

XXIV Encontro Anual da ANPOCS

Evocações da terra tirada

Memória social e consciência política na tradição oral do índios Tremembé

GT Biografia e memória social

Maria Sylvia Porto Alegre

Universidade Federal do Ceará

23 a 27 de outubro de 2000

Petrópolis - Rio de Janeiro

Os índios Tremembé são contadores de histórias contumazes. A quantidade e variedade das narrativas que gostam de lembrar fica logo evidente a qualquer visitante que chegue a Almofala, povoado situado no município de Itarema, no litoral norte do estado do Ceará, disposto a conversar sobre assuntos que digam respeito ao passado da aldeia dos índios, cujos descendentes ali vivem.

A tradição oral tremembé abarca uma sequência de episódios que retrocedem à fundação da missão onde foram aldeados por missionários leigos, em 1702, e chegam até o presente, marcado pela luta em defesa da terra indígena e seu reconhecimento oficial pelo governo brasileiro (Porto Alegre, 1999 b).¹ Os acontecimentos mais recuados no tempo falam na descoberta de uma imagem de ouro nas proximidades do rio Aracati-mirim e na ereção de uma pequena capela no local, em torno da qual cresceu o núcleo que deu origem ao povoado de Almofala. Depois foi construída a Igreja de Nossa Senhora da Conceição dos Tremembé, que os próprios índios ergueram em substituição à pequena capela da santa e que lá permanece até hoje.² São histórias do "tempo dos antigos", os "índios velhos", e suas primeiras experiências de convivência com o mundo dos brancos. Segundo dizem, a "terra do aldeamento" ou "terra da santa" foi doada aos índios pelos portugueses que ali se encontravam, mediante um acordo feito entre os índios e a rainha e Portugal, que envolveu a troca da imagem de ouro por uma outra, feita de madeira e a construção da igreja.

A convicção de que as terras da antiga *Missão dos Tremembé* pertence aos índios é o *leitmotiv* de um grande número de narrativas. A demarcação dos limites da terra indígena representa o que os Tremembé chamam de "terra tirada". A terra tirada

¹ Os dados apresentados a seguir resultam em grande parte de um trabalho de pesquisa e reflexão sobre os Tremembé que venho desenvolvendo desde 1992 em conjunto com o antropólogo Gerson de Oliveira Junior, doutorando da PUC de São Paulo e professor da Universidade Estadual do Ceará, e que contou com o apoio à pesquisa da CAPES e do CNPq, além de dotações recebidas da Interamerican Foundation/ANPOCS em 1992/1993.

² A Igreja Nossa Senhora da Conceição de Almofala foi tombada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional em 1980 e restaurada de modo a manter o desenho original da edificação, construída entre 1712 e 1758 (Castro, 1965; Duarte, 1972; Secult, 1995).



para os índios é o lugar de viver e criar os filhos, plantar, caçar e pescar, não pode ser comprada nem vendida e assim deve ficar.³ O fato de que a terra foi demarcada no "tempo dos índios velhos" é comprovado pela existência, ainda hoje, de alguns dos antigos marcos de posse colocados nas "extremas" da antiga sesmaria dos índios, os quais atestam a veracidade das histórias contadas e funcionam como prova do direito histórico e jurídico ao território dos antepassados. A localização dos marcos é conhecida por todos, denotando a preocupação em manter viva na memória grupal os lugares exatos onde foram encravadas as pedras, os buracos feitos nos troncos das árvores atravessadas pela agulha de medição, os travessões colocados nos córregos, o lugar do antigo cruzeiro.⁴

O conjunto de histórias sobre o passado mais antigo forma um primeiro ciclo narrativo que se interrompe bruscamente no final do século XIX.⁵ Ocorre então um momento crítico na vida do grupo, motivado pelo soterramento do povoado de Almofala em decorrência do fenômeno ecológico de deslocamento de uma duna de areia movediça de grandes proporções.⁶ A invasão progressiva da duna marinha sobre as ruas e casas e seu avanço em direção à igreja fez com que a sede da pequena aldeia, situada à beira da praia, desaparecesse totalmente em 1898. O episódio, que constituiria por si só um dramático capítulo na história local, foi agravado pelas circunstâncias que se seguiram. Um violento confronto eclodiu entre os índios, as autoridades e a população regional, motivando a remoção do patrimônio da igreja por ordem do vigário. Os índios queriam impedir a todo custo a saída imagens ali

