desabitado, fato que legitima o discurso nativo de serem os detentores da terra, dada a condição de primeiros ocupantes.

#### **4.1. Narrativas sobre a origem e a construção da territorialidade**

Se as narrativas de alguns povos indígenas sobre as origens de seus territórios quase sempre se remetem a paraísos verdes, matas virgens e florestas para designar espaços cujos recursos naturais eram abundantes, no caso de Queimadas a história é um pouco diferente. Pelo próprio nome já é possível identificar um fenômeno, natural ou antrópico, relacionado à diminuição ou perda do patrimônio vegetal.

Após percorrerem um trajeto não muito distante da Lagoa dos Negros,<sup>71</sup> os Tremembé se fixam num local cuja lembrança mais recorrente é a ocorrência de uma grande queimada, de causas desconhecidas e proporções inimagináveis que segundo eles findou apenas na ribeira do rio Acaraú e devastou toda a vegetação existente no local. A procedência do fogo é desconhecida pelos indígenas, abrindo margem para interpretações cosmológicas. O episódio é relatado por Seu Cecídio:

O fogo que pegou aqui nessa região não sabemos quem colocou, não tem quem saiba quem colocou esse fogo de uma ribeira a outra tudo queimado, só tinha um madeiral preto, não tinha uma folha verde. Foi achado forno velho, forquinho no centro destas florestas, tava cheio de coisas, não tem quem saiba nem quem veja. Essas coisas são o caipora, é tapuio tudo ai dentro desta lagoa, os encantos... (Patrício, 2010, p. 23).

O fato de não saberem os responsáveis pelo fogo possibilita suposições de que a causa se encontra em outra dimensão, além do mundo físico, ou seja, podem ser coisas do *caipora* ou dos *encantos*, entidades conhecidas nas histórias contadas pelos índios, cujas explicações para certos eventos do cotidiano se fundamentam em elementos míticos associados à esfera religiosa. Além disso, explicações desta natureza ganham sentido na medida em que não se encontram registros na historiografia do município de Acaraú que façam referência a este episódio, levando em consideração a proporção tomada pelo fenômeno.<sup>72</sup>

Portanto, a situação ambiental em Queimadas não era das melhores, levando em consideração o estado da terra após a passagem do fogo que consumiu praticamente tudo. Tempos difíceis, contam eles, tendo que reconstruir a vida num ambiente extremamente adverso, como descreve Seu Antonio Félix, na época deste depoimento, a principal liderança de Queimadas:

Isso aqui era uma queimada horrorosa segundo eles dizem [referem-se aos pais e avós]. Era uma queimada horrorosa, que quando era de noite eles faziam as instalaçõezinhas das moradas de rede de dia para ficar de baixo porque não tinha sombra, quando era de noite eles armavam um pau com outro e dormiam. Quando o dia amanhecia era o mesmo sistema, até que eles se envolveram com um povo que tem aqui para baixo que se chamava os Furtuoso, do Antonio Furtuoso. Ai eles tinham um carnaubal na ribeira do Marco aí deram palha de carnaúba para eles fazerem as tocazinhas para morar debaixo. Isso foi muitos anos (Entrevista realizada

---

<sup>71</sup> Queimadas está localizada há apenas cinco quilômetros da Lagoa dos Negros.

<sup>72</sup> Nicodemos Araújo, escritor acarauense, escreveu uma obra elencando, ano a ano, os principais fatos acontecidos no município. No entanto, no ano de 1927 não há nenhuma referência a ocorrência de queimadas na região (cf. Araújo, 1991). Patrício (2010), afirma que os indígenas do Capim Açu fazem referência a uma grande queimada, decorrente de uma seca intensa. Entretanto, esta teria ocorrido na década de 40, o que permite supor não se tratar do mesmo evento. A autora informa ter realizado pesquisa sobre este fenômeno, porém nenhuma referência foi encontrada.

com Antonio Félix dos Santos em 2005, hoje já falecido. Extraído do Relatório de Fundamentação Antropológica CGID/FUNAI, 2005).

Seu Cecídio também relata o momento da chegada dos pais em Queimadas, desta vez destacando as viagens que seus pais fizeram para a comunidade de Telhas em busca de ramos para construir as habitações:

Quando meu pai chegou aqui em 1927, cadê ramo pra fazer o barraco? ai ele tinha os animalzinhos dele fizeram uma rameirazinha e foram parar nas Telhas, foi buscar ramo no córrego das Telhas, e de lá todo mundo que veio chegando iam buscar ramo pra fazer barraco naqueles confins do mundo um do ladinho do outro tudo era unido, então ficamos ai e foi indo, indo, indo papai plantou cinco anos sem levantar um pau de cerca, um caminho de madeira se fazia sem pau de cerca... (Patrício, 2010, p. 23).

Os mais velhos não esclarecem o motivo de seus pais e avós terem decidido se fixar num local tão inóspito, levando em consideração que nas Telhas, por exemplo, onde tinham parentes, o fogo parece não ter chegado. Como essas narrativas se constituem como leituras do passado produzidas e atualizadas num contexto específico<sup>73</sup>, onde objetivavam legitimar a tradicionalidade da ocupação territorial, as lideranças tendem a enfatizar as adversidades que enfrentaram para se estabelecer no local e o direito de posse reivindicado a partir da originalidade da ocupação.

Neste sentido, o relato das *instalaçõeszinhas* improvisadas com as redes de dormir, que de dia serviam de abrigo, as viagens às Telhas e aos carnaubais do município de Marco em busca de palha para cobrir as *tocazinhas*, enfatizados por Cecídio e Antonio Félix, visam destacar os nascentes vínculos que, apesar das dificuldades inicialmente encontradas, foram se constituindo ao longo do tempo e estruturando uma territorialidade em Queimadas.

No sentido aqui utilizado, o conceito de territorialidade aproxima-se da definição de Little (2002), procurando dar conta de relações históricas, políticas, econômicas e socioculturais entre uma coletividade e seu ambiente, reiterando os esforços coletivos de ocupação, utilização e produção de significados construídos a partir desta ocupação. Por se tratar de um processo histórico, o esforço coletivo de ocupar, controlar e se identificar com esse território, é preciso atentar para os contextos em que ele se encontra definido e reafirmado, implicando numa dinâmica que pode alterá-lo espacialmente em virtude de

---

<sup>73</sup>Os depoimentos de Antonio Félix e Cecídio foram registrados em momentos diferentes (2005 e 2010, respectivamente). Entretanto, ambos foram produzidos em situações onde a FUNAI realizava estudos de identificação da Terra Indígena Tremembé de Queimadas. Primeiramente foi realizado um estudo preliminar e posteriormente um GT de identificação e delimitação da terra indígena.

processos políticos e fundiários (LITTLE, 2002, p. 4). Neste sentido específico, não vejo uma impossibilidade de aproximá-lo do conceito de “territorialização” proposto por Oliveira Filho (2004).

O elemento simbólico da *mata achada* (Valle, 1993, p. 225), desbravada pelos índios, em seu sentido estrito, não é utilizado no discurso dos Tremembé de Queimadas pela particularidade ambiental da terra no contexto de sua ocupação ancestral. Ela foi completamente devastada em virtude do fogo que não deixou mata nenhuma, apenas garranchos queimados. Isso é reiterado no diálogo entre o casal de idosos Rita Sabino e Manoel Félix:

Rita Sabino – aqui num era mata porque tinha sido uma queimada né Manel. É por isso que aqui chama as Queimada...

Manoel Félix – queimada de uma ribeira a outra... e nunca trocaram o nome.

Rita Sabino – é, nunca trocaram o nome [...] aqui tudo é Queimada (Entrevista realizada em 21/05/2013).

Neste aspecto, seguindo a mesma lógica do sentido de Valle, a simbologia da *mata achada* é substituída pela da *terra cuidada*, cultivada pelos Tremembé, que a partir deste momento ajudam a reconstruir o ecossistema local e instituem relações simbólicas (ecológicas e religiosas) com certos lugares específicos como o serrote do Cafundó e a mata do Amargoso, que passam a ser considerados *sagrados*, *morada dos encantados* e, portanto, revestidos de uma tradicionalidade construída a partir da recomposição ambiental pós ocupação. Nesses ambientes existem interditos quanto ao seu uso. Não é permitido queimar ou brocar o mato, funcionando como uma área de reserva ambiental e espiritual. Os usos destinam-se a coleta de ervas, frutos e cascas para a produção de remédios, alguns desses, sob a orientação dos *encantos*.

A preservação da área, por sua vez, facilita a reprodução de vários tipos de caça, uma prática essencial na rotina cotidiana de muitos indígenas. Entretanto, o ato de caçar também está submetido ao controle dos encantados, que podem liberar ou proibir a caça. Além disso, existem animais que pertencem a essas entidades, sendo terminantemente proibido atentar contra esses animais que, segundo um mateiro, são identificados com uma marcação perfeitamente reconhecível para aqueles que dominam a arte da caça.

O descumprimento das ordens sobrenaturais pode levar a sanções físicas e mentais ao caçador e aos animais que o acompanham. As sanções físicas podem ser surras e doenças que acometem o transgressor e seu companheiro de casa, o cachorro. Já as mentais são as perturbações noturnas e a perda temporária da habilidade de matar a caça. Nesses casos, é

necessário recorrer ao trabalho da pajé indo ao centro de cura. Através da mediação promovida pela incorporação da pajé, o transgressor tem a chance de entrar em contato com o encantado responsável pelas punições e receber dele o perdão, não sem antes oferecer uma oblação e ouvir atentamente as recomendações da entidade para não incorrer no erro novamente. Só á título de contextualização, essas penalidades mais graves só ocorrem quando algum caçador mata um animal sagrado, ou seja, aqueles que são dos encantados, ou quando insistem em caçar nos dias em que é proibido. O exemplo mais comum é o do sofrimento dos cachorros que se metem na mata nesses dias. Esta situação foi registrada num diálogo entre Luciano, um dos mateiros de Queimadas, e Seu Elias, ocorrido na Lagoa dos Negros<sup>74</sup>:

Luciano – e essa lagoa existe, lá dentro da comunidade, lá dentro do Amargoso. Lá existe lá, essa lagoa. As vezes eu mesmo má, caçando de espingarda lá, já vi coisa que eu sei, que eu tenho certeza que não é coisa... assovio, assoviando atrás de mim e tudo no mundo a gente vê, macho. A negada entra com cachorro lá pra caçar, o cachorro apanha feito um doido ali nos pés da negada. O tio Júlio foi um que levou. Tinha uns cachorro muito bom lá, e lá tava dando uns tatu por lá né, na matá lá; ele tinha brocado um roçado e do lado de cima tinha ficado uma ponta de mato, mas lá era tatu Elias, eu queria que tu visse lá. Envaredou os bicho lá, aí chamou os menino e foram numa noite. Foi aquele Lindomar, foi os dois menino do tio Júlio, o Fransquin do tio Zé e o tio Júlio. Os seis se juntaram e foram. Quando eles entraram no mato que os cachorro emburacaram no mato, ora, os cachorro num andaram uns metro não. Lá vinha os cachorro, se mal dizendo debaixo de peia, os cachorro arrodando aqui e peia comendo. Pegaram os cachorro e foram pra casa. Aí passaram uns dia e foram de novo, que alho era muito bom pra essas coisas e ensaboaram os cachorrovéi de alho, ficou foi pior, cabôco. Aí foi que esses cachorro apanharam. Nunca mais eles pisaram mais nesse lugar [risos] (Luciano Nascimento, Lagoa dos Negros, 03/01/2014).

Observemos que em todos esses relatos está subjacente um princípio ordenador das relações entre indígenas e seu território. As restrições de natureza religiosa estão diretamente relacionadas às questões ecológicas, tendo em vista que nas áreas sagradas existe mais facilidade de reprodução da fauna e flora nativas. Como conseqüência, existe uma maior variedade de animais, principalmente as caças, e plantas. No entanto, o controle ecológico é feito a partir das premissas que regem as relações com os encantados, embora nem sempre os indígenas obedeçam às proibições.

Outro exemplo que demonstra essa “geografia sociomítica” (SILVA, 1999) em Queimadas é a crença de que na mata do Amargoso, a oeste da terra indígena (na definição atual, após o estudo da FUNAI), existe uma lagoa encantada, também conhecida pela forte presença dos *encantes* que eventualmente já tentaram encantar algumas pessoas que passavam

---

<sup>74</sup> Francisco Luciano do Nascimento é, talvez, o mais hábil caçador e mateiro de Queimadas. Nesse dia ele estava me acompanhando na viagem que fiz a Lagoa dos Negros e participou, durante uma parte da entrevista, dos diálogos com seu Elias Nascimento e sua sogra, Rita Serafim.

pelo local. Numa certa vez, um índio chegou a ver a água da lagoa, mas sua atitude ao vê-la foi determinante para o não desencantamento dela. Vejamos o relato de Luciano, o jovem mateiro a que me referi acima:

Eles caçando lá, macho, o pai Tonheza sempre dizia, também contava essa história a nós, que eles caçando lá, que nessa época tinha muita caça mesmo né, e eles caçando lá e tinha o tio Antonio Caboco, o tio Antonio Caboco achou, eles morrendo de sede, macho. Num certo ponto ele achou um poço d'água por baixo de uma folha de aguapé. Diz que se ele tivesse bebido primeiro da água ele tinha desencantado a lagoa, ele volta e foi chamar a negada pra beber da água. Depois que voltou não achou mais de jeito nenhum (Luciano, Lagoa dos Negros, 03/01/2014).

A atitude de ir chamar os outros para ver o que tinha encontrado foi o motivo deles não terem desencantado a lagoa do Amargoso, já que pelo que se pode subentender, o fato de alguém provar de uma coisa que está no mundo dos encantados seria o suficiente para que ela se materializasse. Como Antonio Cabôco não fez isso, acabou por perder a oportunidade e quando retornou com os parentes não encontrou mais o lugar.

É importante lembrar que esse modo de se relacionar com o ambiente e com as entidades sobrenaturais faz parte de um “ethos” compartilhado pelos Tremembé de um modo geral. Em Almofala, Novo (1976) e Seraine (1955) relatam versões que falavam visões e entidades que apareciam a alguns índios que iam coletar crustáceos ou cortar madeira no mangue. Os encantamentos e desencantamentos também constituem mitos compartilhados nesta região que circunda a Lagoa dos Negros. Em Queimadas esses elementos simbólicos da territorialidade se construíram efetivamente a partir da ocupação, mostrando que essas relações foram historicamente construídas pelo grupo na medida em que foram se estabelecendo no local. No entanto, não estão descoladas desse conjunto de signos que compõe a simbologia cultural dos Tremembé.

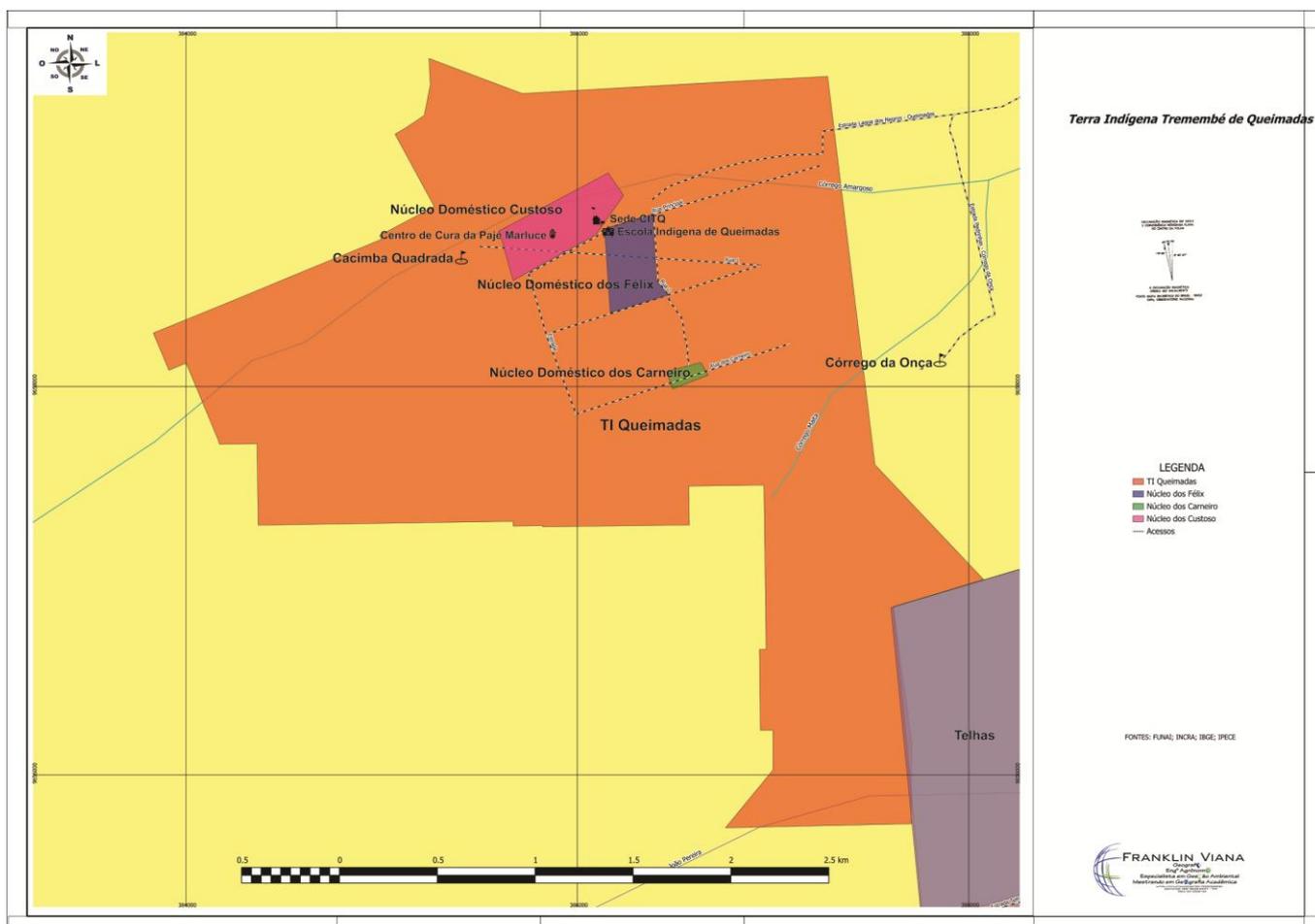
#### **4.2. Processo de ocupação e conflitos fundiários**

Os relatos e narrativas que dão conta da origem da formação de Queimadas reiteram a chegada de sete famílias no local em 1927. Elas vinham da Lagoa dos Negros, mas a maioria, senão todos os componentes, nasceram ainda em Almofala. Nesta época, o grupo era conhecido como *Os Camilo*, em referência aos irmãos Rita, Teresa, França, Joana, Lió e Silivino Camilo, a maioria com seus respectivos cônjuges. As gerações que atualmente vivem

em Queimadas descendem predominantemente de Rita Camilo e Chico Barba. É desta união que nascerá os três principais troncos familiares.

Das cinco filhas, Maria da Conceição casou-se com Manoel Ferreira do Nascimento<sup>75</sup>, dando início ao núcleo dos *Custoso*; Maria dos Anjos e seu esposo Félix Francisco dos Santos formam o núcleo dos *Félix*. Com a morte de Maria dos Anjos, sua irmã Paulina assume a criação de seus filhos e passa a ser a matriarca desta família. Por fim, Maria Carneiro casa-se com João Carneiro daí surgindo o núcleo dos *Carneiro*. Rosa Condorosa, a outra filha, casa-se com Chico Condorosa, mas não permanece em Queimadas, partindo para a Pindoba, vizinho a Aroeira. Antonio Mariano, um dos sete, regressa com sua família para Almofala.

**Mapa 6: Terra Indígena Tremembé de Queimadas**



<sup>75</sup> O dito Manoel ou *Mané* Custoso.

De 1927 até o momento atual, a história dos Tremembé de Queimadas passaria por pelo menos três fases distintas referentes ao processo de ocupação da terra.<sup>76</sup> Até o final da década de 1950, tem-se o período de consolidação territorial. Após as incertezas oriundas das migrações forçadas, o grupo finalmente se consolida no local, adquirindo, de certa forma, o reconhecimento das comunidades circunvizinhas (Pedrinhas, Telhas, Alpargatas, Lagoa do Carneiro, etc.). Denominam o lugar de Queimadas e passam a ser reconhecidos enquanto ocupantes efetivamente legítimos da terra. Apesar dos conflitos fundiários que já estavam acontecendo na região, sobretudo, no São Jose e Capim Açu, a situação em Queimadas permanece relativamente tranquila nas três décadas posteriores a chegada das famílias.

Na memória histórica do grupo as dificuldades deste período estão relacionadas às condições de sobrevivência das famílias. Os períodos de seca e a pobreza aparecem nos relatos de homens e mulheres, até mesmo das gerações posteriores àquela que chegou em 1927. Para lidar com as adversidades, os Tremembé sobreviviam com o que a natureza lhes oferecia.

É recorrente, por exemplo, eles contarem que durante um determinado período de estiagem algumas famílias utilizaram o fruto da mucunã preta como fonte de alimento. Por se tratar de um fruto selvagem, os mais velhos contam que após torrar e pilar a semente, a massa que restava era escaldada em nove águas, para tirar o veneno existente no fruto. Desse processo resultava uma espécie de farinha do qual eles faziam o cuscuz. Além disso, elencam as *caças* e outros animais que utilizavam como fonte proteína.

Em termos de organização social, nesta primeira etapa vão se definindo os processos internos de divisão da terra entre as famílias. Na década de 1940, com a morte dos três principais chefes de família que chegaram à Fundação de Queimadas, as três viúvas assumem a responsabilidade de conduzir o controle da terra, além de suas respectivas famílias. Maria Conceição, Maria Carneiro e Maria Paulina do Nascimento foram as responsáveis por definirem a organização das unidades domésticas e, posteriormente, a divisão sócio-espacial da terra.

Os filhos e netos foram constituindo suas famílias em torno das casas e da liderança das três matriarcas. *Mãe* ou *madrinha* são os termos até hoje utilizados por todos quando se

---

<sup>76</sup>Patrício (2010) identifica quatro fases, sendo que a última se constituiria após a constituição do GT da FUNAI e a definição de uma proposta de delimitação da terra indígena. No entanto, creio que o processo de emergência étnica, do qual falarei adiante, constitui a terceira e última fase, de modo que os demais eventos ocorridos após isso, se configuram como desdobramentos desse processo.

referem às três mulheres. As pessoas que descendem diretamente (filhos, netos, bisnetos) chamavam-nas pelo primeiro termo. A descendência dos filhos das duas outras irmãs costumava cumprimentá-las por *madrinha*, inclusive, com o tradicional pedido de bênção, um costume até hoje seguido por todas as gerações, indo do pai ao tio mais distante.



**Figura 6:** Antonio Félix e família (2005)  
Fonte: Brissac e Marques, 2005.



**Figura 7:** Cecídio Ferreira do Nascimento  
Fonte: acervo do pesquisador

Ao longo dos anos, os *Félix*, os *Custoso* e os *Carneiro* foram se constituindo como *grupos domésticos*, ou seja, aglomerados “de unidades habitacionais, sob uma única direção” (MURA & BARBOSA DA SILVA, 2011, p. 99). Apesar de que a noção de “única direção” deve ser relativizada, o conceito de grupo doméstico denota pequenos sistemas de organização social no qual o patriarca ou matriarca da família, detém certo poder político na definição das regras relativas ao modo de organização cotidiana das unidades familiares ligadas a casa principal. A noção de grupo doméstico é ampliada pelos autores supracitados no sentido de abranger aspectos relacionados à vida imaterial como valores morais, conhecimentos, lógicas educacionais, emoções e afetos.

Esse modelo de organização social fundamenta até hoje a forma como as famílias se organizam espacialmente, com concentrações de grupos ligados a cada uma das três matriarcas no mesmo local. Numa das entrevistas realizadas, essa configuração ficou mais evidente a partir do relato de Dona Rita Carneiro.

Rita – com o tempo, eu tinha um tio, Chagas Carneiro, andando das Queimada pra cá, achou um canto ali bom, que chama a Baixa dos Carneiro...

Ronaldo – ouvi falar!

Rita – aí eles deixaram aqui as Queimada e se mudaram pra cá.

Ronaldo – quem se mudou para cá, Chagas Carneiro...?

Rita – Maria Carneiro, que era a cabeça véa, que era a minha avó. Vou lhe dizer, primeiro veio a *mãe* Carneiro, que era minha avó, morar aqui. Fez a casinha dela. Aí os filho fizeram como uma ovelha.

Ronaldo – foram tudo atrás?

Rita – foram tudo atrás. Aí a família Carneiro morava tudo ali na Baixa dos Carneiro. [...] Lá na Baixa tem um cajueirão que eu quero que você veja; ele não ta mais nem a metade. A mamãe mandou os neto fazer debaixo, era arrodado de banquin. Quando era a boca da noite, a casa era de tijolo, mas a cozinha era pequena, aí ela fazia o café e se juntava. O que era de neto, genro, cunhado, cumpade eu queria que você visse a roda de gente que dava debaixo daquele cajueiro e ela no meio, fazendo café. Mas ali ela fazia café pra todo mundo que chegasse ali naquela hora. Pergunte ao Valdo que ele lhe conta a mesma história. Aí ela ia repartir aquele café. Aí quando acabava ela ia guardar aquelas coisa do café e aí vinha pra debaixo. Um contava uma história de trancoso, outro contava uma advinhação, era só pra nós achar graça. Os menino brincava o reiso, é... debaixo daquele cajueiro. Mas eu queria que você visse, num tinha um cisco de nada; ninguém deixava criar cisco. O terreiro da minha casa emendava com o terreiro da mamãe. [...] os terreiro era tudo emendado, as casa (Rita Carneiro, Queimadas, 23/05/2013).

Ao narrar a ida de sua avó para o lugar que até hoje denominam Baixa dos Carneiro, Rita mostra que os núcleos domésticos tinham uma dinâmica parecida. As três irmãs resolveram se estabelecer em lugares relativamente afastados. Isso favoreceu para que os respectivos descendentes fossem construindo suas casas próximas ao *terreiro* da *mãe*. Aliás, a questão do terreiro era algo muito interessante. Cada uma delas tinha seu *terreiro*, os espaços

limpos (sem mato) ao redor da casa, onde uma de suas finalidades era o ajuntamento da família extensa em momentos de sociabilidade. Eram nesses espaços que aconteciam o reiso e o *torém*, cada um em sua época determinada:

No dia que a *madrinha* Paulina, hoje aqui faz de conta que era sábado, aí ela dizia: no outro sábado vai ter um *torém* lá em casa, aí se ajuntava um horror de gente e iam brincar no *terreiro* da velha, que era grande. Se ajuntava aquele bando de gente e ia fazer aquele *torém* (*idem*).

A partir desse modelo organizacional foram se estruturando outras relações. Embora não tivesse uma normatização formal, havia um acordo tácito referente aos locais onde cada grupo poderia brocar o mato, fazer roçados e construir casas. Até bem pouco essa forma de organização espacial não gerou conflitos. Atualmente, com o crescimento demográfico e a diminuição da terra, é que alguns problemas começam a surgir. Tratarei disso no final do capítulo.



**Figura 8:** Rita Carneiro  
Fonte: acervo do pesquisador

Na década de 1950, Conceição, Paulina e Maria Carneiro pela primeira vez procuram oficializar a posse da terra onde viviam, se antecipando a uma possível apropriação indevida por grileiros. Dos grupos que saíram da Lagoa dos Negros, aqueles que ficaram em Pedrinhas foram os primeiros a registrar a posse da terra, cadastrando-a no órgão federal de colonização.

É curioso que a ação das três irmãs ocorre na mesma época em que o velho Luis Sabino viaja para Fortaleza na tentativa de registrar a terra de Telhas, cobiçada pelos herdeiros de antigos moradores (ver o capítulo anterior). Embora não tenha ouvido nem lido sobre uma tentativa de invasão em Queimadas na época desse documento, é possível supor que poderia estar havendo uma tentativa de apossamento de má fé nesta região, já que eram situações bem próximas, umas das outras.

Outro detalhe é que Telhas e Queimadas se diferenciam, por exemplo, da Lagoa dos Negros e do São José/Capim Açú, locais de antiga ocupação. Nesses dois últimos lugares a ocupação original não chegou a ser formalizada em cartório. A existência de um documento, mesmo que não seja uma escritura pública, foi determinante em Telhas e Queimadas durante o processo de identificação deste território pela FUNAI, recentemente.

Até o final da década de 1950 pouco se falava sobre quais eram os limites da terra. Porém, com morte dos maridos, as três matriarcas se tornam vulneráveis a ação dos *tubarão* que já rondavam a terra. Conseguiram um documento que indicava os limites da terra, como relata Antonio Félix:

Aí ficaram aqui morando bem legal, comendo as cacinha [caça] e dormindo mal dormido, mas vivendo, que bem ou mal tudo é passadio pra pobre. E o que que acontece? Fiquemos nisso, fiquemos nisso e foram morrendo. Quando morreram os véio tudinho os homens, ficou as mulheres. Aí o povo mesmo do Acaraú se compadeceu delas e vamos fazer um documento desta terra antes dos tubarão. Aí fizeram no 57, da légua de terra como era que eles tinham chegado, mas botaram os confinantes logo (Brissac e Marques, 2005, p. 15).

O referido documento, na verdade é uma escritura de convenção de limites e tinha a finalidade de reconhecer os limites da área denominada Queimadas, através de referências a estradas, pontos cardeais e aos confinantes, mas não tinha valor como escritura pública de compra e venda. Fundamentados no documento citado, afirmavam que a dimensão da terra era de uma *légua em quadra* (3.600 hectares).

As dimensões da terra se aproximavam de um padrão de tamanho das áreas vizinhas, Pedrinhas: meia légua em quadra; Telhas: meia légua por 1200 braças; Lagoa dos Negros: meia légua em quadra. Da maneira como relatam, o reconhecimento desses limites, no caso da *légua de terra em quadra*, parecia ser consensual. Quando falam da chegada, na década de 1920, os Tremembé de Queimadas não fazem referência ao tamanho da terra que ocuparam naquela época. Por outro lado, não tive conhecimento, ao longo desses últimos quatro anos, da ocorrência de algum litígio envolvendo controvérsias em relação à definição dos limites territoriais.

A oficialização dos tais limites da terra em Queimadas se processa num contexto de insegurança jurídica e fundiária decorrente da ação de posseiros vindos de Acaraú, que expulsavam famílias inteiras de suas terras, ou pela prática da grilagem de terras por fazendeiros, entre eles o Major Duca e Chico Rios, que pertenciam a famílias de políticos do Acaraú (Patrício, 2010, p. 37).

Com a ajuda de duas pessoas identificadas por Napoleão e João Bião, *o povo do Acaraú* a que se refere Antonio Félix, as três matriarcas conseguem uma “Escritura Pública de convenção de limites de uma posse de terras no lugar Queimadas”, emitida pelo Cartório de Acaraú em 15/07/1957 (PATRÍCIO, 2010, p. 38). Além de identificar os limites e confinantes da época, no documento consta uma delimitação interna, definindo a parte que cabia a Maria da Conceição, Maria Paulina e Maria Carneiro. Vejamos um fragmento do documento:

“[...] domiciliadas e residentes no lugar, *Baixa dos Carneiros* ou *Queimadas*, desta Comarca pelas outorgantes reciprocamente outorgadas me foi simultaneamente dito o seguinte: Primeiro (...) que *desde o ano de 1927* se apossaram primitivamente e vem ocupando mansa e pacificamente, sem interrupção de uma faixa de terra de criar e plantar, no lugar já reconhecido por Queimadas desta Comarca, que então tinha as seguintes confrontações, ao Nascente com a antiga estrada carroçável Acaraú-Fortaleza; ao Poente com a posse de Antonio Monteiro da Costa, hoje de Romuldo de tal; ao Norte, com terra de Manoel Duca da Silveira, hoje de José Gutemberg Rios, e ao Sul com terra de José Emiliano de Freitas em cuja faísca de terra desde aquela época fincaram suas moradias em casas de taipa, coberta de telhas, abriram cacimbas, e, anualmente vem plantando roçados e fazendo outras culturas, praticando enfim, todos os demais atos inerentes *a qualidade de legítimos donos da terra* mencionada [...], Segundo [...] *resolveram dividi-la entre si* e a delimitarem-na, [...] *Maria Carneiro dos Santos* caberá uma parte que se ficará limitando:- ao Sul com a parte da dita posse que foi cercada de arame pelo dito José Emiliano de Freitas, ao Norte com a parte separada para as duas outras outorgantes, no ponto onde medir dez braças acima do travessão ou variante que ali foi passado: ao Nascente com a referida estrada carroçável Acaraú-Fortaleza e ao Poente com a parte da mesma posse que foi vendida a Raimundo Carneiro que consta pertencer atualmente a Romuldo de tal. Para as duas outorgantes e reciprocamente outorgadas *Maria Paulina do Nascimento* e *Maria da Conceição do Nascimento* fará o restante da posse em apreço, de forma triangular, e em partes iguais ficando a primeira na extrema do Nascente, a limitar-se, portanto, por este lado com a estrada carroçável, pelo Poente com a dita Maria da Conceição, pelo Nascente com a mesma Maria Carneiro, no ponto acima determinado, e pelo Norte com o apice do triângulo, ficando, como se vê a parte cabível á aludida outorgante e outorgada Maria da Conceição do Nascimento, limitando-se ao Nascente com a parte cabível á dita Maria Paulina do Nascimento; ao Poente com a já mencionada parte que consta pertencer atualmente a Romuldo de tal; ao Sul com a parte cabível á outorgada Maria Carneiro dos Santos, no ponto acima determinado e ao Norte também com o ápice do triângulo. Terceiro: Que fica, entretanto, excluído desta divisão a parte da posse em apreço que foi cercada de arame por José Emiliano de Freitas sobre cuja parte prevalecerá separadamente os direitos inerentes a cada uma das outorgantes e reciprocamente outorgadas. Quarto: Que por este ato dão-se cada uma três outorgantes por imitadas na parte de terra que lhes toca, com as respectivas benfeitorias nela engravadas dando umas as outras plena e irrevogável quitação. Assim o disseram e outorgaram e me pediram lhes lavrassem esta escritura a qual

sendo lida em voz alta por mim tabelião, as partes e testemunhas [...] 2º Tabelião Francisco Felipe Rocha (PATRÍCIO, 2010, pp. 38-39).

Esse “ordenamento” territorial, ou seja, a divisão da terra em três partes, reiterava um modo de ocupação assentado na divisão social entre os três núcleos domésticos. No entanto, revelava também um conflito entre as matriarcas, cujas famílias atuais pouco comentam. O depoimento de Seu João Félix é revelador dessa questão:

Ronaldo – e como é que foi a história do documento das três irmãs?  
João Félix – mais isso aí é desunião delas três porque era umas que queria mandar mais do que as outras. Aí o Napoleão, mas o João Bião, disse: vamos fazer um papel pra essas mulher senão elas vão morrer brigando [risos] (João Félix, Queimadas, 20/05/2013).

A questão da *desunião* apontada por João Félix é fruto do modelo faccional presente em outras situações étnicas Tremembé (VALLE, 1993), também presente em Queimadas. Neste caso, é interessante observar que a dimensão do conflito familiar é minimizada em outras ocasiões, principalmente naquelas em que agentes da FUNAI ou do Ministério Público Federal realizavam os estudos de identificação da terra indígena. Nesses contextos, existe uma seleção e controle dos eventos narrados, de modo a potencializar certos fatos politicamente interessantes (a luta para obter o reconhecimento da terra como indígena) e minimizar outros (como os conflitos internos entre as famílias) dependendo do contexto e o que está em questão.

Creio que o motivo de João Félix relatar o conflito entre as três irmãs tem a ver com o reconhecimento de para quem fala e em que situação. Por se tratar de alguém conhecido, com relativa aproximação e, sobretudo, por não ser da FUNAI ou de outros órgãos do Estado, creio que a minha condição me facilitou obter essa informação. Mas até então, ninguém havia comentado sobre esta situação.

O conflito entre as três irmãs tem valor histórico para o entendimento das divisões familiares que permanecem até hoje, apesar do crescimento demográfico, dos casamentos entre parentes e da reconfiguração dos espaços de uso da terra. As famílias de Queimadas estabeleceram uma geografia interna que ao longo dos anos foi se adequando às mudanças territoriais que ocorriam no local.

Como lembra Oliveira Filho (2001), a concepção territorial nunca é um dado a priori. Apesar dos marcos e referências presentes na memória histórica de um grupo étnico, as dinâmicas das relações sociais, políticas e econômicas travadas com outros grupos sociais e com os órgãos do Estado, acabam redefinindo as áreas que devem ser inseridas ou não nos

territórios indígenas durante o processo de territorialização. Na situação de Queimadas, a territorialização só veio a se estabelecer quase cinquenta anos após o primeiro ato de oficialização da área que naquela época estava sob a posse do grupo. A escritura de convenção de limites, expedida em 1957 no cartório de Acaraú, não indicava o tamanho da área dos Tremembé de Queimadas, mas, pautando-se pelos limites expressos do documento, eles afirmam ser de uma “*légua em quadra*”, o equivalente a 3.600 hectares.

Porém, entre as décadas de 1950 e 1980, os limites territoriais foram se modificando gradativamente, ou seja, as famílias foram perdendo o controle da terra a partir das invasões ou negociações arditosamente realizadas com proprietários em troca de produtos alimentícios, tecidos ou por valores módicos, numa prática que se repetia, tendo em vista que algo semelhante ocorrera na Lagoa dos Negros.

A menção aos confinantes José Emiliano de Freitas, Manuel Duca da Silveira, José Gutemberg Rios pode constituir indício de uma possível prática de grilagem de terra, de modo que a atitude das três irmãs em buscar o registro cartorial da terra, além dos aspectos internos, pode ser um indício de que a perda gradativa da *légua em quadra* já estava em curso desde a década de 1950.

Apesar de tudo isso, eles vivem sem sobressaltos até a chegada do Departamento Nacional de Obras Contra as Secas – DNOCS na área na década de 1980. A entrada desse órgão federal na história da comunidade é o elemento que define a terceira fase da ocupação territorial em Queimadas. O conflito com o DNOCS marcará também o início da emergência étnica quando eles acionam a memória histórica para afirmar uma identidade tremembé, assim como fizeram os parentes em Telhas poucos anos antes. Quando emerge o conflito com o órgão federal o pleito territorial passa a ser de uma área de 912 hectares, muito menos da metade da extensão original da *légua em quadra*.

#### **4.3. O DNOCS e a construção do Perímetro Irrigado Baixo Acaraú**

No início da década de 1970 o Nordeste brasileiro recebeu curiosa atenção e investimentos do governo federal no que se refere à implantação de perímetros públicos de irrigação. Historicamente marcado pelas secas que há muito tempo impossibilita o desenvolvimento econômico da atividade agrícola e pecuária na região, DNOCS e

CODEVASF intensificam a instalação de perímetros irrigados no Nordeste do país. Nesse contexto, o Ceará se começa a se destacar como o estado que mais recebeu investimentos para a construção de tais projetos

Os perímetros irrigados são grandes áreas públicas de terras destinadas para a produção agrícola a partir de toda uma infraestrutura hídrica, elétrica e de escoamento que possibilita a estabilidade da produção independente das chuvas. Sua estrutura se divide em lotes de dimensões e públicos variados que contam com uma moderna estrutura composta por canais de irrigação que recebem água de rios e grandes reservatórios, armazenam e transportam essa água para os lotes. No caso do PI. Baixo Acaraú, as águas que abastecem os canais tem origem na perenização do rio Acaraú na altura do município de Marco. No entanto, a sustentação hídrica vem das águas do açude Jaibaras em Sobral.

Segundo Mafra (2003), o ponto de partida para a criação de tais projetos é a desapropriação das terras pelo governo federal na área onde será construído o perímetro de irrigação público. Os PI's são considerados projetos de interesse social, visando atender a certas necessidades da população que vive próximo. Entre outras coisas, implica a preferência pelo reassentamento das famílias desapropriadas durante as obras, agora na condição de pequenos irrigantes/proprietários dos lotes. Em seguida, iniciam-se os trabalhos de adaptação da terra (supressão vegetal e adequação topográfica), loteamento, construção dos canais, abertura de estradas, tubulação hidráulica e elétrica dos lotes.

Os projetos de irrigação pública no Nordeste podem ser considerados como uma estratégia estatal de modernização da agricultura na região, visando o aumento da produção agrícola e o desenvolvimento econômico da região. Inserem-se num contexto mais amplo de integração nacional promovido pelo governo federal, cuja premissa era o uso racional das águas públicas com a finalidade de promover oportunidades para a população local, mas principalmente, apoiar o desenvolvimento agroindustrial na região. Como bem lembrou Vasconcelos (2012), a modernização da agricultura irrigada no Nordeste, e particularmente no Ceará<sup>77</sup>, está relacionado ao contexto que políticas neoliberais estão se estruturando na região, cujo estímulo ao setor privado constitui o único caminho para o desenvolvimento econômico.

Se havia um “interesse social” envolvido na construção dos perímetros irrigados, entendido aqui como a oportunidade de pequenos agricultores sem terra serem os maiores

---

<sup>77</sup> Dos 35 perímetros públicos de irrigação construídos pelo DNOCS, o Ceará é o estado com o maior número deles, com 14 perímetros implantados. Os outros 21 estão divididos entre cinco estados: Bahia (03), Paraíba (03), Pernambuco (04), Piauí (06) e Rio Grande do Norte (05).

beneficiados, um perfil caracterizado por uma mínima escolaridade, conhecimento das tecnologias agrícolas e dos investimentos disponíveis, bem como de um mercado consumidor, tem demonstrado que o empresariado agroindustrial é quem mais se beneficiou com as facilidades e incentivos públicos destinados à agricultura irrigada.

Segundo dados disponíveis do site do DNOCS, 49% da área irrigável do perímetro pertencem a 70 empresas, cujos lotes empresariais são de 80 hectares cada um. Enquanto isso, os outros 51% corresponde a 471 pequenos irrigantes de lotes de 08 hectares. No entanto, desses últimos, alguns nem deveriam ser identificados no perfil de pequeno produtor, pois possuem mais de um lote. Outro dado significativo é que do universo de agricultores desapropriados em toda a extensão do perímetro irrigado, apenas 50 foram reassentados, totalizando 392 hectares, 4% da área total desapropriada.<sup>78</sup>



**Figura 9:** Um dos canais de irrigação do PI. Baixo Acaraú  
Fonte: Blog de Notícias de Acaraú

Portanto, é nesse contexto que as terras dos Tremembé de Queimadas viram alvo de uma política de modernização agrícola levada a cabo pelo próprio governo federal através do DNOCS. Se no seu desfecho os conflitos levaram a uma conjunção de ações pautadas na

---

<sup>78</sup> Informações: [http://www.dnocs.gov.br/~dnocs/doc/canais/perimetros\\_irrigados/ce/baixo\\_acarau.html](http://www.dnocs.gov.br/~dnocs/doc/canais/perimetros_irrigados/ce/baixo_acarau.html). acessado em 02/02/2014.

construção da etnicidade, a exemplo do que ocorreu no Córrego João Pereira, é necessário ressaltar que em sua origem os conflitos interétnicos deflagrados em Queimadas fogem à dinâmica dos embates com as elites rurais decorrentes da espoliação de terras e concentração fundiária, cujos maiores exemplos são os processos do São Jose/Capim Açu e de Telhas.

Em 1983, após estudos de viabilidade realizados na região do Vale do Acaraú, o DNOCS escolhe uma área de aproximadamente 12.407,00 ha, entre os municípios de Acaraú, Bela Cruz e Marco para iniciar as obras de construção do Perímetro Irrigado do Baixo Acaraú. Pelo histórico semelhante em diversos lugares, a implantação efetiva só veio ocorrer em 2001, quase vinte anos depois.

O início dos conflitos em Queimadas ocorre entre 1988 e 1992, período em que são realizados os estudos topográficos, a agrimensura e o levantamento fundiário. Os moradores viam com desconfiança o trabalho dos técnicos na área, mas nesse período não havia ocorrido ainda as remoções. De acordo com as lideranças da época, o discurso dos técnicos do DNOCS inicialmente era o de as famílias não seriam removidas. Algum tempo depois o discurso muda e os técnicos passam a argumentar que as famílias seriam indenizadas.

Os moradores de Queimadas argumentam que nunca aceitaram ser indenizados, ou seja, não negociaram a terra. No entanto, doze famílias receberam uma pequena quantia, como relatou Antonio Félix:

Ele diziam pra nós que nós não ia indenizado, mas que nós nunca ia sair daqui. Aí eles deram seis mil conto a nós, no tempo do cruzeiro, pra doze famílias, tocava 500 pra cada. Aí eles batiam no peito que indenizaram (Marques e Brissac, 2005, p. 18).

Na versão dos moradores de Queimadas, os *seis mil conto* não caracterizaram o recebimento de uma indenização, o que tacitamente significaria aceitar a venda da terra para o DNOCS. Um dos argumentos que utilizam para sua defesa é o fato de que a quantia recebida, muito abaixo do que outros posseiros e proprietários receberam em suas indenizações, fora, na verdade, um ato de má fé de uma servidora do órgão federal que teria ofertado a quantia para um *cafezinho* proporcionado às famílias, como sinal de que elas não seriam removidas do local. O suposto *cafezinho* foi dado às doze famílias em 1992.

Destas, apenas os *Carneiro* saíram da terra, mudando para o município de Morrinhos. A saída deste grupo não foi aprovada pelos *Félix* e *Custosos*, pois na concepção destes dois núcleos a saída deles representava um acordo com o DNOCS e que eles, de fato, teriam vendido a terra. Os *Carneiro* voltaram para Queimadas uma década depois, mas para isso tiveram que pedir autorização a Antonio Félix, o *cabeça* da época. Apesar da

desaprovação da imensa maioria, inclusive dos próprios irmãos, a liderança resolveu permitir a volta das famílias.

Por causa disso, os *Carneiro* até hoje são estigmatizados e rejeitados pelos dois outros núcleos domésticos. Geográfica e socialmente são os mais distantes do restante das unidades familiares. Sempre participam das reuniões, mas quase não se manifestam, acatando as deliberações do restante. Esse distanciamento se manifesta entre eles quando se referem às *Queimadas*, não se incluindo nesta definição. Por outro lado, os *Félix* e *Custosos* afirmam que os demais moram *baixa dos Carneiro*.

No início dos anos 2000, as obras do perímetro irrigado avançaram sobre Queimadas reduzindo consideravelmente a área ainda em posse dos moradores. A pressão sobre a comunidade foi o principal motivo para que as 17 famílias da época buscassem ajuda para impedir o avanço do projeto sobre as terras ocupadas há quase oitenta anos.

Como vimos no capítulo anterior, no contexto étnico da época, ali próximo, as localidades do Capim Açu, São José e Cajazeiras viviam conflitos decorrentes do assentamento de antigos empregados dos patrões junto com famílias nativas, que afirmavam sua *indescendência com índios da Almofala*, deflagrando processos de diferenciação e fronteiras étnicas. Em Telhas, os conflitos eram travados contra ação dos fazendeiros. Em comum, todas elas já estavam organizadas a partir de um perfil étnico, identificando-se como índios Tremembé. Em 1999 ocorre o GT da FUNAI de identificação da TI. Córrego João Pereira.

No período da realização deste GT, os técnicos da FUNAI e missionários indigenistas visitaram as famílias de Queimadas a partir da indicação de pessoas de Telhas e do Capim Açu, que apontavam os moradores de Queimadas como seus parentes. No entanto, no primeiro contato as lideranças de Queimadas não aceitaram entrar *na luta* com as Telhas. Havia, por parte das lideranças de Telhas, na época, o interesse de que seus parentes fossem inseridos na área a ser identificada e delimitada pela FUNAI, o que acabou não acontecendo neste primeiro momento. Todavia, o antropólogo responsável pelo GT relata que no futuro outras áreas próximas poderiam ser reivindicadas enquanto territórios étnicos pelos parentes dos Tremembé do Córrego João Pereira, se referindo, sobretudo, as comunidades de Queimadas e Lagoa dos Negros (Silva, 1999).

A decisão de não aceitar a proposta dos parentes de Telhas teria sido da principal liderança na época, Antonio Félix. A decisão não agradou a todos e poderia ter sido outra, como relembra Seu Júlio Custoso:

Júlio – Antes deles começarem aqui. A Maria Amélia manda o... foi no tempo das Telha, pronto né, que eles já tava nas revolução com a Telha né. Aí o Mané Antonio lembra daqui também né.

Ronaldo – o Mané Antonio é das Telhas né?

Júlio – das Telhas. Aí vem mais o Florêncio, que eu num vi nem ele neste dia, vem contar pra nós se juntar com eles né...

Ronaldo – pra fazer uma coisa só...

Júlio – é, pra fazer tudo uma coisa só. Ele [Antonio Félix] não quis. Que no caso se ele tivesse vindo aqui comigo, ou no finado Zé [Tonheza] ali, nós tinha enfrentado com eles né, porque a terra grande que era aqui tava só nessa nesguinha. Quem era que não tinha quirido? Ele não quis, aí pronto... (Entrevista com Júlio Custoso, Queimadas, 22/05/2013).

Pela fala de Júlio, observa-se que além das relações políticas de natureza étnica que se teciam entre as situações do Córrego João Pereira e Queimadas, havia também um trabalho de articulação realizado pelos missionários da Missão Tremembé. No relato de Júlio, a visita de José Lourenço (conhecido entre seus parentes como Mané Antonio), liderança de Telhas, se dá na companhia do missionário Florêncio Sales que participa do diálogo. Juntos propõem a entrada das Queimadas no processo referente ao Córrego João Pereira. Do ponto de vista mais utilitarista, tende-se a pensar que a recusa de Antonio Félix se deve ao fato de que na época desta articulação o DNOCS ainda não tinha efetivamente entrado na área central de Queimadas, onde estavam concentradas as famílias. Isso ocorre após os trabalhos da FUNAI no Córrego João Pereira.

Entretanto, é necessário considerar que até aquele momento a política de regularização das terras indígenas no Ceará era bastante fragilizada, quase inexistente e distante da realidade social e fundiária da maioria dos grupos indígenas do estado. Os exemplos do São José/Capim Açú, no final da década de 1980, e da Lagoa dos Negros, nos anos 1990, demonstravam que a política de reforma agrária executada pelo INCRA no Ceará se apresenta como o caminho mais viável do ponto de vista fundiário. Neste sentido, creio que tanto a “comodidade” da situação, quanto o contexto fundiário contribuíram para que as lideranças de Queimadas declinassem do convite nesse primeiro momento.