³ "Tirar a terra" é uma expressão que circula entre os diversos grupos locais que habitam a área, usada para se referir ao processo de traçar e marcar fisicamente a extensão da terra indígena delimitada em Almofala. Corresponde ao conceito jurídico de terra inalienável. Efetivamente, o registro de posse de uma légua quadrada correspondente aos limites da sesmaria colonial foi regularizado em nome dos Tremembé, em 18 de março de 1857, conforme consta no Registro de Terras da Freguesia da Barra do Acaraú, Livro s/n, folha 101, registro no. 695, depositado no Arquivo Público do Estado do Ceará.

⁴ Os marcos que ainda podem ser encontrados acham-se identificados no memorial descritivo de delimitação da Área Indígena Tremembé, elaborado pelo Grupo Técnico da FUNAI enviado à área em setembro de 1992 (Gomes, 1992: 42-44). Segundo explicam os índios, alguns foram destruídos pelos ocupantes desejosos de se apossar de suas terras.

⁵ Para uma descrição dos principais eventos relativos à história do contato entre os Tremembé, os colonizadores e a sociedade nacional, nos séculos XVIII e XIX, vide Valle (1993) Gomes (1992) e Porto Alegre (1999 a).

⁶ A erosão eólica não é incomum nas praias arenosas do litoral cearense, onde o clima semiárido e o regime de chuvas irregular facilita a forte ação do vento que pode modelar formas geográficas e modificar a paisagem. No estio as barras dos rios secos são entupidas e assim se formam lagos e lagoas, cuja existência pode ser efêmera. As dunas que dominam a topografia costeira se acumulam e chegam

depositadas, as quais representavam simbólicamente a posse do território. Um depoimento escrito deixado por Antônio Tomás (transcrito em Ramos, 1950 e Braga, 1964), o referido padre que protagonizou os acontecimentos, dá conta do episódio. Nesse relato, do qual extraí uma súmula que apresento a seguir, o padre descreve alguns costumes indígenas e a dança do Torém, que presenciou, afirmando que os Tremembé viviam em Almofala "constituindo uma sociedade à parte, casando-se entre si e conservando religiosamente certos usos e tradições, e alguns até mesmo a língua dos seus maiores." (apud Braga, 1964:82-99. Ver também Ramos, 1950):

O relato é o que se segue, de forma resumida e nas palavras do autor:

No começo do ano de 1898 as areias já haviam obstruído as primeiras casas do lado do nascente, das ruas que ladeavam a Igreja, atrás da qual o morro ia crescendo progressivamente. Já se haviam retirado da povoação muitos moradores que demoliam previamente suas casas para com o material das mesmas construir novas habitações em lugares mais abrigados. Autorizado pelo diocesano a retirar as imagens da igreja para a capela do Tanque do Meio, dali distante cerca de dez quilômetros, comuniquei aos moradores da povoação a decisão. Em junho do mesmo ano ruiu uma parte do teto da capela que começava a ser invadida pelas areias. Em outubro fui visitar a igreja já meio invadida pelas areias que, escoando pelo teto, vinham estender-se até a entrada que dava para a capela mor e ao altar, já despojado de suas imagens, recolhidas ao batistério. Correram o boato de que pretendiam levá-las clandestinamente não sei para onde. A igreja encheu-se de gente antes da hora aprazada para a transladação das imagens. Comecei a celebrar a missa, a que assistiram cerca de três mil pessoas. Um concerto de altas vozes plangentes, gemidos e soluços dominava todos os outros rumores. Um grande coro angustioso cujos ecos, reboando pela igreja afora, iam perder-se ao longe, no seio adormecido da floresta. Vieram me dizer que, atrás do morro fronteiro, estava acampado um

a elevar-se a cem metros. "Elas se movem, avançando progressivamente no sentido dos ventos dominantes, muitas vezes invadindo terras cultivadas e edifícios" (Pompeu Sobrinho, 1962:99-100).