Valle (2011) argumenta que essa alternativa de buscar garantir a posse de terras tradicionalmente ocupadas pela via do reconhecimento étnico passa a se tornar mais viável em meados da década de 1990, quando ocorre o refluxo dos processos de desapropriação fundiária. No contexto regional, o caso da Lagoa dos Negros é paradoxal, pois sua

desapropriação acontece num tempo em que essa política pública passa por uma diminuição drástica em relação ao período de 1984 a 1995, quando ocorre o maior número de desapropriações da história do Ceará. Uma das razões para isso, além das mudanças políticas, é o enfraquecimento das mobilizações sociais camponesas que tinham nas CEB's, CPT's e na Teologia da Libertação suas molas propulsoras (PALITOT, 2010).

O fenômeno que vinha ocorrendo no Córrego João Pereira foi importante na definição das estratégias de resistência em Queimadas após o avanço do Perímetro Irrigado. As famílias e lideranças locais sabiam perfeitamente o que estava ocorrendo com os vizinhos, principalmente porque lá o processo de demarcação estava bastante avançado.

No entanto, acredito que a perspectiva que se abriu com as primeiras visitas dos missionários da AMIT foi preponderante para que posteriormente as principais lideranças comunitárias da época fossem recorrer justamente a esta instituição indigenista. Pouco tempo depois do GT da FUNAI concluir suas atividades no Córrego João Pereira começam as articulações e mobilizações em Queimadas, objetivando o reconhecimento étnico. Justamente nesse período, que vai de 2001 a 2003, aumenta a apreensão pelo avanço do Perímetro Irrigado do Baixo Acaraú através da abertura de estradas, desmatamentos e instalação hidráulica na área onde as famílias estavam concentradas. O mapa 06 mostra a área invadida pelas obras do DNOCS que incidiram sobre a terra ocupada pelos Tremembé de Queimadas.

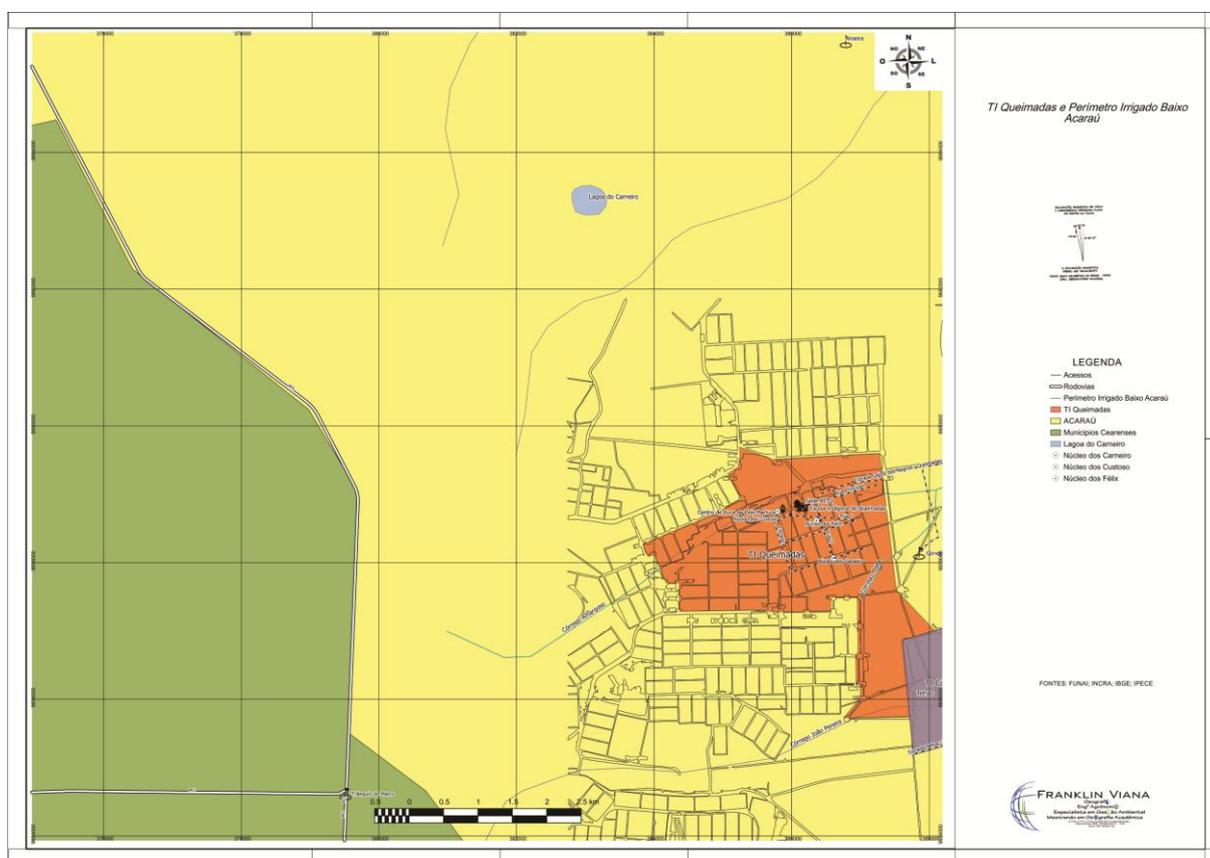
A oficialização do processo de reconhecimento se dá a partir do envio de várias cartas assinadas por todos os moradores do local, inicialmente direcionadas à Missão Tremembé, que tratou de encaminhá-las ao Ministério Público Federal, Procuradoria Geral da República e FUNAI. As cartas contavam todo o histórico de ocupação daquela terra, desde a expulsão da Lagoa dos Negros, reiterando também o parentesco com os *índios de Almofala*.

Nesse período, a partir do processo de mediação e incentivo da Missão Tremembé, várias lideranças indígenas da Almofala, Varjota, Capim Açu e Telhas promovem diversas mobilizações de caráter etnopolítico, constituindo uma rede de cooperação indígena de modo a fortalecer a luta territorial em Queimadas. Além disso, a visita dos missionários era frequente no local, orientando as lideranças e acompanhando-as em diversas viagens à Fortaleza para participar de audiências e reuniões no MPF, PGR e no escritório do próprio DNOCS.

Em 2003 uma ordem de despejo determinava que as 17 famílias que na época viviam em Queimadas deveriam se retirar no prazo de até 72 horas. A iminência de um despejo

coletivo mobilizou os missionários indigenistas, a FUNAI e o MPF, além da imprensa, provocando grande alvoroço, sobretudo pela possibilidade de enfrentamento entre a polícia e os Tremembé, não só de Queimadas, mas de várias localidades que planejavam se reunir para impedir a entrada dos tratores que iriam demolir as casas. A atuação da Missão Tremembé foi decisiva, acionando o apoio de políticos ligados às causas ambientais, a FUNAI, o MPF e órgãos de imprensa, obtendo alguma repercussão do caso nos jornais. Essa rede de apoiadores obrigou o DNOCS a suspender a ação. Em seguida a FUNAI também conseguiu na justiça a paralisação das obras até que os estudos antropológicos fossem realizados.

**Mapa 7: TI. Queimadas e o Perímetro Irrigado Baixo Acaraú**



No contexto dos Tremembé, a situação de Queimadas até agora foi a última a iniciar um processo de organização sociopolítica de perfil étnico. A maior parte das falas acionadas neste capítulo foi construída nesse cenário de afirmação de uma identidade étnica. A chegada do DNOCS na área (re)define um cenário de conflito interétnico, condição recorrente para o

estabelecimento de fronteiras étnicas que pautam a organização social da diferença, pautando as ações e relações construídas pelos Tremembé de Queimadas nesse campo intersocietário.

Há que se considerar que os modelos de organização social da diferença pautados em conteúdos culturais etnicizados que ocorriam na região (me refiro às situações de Almofala, Varjota e do Córrego João Pereira) foram fundamentais na situação de Queimadas. Em linhas gerais, ocorre inicialmente aquilo que Almeida (2006) define como a “politização da memória” do grupo no sentido de construir uma narrativa que legitime o discurso de uma continuidade histórica com *os índios da Almofala*. O elo com o aldeamento passa a ser o primeiro critério de fundamentação de uma identidade Tremembé, como reitera Seu Manoel Félix:

Esse pessoal que se diz índio veio tudo de Almofala. Nós somos descendentes de dentro de Almofala. Mas começamos a pensar mais forte nisso quando tivemos que defender a terra de Queimadas, quando o DNOCS chegou. Antes eram só os fazendeiros. Os parentes do Córrego João Pereira e os encontros ajudaram a pensar melhor (Patrício, 2010, p.11).

*Ser de dentro da Almofala* é um atestado que possibilita defender uma identidade indígena no contexto de um “campo semântico da etnicidade” compartilhado por todos os Tremembé das diferentes situações históricas (VALLE, 1993; 2004). A historicidade dessa identificação se manifesta na afirmação de que luta pela defesa do território os fez *pensar mais forte nisso*. Diante de um contexto de ameaças iminentes que estratégias são utilizadas para sua defesa? No caso em questão, apelar para o reconhecimento étnico parece ter sido a única solução.

Poucos anos antes, as famílias da Lagoa dos Negros conseguiram a desapropriação da terra, que inclusive teve a participação de um pequeno grupo de famílias de Queimadas durante sua ocupação. Essa poderia ser uma das alternativas. Entretanto, penso que os Tremembé visualizaram uma alternativa mais próxima ao seu universo social, político e cultural. O acionamento de uma identidade étnica e a reelaboração de práticas, saberes e rituais formadores de um conteúdo cultural canalizados em termos étnicos (BARTH, 2000; GRUNEWALD, 2005) não pode ser analisada sem levar em consideração a atuação dos parentes do Córrego João Pereira (de Telhas, especificamente), citado por Seu Júlio anteriormente, e por Manoel Félix, ao afirmar que *os parentes do Córrego João Pereira ajudaram a pensar melhor*. Creio que a ação das lideranças indígenas ajudou a redefinir o perfil organizacional do grupo em termos étnicos.

Além disso, é importante ressaltar que a atuação dos agentes missionários teve papel decisivo na formação de um campo de cooperação etnopolítica, como também ao se juntar com as demais lideranças indígenas locais no embates pela defesa da terra. Por isso, volto a reiterar a afirmação de que, pelo menos entre os Tremembé, a nascente mobilização indígena e o apoio indigenista missionário são partes constitutivas dos processos de reconhecimento étnico engendrados pelo grupo nesses quase trinta anos.

Os Tremembé de Queimadas lograram relativo êxito em sua demanda territorial. Em 2010 foi constituído o GT da FUNAI para identificação e delimitação da terra indígena. Em dezembro de 2011 o resumo do relatório foi publicado no Diário Oficial da União, definindo a extensão de 767 hectares. Nesta proposta, as TI's Queimadas e Córrego João Pereira foram interligados (conferir mapa 2). No dia 21 de abril de 2013 foi expedida a Portaria Declaratória do Ministério da Justiça, confirmando que a referida área é de posse indígena. Assim, ao que tudo parecer indicar, Queimadas poderá ser a segunda terra indígena a ser homologada no estado do Ceará.

#### **4.4. Questões do presente**

Segundo informações das próprias lideranças locais, até o ano de 2013 a população de Queimadas se aproximava de 300 habitantes divididos em mais de 60 famílias. Nos últimos anos houve um crescimento exponencial da população indígena em Queimadas. Um dos principais fatores foi o retorno de várias famílias que moravam em Acaraú, Fortaleza, Morrinhos, entre outros lugares. Esse retorno ocorre, sobretudo, pelas mudanças sociais decorrentes da situação fundiária e de uma série de benefícios inexistentes até pouco tempo. Essas mudanças também estão relacionadas ao desenvolvimento dos mecanismos de organização política mediados pelas referências e aprendizado adquiridos com as lutas por reconhecimento.

Elas possibilitaram que uma série de direitos e políticas sociais diferenciadas chegassem até o local. O primeiro desses direitos foi o atendimento á saúde, feito até bem pouco tempo pela FUNASA, além da contratação do Agente Indígena Sanitarista – AISAN, responsável pela manutenção e controle do abastecimento de água. Em 2009 o governo do

estado construiu a Escola Diferenciada Indígena de Queimadas. Junto com a instituição, originou-se também a demanda por professores indígenas do próprio local.

A seleção dos professores é um aspecto que ilustra como as fronteiras da territorialização se mantêm para além do aspecto estrito do território conquistado. Por exemplo, as lideranças locais não aceitam que professores *de fora* ensinem as crianças. Este ofício deve ser realizado por pessoas da própria *comunidade*. Ser *de dentro* tanto pressupõe a identificação indígena do professor, como também implica que ele está apto para cumprir a responsabilidade de ensinar a *cultura* e a *história da luta* do grupo.



**Figura 10:** Escola Indígena Tremembé de Queimadas  
Fonte: Cleiciano Nascimento

Desde a implantação da educação diferenciada e do magistério indígena pelo governo estadual, os professores adquiriram uma importância política muito grande em suas localidades ao assumirem a condição de lideranças. Por serem alfabetizados, são considerados os mais qualificados representantes de suas aldeias, tendo também a responsabilidade de representar os interesses e demandas locais em outras instâncias externas, atuando como porta-vozes. O ofício mais importante envolve lidar cotidianamente com os rituais, conhecimentos e tradições que compõem a *Cultura Tremembé* de cada situação histórica, socializando esse repertório às crianças e adolescentes.

No aspecto econômico, é possível afirmar que Queimadas é uma das localidades mais privilegiadas em termos de acesso à água e condições propícias para a produção agrícola. Se sob um certo ponto de vista pudermos afirmar que existem males que vieram para o bem, um exemplo disso foi a entrada das obras do perímetro irrigado na terra indígena. Hoje as áreas onde se concentram os três núcleos domésticos contam com uma infraestrutura que permite aos indígenas poderem usufruir da água para plantios irrigados, favorecendo a agricultura independente do período chuvoso. No entanto, nem todos os agricultores se utilizam dessas facilidades preferindo trabalhar como diaristas nos lotes vizinhos à terra indígena.

De todo modo, o cenário visualizado hoje se difere daquele que encontrei cinco anos atrás, quando cheguei pela primeira vez em Queimadas. Em 2010, a partir de um acordo entre a FUNAI e o DNOCS, os indígenas começaram a usufruir da água do perímetro irrigado. Durante o período em que estive ligado à prefeitura de Acaraú, percebi que a agricultura no local girava em torno dos roçados e do manejo dos cajueiros. A partir de um projeto desenvolvido em parceria com uma ONG<sup>79</sup>, muitas famílias iniciaram a construção de quintais produtivos, plantando árvores frutíferas, ervas aromáticas, hortaliças e leguminosas. Três anos depois, praticamente todas as residências contam com uma diversidade maior de alimentos em seus quintais, favorecendo a comercialização de excedentes nas localidades próximas a Queimadas.

Além disso, um projeto da Carteira Indígena, ligada ao Ministério do Meio Ambiente, viabilizou a construção e montagem de uma cozinha comunitária. Com esse espaço produtivo um grupo de mulheres iniciou a produção de bolos e tapiocas para comercializar através do Programa de Aquisição de Alimentos – PAA. Um grupo de homens também participou do mesmo programa, fornecendo macaxeira, hortaliças e frutas.<sup>80</sup>

Os benefícios advindos nos últimos anos não trouxeram somente aspectos positivos; também geraram alguns conflitos. O retorno de muitas famílias, em sua grande maioria ligada aos *Custoso*, ocorre no contexto dessas facilidades atualmente existentes em Queimadas. O

---

<sup>79</sup> Instituto de Ecologia Social Carnaúba, ONG sediada em Sobral que desenvolveu um projeto de assistência técnica voltado para a adoção de práticas agroecológicas de produção entre 2009 e 2010. Infelizmente, o projeto foi interrompido alguns meses depois por falta de pagamento da prefeitura de Acaraú. No entanto, o técnico que acompanhava esse projeto, Tiago Silva, continuou o trabalho de forma voluntária. Em pouco tempo o projeto apresentou os primeiros resultados. Ver no link da nota abaixo.

<sup>80</sup> Mais detalhes, conferir sobre em: <http://tremembedeacarau.blogspot.com.br/2011/07/quintais-produtivos-os-primeiros.html>

crescimento demográfico reverberou nos aspectos sociais que pautaram a ocupação espacial do local desde o tempo das três matriarcas. O retorno dessas famílias tem causado uma série de conflitos ainda não resolvidos. Aqueles que se manifestam contrários argumentam que essas pessoas *não participaram da luta* e agora estão se aproveitando dos *benefícios* conquistados pelos que lutaram.

Certo dia, ouvi uma senhora da família Félix questionando a localização em que um morador da família Custoso construía sua nova casa. O argumento era de que ele deveria construir sua casa *do lado deles*, sinalizando que aquele local não se encontra na área onde aquele núcleo doméstico está concentrado. Já este mesmo morador justificou que estava construindo ali porque onde mora atualmente não tinha mais espaço para fazer seu roçado.

Embora as três grandes famílias tenham se misturado a partir dos casamentos entre primos, ainda existem as divisões territoriais construídas pelas três matriarcas (ver mapa 7). No entanto, o crescimento demográfico motivado tanto pelas novas unidades domésticas construídas a partir dos casamentos, quanto pelas famílias que retornaram nos últimos três anos tendem a romper cada vez mais esses limites simbólicos. Esta problemática foi pauta de várias (e tensas) assembleias comunitárias, onde foi construído, inclusive, um regimento interno onde se proibia a entrada de novas famílias e o limite das áreas de roçado.

Como um agente social que presenciou as transformações ocorridas desde 2009, quando comecei a trabalhar em Queimadas e Telhas, gostaria de destacar um ponto que considero importante. Tanto esses “benefícios” materializados nas políticas sociais que eles passaram a ter acesso no período pós-reconhecimento, quanto as delicadas decisões políticas envolvendo questões territoriais internas só foram possíveis pelo gradativo amadurecimento da participação política das lideranças locais em instâncias de discussão e deliberação (conselho local de saúde indígena, as assembleias estaduais dos povos indígenas e as locais, dos Tremembé, entre outras) responsáveis pela modelação das lideranças indígenas, principalmente porque nesses espaços elas tiveram a oportunidade de aprender e apreender padrões de atuação política socializados pelas lideranças de outras situações étnicas há mais tempo envolvidas nesses espaços. Processos semelhantes foram observados por Palitot (2010) na região dos povos indígenas do semiárido cearense, particularmente, na região de Crateús.

Esses modelos de atuação também são visíveis internamente, sobretudo, quando fundaram o Conselho dos Índios Tremembé de Queimadas – CITQ. A criação desta instituição implicou na adoção de uma metodologia de organização política estruturada em

deliberações coletivas ratificadas pelo conselho. Seu estatuto também foi providenciado pela AMIT e guarda semelhança com o do CITA. É claro que, como em outros contextos, todo esse processo de construção sociopolítica foi acompanhado e em alguns momentos mediado por pessoas e instituições (AMIT, CRAS, Sec. Ação Social, Prefeitura de Acaraú, Instituto Carnaúba, entre outros) que deram sua colaboração em tempos e situações diversas.

Por fim, e à guisa de transição para o próximo capítulo, creio que os Tremembé de Queimadas construíram um capital cultural que foi oportunamente acionado no período de mobilizações étnicas. Esse capital está associado às festas e tradições historicamente praticadas pelas famílias do lugar e por seus parentes mais próximos (Telhas). Seu Chagas Chicute, citado no capítulo 2, falou uma frase bastante significativa: *As Queimadas sempre foi uma terra de gente que parecia ser índio mesmo*. O agricultor se referia às animadas festas que ocorriam no lugar e atraíam a presença de muitos regionais (moradores de localidades vizinhas como Lagoa do Carneiro, Alpargatas, Pereira, Lagoa de Santa Rosa, entre outras). O destaque, no entanto, foi obtido através das apresentações do *reiso* e do *torém*. A partir da década de 1980 ambos foram ressignificados como duas tradições indígenas incorporadas ao “campo semântico da etnicidade Tremembé” (VALLE, 1993; 2004).

No capítulo seguinte mostro a historicidade do *torém* nesta região sertaneja, com ênfase em Telhas, Queimadas e Pedrinhas, mas também as conexões com Almofala e os diferentes sentidos atribuídos pelos Tremembé aos processos de atualização histórica e cultural do *torém*.

## 5: A CULTURA DE ÍNDIO, SEU MENINO, VEM DE LONGE AQUI: CONSIDERAÇÕES SOBRE O TORÉM

“Os Tremembé se despede vai embora  
Os Tremembé se despede vai embora  
É na aldeia da mata, é na aldeia da mata que eles mora”

(música de despedida do torém)

Creio que pelos capítulos anteriores foi possível perceber estreitas relações sociais de parentesco e solidariedade existentes entre as famílias das três situações históricas analisadas no texto. Entretanto, para além dos vínculos familiares construídos a partir dos casamentos e deslocamentos de pessoas de um lugar para outro, pude observar que outro elemento era responsável pelas interações sociais, notadamente, em seu aspecto ritual gerador de sociabilidade, não só entre indígenas, como também de outros regionais que moravam próximos.<sup>81</sup> Esse elemento ritual é o *torém*, cujo período de maior intensidade de sua realização coincide com o tempo em que Nelson Custoso, distinto torenzeiro que organizava rodas de *torém*, morou em Telhas e Pedrinhas.

Seria arriscado identificar a gênese do *torém* no contexto desta pesquisa, definindo precisamente quem, onde e quando a principal manifestação tradicional dos Tremembé começa a ser praticada. Primeiro porque desconheço fontes historiográficas a este respeito, de modo que os documentos não me ajudariam.

Já os dados etnográficos, no entanto, possibilitam afirmar que sua realização é bastante antiga nesta região. Suponho que o *torém* seja um elemento cultural levado pelas famílias que fugiram do flagelo da seca no século XIX trouxeram consigo, como forma de manter com a terra de origem um vínculo memorial.<sup>82</sup>

Neste sentido, procuro analisar o *torém* a partir de uma perspectiva histórica, tendo como fonte essencial a memória social expressa através da oralidade e a literatura historiográfica e antropológica disponível sobre os Tremembé da região sertaneja dos

---

<sup>81</sup> Utilizo o conceito de sociabilidade em sentido amplo, ou seja, entendendo como as interações sociais que produzem relações afetivas, morais e familiares em momentos formais ou de lazer.

<sup>82</sup> Pela antiguidade dos registros sobre o *torém* a suposição tem sentido. Os primeiros registros sobre a dança datam de 1863, feitas pelo Barão de Capanema ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – IHGB (Valle, 1993, p. 243).

municípios de Acaraú e Itarema nas últimas décadas. Indiscutivelmente o *torém* tem se constituído, tanto em sua dimensão politicamente ritualizada como em sua expressividade lúdica, enquanto *brincadeira*, como o elemento central do processo de reelaboração da identidade coletiva e de emergência étnica Tremembé ao longo dos últimos trinta anos (Oliveira Jr, 1998; Valle, 1993, 2004, 2005).

Entretanto, se esta dimensão não pode ser desprezada na análise (e não será, espero), meu esforço primordial tem sido o de tentar mapear um determinado contexto de realização do *torém*, no sentido de mostrar que ao longo do século passado constituiu-se um circuito de realização do ritual fora do contexto em que historicamente ele está associado, ou seja, a região da Grande Almofala.<sup>83</sup>

Oliveira Jr. (1998), ao justificar o recorte de sua investigação, afirma que a opção se dá “*Pelo fato de o torém estar diretamente associado aos índios da região da ‘Grande Almofala’ [...] juntamente com a região da Varjota*”, já que na época de realização da sua pesquisa ocorria intensa utilização do *torém* em ações públicas de afirmação étnica. Embora concorde que os Tremembé de Almofala foram pioneiros e, ainda hoje, sejam especialistas na organização do *torém* a fim de manifestar fortemente sua identidade étnica, creio ser necessário rever o pressuposto que associa o *torém* exclusivamente aos Tremembé da região litorânea.

Valle (1993 e 2005) encontrou referências à realização do *torém* em Telhas ainda na década de 1930. Araújo (1971) faz menção ao *torém* que era realizado em Queimadas e Pedrinhas na década de 1970. Nas duas situações, a dança é aludida como manifestação cultural ou folclórica. O ritual se manifestava apenas na sua dimensão lúdica e de entretenimento dos participantes e observadores. Sua conotação étnica se daria somente após a década de 1980 do século passado, apesar de que, no primeiro caso, havia certo reconhecimento na região de que em Telhas existia uma *raça de índio* (Valle, 1993). Isso significa que, embora isso não fosse positivado pelos próprios moradores, havia uma vaga compreensão de que o *torém* ali praticado era *coisa de índio*.

---

<sup>83</sup> Neste caso estou tratando dos locais onde o *torém* era realizado com alguma estabilidade. No entanto, é importante sublinhar que o *torém* não ficou limitado a apresentações fixas, como se somente fossem realizados nas localidades aqui citadas. Como já demonstraram diversos autores (Novo, 1976; Valle, 1993 e 2005; Araújo, 1971 e 1981) desde a segunda metade do século XX, o *torém* se tornou um ritual com significativa importância em todo o Litoral Oeste do Ceará, de modo que algumas apresentações públicas foram realizadas, sobretudo, em Acaraú e Itapipoca, em sua maioria, mobilizadas por políticos. Portanto, houveram momentos específicos de itinerância da dança que se repetiram diversas vezes. Ao longo deste capítulo discorro um pouco mais sobre essas apresentações fora do contexto aqui analisado.

De todo modo, isso demonstra que há muito tempo o *torém* rompeu as fronteiras do *aldeamento*, disseminando-se por outras localidades. Mas não só isso, pois motivou também, como expliquei, a formação de um circuito ritual relativamente autônomo, demarcado por uma performance própria que em alguma medida o diferenciava daquele praticado em outros contextos. Discorro sobre este aspecto nos tópicos seguintes.

Não obstante, é importante esclarecer que o referido circuito não se trata de uma situação alheia ao que acontecia em Almofala, muito pelo contrário. É necessário apenas alargar o contexto de reprodução do ritual, buscando relações entre o *torém* nas distintas situações históricas Tremembé do litoral e do sertão a partir das interações e aproximações entre ambas as situações.

### 5.1. O *torém* para além da Grande Almofala

Considerando o recorte etnográfico que tenho trabalhado nesta pesquisa, é possível afirmar que até 1999, ano em que a FUNAI constitui GT<sup>84</sup> para realizar estudos de identificação e delimitação da Terra Indígena Córrego João Pereira, os Tremembé desta região sertaneja tinham pouca visibilidade de suas histórias, tradições culturais e etnicidades. Essa “invisibilidade”, de certa forma, contribuiu para que a presença de pesquisadores de formações variadas e o interesse midiático se concentrassem em Almofala, principalmente, e na Varjota/Tapera.<sup>85</sup> Neste sentido, muito pouco se sabia, além das fronteiras internas, da existência da prática do *torém* nas situações aqui analisadas.

É importante ressaltar que essa *invisibilidade* é eminentemente externa, isto é, ela existe apenas para os atores sociais externos aos Tremembé, posto que entre eles sempre foi conhecida a existência do *torém*, do reisado (*reiso*) e dos rituais religiosos em Telhas, Pedrinhas e Queimadas, para citarmos apenas esses três locais. Vejamos alguns elementos que nos permitem inferir tal afirmação.

Mesmo após a efetiva ocupação no contexto supracitado, não cessou o trânsito dessas famílias com a terra de origem, de modo que os deslocamentos temporários continuaram

---

<sup>84</sup> Grupo Técnico coordenado pelo antropólogo Cristhian Teófilo da Silva.

<sup>85</sup> É bem verdade que os trabalhos sobre o *torém* até a década de 1970 apresentavam-no como uma “dança folclórica”, como uma sobrevivência cultural dos índios Tremembé do “passado” (Valle, 1993, p. 242). Sobre a produção audiovisual não tenho números, mas muitos filmes e documentários já foram produzidos sobre os Tremembé de Almofala, cuja presença do *torém* é recorrente nessas produções.

ocorrendo, afinal, uma das características dos Tremembé apontadas pelos próprios indígenas é o de ser *andejo*, palavra usada para designar recorrentes deslocamentos dentro de um perímetro territorial demarcado sobretudo pelas relações de parentesco. Um exemplo disso é o de João Cosmo, que em seus últimos dias regressou para *morrer na Almofala*, passando ainda algum tempo morando na localidade do Lameirão. Situação semelhante ocorreu com o Inácio Félix<sup>86</sup>, patriarca da família Félix de Queimadas, que também empreendeu a mesma viagem, vindo a falecer em Almofala.

Além disso, subsistiam vínculos de parentesco, de amizade e cooperação ritual e econômica que ligavam alguns membros da família Nascimento que moravam na Lagoa Seca com outros que viviam na região sertaneja do município de Acaraú, como relata João Venâncio, membro desta família:

João – mas sempre naquele meu tempo, sempre que eu andava por lá eu via muito o pessoal falar do tio Zé Miguel e da minha bisavó, que era a Chica da Lagoa Seca, que na época do mocororó – naquele tempo dava muito – o pessoal, vinha gente de lá buscar ela aqui na Lagoa Seca e o *véi* Zé Miguel pra dar *torém* entre Queimada e as Telhas. Até uma conversa naquela época eu já ouvia, uma conversa, um respeito muito grande pelo nome dos dois né.

Ronaldo – sei! Eles passavam de temporada lá?

João – é, passava de temporada; três, quatro dia, uma semana né. E às vezes chamavam também no tempo das farinhada. Vinham aqui buscar ela pra passar um semana, três dias nas farinhada lá. O pessoal – aqueles pessoal que eram mais amigo né – aí vinham... e ela ia. O *véi* era vaqueiro de curral naquela época, aí tinha um filho que também trabalhava no mar.

Ronaldo – você diz o *véi*, o marido da Chica?

João – sim, o *véi* Zé Pedro. O marido da *véa* Chiquinha era o *véi* Zé Pedro. O *véi* era vaqueiro de curral, tinha dois filho, que o mais *véi* era o Mané Chiquinha e o mais novo que era o Teosaldo, que também era vaqueiro de curral. Aí tinha uma facilidade muito grande de peixe né. Então ela juntava aquelas sacada de peixe seco e quando ia se aproximando perto, aí era peixe seco, era peixe sal preso, era peixe fresco, as vezes da maré, e ela botava a carga num animal e arribava pra lá e passava uma semana ou mais pra lá.

[...]

Ronaldo – isso lá nas Telhas, você está falando né?

João – era lá pr'aquela região acolá. Aquelas banda ali de Telha...

Ronaldo – Telhas, Pedrinhas...

João – era por ali naquela encosta ali. Ela [Chica] remexeu por ali tudo, no Córrego da Onça, que tinha um Córrego da Onça...

R – sim, tem o Córrego da Onça.

J – pronto, que a Rita Serafim ela morava no Córrego da Onça<sup>87</sup> (João Venâncio, Almofala, 23/11/2013).

---

<sup>86</sup> Inácio Félix era irmão de Luis Sabino.

<sup>87</sup> O Córrego da Onça é um antigo povoado encravado entre Queimadas, Pedrinhas e Telhas. Atualmente não existem moradores nesse local, principalmente depois que ele foi adquirido pelo empresário Jonas Muniz. Pela sua localização, possibilitava um trânsito constante com esses três lugares. Rita Serafim é da família de João Cosmo, que também morava lá antes de retornar para Almofala. Hoje ela mora no Córrego da Volta, em Itarema.

A partir da narrativa de João Venâncio, observamos que a relação entre os lugares citados ia além do simples conhecimento da existência dos mesmos, mas se manifestava através de uma conexão sazonal, *na época do mocororó*, onde os torenzeiros da Lagoa Seca, os irmãos Zé Miguel e Chica, permaneciam durante alguns dias puxando rodas de *torém*, principalmente em Pedrinhas. De acordo com a narrativa de João Venâncio, a permanência dos torenzeiros não estava associada somente ao *torém* em si, mas às relações amistosas entre eles e os anfitriões. Como o período de realização do *torém* estendia-se de outubro a dezembro, os visitantes do litoral passavam temporadas nas casas daquele *pessoal que eram mais amigo*. O tempo era administrado de forma a contemplar momentos de sociabilidade – como as noites de *torém* – e de trabalho. Os Tremembé constituíram de uma rede de reciprocidade econômica envolvendo relações de trabalho e a troca de alimentos oriundos da praia e do sertão. Aqueles que se deslocavam do litoral traziam consigo o peixe. Em troca recebiam farinha, feijão, cajuína, mocororó e outros derivados do caju. Além disso, no período de permanência, ajudavam na coleta do caju, na produção do mocororó<sup>88</sup> e nas farinhadas.<sup>89</sup>

Além dos processos sociais gerados na *época do mocororó*, outras transações econômicas e vínculos sociais se manifestavam além do referido período. O meio que favorecia essas relações eram os chamados comboios. Pessoas de que se deslocavam de uma a região para outra, neste caso, do litoral para o sertão, comprando e vendendo alimentos, especiarias e objetos de utilidade do lar, cujo transporte das mercadorias era feito no lombo dos jumentos. Na dinâmica do comboio, o vendedor levava produtos da praia, principalmente peixes e sal, e na volta trazia gêneros como farinha, milho, feijão, entre outros produtos que seriam vendidos na praia.

---

<sup>88</sup> O mocororó é o “vinho” do caju. Sua produção se inicia pela coleta do cajuí, ou caju azedo. Ao olhar para um cajueiro os Tremembé sabem identificar se aquela árvore específica produz caju doce ou azedo. Após a coleta, retira-se a castanha e o pedúnculo é rasgado para se extrair o suco, que é armazenado numa cabaça, junto com uma resina (que eles chamam de cola) do cajueiro. Deixam guardado por alguns dias para a sua fermentação. Neste último processo, o líquido é armazenado numa cabaça com o buraco aberto para que, no processo de fervura natural, a borra criada na fermentação seja totalmente expelida. Quando ele já está pronto, os indígenas coam em outra cabaça ou em garrafas pet. Nos primeiros dias o sabor do mocororó é semelhante a um “vinho” seco levemente azedo. Com o passar dos dias o sabor vai se modificando e ele se torna mais amargo. Na época de sua produção o consumo é intenso, tanto por homens quanto por mulheres. Como coincide com o período de brocar o mato, alguns levam garrafas de mocororó para o roçado ao invés de água. Por ser fermentado, o mocororó embriaga, de modo que não é difícil encontrar pessoas nesse estado quando o consumo é intenso. No entanto, uma das vantagens do mocororó, dizem eles, é que não gera ressaca.

<sup>89</sup> A arranca da mandioca é realizada entre os meses de julho e agosto. Quando a quadra chuvosa é boa, acarretando numa boa colheita da mandioca, as farinhadas são realizadas entre agosto e outubro, coincidindo com a safra do caju e a produção de seus derivados (cajuína, mocororó, doce, além da castanha assada).

Outra pessoa que fazia esse circuito econômico-social era Geraldo Cosmo, um dos responsáveis pela reorganização do *torém* de Almofala na década de 70, sobrinho do anteriormente citado João Cosmo. Geraldo trabalhava com esses comboios e a região de destino para suas vendas era Pedrinhas, Lagoa dos Negros e adjacências. Essas viagens, no entanto, não possuíam somente uma finalidade econômica e a escolha do destino do comboio não se dava por acaso, como podemos perceber no relato de *Seu Elias*, morador da Lagoa dos Negros:

Ronaldo – o Geraldo Cosmo andava por aqui?  
Elias – andava. Ele fez de tudo aqui, só não o mal. Quando a gente fala tudo é abertura completa, mas assim de mal pra fazer aos outro eu não conheci ele. Mas ele tirava *reiso*, tá entendendo? Ele trabalhava em *combóio* pra se manter.  
Ronaldo – trabalhar em comboio que o senhor diz é o que?  
Elias – vendendo e comprando...  
Ronaldo – aí ele trazia as coisas?  
Elias – isso! Trazia, vendia e levava... comprava e levava pra lá,  
Ronaldo – para a praia?  
Elias – pra Almofala.  
Luciano – isso era em animal né?  
Elias – isso, em animal, nas costas de um jumento.  
Elias – e também já trabalhava nas oração dele né, nas *macumbinha* dele, mas você sabe que esse negócio só tem nas hora marcada né, não é trabalho toda vida (*Seu Elias*, Lagoa dos Negros, 03/01/2014; grifos nossos).

A atividade comercial era a que proporcionava o sustento econômico para Geraldo Cosmo. No entanto, o depoimento de *Seu Elias* nos fornece pistas interessantes para pensarmos as relações entre famílias Tremembé de diversas situações, inclusive, para além do *torém*. Através do comboio, havia a necessidade de permanência no local que poderia ser dois ou três dias. No caso de Geraldo isso era facilitado pela existência de vários parentes que moravam em Pedrinhas e posteriormente na Lagoa dos Negros.<sup>90</sup>

Nesse ínterim, o torenzeiro também assumia outras funções, entre elas, a de mestre *reiseiro*, aquele que comanda o reisado. Pelo que pude observar em campo, os Cosmo possuíam estreita relação com o *reiso*, manifestando apreço pelo folgado. Além de Geraldo, soube que o velho João Cosmo costumava organizar e brincar o *reiso* no Córrego da Onça, onde morou durante muitos anos.

---

<sup>90</sup> Essa prática comercial também foi identificada por Rodrigo Grunewald entre os Pataxó da Bahia. Segundo o autor, “os índios Pataxó sempre foram comerciantes, sempre fizeram longas caminhadas quando trocavam produtos (piaçava, cera, peixe salgado, farinha, mel etc) entre si, ou seja, entre os próprios pataxós, mas também com outros grupos” (GRUNEWALD, 2000, p. 211).

Além do *reiso*, havia também a prática dos rituais religiosos, definido por Elias como a *macumbinha*. Assim como o tio, Geraldo também era iniciado nos trabalhos com *encantados*, confirmando uma tradição familiar herdada de João Cosmo. Essa dimensão religiosa será abordada mais à frente. Por ora, convém apenas destacar esses elementos constituintes das relações tecidas as entre as situações históricas aqui analisadas, destacando-se o *torém*.

Portanto, as relações sociais entre as diferentes situações tremembé, bem como as interações entre torenzeiros da Grande Almofala e da região sertaneja de Acaraú remontam a um tempo, inclusive, anterior ao período em que o *torém* passa a ser amplamente reconhecido através do trabalho de pesquisadores e folcloristas que, de certa forma, ajudaram a projetar o *torém* a partir da década de 1950 (SERAINÉ, 1955). As apresentações do *torém* durante a safra do caju constituíam ocasiões especiais para a manutenção destas interações sociais a despeito de todas as dificuldades vividas pelos grupos familiares em seus respectivos lugares.<sup>91</sup>

Valle (1993) e Silva (1999) também afirmam que moradores do São José, Capim Açu e Lagoa dos Negros reconheciam Telhas como um lugar onde se dançava o *torém* há muito tempo. No caso do primeiro autor, há o depoimento de dona Rosa Suzano em 1991, na época, a moradora mais velha do São José, que não só fala sobre o *torém* de Telhas, como também afirma ter brincado muitas vezes:

Os *torém*? Minha Nossa Senhora! Eu ia era muitas vez. **No 32 (1932), 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." (Valle, 1993, p. 225 grifo nosso).

Embora cite a afirmação dos Teixeira, na época, de que em Telhas teriam deixado de dançar o *torém*, Valle esclarece que tal afirmação era muito mais uma tentativa desta família em desacreditar os investimentos étnicos que poderiam existir nesta localidade. Naquele contexto esta família ainda se posicionava de forma contrária aos discursos de perfil étnico na região, conforme observamos no capítulo anterior. Entretanto, os próprios Teixeira também

---

<sup>91</sup> De acordo com Chaves (1973) e Souza (1983) logo após o dessoterramento da igreja de Almofala começa a se intensificar os conflitos econômicos e fundiários quando pessoas *de fora* ocupam as terras onde os Tremembé viviam antes do movimento das dunas que empurrou a população local para lugares mais distantes do mar. Deste modo, tanto na Grande Almofala quanto na região sertaneja ocupada a partir do final do século XIX, os Tremembé vivenciavam conflitos de natureza territorial.

reconheciam ter visto o *torém* em Telhas, onde “Tinha essa raça de índio e justamente fazia parte da Almofala, Lagoa dos Negros” (VALLE, 1993, p. 225).

Outra referência histórica importante acerca da realização do *torém* além de Almofala foi registrada pelo historiador e memorialista acarauense Nicodemos Araújo em seu livro *Município de Acaraú: notas para sua história*, cuja edição data de 1971. Baseado nos escritos do Padre Antonio Tomás e Florival Seraine, o escritor discorre sobre o *torém* e identifica aqueles que, na época, eram os chefes deste “folgado popular”, na sua visão, em decadência:

[...] É, provavelmente, a decadência do *Torém*, que aliás, que nos consta, só tem apresentações nas praias de Almofala e nas localidades de **Pedrinhas** e **Queimadas**, chefiadas por **Chagas Carneiro** e **Nelson Custoso** (Araújo, 1971, p. 238, grifos nossos em negrito).

Deixando de lado, por ora, a concepção culturalista/pessimista do autor quanto à suposta decadência do *torém*, o registro é importante porque se constitui como uma referência histórica e, concordando com Barretto Filho (2004, p. 97) é também uma “fonte que concede legitimidade à demanda por reconhecimento, objetivando um discurso nativo de continuidade no tempo” com os *índios de Almofala*. Nesta citação, observamos o registro da existência do *torém* nos dois lugares citados pelo autor algumas décadas antes do início das ações políticas de afirmação étnica, no caso de Queimadas. Portanto, mais um indicativo da ampliação do contexto de realização do ritual nesta região.

A notoriedade do *torém* fora de Almofala advém, em grande medida, do torenzeiro Nelson Ferreira do Nascimento, o Nelson Custoso.<sup>92</sup> Os *Custoso* representam um segmento familiar *dos Nascimento* que moram na comunidade de Queimadas e descendem de Maria Conceição do Nascimento e Manoel Ferreira do Nascimento, apelidado e reconhecido como Manoel Custoso. O apelido acabou sendo utilizado para identificar sua prole. Nelson Custoso, portanto, nasceu em Queimadas, mas casou-se com a neta de João Cosme, nascida em Telhas, onde foi morar após o casamento.

Foi com Nelson Custoso que a dança passa a ser disseminada em várias localidades, se destacando como *a dança dos índios que vieram da Almofala*. Ademais, com a diáspora sofrida após a expulsão da Lagoa dos Negros, o *torém* realizado por Nelson acabou se

---

<sup>92</sup> Se destaco neste trabalho a consolidação do *torém* através de Nelson Custoso, a afirmação de Rosa Suzano é esclarecedora de que a existência do ritual é anterior ao torenzeiro, quando ela se refere a Luis Sabino que chegou em Telhas no ano de 1906, vindo da Lagoa dos Negros.

tornando um pretexto para o reencontro das famílias que estavam dispersas por várias localidades.

Se ele era tão conhecido e requisitado, a de se reconhecer que isso se deve à sua “expertise” para o ofício.<sup>93</sup> Nesta linha de raciocínio, além da identificação dos locais onde se organizavam a dança, procurei saber de onde partia a “especialização” do torenzeiro, além, é claro, de sua longa experiência pessoal. Havia também o interesse de mapear possíveis conexões do *torém* praticado em Almofala. No final da entrevista que tive com Dona Carma, perguntei-lhe com quem seu marido havia aprendido a puxar o *torém*:

Ronaldo – e o Nelson aprendeu com quem a puxar o *torém*?

Carma – com um véi da Almofala chamado Zé Miguel.

Ronaldo – Zé Miguel?

Carma – Zé Miguel!

Ronaldo – ele conheceu o Zé Miguel onde?

Carma – o Zé Miguel veio para as Pedrinha. Nesta época nós morava nas Pedrinha, quando apareceu este velho Zé Miguel aí começou a tirar o *torém* lá aí começaram a ver e nós, toda vez que ele fazia o *torém* ele dizia: vem negada pra vocês aprender, vocês aprender, até que nós fumo...

Maria – e aprenderam.

Carma – e aprendemo, com o Zé Miguel!

Maria – mamãe, este Zé Miguel só tirava o *torém*? Ele num tirava o São Gonçalo?

Carma – não, só tirava o *torém*, só! Nessa época nas Pedrinha, só o *torém*. Foi com quem ele aprendeu, ele e eu e quem dançava mais ele foi com o Zé Miguel da Almofala.

Ronaldo – o Zé Miguel e a Tia Chica também?

Carma – não senhor!

Ronaldo – a senhora conheceu a Tia Chica?

Carma – não senhor. Ele não trazia mulher não, só era mesmo ele, o Zé Miguel.

De acordo com Carma, o *professor* de seu marido foi o famoso Zé Miguel Ferreira, índio Tremembé da Lagoa Seca, em Almofala. Ele e sua irmã foram os primeiros *mestres torenzeiros* de Almofala que alcançaram reconhecimento a partir da visita de folcloristas que registraram o *torém* nas décadas de 1940 e 1950 (SERAINÉ, 1955). Zé Miguel foi o precursor das apresentações do *torém* para pessoas “*de fora*”, dando a dança o caráter de manifestação cultural pública dos índios Tremembé de Almofala, tendo em vista que, até esta época, a dança tinha uma organização familiar, sendo brincada por pessoas com algum vínculo de parentesco ou de amizade com os torenzeiros (VALLE, 1993, p. 243). A partir do relato, é possível visualizar conexões entre o ritual dos *índios da Almofala* e aquele que era praticado

---

<sup>93</sup> Um detalhe que torna o torenzeiro um personagem ainda mais interessante é que, segundo sua esposa, Nelson tinha *uma perna seca*, uma deficiência adquirida após uma espécie de trombose que o deixou impossibilitado de andar por algum tempo e que, como seqüela, o deixou com uma perna mais fina e alguma dificuldade para se locomover. A despeito de sua deficiência, sua fama era de alguém bastante animado durante as apresentações do *torém*.

na região de Pedrinhas, onde Nelson estava morando na época, além das demais localidades vizinhas.



**Figura 11:** Maria de Lourdes e Carma (Maria do Carmo)  
Fonte: acervo do pesquisador

Um dado importante a se assinalar no relato de Dona Carma era um suposto interesse de Zé Miguel em ensinar o *torém* ao povo daquela comunidade. Este ato de liberalidade sugere que naquele contexto histórico ainda não havia uma preocupação sistemática com o controle do *torém*, ou se havia, o povo das Pedrinhas e Telhas cumpriam certos requisitos para receberem os ensinamentos. Situação inversa ocorreu no início da década de 1990, quando os torenzeiros de Almofala se negaram a ensinar o *torém* para os grupos da Varjota e do Saquinho<sup>94</sup>, que na época se iniciavam no ofício do *torém* (VALLE, 1993, P. 279).

Na visão deste mesmo autor o *torém* “folclórico” era originalmente público, em contraposição ao momento em que o *torém* é politizado, ressignificado como “tradição” e símbolo de “indianidade” no contexto das estratégias de reconhecimento étnico diante do Estado e da sociedade local. Desde então, sua operação passa a ser mais controlada, inclusive, por aqueles que se tornaram líderes e responsáveis pelo ritual. Os torenzeiros também estabelecem critérios mais claros para a apresentação do ritual em ambientes públicos. Em

<sup>94</sup> O grupo do Saquinho não prosperou, vindo a se desfazer pouco tempo depois.

grande parte, a lógica de apresentação depois da década de 1980 é a de afirmação da etnicidade tremembé (VALLE, 2005, p. 219-221).

No contexto aqui analisado, o aprendizado da dança ocorre a partir das viagens que Zé Miguel fazia para Pedrinhas. Na versão de Carma teria sido nessas viagens que seu esposo teria aprendido a puxar o *torém*, como ela relata:

Ronaldo – então ele chegou a conhecer o Zé Miguel... ele foi pra Almofala e conheceu o Zé Miguel lá foi?

Carma – o Zé Miguel veio mais um companheiro dele, um tio do teu pai [se dirige a filha, Maria], que morava pra lá também e ele veio mais o Zé Miguel. Aí o Zé Miguel ficou tirando os *torém*...

Ronaldo – quer dizer que tinha um irmão do Nelson que morava pra banda da praia?

Carma – não senhor, um tio do Nelson, tio dele.

Maria de Lourdes – tio do pai que morava na praia.

O encontro inicial teria sido mediado por um tio que morava em Almofala, do qual ela não soube informar o nome. É possível que o próprio Zé Miguel tenha alguma relação parental com Nelson Custoso, tendo em vista que ambos tem o mesmo sobrenome: Ferreira Nascimento. Essa relação familiar também foi citada pelo missionário Florêncio Sales, da Missão Tremembé, quando relatava sua primeira visita em Telhas, a pedido das filhas de Luis Sabino:

[...] Aí eu perguntei vocês tem laços com o povo lá de Almofala? Ai disse não, nós temos laço, nós temos laço com o pessoal de lá. Inclusive, aqui tinha um velho que era muito torenzeiro. Esse velho que era torenzeiro ele vivia também no mundo tirando *torém* na época do mocororó.[...] Era esse Seu Nelson que tirava o *torém* juntamente com esse pessoal lá da Tia Chica da Lagoa Seca, esse pessoal aí. E diz que era muito importante esse intercâmbio que eles fazia, era um intercâmbio mesmo cultural e a família deles era a família Nascimento e Félix e essa família que tinha por essa região era a família do João Venâncio, é a família Nascimento, Francisco Marques do Nascimento, então eles tinham essas afinidade (Florêncio Sales, São José, 30/07/2013).

Nestes locais, durante a maior parte do tempo em que se tem história de sua realização, o *torém* foi encarado como um ritual festivo, uma *brincadeira* que contribuiu para o entretenimento, mas também para aglutinar ocasionalmente famílias Tremembé que estavam espalhadas. Apesar de Telhas ter ganhado notoriedade pelo *torém* puxado por Nelson Custoso, não é possível circunscrevê-lo somente a Telhas, tendo em vista que ao longo de sua vida Nelson morou em várias localidades e em todas elas costumava organizar rodas de *torém*.<sup>95</sup> Desse modo, falar do *torém* de Telhas é fazer referência, talvez, ao local onde o ritual era organizado com mais frequência, cujo “modus operandi” era replicado em outros lugares.

---

<sup>95</sup> Nelson Custoso morou em Queimadas, Telhas, Pedrinhas e, por último em Lagoa Dantas, num terreno que ele comprou. No período em que estava fazendo a pesquisa etnográfica, dona Carma, viúva de Nelson, estava passando uma temporada na casa de sua filha Maria, em Telhas.