grupo de caboclos armados, aguardando apenas ordens dos seus chefes para virem obstar a saída das imagens. Não tardaram a aparecer. Eram dois cabras musculosos e mal encarados. Um - o José Caboré - trigueiro e alto, de olhar insolente, nem ao menos dignou-se tirar-me o chapéu, grande chapéu de couro, de aba revirada na frente deixando a mostra um cacho da cabeleira revolta. O outro - o Pedro Duro - mais baixo, mais claro e menos arrogante que o seu companheiro, descobriu-se logo ao chegar. Vestiam ambos calças e camisas de algodão e estavam armados de grossos cacetes dignos de respeito, e porventura de agudos punhais, mais respeitáveis ainda. Asseveraram que as imagens não sairiam dali nem a mão de Deus Padre. Chamei então o sub-delegado do termo, que ali se achava, e pedi que tomasse as providências que o caso exigia: efetuar a prisão dos dois chefes antes que eles se fossem juntar ao bando de sequazes e exacerbar-lhes mais os ânimos. Então, eis que uma mulher do povo - a Joana Camelo - entrando por uma das portas laterais, apoderou-se de uma das imagens e abraçada com ela correu desabaladamente em direção ao acampamento dos sediciosos. Atirei-me ao encalço da fugitiva, ladeado por dois homens, o meirinho de Acaraú e um agricultor, enquanto Caboré e Duro brandiam os cacetes e alguns homens vinham em nossa defesa. Então "fechou-se o tempo" e nada mais se ouviu senão o estalar dos cacetes e o vozear do mulhério bradando pelos maridos, filhos e irmãos envolvidos na luta. Esta prolongou-se por alguns minutos vindo a terminar pela debandada dos sediciosos e captura de dois dos mais rebeldes que, de mãos atadas, foram levados à presença do sub-delegado. Momentos depois as disputadas relíquias - cinco velhas e grosseiras imagens - acompanhadas por quase todo o povo que ali se achava, seguiam para a capela do Tanque do Meio, onde chegamos antes do meio-dia. E depois de despojada ainda de tudo o que dela se pode arrancar lá se ficou o templo esquecido e abandonado de todos e para sempre. Já então era ele o único vestígio da extinta povoação, de cujo local havia desaparecido até o miserável casebre.

Por certo, os Tremembé sofreram uma enorme mudança em suas existências a partir do momento em que o povoado foi engolfado pelas areias mas de modo nenhum

se extinguiram com o súbito desaparecimento do centro do antigo núcleo colonial. Ao contrário do que pensavam o padre e o restante da população regional, o templo não havia sido abandonado nem o que ele simbolizava fora esquecido pelos índios. Durante quase meio século Almofala permaneceu coberta pelas areias, período em que as famílias deslocadas acomodaram-se em outros pontos da área. Os demais permaneceram onde já viviam, no interior da "terra do aldeamento" e a vida do grupo teve continuidade, mantendo grande parte de seus costumes tradicionais e adaptando-se às novas condições. Há indícios de que fizeram, inclusive, algumas gestões junto aos organismos indigenistas, na primeira metade do século XX, buscando a proteção de seus direitos., embora sem sucesso. ⁷

Tirar para, tirar de ... histórias da Batedeira

Diz-se que a função da linguagem não é informar mas sim evocar. De fato, algumas lembranças de infância dos velhos narradores Tremembé, hoje na casa dos setenta a oitenta anos, são uma espécie de evocação sobre a "terra tirada", reconstituição fragmentária da memória, acrescida de novos episódios que, ao serem contados, atualizam com os elementos do presente as informações e as idéias passadas pelos pais e avós.

Conforme pude comprovar em visita feita em janeiro de 1998 à Batedeira, uma das localidades da terra indígena menos conhecidas e não visitada anteriormente por nenhum pesquisador, os relatos que ali circulam sobre a história do grupo não diferem muito de algumas versões do mesmo teor registradas por outros pesquisadores que estiveram na área da *praia* e na Varjota na última década (Gomes, 1992; Valle, 1993; Messeder, 1995; Ratts, 1996; Oliveira Junior, 1998). Há variações quanto aos detalhes

⁷ Na década de 1930 o pintor José Rescala esteve em Almofala fazendo levantamentos da igreja a serviço do SPHAN, quando sofreu ameaças por ter sua presença confundida com a de agente do antigo SPI. (Rescala, 1988). Em 1953 o próprio Serviço de Proteção aos Índios foi procurado, dessa vez por um indígena de Acaraú cujo objetivo era pedir providências daquele órgão na região. A iniciativa resultou infrutífera porém demonstra que a questão étnica continuava presente no norte do Ceará (Museu do Índio, 1953).

mas, de modo geral, o conteúdo dos dados é semelhante, assim como a reminiscência das ações, atitudes, sentimentos e impressões a eles relacionados.⁸

O soterramento e posterior ressurgimento de Almofala permanecem vivos na memória coletiva dos Tremembé com um acentuado sentido de atualidade. O soterramento durou até os primeiros anos da década de 1940, época em que a igreja e as edificações próximas a ela começaram ser desobstruídas das areias. Tem início, então, um segundo ciclo narrativo sobre as experiências vividas, no qual as notícias sobre a revitalização do povoado se faz acompanhar de novos problemas que passaram a enfrentar. Quando as famílias dispersas nos arredores começaram a retornar ao local de suas antigas moradias, o drama vivido anteriormente e o confronto com o padre ainda estavam vivos na memória dos adultos. Foi necessário um intenso trabalho para restaurar a igreja danificada e recompor o que havia sido o núcleo gerador da terra tirada para os índios. Os membros mais velhos do grupo da Batedeira, muitos dos quais tomaram parte ativa nos acontecimentos, recordam, por exemplo, o tempo em que iam visitar seus parentes na Lagoa Seca, situada no extremo oeste da terra indígena, e tinham que passar por cima da grande duna que cobria a igreja. Muito os impressionava defrontar-se com os vestígios da cruz e da torre da igreja, marcas concretas de algo que nunca haviam visto mas sabiam do que se tratava. Isso provocava em alguns medo, em outros curiosidade, desejo de conhecer melhor os fatos contados.

O episódio da restauração da igreja adquire, por vezes, conotações de uma verdadeira recomposição da cena original de fundação, montagem evocativa do espaço original em que estavam fixados. Incorporando o evento e a história à inventiva, os narradores da atedeira elaboram um jogo de palavras de diferentes significados,

⁸ A Área Indígena Tremembé é cortada pelo rio Aracati-mirim, formando dois espaços distintos, que os índios denominam de *praia* e *mata*. Os diversos grupos familiares espalhados em pequenas localidades distribuídas no interior da área vivenciaram cada um a seu modo as mudanças ocorridas nos últimos cem anos. Enquanto o espaço da *praia*, situado à margem esquerda do rio, foi bastante modificado, a *mata*, que fica à margem direita do rio, ficou quase intocada até o final da década de 1970. Constituía tradicionalmente a reserva ambiental dos Tremembé, destinada à caça, coleta e obtenção de recursos naturais e compreende três localidades: Tapera, Batedeira e Varjota. Seus limites ficam no perímetro leste da área demarcada, na divisa com as terras dos fazendeiros da antiga localidade de Patos. A Batedeira ficou como reserva livre de terra, pouco habitada e quase fechada à presença de estranhos até cerca de vinte anos atrás. Ao contrário dos habitantes das demais localidades, mais acostumados à presença constante de visitantes e à convivência com a população regional, as famílias da Batedeira vivem ainda hoje semi isoladas, quase sem ligação com pessoas de fora. Até janeiro de 1998, quando lá estive, com o objetivo de realizar perícia antropológica em processo movido pelo Ministério Público Federal visando a proteção da área indígena contra ocupantes, nenhum pesquisador havia visitado a Batedeira. Tampouco a FUNAI e os missionários que atuam na área mantem contato com seus habitantes.