Além disso, o *torém* tinha, e em alguma medida ainda tem, o poder de aglutinar gente de diversos locais, tendo em vista que os Tremembé, quando se referem ao evento, relatam que vinham parentes e amigos de lugares próximos que se juntavam aos anfitriões da ocasião.<sup>96</sup> Em grande medida, esses deslocamentos ocorriam quando esses parentes e amigos se deslocavam com o intuito de passar temporadas na casa dos familiares ou de pessoas próximas. Essas temporadas poderiam significar dias ou mesmo semanas inteiras. Os exemplos dos irmãos Zé Miguel e Chica, de Geraldo Cosmo e do próprio Nelson Custoso são ilustrativos desse processo. Essa característica dos Tremembé, ainda hoje praticada, é bastante sugestiva para pensarmos que as temporadas podem ter se constituído como um dos modos de dispersão das práticas e tradições culturais entre as distintas situações históricas, sendo o *torém* uma dessas tradições compartilhadas.

No aspecto de sua organização, Telhas, Queimadas e Pedrinhas se intensificaram mais, constituindo um sistema de revezamento do *torém*. Nessa participação compartilhada, os frequentadores de um lugar se deslocavam para participar do *torém* quando ele era organizado em outra localidade, como demonstram os relatos abaixo:

Ronaldo – E o Nelson? O Nelson fazia nas Telhas né?

Julio – fazia!

Marina – era aqui na casa da mãe dele...

Julio – fazia aqui [em Queimadas], fazia nas Telha, *torém* né. E convidava: rapaz, vamo brincar um *torém* lá em casa, e aí iam né. Nessas Pedrinha houve também (Seu Júlio e Dona Marina, Queimadas, 22/05/2013).

Rapaz, assim... papai [Luis Sabino] ele gostava de brincar *torém*, ele e o Nelson, pai da cumade Maria, gostava de brincar *torém*. Deixaram de brincar porque foram ficando velho né [...] A gente se ajuntava, vinha o povo das Queimada, vinha o povo das Pedrinha dançar *torém* na casa do finado Zé Ira (Baía, Telhas, 11/06/2013).

Maria - nós fazia, nós brincava *torém*. Era só o *torém* que eu dava valor. Nós era falado pra ir *torém* na Lagoa do Carneiro<sup>97</sup>, nós ia *torém* na Mutambeira<sup>98</sup>, onde morava um cunhado meu.

Ronaldo – e onde mais?

Maria – e aqui nas Telhas, nas Queimadas e nas Pedrinhas. Isso por aqui tudo nós tirava *torém* (Maria de Lourdes, Telhas, 12/06/2013).

Em todos esses lugares o *torém* era organizado majoritariamente por Nelson Custoso que, ao longo do tempo, passou a ser reconhecido e requisitado, tanto entre os parentes como,

---

<sup>96</sup> Oliveira Jr (1998, p. 71) afirma que no caso de Almofala, cujos problemas fundiários acabaram por dispersar as famílias nativas, o *torém* manteve-se como um elemento agregador, apesar do grupo de torenzeiros ser restrito. Do mesmo modo, creio que o *torém* também teve essa função com relação a rede familiar que se estabeleceu na região próxima a Lagoa dos Negros.

<sup>97</sup> Distrito de Acaraú que abarca as localidades de Queimadas, Pedrinhas e Telhas. No caso aqui, ela se refere à sede do distrito, distante aproximadamente 05 km da primeira localidade supracitada.

<sup>98</sup> Mutambeiras é um distrito de Santana do Acaraú, localizado ao norte deste município.

ocasionalmente, por outros regionais que apreciavam a dança e o convidava para organizar apresentações em ocasiões especiais. Em alguns desses lugares, havia uma data predeterminada (aniversário do anfitrião, festa de padroeiro, etc.) em que era comum a apresentação do *torém*.

Mas esse circuito era basicamente formado a partir das relações de parentesco. Assim, na maioria das vezes, a apresentação da dança acontecia através de convites feitos por irmãos, primos ou compadres que estavam dispersos em Acaraú, Itarema, Marco, Morrinhos, etc.

Não havia muita diferença entre o *torém* realizado nas próprias comunidades (interno) e aqueles que aconteciam em festas e eventos (público), promovidos por pessoas da rede de parentesco de Nelson Custoso. As apresentações não tinham necessariamente um caráter político, tendo em vista que no período mais intenso de sua realização nenhuma localidade reivindicava uma identidade étnica. Entretanto, isso não impedia que houvesse o reconhecimento regional de que tanto o ritual quanto seus praticantes tinham procedência indígena, atribuída *aos índios da Almofala*, que apenas não era positivado em termos políticos naquele contexto.

Talvez uma diferença se identifique, qual seja, a de que nestas ocasiões públicas, em que eram convidados por alguém, o torenzeiro e as pessoas que o acompanhavam recebiam alguma remuneração para se apresentar. Essa prática também existia em apresentações públicas realizadas pelos torenzeiros de Almofala. No entanto, é preciso ressaltar que as apresentações públicas do *torém* de Almofala eram organizadas principalmente para políticos da região,<sup>99</sup> como os prefeitos de Acaraú e Itapipoca em ocasiões mais oficiais como as comemorações pelo aniversário do município (Novo, 1976; Valle, 1993 e Oliveira Jr., 1998).

Quando o *torém* era realizado por Nelson, não encontrei informações que dessem conta da presença de políticos como financiadores. Em geral, as pessoas que promoviam dispunham de algum recurso financeiro para financiar a festa, mas o contexto era outro, muito mais familiar e informal.<sup>100</sup>

---

<sup>99</sup> De acordo com Novo (1976) fora o prefeito de Itapipoca na época, Perilo Teixeira, que financiou a ida dos Tremembé da Lagoa Seca para a apresentação do *torém* na Semana do Folclore, realizada na Concha Acústica da UFC em 1965.

<sup>100</sup> Apenas nos últimos anos, após o reconhecimento, que os Tremembé de Acaraú tem sido convidados para apresentações organizadas pela prefeitura de Acaraú. Nas gestões de Pedro Fonteles (2009-2012) e Alexandre Gomes (atual prefeito), a prefeitura organiza apresentações do *torém* no dia do índio. Nestas ocasiões o grupo de dançarinos é formado por integrantes de Telhas e Queimadas. Também soube que o grupo de reiso de

Portanto, esse circuito se espalhava por um perímetro relativamente extenso que incluía as localidades de Telhas, Queimadas, Pedrinhas, Lagoa do Carneiro, Alpargatas, Aroeira, Córrego dos Fernandes, Córrego Novo, Córrego da Volta, Oriente, entre outras. Dessas locais citados, Telhas, Queimadas e Pedrinhas eram as que mais organizavam apresentações.<sup>101</sup>

Nos próximos tópicos, discorro sobre o *torém* em Telhas e Queimadas. Início pela primeira por conta da notoriedade do *torém* realizado lá, reiterado pelo reconhecimento de outras localidades vizinhas que atribuíam a Telhas o lugar onde desde o início do século passado se dançava o *torém*.

## 5.2. A organização do *torém* em Telhas, Queimadas e Pedrinhas

Antes de iniciar a descrição do *torém* nesses lugares, é preciso fazer alguns esclarecimentos. Até aqui tenho analisado a existência e pertinência histórica do *torém*, evidenciando também a importância cultural que a dança possui para os Tremembé destas localidades. Muito embora tudo que se fale sobre o ritual no passado passe pela representação e importância que ele adquiriu atualmente, o exercício até agora foi de recuperar esta tradição tremembé que remonta há muitas décadas. Ao fazer uma descrição etnográfica do *torém* sigo agora um movimento pendular de analisá-lo do presente para o passado e retornando ao contexto atual, procurando mostrar as diferenças e atualizações do ritual, bem como o simbolismo presente no discurso acerca destas atualizações.

Início informando que nas situações em que assisti ao *torém*, praticamente em todas as vezes ele fora apresentado no contexto de algum evento ocorrido no local (cursos, reuniões, etc.),<sup>102</sup> o que sugere a presença de pessoas *de fora*, inclusive eu. O público era

---

Queimadas, chefiado pelo irmão de Nelson, Cecídio Ferreira, se apresentou algumas vezes nas festas de aniversário do político Rogério Aguiar, ex-prefeito do município de Marco e atual deputado estadual.

<sup>101</sup> Não é por acaso as apresentações nesses locais. Na maioria deles vivem parentes dos Tremembé de Queimadas e Telhas.

<sup>102</sup> Foram atividades relacionadas ao meu trabalho, entre elas, um curso de agroecologia, como módulos divididos entre Telhas e Queimadas, uma oficina de gestão de projetos realizada por técnicos da Carteira Indígena/MMA. Nesta oficina, os Tremembé comemoraram com uma roda de *torém* a assinatura de um projeto aprovado. Já o último evento que participei, agora recente, foi o Ciclo de Vivências ocorrido em julho de 2013, no qual o *torém* fazia parte da programação cultural. Todos esses eventos estão documentados no blog <http://tremembedeacarau.blogspot.com.br/>.

majoritariamente da própria localidade, mas a presença de outras pessoas era mais um pretexto para motivar a organização da dança. O uso de ornamentos nessas ocasiões procurava objetivar a diferença étnica construindo uma imagem da indianidade (OLIVEIRA FILHO, 1988).



**Figura 12:** Maria de Lourdes puxando o *torém* (2009)  
Fonte: acervo do pesquisador

Em todas essas ocasiões o processo era conduzido por Maria de Lourdes, filha de Nelson Custoso, que herdou o ofício do pai e atualmente é a torenzeira de Telhas, e seu marido Juraci, que se posicionavam no centro da roda que se formava lenta e espontaneamente. Os participantes da roda não seguem qualquer combinação em pares masculino/feminino, nem por faixa-etária. Com relação ao movimento dos dançarinos, observei que a maior parte segue o modelo atual, enfileirados uns atrás do outros. Entretanto, algumas mulheres dançam de mãos dadas, fazendo um movimento diferenciado de bailar o corpo de um lado para o outro. Como a torenzeira irá explicar adiante, essa era a forma como se dançava o *torém* antigamente.

Isso indica uma mistura de estilos e algumas inovações, a mais notável, a utilização de instrumentos de percussão, inexistente na época de Nelson Custoso. Situação semelhante fora observada no *torém* da Varjota no início da década de 1990, quando os Tremembé desta

situação, embora em processo de organização do *torém* a partir do modelo de Almofala, inovam na adoção de outras músicas e de instrumentos não utilizados em Almofala, tal como o violão (VALLE, 1993).

Maria de Lourdes está sempre com seu maracá em punho, enquanto Juraci se alterna entre o tambor e o pandeiro. Dependendo da presença de um tocador de tambor ele costuma optar pelo pandeiro. Juntam-se a eles uma pessoa que toca o triângulo e mais uma ou duas pessoas tocando maracá. Essa composição maior de tocadores ocorre quando os parentes de Queimadas se juntam para dançar o *torém*. Atualmente, são os familiares da pajé Marluce que tocam os instrumentos nas apresentações do *torém*. Com exceção de Maria, todos são do sexo masculino. Com esta composição está formado o grupo dos torenzeiros.<sup>103</sup>

Como ocorre no *torém* de Almofala, a dança é iniciada com a famosa louvação (*entrada*): “*Ô senhor dono da casa/licença quero pedir/meia hora de relógio/prá nós se divertir...*”. No momento da louvação, o ritmo é lento, mas acompanhado pelos instrumentos. Diferente do que acontece atualmente no *torém* de Almofala, conduzido por João Venâncio, a abertura do ritual não manifesta qualquer apelo devocional ou espiritual.<sup>104</sup>

Após a entrada, segue-se um repertório variado composto por músicas “*na língua*”, ou seja, aquelas cantadas na língua indígena e outras mais recentes, cantadas totalmente em português. No caso das primeiras, as mais recorrentes são *água de manim*, *canungaré*, *a veranaquatiá*, *gurai puran*, *brandim pote*, entre outras. Apesar do exercício de transcrição e registro das letras realizados por alguns pesquisadores (FUNARTE, 1975; Novo, 1976), as músicas antigas seguem uma lógica de aprendizado e reprodução eminentemente oral, de modo que entre um grupo e outro, existe alguma variação fonética das canções.<sup>105</sup>

As canções mais novas se dividem em dois grupos. O primeiro são canções exclusivas dos Tremembé que foram criadas no período das lutas pela demarcação das terras. O segundo é composto por canções amplamente utilizadas não só pelos Tremembé, como também por outros grupos indígenas, a exemplo da música “*quem deu esse nó*” e “*Tremembé do pé do morro*”.<sup>106</sup>

---

<sup>103</sup> Portanto, o *torém* é acompanhado pelos seguintes instrumentos: tambor, pandeiro, triângulo e maracá. todos esses elementos, como veremos adiante, foram incorporados por eles a partir do contato com os torenzeiros de Almofala e Varjota.

<sup>104</sup> Esse tema será abordado mais a frente, quando analiso a aproximação do *torém* com o sagrado.

<sup>105</sup> Apesar disso, Maria de Lourdes guarda em casa um caderno com o registro das músicas do *torém* feito por uma de suas filhas. Em algumas ocasiões ela recorre ao caderno para lembrar alguma música.

<sup>106</sup> Estas duas músicas são amplamente executadas pelos povos indígenas do Ceará. A segunda, inclusive, tem uma versão adaptada para cada grupo (MAGALHÃES, 2009, p. 37-38).



**Figura 13:** *Torém* em Telhas (2013)  
Fonte: acervo do pesquisador

As músicas novas foram incorporadas ao repertório de Maria de Lourdes e demais componentes da dança no período em que Telhas se inserem na luta por reconhecimento étnico, juntamente com o Capim Açú e São José. Como foi relatado no capítulo 2, foi nesse período que se estabeleceram aproximações com o *torém* de Almofala e conseqüentemente algumas canções foram aprendidas pelos indígenas de Telhas.<sup>107</sup>

Ao longo das músicas os participantes entram e saem da roda. Enquanto isso, uma platéia de expectadores se forma, em sua maioria, jovens. Dependendo da ocasião, os homens participam maciçamente do *torém*, mas a maioria dos participantes normalmente são mulheres e jovens. O que pude observar é que quanto mais gente na roda, mais os observadores se estimulam a entrar na dança.

Os intervalos entre uma seção e outra, quando tocadores e dançarinos descansam e bebem mocooró (ou outra bebida) é antecedido pela *navura*, música que sinaliza o momento de recompor as energias através da ingestão do mocooró, acondicionada em garrafas

---

<sup>107</sup> É importante ressaltar que ao longo da última década o intercâmbio entre lideranças tremembé dos três municípios se intensificou com as lutas por saúde e educação diferenciada, possibilitando uma maior integração entre as situações. Além disso, desde 2008 é realizada anualmente a Assembleia do Povo Tremembé, evento itinerante que reúne delegações de todas as comunidades das quatro terras indígenas. Todos esses eventos são responsáveis pela socialização dos rituais e conhecimentos praticados pelo grupo.

plásticas (pet) e colocada aos pés do grupo de tocadores. Após alguns minutos, se inicia outra etapa da dança, movimento repetido diversas vezes até sua finalização. Se antigamente o *torém* durava a noite toda, segundo meus interlocutores, hoje isso dificilmente acontece. Com o passar das horas a roda vai se esvaziando até que pare totalmente, ou então os próprios torenzeiros encerram o ritual.



**Figura 14:** *Torém* em Queimadas (2013)  
Fonte: acervo do pesquisador

No que se refere à animação e espontaneidade, os Tremembé que moram em Queimadas se destacam. Durante um *torém* ocorrido no mês de julho de 2013 em Telhas, e contou com a presença de pessoas de Queimadas, São José e Capim Açu, num certo momento da noite, já tarde, as famílias de Queimadas se retiraram da brincadeira e foram embora. Em poucos minutos aquela grande roda se desfez e pararam de dançar. O pajé Luís Caboclo, um dos puxadores daquela noite, comentou com um misto de admiração e tristeza, que *o povo das Queimada* foi embora levando toda a energia e animação do *torém* com eles, fato que teria motivado o fim do *torém*. Como observador da cena, tive que concordar com o comentário do pajé. Curiosamente, em Queimadas até hoje não vi ninguém que fosse alçado à condição de torenzeiro, ou seja, um *chefe* local do *torém*, ou mesmo alguém que investisse politicamente

nessa função. Não obstante, ainda hoje é o núcleo dos *Custoso* que se destaca na organização da dança.

Retornando à descrição, os adereços e *trajes indígenas* são usados apenas esporadicamente em apresentações fora das localidades ou nas comemorações do dia do índio, quando as professoras organizam um *torém* com as crianças, ornamentando-as com saiotos e sutiãs produzidos com a palha do tucum.



**Figura 15:** Crianças de Telhas ornamentadas em evento escolar (2009)

Fonte: Ninno Amorim

Além da indumentária, alguns grafismos criados pelas próprias professoras são pintados no corpo das crianças. Deste modo, a maioria das situações em que há uma produção estética está relacionada aos eventos das escolas ou da 3ª CREDE. Entretanto, um elemento de uso cotidiano dos jovens e adultos, homens e mulheres, são os colares, pulseiras e anéis artesanais, muitos deles produzidos pelos próprios indígenas. Convém ressaltar que as técnicas de produção artesanal, tanto as que utilizam palha quanto as biojoias, são conhecidas e praticadas pelos Tremembé de Telhas e Queimadas desde gerações anteriores. Nesse aspecto, destaca-se o conhecimento sobre os usos da palha de tucum. Há várias mulheres (e alguns poucos homens) que utilizam a palha, ou sua fibra, para fazer redes, cestos e outros objetos.

Com relação à sua frequência, o *torém* adquiriu uma dinâmica diferente a partir da década passada. Com a inserção de Telhas no âmbito dos processos políticos que já vinham ocorrendo no Capim Açú e no São José, se inicia uma crescente demanda por sua realização naquele contexto territorial, posteriormente denominado Córrego João Pereira.<sup>108</sup>

As reuniões de mobilização que congregavam famílias destas localidades eram iniciadas ou finalizadas com o *torém*. Se sua realização fazia parte de um modelo de ação etnopolítica com objetivos claramente definidos, os agentes envolvidos na produção do *torém* entenderam muito bem sua importância e passaram a intensificá-lo modificando, inclusive, a condição sazonal de sua realização, ou seja, a safra do caju, período do mocororó.

Essas reuniões variavam de lugar, de modo a contemplar as quatro localidades e possibilitar maior integração entre elas. O objetivo era conversar sobre as questões envolvendo a demarcação da terra, mas não se limitavam somente a isso. Inseriam na programação o *torém* que, se importante elemento da “experiência da etnicidade” tremembé (VALLE, 1993), não deixava de ser visto como uma brincadeira.

Era pra nós se juntar, pra conversar. Nós ia pro São José, nós ia pra casa do Afonso, lá pr'aquela casa de farinha do Afonso. Saia aqui um bocado de mulher pra ir se juntar lá. [...] Aí nós terminava, quando findava nossa reunião aí era *torém*, nós *brincava torém*. Era aqui [Telhas], era lá na Célia [Capim Açú], *brincava* umas dinâmica, era tanta *brincadeira* que a gente só faltava morrer de achar graça nessa época. Era bom demais! (Maria de Lourdes, Telhas, 19/11/2013; grifos nossos).

A seriedade política da pauta dos encontros, assim como as tensões relacionadas aos conflitos com o fazendeiro, no caso de Telhas, não constituía empecilho para que houvessem os momentos de entretenimento e diversão. Nesse contexto, o *torém* e outras brincadeiras também cumpriam a função de divertir as participantes. Como ritual, o *torém* tem um caráter polissêmico, cumprindo significados identitários, políticos, lúdicos, ocupacionais e, como veremos adiante, religiosos.

Comparando o que se ouve sobre o *torém* em outros tempos e sua realização atual, é possível observar que ele deixou de ser sazonal, o que para algumas pessoas pode parecer estranho, como expressou numa frase a idosa Isabel, ou Baía, filha do velho Luis Sabino. Numa de nossas conversas informais ela expressa: “*Eu só me lembro de torém no tempo dos caju; agora o povo querem fazer torém todo tempo*”.<sup>109</sup> A observação de Baía é ratificada

---

<sup>108</sup> Só para relembrar, estamos falando dos últimos anos da década de 1990. Nesse período Queimadas ainda não se mobilizava etnicamente, embora já houvessem investimentos políticos sendo feito no sentido de agregá-los ao processo de territorialização vigente na região do Capim Açú/São José/Telhas.

<sup>109</sup> Diário de campo, 19/11/2013.

pelo casal *Seu Júlio Custoso* e *Dona Marina*, quando se referem à fartura de mocororó em Pedrinhas:

Marina – porque lá [em Pedrinhas] é que tinha mocororó, só quem gostava de mocororó...[ironiza em tom jocoso].

Julio – mas também o *torém* só fazia no tempo do mocororó. Só, só no tempo do mocororó. Mas era mocororó muito, num tinha quem vencesse. Era demais, homi! (Júlio Custoso e Dona Marina, Queimadas, 22/05/2013).

A restrição temporal do *torém* ao período do mocororó, feita pelos interlocutores, sinaliza um processo de atualização na dinâmica do ritual, cuja explicação passa por sua etnicização, quando se torna uma bandeira política, um dos sinais diacríticos da “semântica da etnicidade” Tremembé (VALLE, 1993).

A mudança de sua condição sazonal é apenas mais um elemento etnográfico para pensarmos a condição e pertinência (ou permanência) da tradição ao longo do tempo. Segundo Hobsbawn (1984), um dos critérios que definem as tradições é a imposição e formalização ritualizada da repetição. Todavia, desde as primeiras pesquisas sobre os Tremembé se construiu um discurso nativo de comparação saudosista entre o *torém de antigamente* ou *torém dos velhos* e o de hoje, com manifesta preferência idealizada pelo primeiro.

Não sei até que ponto esse sentimento nativo não tenha sido influenciado pela visão nostálgica dos folcloristas (NOVO, 1976; SERAINE, 1955; ARAÚJO, 1971), que olhavam com tristeza a “perda”, “descaracterização” ou “decadência” do *torém*, mas o fato é que tanto na situação de Almofala, quanto na de Telhas, se construiu um discurso de que o bom mesmo era o *torém dos velhos*. Creio ser pertinente entender o contexto de produção desse discurso justamente no período em que o *torém* adquire fundamental importância, sendo amplificado nos investimentos étnicos feitos sobre ele a partir da década de 1980.

Sociologicamente, Valle (2005, p. 190) destaca que a ideia de tradição pode ser muito limitada, se não for tomada pela perspectiva de uma constante renovação, afinal, a tradição não é um fenômeno cultural que simplesmente reproduz antigos costumes de modo constante ao longo do tempo. Seguindo nesta senda, no próximo tópico apresento alguns discursos que se constituem como um *ponto de vista nativo* acerca das diferenças entre o *torém* do passado e do presente, de modo a compreender que valores estão contidos nesse discurso e qual direção seguiu o *torém* nos últimos anos.

### 5.3. Tempo, legitimidade e tradição: “o *torém* de antigamente”

A despeito das mudanças inerentes a qualquer tradição, a repetição gera um processo histórico, tendo em vista que ao se processar no tempo e no espaço ela é incorporada ao modo de reprodução da vida dos indivíduos. Neste sentido, a organização do *torém* em Telhas, Queimadas e Pedrinhas é bem antiga. Para mim ficou evidente que um dos critérios que conferiam legitimidade à tradicionalidade do *torém* era a antiguidade de sua existência. Não se desqualifica ou se nega o *torém* feito no presente, apenas se ressalta que o *torém que presta é o de antigamente*. Isto posto, o critério da legitimidade e da autenticidade, por sua vez, está relacionada ao reconhecimento para além dos limites internos (o exemplo de Almofala é paradigmático). Para exemplificar o que estou dizendo, destaco o trecho de uma entrevista realizada com Maria de Lourdes:

Ronaldo – meu povo me diga uma coisa, só pra confirmar, antes de chegar a história da FUNAI, dos índios, essa coisa toda, vocês sempre dançaram o *torém* aqui nas Telhas, nas Queimadas?

Maria – dançava sim!

Ronaldo – nunca pararam de dançar?

Maria – não! [categoricamente] Como eu lhe disse que no começo quem tirava o *torém* era o pai. Toda vida nós dancemo o *torém*, toda vida. Toda vida nós dancemo o *torém*, só que nós num era reconhecido, como depois que passemos pra FUNAI e FUNASA. Ninguém era reconhecido mas nós dançava o *torém*, eu e pai, como eu disse. Agora nessa época mesmo era uma brincadeira que todo mundo dava valor.

A ênfase de Maria, tanto na voz quanto na repetição da afirmação: *toda vida nós dancemo o torém*, visa assegurar que a *brincadeira* sempre fora praticada em Telhas antes mesmo de serem reconhecidos. Penso que o critério do *reconhecimento* acionado por Maria se constrói em duas perspectivas. A primeira é a étnica, explicado na frase: *depois que passemos pra FUNAI e FUNASA*, numa alusão ao momento em que as autarquias indigenistas federais passam a atuar no local após seu reconhecimento oficial. Esse evento demarca também o momento em que o *torém* em Telhas, de modo semelhante ao que ocorreu na situação de Almofala, adquire um caráter político, sendo etnicizado. Nos períodos que antecederam a chegada dos antropólogos e demais membros dos grupos de trabalho da FUNAI, tanto no Córrego João Pereira (1999), quanto em Queimadas (2010), houve intensa articulação visando a organização do *torém*, apresentado inúmeras vezes ao longo do período em que os profissionais realizavam a pesquisa etnográfica.

Neste aspecto, as duas localidades se destacaram pelo fato de que seus moradores já conheciam e praticavam a dança e eram conhecedores da *tradição dos índios*, diferente de outras situações em que o aprendizado do ritual vem como desdobramento do processo de emergência étnica, como fora nas localidades da Varjota, São José e Capim Açú, configurando um exemplo daquilo que Hobsbawn (1984) denomina de “invenção da tradição”, que estabelece com um passado indígena uma perenidade bastante artificial, segundo a perspectiva do autor.

No sentido aqui utilizado, a artificialidade se aproxima da ideia de manipulação, empregada nos processos políticos que envolvem a identificação étnica. Neste caso, manipular faz parte de um jogo social consciente que pressupõe contrastes, negociações de imagens e autoimagens, estratégias de luta e resistência, políticas de representação e processos de definição de si mesmos, por parte dos índios, perante os aparelhos do Estado e a sociedade (SILVA, 2005, p. 117).

Portanto, diferentemente do Capim Açú e da Varjota, onde o início da prática do *torém* é claramente demarcado, no caso de Telhas e Queimadas não se pode atribuir ao *torém* o status de “tradição inventada”, pelo menos não no sentido da artificialidade de sua construção, visto que ele remonta a um tempo relativamente longo que, inclusive, nem é possível precisar historicamente sua origem. Além disso, como tenho mostrado até aqui, havia ainda a “expertise” dos agentes nativos na organização do *torém* nestas situações históricas.

É baseado nesta diferenciação que identifico uma segunda perspectiva do *reconhecimento* na fala de Maria, associada a esse *torém histórico*<sup>110</sup>, da mesma natureza daquele que outrora fora identificado como “folclore”, portanto, anterior a todos os significados etnopolíticos adquiridos nos últimos tempos. Quando Maria se refere ao período de seu pai, ao passado, o ritual adquire o status de *brincadeira que todo mundo dava valor*, corroborando a construção reiterada por Oliveira Jr. (1998) sobre o *torém* voltado apenas para o divertimento do grupo.

Seguindo esse critério de *reconhecimento*, segundo minha interlocutora, visualizo uma simetria entre o *torém* do Zé Miguel e da Chica (Almofala) e o de Nelson Custoso (Telhas/Queimadas/Pedrinhas), pois ambos lograram considerável projeção em seus respectivos lugares de atuação, de modo que hoje o *torém* praticado pelos Tremembé é, em parte, caudatário de um modelo tradicional empregado por esses personagens.

---

<sup>110</sup> Utilizo esse termo na falta de outro melhor, embora reconheça que ambos tem sua historicidade.

Quando essas duas perspectivas de reconhecimento da tradição se encontram (histórica e étnica), iniciamos a compreensão sobre essa dicotomia novo/velho e suas implicações, tanto no âmbito das práticas e atualizações, quanto no campo da discursividade sobre o ritual. A partir de uma leitura dos relatos sobre o *torém* percebo que a dicotomia novo/velho pode ser interpretada em três eixos correlacionados: 1) relação tradição/tempo/reconhecimento, 2) constituição de uma performance ritual modelar (músicas, organização da dança, períodos específicos) e 3) a produção reflexiva de discursos sobre o *torém* a partir de suas atualizações.<sup>111</sup> Vejamos então como isso ocorre.

Durante minhas conversas com a viúva e a filha de Nelson, algumas vezes notei as duas fazendo comparações entre o *torém* do *peçoal de antigamente* e aquele que é dançado atualmente. As duas não escondem sua opção pelo jeito antigo, que representa a forma como Nelson costumava organizar. Ao questionar sobre como era o *torém* de *antigamente*, Maria explica que as diferenças vão desde a utilização dos instrumentos até a maneira de organização da roda dos dançarinos:

Ronaldo – como era que vocês faziam o de vocês?

Maria – era assim, era só com a... era assim com a *latra*, nesse tempo, hoje é porque não tem mais, hoje não existe mais óleo né, assim, existe só em *vrido*[vidro], mas naquele tempo num era aquelas lata de óleo?

Ronaldo – sim!

Maria – ou então essas *latra* assim de leite ninho. O pai, quando desocupava uma *latra* o pai pegava aquela *latra*, botava o milho dentro e aí tampava e aí ó: era o maracá dele era como o caroço de milho dentro, uma *latra* com caroço de milho dentro.

Ronaldo – e vocês não tinham o maracazinho mesmo não?

Maria – não! De jeito nenhum; era essa *latra*.

Carma – era essa *latra*.

Maria – Aí quando foi que esse pessoal [da Almofala] vieram pro mode brincar o *torém* aqui mais nós aí é que nós fumo ver a marafazinha, o tambor e tudo, aí nós continuemo com os tambor. Os menino acharam melhor que fazia a pisada melhor. Aí pronto, foi tempo que o pai num tirou mais.

[...]

Maria – nós dançava o *torém* de primeiro, o pai ficava ali dentro da roda acolá mais outro pra ajudar ele a cantar, com a *latra* e o outro com outra *latra*, aí nós fazia a roda com todo mundo pegado nas mão, como a roda da cirandinha. Aí nós começava a dançar o *torém*, quando a gente dava uma rodada boa a gente se soltava a mão, dava aquela rodada boa e se pegava de novo e de novo, era assim.

Ronaldo – ia e depois voltava é?

Maria – certo, certo. Era desse jeito como a cirandinha. Quando a gente era menina a gente num brincava a cirandinha com todo mundo pegado nas mão, rodando?

Ronaldo – sim.

---

<sup>111</sup> Convém sempre lembrar que essa dicotomia é acionada pelos próprios nativos. Desse modo, me arrisquei em buscar uma leitura antropológica para uma questão colocada pelos interlocutores.

Maria – pois era daquele jeito. Hoje é que é um atrás do outro, mas não era assim. Era desse jeito. Mas aí povo num querem mais, aí fica neste... tudo muda, tudo vai mudando... (Maria de Lourdes e Carma, Telhas, 12/06/2013).<sup>112</sup>

O primeiro aspecto a ser notado na fala é a apropriação de um *modus operandi* que configura a forma como ele é organizado, se diferenciando, por exemplo, do *torém* de Almofala. Assim, Maria fala sobre o *nosso torém* descrevendo a confecção do único instrumento utilizado pelo pai na marcação do passo e do ritmo das músicas. Nelson não usava o maracá, sequer tinha conhecimento, diz ela. No caso de Telhas, o instrumento que cumpria a mesma função era construído com latas de óleo e sementes de milho. Até o momento em que conheceram o *torém* de Almofala, esse era o único instrumento que o grupo de Telhas utilizava para conduzir e animar a roda. Um dos diferenciais de Nelson era o carisma e a alegria com que conduzia o ritual, envolvendo todos os participantes. Isso compensava a carência de outros instrumentos normalmente utilizados nas apresentações do *torém* atualmente.

É justamente a partir do contato com *torém* de Almofala, quando uma delegação se apresenta em Telhas durante os conflitos envolvendo a disputa territorial, que Maria de Lourdes tem contato com o maracá e os demais instrumentos que os dançarinos da praia haviam trazido. A incorporação de outros instrumentos no *torém* de Telhas ocorre pela vontade dos homens. Eles afirmavam que o tambor e o pandeiro ajudavam a marcar melhor o passo. A inovação acontece com alguma resistência por parte de Maria, que repetidas vezes manifesta preferência pela maneira como seu pai e ela ‘puxavam’ o *torém*.

No que diz respeito à organização da roda, a diferença se refere ao fato de que antes os participantes dançavam de mãos dadas, como uma *cirandinha*. No movimento da roda os participantes giram até determinado ponto e depois retornam, alternando o sentido do giro. No *torém* atual, as pessoas giram umas atrás das outras, sem pegar nas mãos. Já a posição do torenzeiro não muda em relação ao *torém* de Almofala, ou seja, ele permanece a maior parte do tempo no centro da roda, como relatamos acima.

O encontro citado por Maria possibilitou também a reunião de dois modelos, evidenciando passado e presente, representados pela maneira como cada localidade conduzia o ritual. Mas é importante lembrar que a comparação em jogo é com o *torém* de Almofala

---

<sup>112</sup> Vejamos que a descrição de Maria e Carma apresenta alguma confluência com aquela feita pelo Padre Antonio Tomás quando presenciou um *torém* em Almofala em 1892: “[...] ali postados, dando-se as mãos e conservando-as presas entre si, formaram uma cadeia viva que começou a girar em torno do chefe” (RAMOS, 1981, p. 150).

hoje, que não é o mesmo daquele puxado pelos irmãos Zé Miguel e Chica até a década de 1960.

No referido encontro, o *torém* foi dividido em dois momentos. Primeiramente, conduzido pelo cacique João Venâncio, juntamente com outras lideranças de Almofala. Em seguida, foi a vez de Nelson Custoso, que na época já não morava mais em Telhas, mas foi chamado exclusivamente com essa finalidade. A ocasião foi significativa, pois foi o último *torém* puxado por Nelson em Telhas.

Além dos elementos diferenciadores já apontados, outro importante critério distintivo do *torém* está relacionado à seleção das músicas cantadas durante o ritual. A torenzeira Maria aponta que esse é mais um critério que diferencia o *torém* de Telhas em relação aos demais, incluindo o do Capim Açú, que ganhou forma na década de 1990 e do qual ela ajudou a elaborar:

Ronaldo – e além dessa coisa da roda que era de mão dada e tal, da coisa que não tinha o maracá, que era lata, quais eram as diferenças do *torém* das antigas que teu pai puxava para o que é feito hoje?

Maria – a diferença era porque era assim, era as musica, as diferença era as musica, que era outras musica.

Carma – era outras música!

[...]

Maria – e aqui só quem canta mais *torém* é eu, quando eu tiro eu canto as música velha do *torém*, até ali também, é difícil cantar uma música nova. [...] *rei de pitiguara* é música velha, o *andei em coquiral* [ô jandê] é música velha, é... *canungaré inde cunhã* é música velha, é a cara da mamãe [risos]. Aí tinha os passo pra dançar, queria que você visse as rodada dela. Esse pessoal de antigamente que morreram na época dela, aí dançavam *torém*! Lá das Pedrinha, sabiam mesmo dançar *torém*. Pois sim, aí tudo é música velha, mas esse outro povo não canta música velha (Maria de Lourdes e Dona Carma, Telhas, 12/06/2013).

Na visão das torenzeiras, cantar as *músicas velhas* é uma das características fundamentais da forma mais tradicional de se realizar o *torém* mantendo o vínculo com o *pessoal de antigamente*, numa referência aos índios velhos do passado. Creio que apesar de saberem da importância do *torém* como ritual político, já que Maria falou do reconhecimento da FUNAI, existe uma preocupação em pensar o *torém* para além de seu viés estritamente étnico, mas também como uma *tradição de conhecimento* Tremembé, uma prática e saber ritual dotada de uma semântica cultural historicamente construída pelo grupo.

Porém, como Barth (2000) nos esclarece, esta bagagem cultural é oportunamente acionada para demarcar fronteiras sociais diante de outros grupos. Essas fronteiras, inclusive, podem ser erigidas no interior do próprio grupo étnico através de suas subdivisões. Isso fica evidente quando Maria afirma: *só quem canta mais torém é eu, quando eu tiro eu canto as*

*música velha do torém*. De fato, a única pessoa que puxa *torém* em Telhas atualmente é Maria, levando a entender que neste local mantém-se a tradição do ritual através das *músicas antigas*. É preciso relativizar o argumento nativo neste caso. Como descrevi acima, os Tremembé de Telhas também cantam as *músicas novas*, embora continuem priorizando aquelas mais tradicionais.

Mas é nesse contexto de se ressaltar uma diferenciação interna que ela cita o *torém* do Capim Açú. Nesta ocasião, descortinam-se diferenças quanto à natureza ritual do *torém*, na medida em que a mudança das músicas está diretamente relacionada à dimensão da religiosidade, estabelecendo-se a possibilidade de aproximação do *torém* e seus signos (dança, brincadeira, ritual político) com a perspectiva nativa do toré (ritual associado à esfera religiosa), como aponta Maria:

Maria – e hoje é assim, é difícil; o pessoal acolá começaram logo...

Ronaldo – acolá onde?

Maria – aqui no Capim Açú. Começaram logo a cantar o *torém* lá. Aí misturaram, devido a Bastiana, cantava só mais era o toré. Aí pronto. Naquilo a pessoa foi se envolvendo só mais naquilo. Aí pronto. É difícil cantar uma música velha, é só...

Ronaldo – na verdade eles cantavam mais música do toré do que do *torém* é?

Maria – com certeza, com certeza eles cantavam mais do toré do que do *torém*.

Fica evidente a distinção na comparação com o *torém* do Capim Açú, quando Maria atribui a eles o hábito de “desviar” o sentido tradicional do *torém*, transformando-o em toré. Na adjetivação que faz do ritual dos vizinhos há explicitamente uma avaliação moral negativa relacionada ao ideal de pureza do *torém*.

Creio, porém, que outras questões subjazem no discurso de Maria em sua crítica ao *torém* do Capim Açú, entre elas, uma disputa simbólica pela exclusividade na condução do ritual ou mesmo uma certa “expertise”, tendo em vista que Maria fora a mentora do *torém* no Capim Açú, ensinando aos membros da família Teixeira a partir daquilo que lhe foi repassado por seu pai. No entanto, eles logo assumiram uma posição de independência, imprimindo sua própria maneira de organizar a dança com elementos de seu universo social.

Não só o desvio, mas o ato de independência constituem elementos para situarmos a avaliação de Maria sobre o *torém* no Capim Açú. Isso ocorre porque a compreensão de um ritual pluralizado em sua prática engendra visões posicionadas sobre ele. De acordo com Turner (2005), o nativo que participa do ritual o encara sempre a partir de seu ângulo particular de observação, ou seja, de sua própria “perspectiva estrutural”, além do fato de que suas ações (e reações) tendem a ser governadas por interesses e sentimentos que dependem de sua posição no campo social. Exemplificando a partir do caso do ritualismo simbólico da

árvore Ndembu, Turner afirma que cada pessoa ou grupo vê essa árvore como representando seus próprios e específicos interesses e valores naquele momento (TURNER, 2005, pp. 57-58).

Descortina-se, portanto, visões valorativas díspares sobre o *torém* decorrentes não só de um modelo tradicional que deveria ser seguido na íntegra, segundo a visão de Maria de Lourdes, mas também a questionada autoridade dos Teixeira para conduzi-lo.

Nos casos de transição do *torém* para o toré mudam-se não só as músicas, mas o perfil do ritual, que adquire conotação sagrada a partir da *força dos encantados*. Essa mudança, segundo ela, tem a ver com o envolvimento da pajé do Capim Açú com o *torém*. Sebastiana é filha de Pedro Teixeira e possui um centro onde realiza trabalhos espirituais.

No final da década de 1990 se consolida o projeto de um *torém* do Capim Açú a partir dos investimentos de Pedro Teixeira e seus filhos. Organizar o próprio *torém* era uma ação afirmativa e autônoma, sobretudo, após os conflitos que culminaram no rompimento desta família com o cacique tremembé de Almofala, isolando politicamente o Capim Açú no contexto da organização política dos Tremembé.<sup>113</sup>

Pela configuração atual do *torém* nas diversas situações étnicas Tremembé, bem como as apropriações e atualizações simbólicas que ele vem tomando ao longo dos anos, é possível visualizar um cenário onde as tradicionais apropriações do *torém* podem ser ampliadas, aproximando-se da esfera do sagrado a partir de sutis assimilações de elementos retóricos e rituais da relação que os Tremembé mantêm com o mundo dos *encantes* e das práticas religiosas, apesar de demarcarem claramente a diferença do *torém* em relação a outros rituais (GONDIM, 2010; FERNANDES, 2013). Estaria o *torém* se espiritualizando? Ou seria apenas uma atualização do ritual decorrente de uma vinculação religiosa vivenciada cotidianamente pelos atores sociais desse processo?

#### **5.4. Nuances do sagrado: aproximações entre *torém* e toré.**

As questões suscitadas por Maria de Lourdes foram bastante estimulantes para pensarmos as possibilidades de ampliação dos significados do *torém* ao longo dos últimos anos, sobretudo, após o aparecimento e visibilidade, mesmo que pequena, de outras

---

<sup>113</sup> Ver capítulo 3.

formações históricas como Telhas, Queimadas, Capim Açú, São José e Buriti (as duas últimas compõem a TI. Barra do Mundaú). Com elas ampliaram-se as perspectivas etnográficas sobre o *torém*, engendrando novos olhares sobre as condições em que ele é reproduzido histórica e etnicamente.

Entre essas perspectivas está uma possível aproximação com o toré e tudo aquilo que ele representa para os Tremembé. Aqui é preciso fazer uma ressalva, de modo a não cairmos numa comparação sem fim – e talvez deslocada – entre um ritual e outro. Neste sentido, é preciso perceber que associações fazem os interlocutores desta pesquisa quando se referem ao toré. Antes de iniciar a análise etnográfica dos discursos, descrevo um *torém* que para mim foi o ponto de partida para as reflexões que se seguem.

Durante o Ciclo de Vivências, um evento de três dias que ajudei a organizar em Telhas, em julho de 2013, o *torém* fazia parte da programação, que envolvia oficinas, palestras e rodas de conversa sobre ecologia, permacultura e a questão indígena atual. A dança encerrava as atividades das noites fazendo parte da programação cultural. Estavam ali presentes pessoas de várias localidades e entre os convidados/palestrantes estavam o cacique João Venâncio e o pajé Luís Caboclo.

Na segunda apresentação do *torém*, que pude observar melhor, João Venâncio inicia sua performance solicitando que todos se aproximem do círculo. Pede que os participantes dêem as mãos e retirem suas sandálias e calçados, pondo os pés no chão para que sintam a *mãe terra* e recebam sua *energia*. João sempre faz referência a estados emocionais que seriam desencadeados pelo *torém*. *Se fortalecer e pedir força* foram alguns dos termos utilizados por ele. Em seguida, com os olhos cerrados inicia o ritual com uma oração em forma de cântico:

*E não tem rio que eu não atrevesse  
Não tem caminho que nós não ande  
Não tem pau que eu não arranque  
Nem tem pedra que eu não quebre  
Não tem mal que nós não cure  
Viemos lá das cachoeiras  
Com a força da natureza  
Os encantados nos chamou  
Viemo aqui fazer limpeza*<sup>114</sup>

---

<sup>114</sup> Esse cântico faz parte do repertório do movimento indígena cearense. Em pesquisa virtual soube que ele compõe um dos hinários do Santo Daime e sua autoria é atribuída a Maria Brilhante, seguidora do Mestre Irineu,

João Venâncio e Luís Caboco, com seus respectivos maracás, balançam o instrumento de vez em quando. O momento é devocional; todos se concentram, alguns de olhos fechados, e acompanham o cântico. A atmosfera do ambiente é de bastante seriedade e respeito. Ao final do cântico balançam o maracá com força, indicando o fim da oração. Após o cântico, os tocadores se aproximam do núcleo da roda e o líderes tremembé iniciam efetivamente o *torém*.

A descrição acima evidencia alguns elementos que sugerem uma espiritualização do *torém*, a começar pelo cântico entoado por João Venâncio. A linguagem, os símbolos (rios, cachoeiras, encantados, limpeza) fazem parte de uma gramática dos rituais relacionados ao universo do sagrado, como o culto da jurema e mesmo do toré. Além deste, outros cânticos incorporados ao *torém* dos Tremembé de Almofala manifestam esta simbologia.

Era sobre esse tema que conversávamos – um pequeno grupo de pessoas, dos quais uma delas era João – durante a Assembleia do Povo Tremembé, realizada no final de julho de 2013. Ele falava sobre as músicas do *torém* e a *energia* que emanavam, os estados emocionais que desencadeavam nele e sua crença de que quando puxava o *torém* se sentia fortalecido. Essas afirmações o fizeram ressaltar que para conduzir aquele ritual, a pessoa tinha que se preparar espiritualmente. Especulou-se na conversa sobre as possíveis aproximações do *torém* com o *trabalho dos encantados*, um dos termos para denominar as atividades rituais realizadas nos centros espirituais (GONDIM, 2010). Nesse diálogo, não foram estabelecidas diferenças entre as músicas antigas e novas, mas embora afirme que as músicas do *torém* são próprias do ritual, João confirmou que algumas delas advêm dos *trabalhos*.

Durante a realização do mesmo *torém* que relatei acima, enquanto os torenzeiros se concentravam no início do ritual, não atentando para a roda nesse primeiro momento, os participantes dançaram a primeira parte do ritual em sentido horário. A indução ao erro foi atribuída a um dos participantes que estava alcoolizado e alterou o movimento da roda. Na hora da *navura*, João Venâncio alertou que a roda estava girando no sentido errado e determinou que se corrigisse o movimento.



**Figura 16: João Venâncio e Luís Caboclo em momento espiritual do *torém* (Telhas/2003)**  
Fonte: Iago Barreto

Meses depois, tornei a conversar com João sobre esse assunto relembando a prosa durante a Assembleia:

Ronaldo – no dia em que você estava puxando o *torém* lá em Telhas teve uma pessoa que acabou conduzindo a roda no sentido contrário, aí você, uma hora você parou e disse: vocês estão rodando no sentido errado, você mandou corrigir. Porquê que... tem alguma diferença no sentido horário, anti-horário?

João – é porque no *torém* não se dança das esquerda pra direita. *Dança da direita pra esquerda*. Se você dança das esquerda você está dançando ao contrário.

Ronaldo – certo, mas tem alguma... tipo algum problema, alguma implicação pra se dançar ao contrário ou não?

João – tem! Tem porque não é permitido [risos] Tem que se dançar no contexto... [risos] no contexto mesmo dentro dos conforme. Não pode se dançar ao contrário. Se é pra dançar de um jeito então eu não posso dançar do contrário daquele jeito, tem que ter o...

Ronaldo – mas tem alguma coisa a ver com a espiritualidade?

João – tem, tem! (João Venâncio, Almofala, 23/10/2013; grifo nosso).

Dançar em sentido anti-horário constitui uma regra do *torém* e como tal deve ser seguida. Entretanto, apesar da economia em seu discurso, João admite que existe uma lógica espiritual nesse procedimento. Gondim (2010, p. 35), que analisou o trabalho das pajés tremembé, informa que o movimento da roda em sentido horário está relacionado a um princípio ritual da umbanda que possibilita o transe, a incorporação dos *encantes*, situação que no *torém* não é recomendado.

Seguindo as definições de Peirano (2002), esses aspectos simbólicos e práticos aqui destacados constituem pistas para problematizarmos o ritual do *torém*, tanto em sua dimensão prática, o rito, como também a narrativa sobre ele, que constitui o ritual como uma ação comunicativa. Observo que há um discurso que tenta separar, “especificar” o *torém*, ressaltando sua originalidade. No entanto, as sequências e atos que marcam sua realização sugerem aproximações e zonas de contato com outros rituais, entre eles, o toré.

Portanto, é nesta direção que os depoimentos a seguir são bastante ilustrativos das nuances presentes sobre as definições e apropriações nativas sobre o *torém*. Ao mesmo tempo, também elucidam uma série de processos sociais (conflitos, disputas e processos afirmativos) subjacentes às definições sobre o *torém* em Telhas, Capim Açú e Almofala. Para fins conceituais, a primeira observação a ser colocada é o que os interlocutores querem expressar quando se referem ao toré, tendo em vista que ele surge nos depoimentos quando se trata de delimitar as características do *torém*.

Nas páginas anteriores, a torenzeira Maria de Lourdes aciona o termo toré para qualificar a ação dos vizinhos do Capim Açú de *desviar* o sentido original do *torém*, em sua visão, através da utilização de músicas diferentes das que são tradicionalmente reconhecidas como integrantes do repertório da dança Tremembé. A afirmação levou-me ao questioná-la em outro momento sobre as razões dessa diferenciação, bem como as representações de um e de outro ritual:

Maria – rapaz é assim. O toré... o *torém* é esse que nós dança aqui. Nós dança tudo, pelo menos eu; quando eu vou pra Marluce, o toré é esse da Marluce, que justamente é daquele jeito que você já viu.<sup>115</sup> Ali é que nós chama o toré. Quer dizer, através desse povo ali do Capim Açú...

Ronaldo – através desse povo do Capim Açú o quê?

Maria – que, que foi quem botaram esse nome, que eu não sabia que tinha esse nome...

Ronaldo – isso, era isso que eu ia lhe perguntar...

Maria – eu não conhecia esse nome de toré; eu conhecia o *torém*. Antigamente o pai tirava o *torém*; todo mundo aqui conhece por *torém*. Aí quando começaram a demarcar essas terra foi que o pessoal do Capim Açú disseram que tem o toré e o *torém*. Aí nós entende como toré esse que a Marluce trabalha ali [se refere ao centro de cura em Queimadas], que é com o povo... como é que se diz, é... esse negócio de espírito né, justamente que é as cura; através disso aí tem as cura pra gente através desse toré que nós conhece, que tem as cura.

[...]

Ronaldo – certo! E como é que os antigos chamavam, davam o nome a isso?

---

<sup>115</sup> Na frase “...é daquele jeito que você já viu” Maria lembra que algumas vezes nos encontramos nos *trabalhos* do salão da Marluce, pajé de Queimadas. Visitei duas ou três vezes o salão à convite da pajé. Numa delas, na festa do Raimundão da Jurema, um dos *encantes* (caboclo) que costuma freqüentar o local, cuja festa ocorre no mês de junho.

Maria – é... é isso que eu quero dizer mesmo... [procura lembrar o termo]. Era no tempo do finado João Cosmo, avô da mamãe né, que ele trabalhava nessas coisa, mas era oculto, nas mata. Hoje é que é... ta liberado aí em todo canto né, em todo canto a gente conhece isso aí. Tem gente que não aceita né; tem gente nossa mesma, nosso índio que ainda não aceita essas coisa. Aqui mesmo nessas Telha tem quem não aceite essas coisas aqui não...