provocado pela polissemia contida no verbo *tirar*. Contam que quando eram meninos e a noite era de lua cheia os índios passavam muito tempo no alto do morro para onde iam munidos de cuias, cavar a areia que circundava a igreja. Como se estivessem procedendo a um novo modo de "descobrir" a santa, agora "tiravam a terra" que a encobria. O coqueiro velho plantado defronte indicava o local da fachada do templo e orientava sobre os lugares certos onde cavar. O morro era alto, só se via a cruz e a ponta da torre do lado de fora, na altura de aproximadamente um metro. Quando as que areias se afastaram mais, novamente impelidas pelo vento, começou o trabalho árduo limpar o interior e reparar os danos. Novamente o material veio de fora e os índios tiveram que carregar nas costas os tijolos e as telhas, andando a pé pelos caminhos estreitos do areal deserto que ia dar na aldeia. Mais um dado a evocar o passado, numa repetição do que haviam feito os antepassados, quando construíram com os materiais trazidos por mar o templo original, tudo vindo da Bahia. Se chegavam desta vez por terra, a dificuldade de transporte não era menor, pois nos idos de 1940 não havia estrada para Almofala, cujo acesso era demorado e dificultoso, não permitindo a entrada de veículos.

As famílias que haviam permanecido no povoado se animaram com o retorno dos parentes distantes. Voltaram os reencontros na vila, as festas, o movimento na área central, ponto de confluência dos grupos locais. Os adultos mostravam aos jovens e aos meninos as marcações das extremas de posse que ainda restavam intocadas e explicavam que um dia a terra ia ser tirada para eles e o que isso significava. O esforço na revitalização do antigo núcleo colonial ganhou novo ímpeto a convicção mantida na memória grupal, ao longo do tempo, com relação ao pertencimento étnico e cresceram as expectativas de reconhecimento dos direitos territoriais. "Essa terra vai ser tirada custe o que custar, nem que seja para o final dos tempos", diziam os pais aos seus filhos. Porém as esperanças cedo se desvaneceram. Manter a unidade grupal e defender o território comum foi se tornando cada vez mais difícil, à medida que os melhores terrenos se tornaram alvo da cobiça da gente de fora, comerciantes e produtores rurais que começaram a se instalar crescentemente em Almofala a partir de 1950 (Valle, 1993). Sem conseguir voltar para o local das antigas moradias, muitas famílias preferiram permanecer onde já estavam instalados, especialmente os que haviam se fixado na Lagoa Seca (Sousa, 1983). Muitos recuaram ainda mais para o interior da

terra indígena, onde podiam continuar mantendo seus modos tradicionais de vida e restringir ao mínimo possível a convivência com a população regional, cujo contato evitavam, vivendo apartados. Os que insistiram em ficar no centro da aldeia passaram a se envolver crescentemente com os forâneos, enfrentando conflitos e problemas cada vez mais graves, numa relação interétnica marcada pela violência, o preconceito e a intolerância por parte dos não indígenas. De vinte anos para cá, a terra tirada para os índios foi se tornando rapidamente terra tirada dos índios e os problemas se aguçaram.

Apesar de arredios os indígenas da Batedeira mostram a mesma disposição dos demais para conversar e contar histórias. Os mais velhos gostam de lembrar, por exemplo, que no tempo dos avós, quando ainda eram crianças, o mato fechado chegava até bem perto das casas, onde as onças vinham rondar de vez em quando, fazendo a fama de muitos caçadores que as enfrentavam. Os caminhos que interligavam as localidades e iam dar na vila de Almofala, chegavam mais longe, até a Lagoa Seca, onde moravam muitos de seus parentes.⁹ No tempo em que eram jovens, contam ainda, nada era cercado. O rio e as lagoas garantiam a fartura da pesca e as aves eram tão abundantes que bastava estender a mão e agarrá-las. Quando chegava o tempo de casar e constituir família, erguia-se uma nova moradia para o casal, alguns ficando junto aos pais, outros indo se estabelecer mais longe, bastando para isso obter o consentimento dos parentes que habitavam as vizinhanças do local escolhido. Isso se dava de modo consensual porque, segundo afirmam, naquele tempo todos eram unidos e não havia as desavenças que existem hoje. Dessa forma, explicam, as localidades da mata foram crescendo, a medida que a população aumentava.

A partir de 1980 a questão da terra tornou-se abertamente conflituosa na mata, devido à expansão do cultivo extensivo de coco-da-baia (*cocos nucifera*) pelos plantadores vizinhos e outros que chegavam à região em busca de novas terras cultiváveis.¹⁰ A área situada à margem direita do Aracati-mirim foi invadida pela

⁹ É oportuno mencionar aqui que os Tremembé tem por costume mudar periodicamente o lugar das roças e moradias, de modo a manter e preservar os recursos do solo, acionando para isso a rede de parentesco que unifica os diversos núcleos e orienta a relação que mantém uns com os outros. Isso não era um problema até meados do século XX, quando o espaço de que dispunham era suficiente para que todos pudessem plantar, caçar e criar animais.

¹⁰ As localidades da praia enfrentavam o problema há mais tempo, desde que a vila começou a ser ocupada pelos regionais nos anos de 1950 e 1960. O interesse na exploração agro-industrial do coco intensificou-se na zona do Acaraú com a valorização comercial do produto e a abertura do mercado de consumo nos centros urbanos de Sobral e Fortaleza. Produtores e comerciantes passaram a concentrar a

empresa Ducoco Agrícola S. A. que, em 1979, adquiriu a fazenda São Gabriel e duas glebas de terra nas localidades de Bitiquara e Aguapé, confrontantes com os limites do lado leste da terra indígena. A empresa expulsou as famílias residentes na Tapera, sob a alegação de que aquela localidade estava incluída na transação comercial. Tendo suas moradias destruídas, uma parte dos habitantes da Tapera foi fixar-se junto aos parentes na Batedeira e Varjota enquanto outros ficaram onde estavam, formando um aglomerado precário hoje conhecido como Vila Ducoco, uma faixa alagadiça do mangue, imprópria para a agricultura, impressada entre o rio e as cercas colocadas pela empresa. Os índios ficaram privados das principais fontes de sustento, pois foram proibidos de pescar, caçar, criar animais e fazer suas roças nos terrenos cercados e, até mesmo, de atravessá-los.¹¹

Organização social e práticas culturais: as bases da identificação étnica

Em meados da década de 1980, face à ameaça de perder suas terras, os Tremembé começaram a se mobilizar e deflagrou-se um processo de afloramento público da identificação étnica, até então mantida latentes e restrita ao âmbito das fronteiras locais do grupo.

Tal como acontece com muitos povos indígenas habituados a situações de contato antigo e intenso com a sociedade nacional, até então a condição étnica permanecia viva mas não era explicitada externamente, em termos de uma mobilização política da diferença cultural. O estigma da discriminação social, a violência do mandonismo, a prepotência das relações vigentes na estrutura rural do país são um fardo pesado que recai sobre todos os povos indígenas no Brasil. No caso dos Tremembé há razões de sobra para justificar o ocultamento da identidade e o silêncio que os fez passar por etnia extinta, meros remanescentes dos "índios puros do passado"

terra, cercando e registrando indevidamente em seu nome os terrenos de posse dos índios (Chaves, 1993; Espírito Santo, 1987; Gomes, 1992; Valle, 1993)

¹¹ Em 1982, a Ducoco tentou invadir a Varjota porém a ocupação foi impedida pelos índios lá residentes os quais entraram com um processo jurídico contra a empresa, assessorados pela arquidiocese de Itapipoca, obtendo a posse coletiva, por usucapião, de 399,94 hectares de terra. Além de fundamentar-se na comprovação de que as famílias habitavam a área há mais de vinte anos, os testemunhos em juízo apontaram a Varjota como pertencente às terras do antigo aldeamento dos índios Tremembé de Nossa Senhora da Conceição de Almofala, o que pesou no convencimento do juiz que decidia a ação (Valle, 1993:109).

até recentemente, quando decidiram se organizar e reivindicar seus direitos.¹² O temor não é infundado. Atos de violência enfrentados quotidianamente foram recrudescidos e radicalizados, ocorrendo inúmeros casos de morte tanto de indígenas como de não indígenas nas últimas décadas. Os Tremembé apresentam uma tenaz resistência a sair de suas terras, o que levou a um confronto permanente com os grandes proprietários e seus representantes locais. Tal situação foi constatada oficialmente quando da primeira visita feita à área pela FUNAI, em 1986. A exacerbação do processo de expulsão já então estava associada à deflagração da mobilização política da identidade: "Esta identidade é fundamentalmente ligada ao sentimento de origem no que diz respeito às terras locais, consideradas como suas, sob a proteção da Santa Padroeira" afirma o relatório então elaborado pelo órgão oficial (Espírito Santo:13).¹³