Ronaldo – já é...

Maria – os encantado! Certo, é isso mesmo, os encantado [lembra da palavra]. O toré é através dos encantado, pois é.

Ronaldo – então quer dizer que essa história, esse nome, essa palavra... que a coisa já existia há um tempão, mas essa palavra aí foi através de...

Maria – foi! Depois que demarcaram essas terra – você diz assim: o toré né?

Ronaldo – é, o nome!

Maria – certo. Porque nós não conhecia não. Começemo a conhecer ali a partir do pessoal do Capim Açú (Maria de Lourdes, Telhas, 19/11/2013).

Comecemos pelo primeiro aspecto: *nós dança tudo*, numa alusão ao fato de que os Tremembé (*nós*) também praticam o toré, o que de pronto nos permite imaginar que aproximações e trocas entre os dois rituais são passíveis de acontecer, embora se mantenha o status de cada um. Se constitui um fato inegável a presença e o uso do toré nas diversas formações históricas identificadas como Tremembé. Resta saber como ele é representado pelos atores sociais nesse contexto específico. Por isso que a fala de Maria é sintomática dos significados atribuídos ao toré, na medida em que ele se relaciona com o *torém*.

Seguindo a sequência de sua fala, o segundo aspecto que destaco está relacionado aos lugares e as pessoas onde se encontra toré, ou melhor, a que lugar ele é associado. Se no depoimento anterior Maria de Lourdes cita *Bastiana*, nesse ela se refere à Marluce, sua prima em segundo grau e pajé de Queimadas. O toré é aquele que se pratica nos salões das pajés, numa referência aos *trabalhos com os encantados*.<sup>116</sup> Acrescenta-se a esta lista o João Cosmo, com a distinção de que no caso do velho pajé, seus trabalhos eram nas matas; ele não tinha um local edificado para realização dos rituais ocultos.

Para Maria, portanto, o *toré é o dos encantado*, se referindo aos trabalhos espirituais conduzidos pela pajé Marluce. Um importante componente do toré, em sua definição, são as *curas*, uma das mais importantes motivações daqueles costumam freqüentar os salões, pelo menos em Queimadas. Além das curas, o toré também é um local de comunicação com os antepassados que passaram para outro plano.

---

<sup>116</sup> Salão, centro de cura e casa de reza são termos nativos utilizados para se referir ao local dos rituais. Não me recordo de ter ouvido a palavra “terreiro” como designador desses locais, da mesma forma como o termo macumba é evitado pela pajé e freqüentadores, que preferem falar dos rituais simplesmente como *trabalhos* ou *trabalho com os encantos ou encantados*.

Se o trabalho com os encantados é coisa bastante antiga nesse contexto étnico e familiar, não se pode dizer o mesmo em relação ao termo toré. De acordo com a torenzeira, esse termo foi trazido pelo *peçoal do Capim Açú* no período em que a terra estava sendo demarcada. A partir desse momento o significado do termo toré se amplia, posto que a palavra surge no contexto de diferenciação com o *torém*: *o peçoal do Capim Açú disseram que tem o toré e o torém*, ou seja, essa relação com a dança não surge no ambiente dos salões, nos trabalhos espirituais, mas no espaço público das apresentações do *torém/toré* puxados pelas lideranças do Capim Açú.

Desde que a AMIT passou a assessorar os indígenas do Capim Açú algumas lideranças locais foram sendo incentivadas a participar das manifestações públicas e dos eventos ligados à questão indígena como as assembleias dos povos indígenas, os encontros da APOINME, COPICE e de outras organizações indígenas e indigenistas, possibilitando que essas lideranças tivessem contato com outros grupos indígenas e com o toré, tendo em vista que, via de regra, esses eventos iniciam e finalizam com apresentações do toré (GRUNEWALD, 2005; MAGALHÃES, 2009).

Mas um dado que não se pode desprezar é a própria relação destas lideranças com os rituais que já praticavam antes mesmo das mobilizações etnopolíticas. A família Teixeira tem uma relação com os rituais religiosos ligados à linha da jurema e a esse imaginário dos *encantados* que certamente é antiga. Essa dinâmica de mesclar elementos do toré no *torém* tem se tornado amplamente utilizado entre os Tremembé, mas um traço característico no Capim Açú é que, pelo menos no discurso, eles inovam quando assumem uma coexistência dos rituais, diferentemente, por exemplo, de João Venâncio que embora reconheça a presença de elementos associado ao toré no *torém*, mantém a separação, reivindicando um estatuto próprio para cada ritual.

Brissac e Marques (2005) descrevem uma noite de *torém* em Queimadas, no contexto de um estudo preliminar, na realidade, um parecer técnico do MPF, onde Pedro Teixeira, o líder desta família, estava presente apoiando os *parentes*. Num certo momento da dança, trava-se um diálogo entre ele e os pesquisadores sobre o *torém* e o toré:

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

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

Marcélia: E as crianças também participam do *torém*. Como são as forças das crianças?

Pedro Teixeira: As crianças depende, quando nasce já traz aquele dom que é um índio e pode ter corrente de índio. E quem tem a corrente de índio se torna uma

pessoa entendido sobre o que nós temos diferente que é o nosso. Como é que diz Florêncio? É a nossa cultura.

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

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

Marcélia: Qual a diferença?

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

Marcélia: Aqui é o *torém* ou é o toré?

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

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

Pedro Teixeira: Porque muda as músicas (Brissac e Marques, 2005, p. 39).

Veja que desde o início do diálogo, quando a pesquisadora se refere ao *torém*, Teixeira faz uso de termos como *força*, *corrente de índio*, presentes no cotidiano dos pajés de trabalho, a quem ele define como o *dono do ritual*. Essa atribuição de autoridade dos pajés não se refere a uma condição possessória em si. O *dono*, no sentido expresso por Teixeira é muito mais um responsável político e espiritual, com certo poder de liderança sobre a organização ritual do *torém*.

Ao ser questionado sobre qual ritual estava sendo utilizado naquele momento, Pedro Teixeira fala de uma *mistura* dos dois, embora destaque que a *força*, representada pela ação dos encantados, é o ponto que identifica a passagem do *torém* para o toré. Esse trânsito, no entanto, se dá a partir de uma *emenda*, indicando um *continuum* entre os dois rituais.

Continuando sobre as visões do *torém* e do toré, conversei certa vez com João Venâncio sobre o tema e pensando sobre as possibilidades de trocas culturais nos encontros pluriétnicos questionei-lhe se o *torém* não teria adquirido alguns elementos do toré, ao que ele responde:

João – não! *Torém* só quem tem é o povo Tremembé. É uma coisa única e não dar pra você misturar o *torém* com o toré.

Ronaldo – porque que não dá?

João – *torém* é *torém*, toré é toré! O toré é andejo, eu posso começar ele aqui e terminar ele lá na beira da praia. O *torém* eu não posso fazer isso, porque ele é um momento consagrado. Se eu começar ele aqui, aqui eu tenho que terminar ele.

Ronaldo – mas você fala da roda ou do...

João – de tudo, eu estou falando de modo geral, tanto da roda, do gesto de pegar; o *torém* não se pode dançar solto, tem que dançar cruzado. Já o toré você pode dançar do jeito que você quiser né. Então a diferença que tem é essa e sempre foi respeitado, sempre foi respeitada. A gente fazia as apresentação da gente, quando era na hora lá o pessoal dançava seu toré, mas tinha a hora que o pessoal dava oportunidade pra gente e a gente fazia, dançava, tentava imitar o nosso... (João Venâncio, Almofala, 23/10/2013).

Para João Venâncio, talvez o maior “guardião” do *torém* em Almofala desde que se tornou cacique em meados dos anos 1990, qualquer aproximação ou semelhança do *torém* com o toré é contestada, pois o primeiro é *uma coisa única* e as diferenças entre os dois se manifesta a partir de certos interditos na execução da dança. Reparemos, no entanto, que as recomendações de iniciar e terminar no mesmo lugar, dançar de mãos dadas, o sentido da roda, etc., são decorrentes do pressuposto de que *torém é um momento consagrado*. João assume um discurso diferente daquele que vê o *torém* apenas como brincadeira, ritual de um cotidiano profano, ou mesmo apenas um sinal diacrítico utilizado politicamente. Todas essas dimensões não devem ser excluídas nem são excludentes entre si. No entanto, ele acrescenta mais um idioma ao *torém*: seu caráter consagrado, sobretudo, quando pergunto sobre possíveis empréstimos da liturgia da umbanda:

Ronaldo – agora assim, naquele dia da Assembleia a gente tava conversando aquela noite do peixe e tal, você sempre fala da energia do *torém*, da força e tal, que é um ritual de força. Vocês trazem alguma coisa assim dos trabalhos, dos centros para o *torém*, em termos de cântico, de espiritualidade e tudo? Ou uma coisa não se mistura com a outra?

João Venâncio – não, não se mistura mas anda perto né. Porque assim no ritual do *torém* a gente não chega a se sombrear né, que nem no trabalho acontece. Mas se tiver uma pessoa fraca e ele não se preparou para entrar na roda do *torém* ele pode se sombrear.

Ronaldo – ele corre o risco?

João Venâncio – corre o risco. A força ela é muito... tem muita força, tem muita resistência de força ali naquele meio. Eu quando estou na roda do *torém*, puxando o *torém*, cada música que eu puxo eu sinto emoções diferentes. Então assim, eu entro, eu sei o que eu vou fazer; eu entro preparado. Agora se pegar uma pessoa despreparada no momento daquele ali, ele não resiste; tem que ta preparado porque é muito peso; ta mexendo com voz diferentes né; ta mexendo com sentimento de quem já se foi, mudou-se né. Então tudo isso é pesado pra gente (João Venâncio, Almofala, 23/10/2013).

Pelo que foi dito pelos interlocutores até aqui há pelo menos dois sentidos circunstancialmente delimitados quando evocam o toré. Primeiro, ele é um significante dos *trabalhos com os encantados*, os rituais que envolvem a incorporação, comunicação dos praticantes com antepassados que estão em outro plano, ou seja, aqueles que se transformaram em *encantes*, processos de cura e limpeza espiritual. Um universo de crenças e práticas indiscutivelmente ligadas a uma umbanda particularizada pelos elementos religiosos e simbólicos dos indígenas: as matas, lagoas e serrotes, locais identificados como morada dos encantados; quem são e qual o lugar de onde viveram os encantados que visitam os trabalhos,

entre outros aspectos que constituem uma geografia físico-espiritual delimitada pelos Tremembé.<sup>117</sup>

Segundo, o momento em que pelo menos dois elementos dos *trabalhos com encantados*: as músicas e a linguagem (força, corrente, limpeza, encantado, etc.) – se misturam ao *torém*, como fica evidente na fala de Maria de Lourdes, Pedro Teixeira e João Venâncio. Com relação às músicas de toré que alguns torenzeiros costumam misturar no *torém*, a maioria delas foram denominadas na umbanda de “pontos” ou “curimbas”. Sua utilização se destina a demarcar as sequências dos rituais, como também seu início e fim. Assim, existem pontos para a chegada e partida das entidades, abertura e fechamento dos trabalhos, descarrego, cruzamento de linhas, entre outras finalidades.<sup>118</sup>

O poder espiritual destas músicas talvez possa explicar o fato colocado por João Venâncio de que algumas pessoas eventualmente ficam *sombreadas* ou incorporam um *caboco* durante o *torém*.<sup>119</sup> Mas é importante destacar que isso não é estimulado pelas lideranças indígenas, sobretudo, em apresentações públicas. Até mesmo no toré o sombreamento ou incorporação são situações a serem evitadas, pois receber caboclo durante apresentações da dança pode ser tido como descontrole espiritual, ultrapassando os padrões valorativos dos sinais diacríticos da coletividade indígena, devendo-se conter comportamentos rituais associados à incorporação de entidade (MAGALHÃES, 2009, p. 337; PINHEIRO, 2012, p. 58).

Convém esclarecer que a compreensão dos interlocutores desta pesquisa sobre o toré é apenas uma entre tantas; entre tantos aspectos litúrgicos que se diferenciam ao serem particularizados por cada grupo. Se por vezes o toré foi associado aos *trabalho com os encantados* ou os rituais de umbanda, para alguns povos indígenas no Nordeste existe a separação entre o toré “público”, visto como dança e símbolo de indianidade, e o toré “particular”, cujas condições de produção remetem a uma série de exigências e recomendações, como também uma seleção entre aqueles que podem participar do ritual, dadas as características sagradas do ritual (ARRUTI, 2004; BATISTA, 2005).

---

<sup>117</sup> Sobre a reetnicização da umbanda pelos indígenas, conferir Pordeus Jr, 2003 (apud Gondim, 2010); Messeder, 2012.

<sup>118</sup> Mais informações: <http://espiritualidadeumbanda.blogspot.com.br/2010/11/os-pontos-cantados-e-seu-significado.html>.

<sup>119</sup> Além da música, *é preciso ter coroa pra trabalhar*, o que significa ter uma predisposição mediúnica para receber a entidade. Em outros termos nativos, *estar com a coroa aberta*.



**Figura 17:** Pintura dos encantados "Índia Julinha" e "Índio Brasileiro" (Centro de Cura em Queimadas)  
Fonte: acervo do pesquisador.



**Figura 18:** Centro de Cura da pajé Marluce em Queimadas  
Fonte: acervo do pesquisador

Em trabalho recente realizado sobre o *torém* em Almofala, Fernandes (2013) também esboça a perspectiva de uma terceira dimensão do *torém*, ressaltando que além de brincadeira e ritual político, o *torém* tem adquirido o status de *ritual sagrado*. No entanto, diferente desta autora, não creio que o processo de sacralização do *torém* envolva certos expedientes que penso ser exclusivamente dos *trabalhos* realizados nos centros espirituais como os rituais de cura ou então através das rezadeiras que às vezes visitam os enfermos em suas casas.

Não creio que se possa associar o *torém* a uma sessão de cura, nem que se usem músicas do *torém* nestas sessões. Levando-se em consideração os domínios de certos campos, seria mais correto dizer que algumas músicas dos *trabalhos* é que são incorporadas ao repertório do *torém*, como também observou Gondim (2010, p.83). Contudo, isso não indica que no *torém* se realizem trabalhos de cura ou coisas dessa natureza.

Por fim, neste capítulo o exercício de perceber as visões sobre o *torém* – e sua aproximação do *toré* – em relações temporais (*o torém de antigamente, as músicas novas, no tempo do Nelson Custoso* ou do *Zé Miguel e da Chica*), contextos espaciais (Telhas, Queimadas, Almofala, Capim Açú) objetivou mostrar que a complexidade das situações históricas e etnográficas não permitem compreender nem definir o *torém* a partir de uma perspectiva pragmática. Ele tanto superou uma visão culturalista, no sentido de uma tradição cultural antiga, cujo sentido permaneceu estático ao longo do tempo, quanto tem superado a perspectiva que todas as inovações da dança são causadas exclusivamente pela sua politização. Neste sentido, existem processos inerentes ao *torém* que, se forjados no contexto das fronteiras interétnicas, não se limitam somente à manutenção destas.

Concordando com Messeder (2012), penso que uma maneira de entender esse quadro de atualizações e inovações do *torém* passa por enxergá-lo sociologicamente por via da semântica e da reflexividade destes processos. A semântica do *torém* atualiza e ressignifica certas práticas ligadas ao ritual, onde a incorporação de outros elementos (as músicas e a linguagem, por exemplo) criam novos sentidos. É por isso que num certo sentido a *brincadeira* é séria, ou pelo menos se tornou com o tempo. Isso não significa uma substituição das representações historicamente consolidadas sobre o *torém*, mas, ao contrário, indica uma composição de narrativas, imagens, sentimentos e valores em devir, num constante processo de modelação.

Já sua reflexividade pode ser manifestada usando a metáfora da “cultura com aspas”, no sentido proposto por Carneiro da Cunha (2009), em que o conceito é apropriado e utilizado

reflexivamente a partir de um campo de relações comunicativas entre diversos agentes sociais (antropólogos, missionários, indigenistas e parentes indígenas de outras etnias), que se utilizam de um idioma social interétnico composto por categorias culturais, políticas, jurídicas, religiosas e também do universo nativo. Nesses termos, a *brincadeira* se tornou *ritual* (sim, o termo também foi incorporado à linguagem dos Tremembé, de modo que se ouve com frequência alusões ao *nosso ritual sagrado*, a *nossa cultura*); o lúdico se tornou político e o político se tornou sagrado, num compósito ritual.<sup>120</sup>

Transversalizando todo esse processo, o discurso do novo e do velho inexoravelmente haveria de aparecer, afinal, mesmo que seja um fato histórico e dinâmico, no sentido das mudanças ao longo do tempo, são contextos sociais, culturais e geracionais diferentes. Se a tradição do *torém* tem perdurado e resistido, como mostram os registros históricos, folclóricos e etnográficos desde o final do século XIX, cada geração elege seus modelos e valores de referência.

Tomando apenas como comparação o período das primeiras pesquisas sobre os Tremembé pós-afirmação étnica (final dos anos 1980) com o momento atual, veremos mudanças importantes no que se refere ao *torém*. Há pouco mais de 20 anos o *torém* engatinhava na Varjota, inicialmente rejeitado pelos torenzeiros de Almofala na época. Pouco mais de vinte anos depois, os Tremembé desta localidade e os da Tapera tem destacada participação nas apresentações.

Na realidade, convém esclarecer que atualmente quando ocorrem apresentações públicas do “*torém* de Almofala”, a organização é composta por pessoas de todo o *aldeamento*, subsumindo, pelo menos nesse contexto específico, as delimitações internas. No entanto, observa-se que as localidades da Varjota e da Tapera, juntas, congregam a grande maioria dos participantes.

Em outro exemplo, se em Telhas existe ainda uma identificação com o modelo mais *antigo* do *torém*, observamos já as inovações relacionadas aos instrumentos que acompanham

---

<sup>120</sup> Se a sacralização do *torém* tem relação estreita com o trabalho das pajés (me refiro às pajés de trabalho, aquelas que desenvolvem o ofício religioso em seus salões, tanto na região de Almofala/Tapera, como em Queimadas e no Capim Açú) estas, no entanto, não costumam fazer parte daquele grupo de lideranças que costuma sair da comunidade para participar dos eventos indígenas que possibilitam o contato com outros grupos e seus repertórios étnicos e culturais. Isso obviamente não impede que elas estejam imunes aos fluxos culturais (Hannerz, 2007). No entanto, essas *experiências da etnicidade*, produtos dessas relações pluriétnicas, passam pelo crivo de outros sentidos e valores inerentes ao seu contexto local, como também pelo agenciamento delas sobre essas experiências.

as músicas, algo que não existia até pouco tempo, como também as músicas que aprenderam com os *parentes* da Almofala. Do mesmo modo, no vizinho Capim Açu, outros referenciais mais atuais emprestam um estilo diferencial à maneira como o *torém* é reproduzido no local a partir de seleções de elementos do ritual da jurema.

No que se refere à relação *torém/toré*, tomo de empréstimo a compreensão de Grunewald (2005) de que o toré tem um caráter multissemântico, não só porque é particularizado pela experiência histórica de cada coletividade que o assume como ritual indígena, como também pelo fato de que ele não é um fenômeno estanque, muito menos universal, no sentido de sua operacionalização. O problema da adoção do toré pelos Tremembé, ou, as mudanças do *torém* a partir de sua relação com um determinado sentido de toré, manifestado nas narrativas e no campo etnográfico, merece maior atenção. Creio que nesse quadro de múltiplas incertezas, nas palavras do autor, este trabalho aponta mais uma interessante situação, aqui apenas esboçada, para o campo dos estudos sobre os rituais indígenas no Nordeste.

As aproximações entre o *torém* e o toré, no sentido manifestado pelos interlocutores desta pesquisa, evidenciam a necessidade de compreender os rituais como potencialmente abertos à processos de atualização e mistura, que em sua contemporaneidade, combinam repertórios rituais e culturais existentes com outros que podem ter vindo de fora (PEREIRA, 2005). Além disso, a entrada de outros elementos é balizada pela significação que é dada pelos atores sociais na composição desse processo.

No que diz respeito ao *torém*, creio que a despeito das mudanças e atualizações que ocorreram ao longo das últimas décadas, algumas delas esboçadas no texto, pode-se afirmar que os Tremembé das situações históricas analisadas conseguiram manter alguma continuidade com as premissas rituais elementares da dança, tomando como marco comparativo a descrição feita pelo Padre Antonio Tomás no final do século XIX (RAMOS, 1981).

A própria manutenção do *torém*, independente de suas mudanças, se constitui como um valioso componente etnológico da história dos Tremembé. Nesse contexto, creio que também é justo destacar a antiguidade de sua existência em Telhas, Pedrinhas e Queimadas como lugares onde a dança/tradição fora praticada e mantida pelas famílias quando ninguém, nem mesmo eles, afirmavam a existência de índios nessa região, diferentemente de Almofala, lugar de amplo e longínquo reconhecimento por ter sido de sido um aldeamento indígena. Isso

talvez explique porque no passado fosse mais fácil, e mais evidente, para os pesquisadores (desde o Barão de Capanema até Silva Novo, para ficarmos apenas nas referências “clássicas”) registrar a dança do *torém* em Almofala, desconhecendo ou não cogitando a possibilidade de que em lugares próximos poderia haver outros grupos praticantes da dança.

Apenas algumas referências apontaram pistas sobre a existência do *torém* em outros lugares. Dentre elas, Silva (2003) identificou registros da realização de um *torém* na Serra da Ibiapaba no século XVIII. Na região desta pesquisa, Florival Seraine afirmou que, a época de sua visita à Lagoa Seca, os torenzeiros já faziam “viagens a Itarema e Almofala e mesmo a localidades mais distantes” (SERAINE, 1955 [1950], p. 74), o que implica em evidências que corroboram as narrativas de Dona Carma, citadas neste capítulo.

Por fim, creio que este trabalho logrou, dentre outras coisas, contribuir para se repensar as fronteiras da tradição do *torém* para além da *terra do aldeamento*. É possível questionar, inclusive, a existência de fronteiras, tendo em vista que as tradições culturais dificilmente se mantêm circunscritas somente aos chamados centros territoriais onde foram primeiramente identificadas. Como afirmam Carvalho e Segato (1994), o costume de pensar a cultura a partir de um centro territorial se constituiu como um hábito do pensamento, partilhado tanto pelos nativos quanto pelos antropólogos, que por razões históricas, vem se afrouxando nos últimos tempos.

Seguindo nesta perspectiva, se tentei evidenciar um circuito ritual do *torém* em Telhas, Queimadas e Pedrinhas, foi muito mais no sentido de contribuir para a ampliação dos lugares onde ele tem sido praticado do que circunscrevê-lo somente a tais lugares. É possível que no futuro se identifiquem outros locais em que o *torém* foi ou está sendo praticado sem que tenhamos notícias. Soube pelos Tremembé de Queimadas que algumas famílias de lá se mudaram para municípios como Camocim e Jijoca e que nestas famílias algumas pessoas tinham grande afinidade com o *torém*. Infelizmente não foi possível, neste trabalho, saber mais informações sobre estas famílias, como elas vivem hoje e se mantêm alguma relação com a *dança dos índios*. No entanto, não nos surpreenderá se futuramente outras pesquisas sejam realizadas e novos dados sejam produzidos em contextos etnográficos inéditos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

*“O conhecimento científico-cultural tal como o entendemos encontra-se preso, portanto, a premissas ‘subjetivas’ pelo fato de apenas se ocupar daqueles elementos da realidade que apresentem alguma relação, por muito indireta que seja, com os acontecimentos a que conferimos uma significação cultural”*

*(Max Weber).*

Desde o momento em que comecei a esboçar mentalmente o que iria escrever nessas considerações finais, a primeira lembrança que me veio foi justamente essa citação ao texto antológico de Weber em que trata da objetividade do conhecimento produzido pelas ciências sociais. Em retorno à leitura deste texto me foi passando, como um filme, as lembranças desde os meus primeiros contatos com os Tremembé até o presente instante em que procedo a conclusão deste trabalho. Esta premissa do pensamento weberiano constitui, portanto, uma espécie de justificação da minha trajetória acadêmica e etnográfica, posto que as “premissas subjetivas” foram determinantes para a escolha dos sujeitos sociais (interlocutores) e do recorte da minha pesquisa.

Obviamente que tais premissas não se constituem meramente (ou somente) de afetos pessoais ou de uma adesão militante, mas efetivamente foram se constituindo ao longo da minha experiência profissional e acadêmica com os Tremembé de Telhas e Queimadas, principalmente. Isso explica, como já evidenciei no início, um dos motivos da minha escolha em privilegiar esta região. Portanto, minha escolha é sintomática do processo de significação gerado quando tive a oportunidade de conhecer essas localidades e me deparar com seus respectivos processos históricos de formação social. Para mim havia (e ainda há) uma riqueza em termos de dados e de experiências etnográficas, até então pouco exploradas por outros pesquisadores.