Como é comum nas situações de contato interétnico marcadas pelo confronto e pela negação do "outro", os moradores não indígenas da região acabam por reforçar o sentimento da diferença étnica pela via negativa do estigma. Os moradores das proximidades encaram os habitantes de Almofala como "diferentes" e manifestam a diferenciação existente com uma atitude de forte discriminação social contra o grupo. Desejosos de ocupar os melhores terrenos, os grandes plantadores de coco são os que mais se empenham em afirmar que "ali não existem índios". As intrusões, ao aumentar o nível de tensão existente na Área Indígena Tremembé, acabaram por ocasionar desavenças no interior das próprias famílias indígenas e provocar o faccionismo e agressões entre parentes próximos. Na Batedeira, alguns indivíduos identificados como "ocupantes" ou "moradores" das fazendas circundantes, nos processos demarcatórios que correm na justiça, na verdade fazem parte de famílias indígenas que continuam preferindo ocultar a identidade étnica ou mesmo a negá-la, seja por temor de represálias e violências, seja por dependerem economicamente dos proprietários e segmentos dominantes locais interessados nas terras indígenas (Porto Alegre, 1999 a).

¹² A situação enfrentada pelos Tremembé é semelhante ao que aconteceu com os demais povos indígenas no Ceará, antes que se operasse, a partir dos anos de 1990, a "virada" que os está transformando de ignorados em povos reconhecidos em sua diferença (Porto Alegre, 2000).

¹³ A FUNAI fez uma segunda visita à área em 1992, com o intuito de identificá-la e delimitá-la oficialmente, por meio de um longo processo administrativo ainda em curso, o qual está sendo obstaculizado por poderosos interesses regionais atuantes junto aos órgãos da Justiça Federal.

A consciência de uma origem comum é a argamassa que fundamenta a auto-identificação étnica dos Tremembé, tendo por base dois elementos: o parentesco e o território. A descendência familiar e o pertencimento à terra mantêm viva a coesão grupal, a qual se reproduz na organização social do grupo e por meio dela. A noção de unidade é indissociável do espaço coletivamente habitado e acha-se socialmente ordenada por uma rede de relações por onde circulam as idéias identitárias. As relações de parentesco são do tipo a que chamamos "família extensa", ou seja, uma parentela composta por várias famílias nucleares originárias de um tronco comum e vinculadas entre si por laços de cooperação e reciprocidade. Os Tremembé costumam expressar tais relações simbolicamente pela imagem de uma árvore, cujas "raízes", "troncos", "ramos" e "brolhos" representam a continuidade temporal e espacial entre as gerações. É por meio do parentesco que cada grupo local se vincula aos demais: "Aqui tudo é uma família só" dizem os da *mata*, onde as uniões são bastante endogâmicas, talvez mais que do na *praia*, onde tem também muitos parentes, mas onde os casamentos mistos são mais freqüentes. As fronteiras étnicas são traçadas na distinção entre os que são "de dentro" e os "de fora" da terra dos índios.¹⁴ Os casamentos entre índios e a "gente de fora" geram descendentes que costumam ser identificados como "da parte de índio", para diferenciá-los da "gente de raiz", aqueles que descendem dos "troncos velhos" indígenas de Almofala, tanto do lado paterno como materno. Assim, o meio mais comum de um indivíduo dizer-se índio é por meio de expressões do tipo: "sou de dentro", "nascido e criado aqui mesmo", "da terra dos índios", "da terra do aldeamento", "minha mãe, minha avó eram índias", "meu avô era do tronco", "de raiz", etc. Em cada família repetem-se histórias sobre como os avós e bisavós "índios bravos" que foram "pegados no mato" ou "a dente de cachorro" e trazidos a força para o convívio dos brancos forâneos.