Neste sentido, o esforço empreendido neste trabalho foi o de produzir uma antropologia histórica (OLIVEIRA FILHO, 1999), que buscou contemplar os aspectos sociais, políticos, fundiários e ambientais que possibilitaram a formação social da Lagoa dos Negros, de Telhas e Queimadas a partir do final do século XIX. Nesse intuito, a análise antropológica possibilitou compreender a construção dos vínculos territoriais, tanto do ponto de vista social e material, como também dos elos simbólicos e culturais, cujas raízes remontam ainda ao tempo em que habitavam em Almofala. Neste aspecto, justifico a decisão

de inserir na pesquisa a Lagoa dos Negros, excluída do contexto das demarcações de áreas indígenas na região, mas de extrema importância histórica e cultural para os Tremembé. Ainda neste aspecto, a fixação dos Tremembé nesta região foi responsável pela construção de intrincadas redes sociais e de parentesco somente compreendidas quando se observa o contexto mais amplo de constituição dos grupos familiares e das relações sociais tecidas entre eles. Talvez, esse tenha sido mais um imperativo para que a pesquisa não se limitasse a uma localidade específica, como havia planejado inicialmente.

Ainda nesse projeto de uma antropologia histórica, se fazia necessário uma etnografia dos processos de territorialização, com maior destaque para Telhas e Queimadas, engendrados a partir de meados da década de 1990. No entanto, a situação etnográfica foi construída num contexto temporal onde as demandas territoriais no Córrego João Pereira e na Lagoa dos Negros já haviam sido conquistadas e em Queimadas o processo de demarcação revelava uma aparente tranquilidade. Porque ressaltar isso? Porque etnograficamente a regularização fundiária, de certa forma, tira um peso discursivo-narrativo e politicamente instrumentalizado em torno da questão do pleito da demarcação da terra, abrindo margem, tanto por parte do pesquisador, quanto dos próprios agentes sociais nativos, para outras agendas etnográficas, como também para analisar retrospectivamente os próprios processos de territorialização, permitindo descortinar fatos e relações que em outros contextos dificilmente seriam revelados pelos interlocutores.

A constituição do universo simbólico-cultural compartilhado pelas três situações históricas analisadas ao longo deste trabalho não poderia ser menosprezada, mesmo diante de uma considerável produção bibliográfica que, direta ou indiretamente, abordou o tema das tradições e rituais Tremembé, com destaque para o *torém*.

As narrativas e relatos em torno do *desencantamento* da Lagoa dos Negros e toda a simbologia até hoje presente na fala dos Tremembé assumiu grande importância ao longo da pesquisa pela recorrência de certos elementos narrativos, como também pela pertinência manifesta pelos interlocutores. Assumo uma dívida com relação a este aspecto, que merecia um olhar teoricamente mais aprofundado, mas, por outro lado, creio que ter dado minha modesta contribuição por ter colocado no horizonte da pesquisa e do texto etnográfico um tema tão importante, porém pouco explorado até então.

No que se refere ao *torém*, sua importância foi fundamental, se configurando como o elemento que possibilitou efetivamente o alargamento da minha pesquisa, pois tanto me fez

ter uma visão mais ampla dos Tremembé, exigindo um olhar para além do lócus privilegiado pela pesquisa, como também permitiu o esforço teórico-analítico de colocar os Tremembé (em sua diversidade de situações) em perspectiva. Quando não tinha ainda uma linha de investigação definida me apareceu como possibilidade historicizar o *torém* nessa região.

O *torém* já foi objeto de análise em diversos trabalhos, alguns deles citados ao longo deste. Tendo consciência disso, quis trilhar outros caminhos etnográficos, tendo em vista a qualidade dos trabalhos precedentes. Diante de pouquíssimas fontes sobre o *torém* nessa região, achei mais produtivo me aventurar em historicizar sua presença em Telhas, Pedrinhas e Queimadas. Me senti privilegiado porque a maior parte do material coletado sobre o *torém* remonta a um período anterior aos agenciamentos e articulações políticas de perfil étnico, muito embora os relatos passem pelas vicissitudes do presente. Em outros termos, me permitiu acompanhar o contexto de elaboração cultural da dança e sua posterior reapropriação semântica em contextos de produção da etnicidade Tremembé.

Em última instância, a etnografia do *torém* me permitiu ter uma visão da tradição e do ritual, em específico, e do grupo étnico, como um todo, a partir de um ângulo diferenciado de visão, pois através dele se descortinou tanto as mudanças organizacionais e nos perfis de atuação política das lideranças indígenas nas últimas três décadas, como também evidenciou um processo, ainda em curso, de atualização cultural do *torém* que tem tornado ainda mais complexo o caráter polissêmico deste ritual.

Creio que as situações étnicas de Telhas e Queimadas, e mesmo a Lagoa dos Negros, tende a contribuir para pluralizar ainda mais a compreensão etnológica e sociológica dos Tremembé pela diversidade de situações sociais, processos históricos e relações etnoambientais e culturais. O desenvolvimento deste trabalho, e a pesquisa que resultou nele, objetivou contribuir nesse sentido.<sup>121</sup>

---

<sup>121</sup> Embora não tenha sido contemplado na minha pesquisa, creio ser justo incluir nesta lista os Tremembé de São José e Buriti, da TI. Barra do Mundaú. Sobre esse grupo, conferir o trabalho de Cláudia Franco (2010).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBUQUERQUE Jr., Durval Muniz de. *Palavras que calcinam, palavras que dominam: a invenção da seca do Nordeste*. Revista Brasileira de História, vol. 14, ed., 28, pp. 111-120, 1994.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. *Os quilombolas e a Base de Foguetes de Alcântara: laudo antropológico*. Brasília: MMA, 2006.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. *A ideologia da decadência: leitura antropológica a uma história da agricultura do maranhão*. Rio de Janeiro: Editora Casa 8 / Fundação Universidade do Amazonas, 2008.
- APPADURAI, Arjun. “Disjunção e diferença na economia cultural global”. Em: Featherstone, M. (org.). *Cultura Global. Nacionalismo, Globalização e Modernidade*. RJ: Vozes, 1999:311-328.
- ARAÚJO, Nicodemos. *Município de Acaraú: notas para sua história*. Fortaleza: IOCE, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Almofala e os Tremembés*. Fortaleza: IOCE, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Cronologia da Cidade de Acaraú*. Fortaleza: Gráfica Stylus, 1991.
- ARRUTI, José Maurício Andion. “A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco”. In: J. P. Oliveira Filho (Org.). *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / LACED, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru, SP: EDUSC, 2006.
- \_\_\_\_\_. Agenciamentos classificatórios: identificação étnica e segmentação negro-indígena entre os Pankararu (PE) e os Xocó (SE). In: M.R. Carvalho; E. Reesink; J. Cavignac (org.). *Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos, alteridades*. Natal: EDUFRN, 2011.
- BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. “Invenção ou Renascimento? Gênese de uma Sociedade Indígena Contemporânea no Nordeste”, in J. P. Oliveira Filho (Org.). *A Viagem de Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2. ed. Rio de Janeiro: Contracapa, 2004, pp. 93-137.

- BARTH, Fredrik. Análise da cultura na sociedade complexa; os grupos étnicos e suas fronteiras. In: *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Cantra Capa, 2000.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural em América Latina*. México: Siglo XXI Editores, 2006.
- BATISTA, Mércia Rejane Rangel. O Toré e a ciência Truká. In: Grünewald, Rodrigo de A (Org.). *Toré. Regime encantado do Índio do Nordeste*: Recife: Editora Massangana, 2005.
- BRASIL. *Orientações Técnicas: Centro de Referência de Assistência Social – CRAS/ Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome*. – 1. ed. – Brasília: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, 2009. 72 p
- BRISSAC, Sérgio Telles. MARQUES, Marcélia. *Parecer Técnico nº 01/05: Estudo Antropológico dos Tremembé da Terra Indígena de Queimadas, município de Acaraú, Ceará*. Fortaleza: MPF, 2005.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Ed. Pioneira, 1976.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- CARVALHO, José Jorge de; SEGATO, Rita. *Sistemas abertos e territórios fechados: para uma nova compreensão das interfaces entre música e identidades sociais*. Série Antropologia 164, 1994.
- CARVALHO, Maria Rosário de. De índios “misturados” a índios “regimados”. In: M.R. Carvalho; E. Reesink; J. Cavignac (org). *Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos, alteridades*. Natal: EDUFRN, 2011.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano 2: Morar, cozinhar*. 3ª ed., Petrópolis, Vozes, 2000.
- CHAVES, Luis de Gonzaga Mendes. *Trabalho e subsistência – Almofala: aspectos da tecnologia e das relações de produção*. Dissertação de Mestrado em Antropologia: PPGAS-UFRJ, 1973.
- CLIFFORD, James. *A Experiência Etnográfica: Antropologia e Literatura no Século XX*. Rio de Janeiro, Ed.UFRJ, 2002.
- COMAROFF, Jean & COMAROFF, John. *Etnografia e imaginação histórica*. Revista Proa, nº02, vol.01, 2010.

- DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. *História oral: memória, tempo, identidades*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.
- FABIAN, Johannes. *O Tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). Introdução. In: *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global, 1987.
- FERNANDES, Janaina Ferreira. *Do sagrado ao profano: Um estudo de caso a partir dos discursos sobre o Torém entre os Tremembé de Almofala*. Cadernos do LEME, Campina Grande, vol. 5, nº 1, p. 107 – 125. Jan./Jun. 2013.
- FONTELES FILHO, José Mendes. *Subjetivação e Educação Indígena*. Tese de doutorado em Educação Brasileira: PPGE-UFC, Fortaleza, 2003.
- FRANCO, Cláudia T. S. *Relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Tremembé da Barra do Mundaú (São José e Buriti)*. Brasília: UNESCO/FUNAI, 2010.
- GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: Bela Feldman-Bianco (Org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global, 1987.
- GONDIM, Juliana Monteiro. “*Não tem caminho que eu não ande e nem tem mal que eu não cure*”: narrativas e práticas rituais das pajés tremembés. Dissertação de Mestrado: Sociologia – PPGS/UFC, 2010.
- GRUNEWALD, Rodrigo. *Os “Índios do Descobrimento”: Tradição e Turismo*. Tese de Doutorado em Antropologia Social: PPGAS Museu Nacional – UFRJ, 2000.
- GRUNEWALD, Rodrigo (org.). As múltiplas incertezas do toré. In: *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Fundaj/Editora Massangana, 2005.
- \_\_\_\_\_, legitimidade étnica no encontro entre índios e negros. In: M.R. Carvalho; E. Reesink; J. Cavignac (Org.). *Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos, alteridades*. Natal: EDUFRN, 2011.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. 2ª ed. São Paulo, Vértice, 1991.
- HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

- HANNERZ, Ulf. *Fluxos, fronteiras e híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional*. Mana, 3 (1), Abril de 1997. Pp. 7-39.
- LEACH, Edmund. *Sistemas políticos da Alta Birmânia: um estudo da estrutura social Kachin*. São Paulo: Edusp, 1996.
- LITTLE, Paul E. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma Antropologia da Territorialidade*. Brasília: Série Antropologia – UnB nº 322, 2002.
- LOPES, Ronaldo S; BEZERRA, Tiago S. *Diagnóstico Rural Participativo – DRP Aldeia Queimadas*. Acaraú: CRAS/IESC, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Assistência Técnica e Extensão Rural – ATER aos povos indígenas: relatos de uma experiência com as comunidades Tremembé de Acaraú*. In: Congresso Brasileiro de Agroecologia, 2011, Fortaleza. Cadernos de Agroecologia, 2011. v. 6. p. 1-5.
- LOPES, Ronaldo Santiago. *Manejo agrícola e seus impactos em agroecossistemas indígenas: a situação dos Tremembé de Queimadas*. Anais do Encontro de Ciências Sociais do Norte Nordeste - CISO/PRÉ-ALAS, Teresina, 2012. p. 1-19.
- MAFRA, Guilherme T. *Aspectos econômicos da agricultura irrigada*. Brasília: 2003.
- MAGALHÃES, Elói. O balanço da aldeia Pitaguary no giro do maracá. In: PALITOT, Estêvão Martins. *Na mata do sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará*. Fortaleza: SECULT/Museu do Ceará/IMOPEC, 2009.
- MALINOWSKI, Bronislaw K. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril, 1984 (Coleção Os Pensadores).
- MESSEDER, Marcos. 1995. *Etnicidade e diálogo político: a emergência dos Tremembé*. Dissertação de mestrado em Sociologia. Salvador: UFBA.
- \_\_\_\_\_. *Etnicidade e ritual Tremembé: construção da memória e lógica cultural*. Revista de Ciências Sociais, Fortaleza, v. 43, n. 2, jul/dez, 2012.
- MURA, Cláudia. *“Todo mistério tem dono!” Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu*. Tese de Doutorado em Antropologia Social: PPGAS Museu Nacional – UFRJ, 2012.
- MURA, Fábio; BARBOSA DA SILVA, Alexandra. *Organização doméstica, tradição de conhecimento e jogos identitários: algumas reflexões sobre os povos ditos tradicionais*. Raízes, v.31, n.1, jan-jun / 2011.

- NASCIMENTO, M. T. S. Toré Kiriri: o sagrado e o étnico na reorganização coletiva de um povo. In: Rodrigo A. Grünewald (Org.). *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Fundaj/Massangana, 2005.
- NOVO, José Silva. *Almofala dos Tremembés*. Itapipoca: s.n. 1976.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *“O nosso governo”: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero, 1988.
- \_\_\_\_\_. Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais. In: Orlando Sampaio Silva et al. *A perícia antropológica em processos judiciais*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1994.
- \_\_\_\_\_. Muita terra para pouco índio? In: Aracy Lopes da Silva e Luís Donizete Benzi Grupioni (Orgs.). *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: editora UFRJ, 1999.
- \_\_\_\_\_. *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa / LACED, 2004.
- OLIVEIRA JR, Gerson A. *Torém: brincadeira dos índios velhos*. São Paulo: Annablume, 1998.
- ORTNER, Sherry. “Uma Atualização da Teoria da Prática”. Grossi, Miriam Pillar *et alii* (Orgs.). *Conferências e Diálogos: Saberes e Práticas Antropológicas*. Blumenau, Nova Letra, 2007.
- PALITOT, Estêvão Martins. *Artífices da Alteridade: o movimento indígena na região de Crateús – Ceará*. João Pessoa: Tese de Doutorado em Sociologia, PPGS-UFPB, 2010.
- PATRÍCIO, Marlinda Melo. *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da TI Tremembé de Queimadas, Acaraú/CE*. Brasília: Funai, 2010.
- PEIRANO, Mariza. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- PEIRANO, Mariza. “A análise antropológica de rituais” In: *O dito e o feito: ensaios de Antropologia dos Rituais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: NuAP/UFRJ, 2002.
- PEREIRA, Edmundo M. M. benditos, toantes e sambas de coco: notas para uma antropologia da música entre os Kapinawá de Mina Grande. In: Rodrigo A. Grünewald (Org.). *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Fundaj/Massangana, 2005.
- PEREIRA, Edmundo M. M. *Um povo sábio, um povo aconselhado. Ritual e política entre os Uitoto-murui*. 1ª ed. Brasília: Paralelo 15, 2010.

- PINHEIRO, Joceny de Deus. *Autores de autenticidade: articulação indígena no Ceará*. Revista de Ciências Sociais, Fortaleza, v. 43, n. 2, jul/dez, 2012.
- POMPEU SOBRINHO, Thomaz. "Índios Tremembés". Revista do Instituto do Ceará, 65:257-267, 1951.
- RAMOS, Dinorá Tomás (org). *Padre Antonio Tomás: príncipe dos poetas cearenses*. 3ª ed: Fortaleza, Jornal A Fortaleza, 1981.
- SERAINÉ, Florival. *Sobre o Torém (dança de procedência indígena)*. Revista do Instituto do Ceará, tomo LXIX, 1955.
- SIMMEL, G. A natureza sociológica do conflito. In: E. Morais (Org.). *Simmel: sociologia*. São Paulo: Editora Ática, 1983.
- SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. *Vilas de Índios no Ceará Grande: dinâmicas locais sob o Diretório Pombalino*. Fortaleza: Pontes/UFC, 2003.
- SILVA, Cristhian Teófilo da Silva. *Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Córrego João Pereira/CE*. Brasília: Funai, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Identificação étnica, territorialização e fronteiras: A perenidade das identidades indígenas como objeto de investigação antropológica e a ação indigenista*. Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, Brasília, v.2, n.1, p.113-140, jul. 2005.
- SOUZA, Maria Bruhilda Telles de. *Mitos e símbolos na migração praiana: "o caso de Almofala"*. Dissertação de Mestrado em Sociologia – UFC, 1983.
- SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. Um olhar sobre a presença das populações nativas na invenção do Brasil. In: Aracy Lopes da Silva e Luís Donizete Benzi Grupioni (Orgs.). *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.
- \_\_\_\_\_. "Os povos indígenas na invenção do Brasil: na luta pela construção do respeito à pluralidade". In: Carlos Lessa. (Org.). *Enciclopédia da brasilidade: autoestima em verde amarelo*. 1a ed. Rio de Janeiro: Casa da Palavra Produção Editorial, 2005.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América. A questão do Outro*. 2. ed. São Paulo, Martins Fontes, 1988.
- TOMÁS, Padre Antônio. "Almofalla". In: RAMOS, Dinorá Tomás (org). *Padre Antonio Tomás: príncipe dos poetas cearenses*. 3ª ed: Fortaleza, Jornal A Fortaleza, 1981.
- TRAJANO FLIHO, Wilson. Que barulho é esse, o dos pós-modernos? In: *Anuário Antropológico 86*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988.

- TURNER, Victor. *Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Rio de Janeiro: EdUFF, 2005.
- VALLE, Carlos Guilherme O. do. *Os Tremembé, grupo étnico indígena do Ceará*. Laudo antropológico: Procuradoria Geral da República. Rio de Janeiro, mimeo, 1992.
- VALLE, Carlos Guilherme O. do. *Terra, tradição e etnicidade: os Tremembé do Ceará*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Antropologia, PPGAS-MN/UFRJ, 1993.
- \_\_\_\_\_. Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará. In: João Pacheco de Oliveira Filho (org.): *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa/ LACED, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Compreendendo a dança do torém: Visões de folclore, ritual e tradição entre os Tremembé do Ceará*. Revista ANTHROPOLÓGICAS, ano 9, volume 16(2): 187-228, 2005a.
- \_\_\_\_\_. *Torém/toré: tradições e invenção no quadro de multiplicidade étnica do Ceará contemporâneo*. In: GRUNEWALD, Rodrigo (org.). *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Fundaj/Editora Massangana, 2005b.
- \_\_\_\_\_. *Entre índios Tremembé e trabalhadores rurais: historicidade, mobilização política e identidades plurais no Ceará*. Raízes, v.31, n.1, jan-jun / 2011a.
- \_\_\_\_\_. Índios em microfilme: caminhos particulares de uma antropologia histórica. In: Carlos A. R. Freire (Org.). *Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)*. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, 2011b.
- VASCONCELOS, Tereza Sandra Loiola. *Reestruturação Socioespacial do Ceará: os desdobramentos da modernização da agricultura no território do Perímetro Irrigado Baixo Acaraú*. Dissertação de Mestrado em Geografia: Universidade Estadual do Ceará – UECE, 2010.
- WEBER, Max. “Relações Comunitárias Étnicas”. In: *Economia e Sociedade*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1977.
- WEBER, Max. A “objetividade” do conhecimento nas Ciências Sociais. In: Gabriel Cohn (Org.). *Weber: sociologia*. São Paulo: Ática, 1999. (Grandes cientistas sociais).
- WOLF, Eric. Cultura: panacéia ou problema? In: Bela Feldman-Bianco e Gustavo L. Ribeiro (Org.). *Antropologia e Poder: contribuições de Eric Wolf*. Brasília/São Paulo: Ed. UnB/Unicamp, 2003.
- WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução simbólica e conceitual. In: Tomaz Tadeu da Silva (Org.). *Identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes, 2007.

## **ANEXOS**

## ANEXO I: RELAÇÃO DOS INTERLOCUTORES ENTREVISTADOS

NOME	IDADE	POSIÇÃO SOCIAL	LOCALIDADE	ANO
Maria de Lourdes do Nascimento	60	Torenzeira / aposentada	Telhas	2013
Maria do Carmo do Nascimento	87	Torenzeira / aposentada	Telhas	2013
Isabel (Baía)	92	Artesã / aposentada	Telhas	2013
José Rogério de Souza	50	Agricultor / liderança política	Telhas	2013
Cecídio Ferreira do Nascimento	86	Liderança tradicional / mestre do reiso	Queimadas	2009/2013
João Félix dos Santos	76	Liderança tradicional / integrante do reiso/torém	Queimadas	2013
Manoel Félix dos Santos	81	Liderança tradicional / integrante do reiso/torém	Queimadas	2013
Rita Sabino	83	Aposentada	Queimadas	2013
Rita Carneiro dos Santos	73	Aposentada	Queimadas	2013
Júlio Ferreira do Nascimento	74	Liderança tradicional / integrante do reiso/torém	Queimadas	2013
Marina da Conceição do Nascimento	70	Mezinheira / aposentada	Queimadas	2013
Maria Marluce dos Santos	46	Pajé	Queimadas	2013
Francisco Luciano do Nascimento	?	Agricultor / mateiro	Queimadas	2014
Chagas Chicute	68	Agricultor / assentado	Lagoa dos Negros	2013
Rita França do Nascimento	62	Aposentada / assentada	Lagoa dos Negros	2013
Vicente Honorato	78	Liderança comunitária / aposentado/ assentado	Lagoa dos Negros	2013
João Domingo Carneiro	77	Presidente da associação	Lagoa dos Negros	2013
Elias Carneiro do Nascimento	67	Agricultor / assentado	Lagoa dos Negros	2014
Rita Serafim	91	Aposentada	Lagoa dos Negros	2014
Francisco Marques do Nascimento	59	Cacique	Almofala	2013
Maria Lídia	?	Aposentada	Almofala	2013
Maria Amélia Leite	84	Missionária indigenista – AMIT	Fortaleza (Missão Tremembé)	2013
Florêncio Braga de Sales		Missionário indigenista – AMIT	Itapipoca (Missão Tremembé)	2013

### ENTREVISTAS PRODUZIDAS POR OUTROS PESQUISADORES

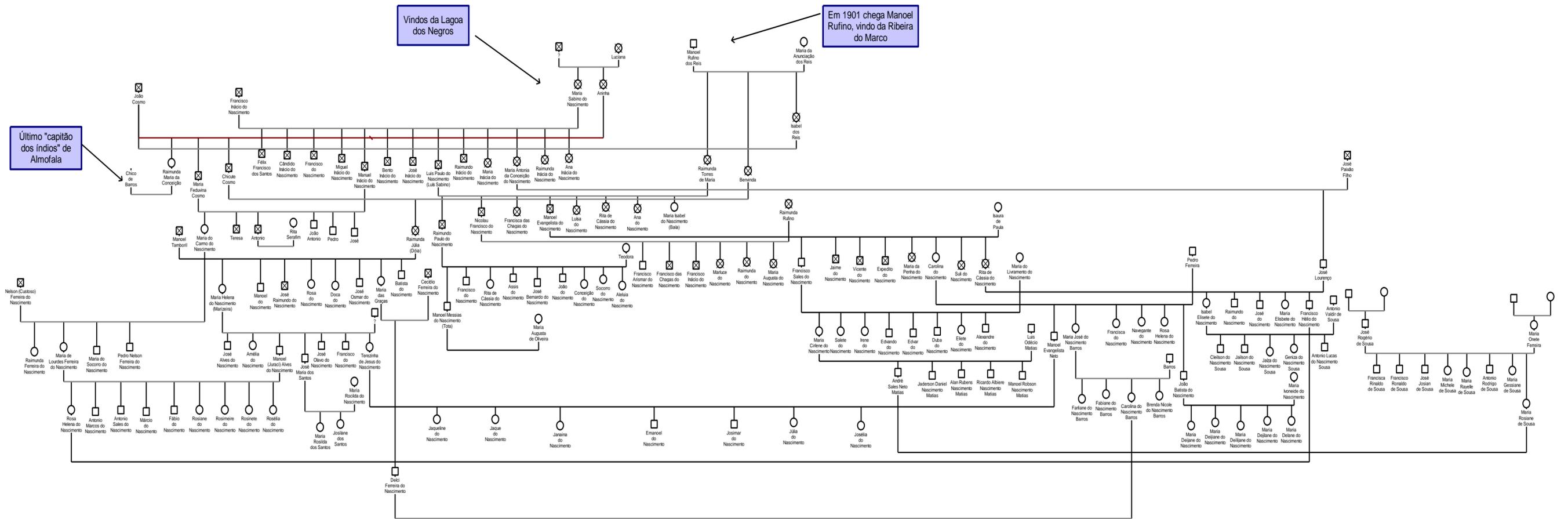
NOME	IDADE	POSIÇÃO SOCIAL	LOCALIDADE	FONTE
Antonio Félix dos Santos*	?	Liderança tradicional	Queimadas	Brissac e Marques, 2005.
Cecídio Ferreira do Nascimento	86**	Ver tabela acima	Queimadas	Patrício, 2010.
Rosa Suzano*	92**	Liderança tradicional	São José	Valle, 1993
Patriarca*	?	Liderança tradicional	Capim Açu	Valle, 1993
Índio Tremembé***	?	?	Telhas	Silva, 1999
Índia Tremembé***	?	?	Telhas	Silva, 1999
Índio Tremembé***	?	?	Capim Açu	Silva, 1999

\* Falecido.

\*\* Idade na época do falecimento.

\*\*\* A identidade do entrevistado foi ocultada pelo autor.

## ANEXO II: MAPA GENEALÓGICO DE TELHAS



ANEXO III: MAPA GENEALÓGICO DE QUEIMADAS