A coesão grupal atua igualmente nas atividades econômicas e nas práticas culturais do grupo. A pesca e a agricultura são as principais fontes de alimento,

¹⁴ Os relatos que coletamos confirmam os encontrados anteriormente por Valle (1993), quando diz: "É certo que a *gente de fora* representa todos aqueles que não são de *dentro do Aldeamento*. Isso significa também, segundo os Tremembé, que não *nasceram ou se criaram na Terra da Santa*, no território étnico. Pode-se dizer também que não são filhos naturais de *Almofala*. Essas categorias e expressões operam no sentido de qualificação étnica, evidentemente. A *gente de fora* não pode se achar ou ser considerada como *índia*, afinal não é *filho da Terra de Almofala*".

responsáveis pela dieta alimentar básica ao longo do ano. Mandioca, milho e feijão são plantados em pequenos roçados próximos às moradias, onde também se cultiva maxixe, jerimum e melancia. O cultivo de algodão, prática tradicional de grande importância, acha-se interrompido há alguns anos por falta de terras onde plantar. A agricultura familiar está vinculada ao uso coletivo da terra, sendo comum a prática do mutirão de ajuda mútua, forma de trabalho cooperativo grandemente valorada mas igualmente ameaçada de desagregação pela escassez da terra, assim como as caçadas, motivo de muitas histórias contadas à noite, ao pé do fogo, hoje muito reduzidas pelas queimadas e o uso predatório do meio ambiente por parte dos ocupantes. Algumas espécies animais nativas, como o jacu, o peba, o tatu, a cotia e o preá quase desapareceram e outras, como o veado, estão praticamente extintas. A coleta de frutos sazonais, a pequena criação de animais e aves e a produção artesanal de trançados, cerâmica e tecelagem completam a subsistência familiar, cuja vida econômica é de baixíssima monetarização. Alguns homens trabalham nas empresas de beneficiamento do coco-da-baia (*cocos nucifera*) que circundam a área, recebendo como pagamento quantias irrisórias que mal contribuem para o sustento doméstico. Além disso, o assalariamento costuma ser apenas sazonal e se caracteriza pela instabilidade da demanda por parte das agro-indústrias, que ora contratam ora demitem seus empregados.

O artesanato é o principal elemento da cultura material indígena. Utilizam-se os recursos naturais da região e o emprego de tecnologias tradicionais na confecção de trançados de palha de carnaúba, cipó, tucum, tabuba e outras fibras. Homens e mulheres confeccionam esteiras, abanadores, urus, urupembas, caçuás, cestos e outros objetos utilitários encontrados em todas as casas, além de chapéus e bolsas para comercialização. A cerâmica é uma especialidade feminina, restrita a algumas famílias e passada ciosamente de mãe para filha. Consta de potes, vasilhames e utensílios de uso geral, onde se destacam certos potes de tamanho grande, fabricados para armazenar água e preparar o *mocororó*, bebida fermentada feita com o sumo do caju e usada nas festas e na dança do *Tórem*. A fiação e tecelagem de algodão também são atividades femininas, hoje muito reduzidas devido à falta de matéria prima. Além de tecelãs, as mulheres indígenas são exímias rendeiras. Até dez anos atrás, a fabricação doméstica de redes de dormir e tecidos de pano grosso para o trabalho na roça era uma prática

indispensável à comunidade. A rede de algodão representa um bem de valor prático e simbólico, que acompanha o indivíduo do nascimento à morte.

Apesar de falarem apenas o português, os Tremembé guardam resquícios da língua nativa e mantêm uma notória diversidade no falar, figuras de linguagem próprias e diferenças no uso da fonética, em relação à população regional. Os cânticos do *Torém* contém muitas palavras do antigo idioma dos Tremembé misturadas a vocábulos de origem Tupi (Pompeu Sobrinho, 1951; Seraine, 1955; Pinto, 1975). Por meio da música e da coreografia, o *Torém* ritualiza as relações dos ancestrais com os animais e as plantas, tendo se tornado o símbolo político da afirmação étnica dos Tremembé contemporâneos (Oliveira Júnior, 1998). Na Batedeira e na Tapera a dança é vista também como um elo de união com as gerações passadas e uma ponte de integração com as famílias da *praia* e da Lagoa Seca de quem são parentes. Outra tradição preservada é a farmacopéia indígena. Os pajés são os detentores do saber tradicional, conhecem as propriedades das plantas, responsáveis pela prescrição e o emprego dos remédios, chás e "garrafadas". A cura depende da observância de certas indicações e envolve preceitos rituais que devem ser observados como parte integrante do tratamento, uma vez que os indígenas praticam a concepção de que as doenças tem causas físicas e espirituais. Além das plantas, é comum também o emprego de couro e outras partes de animais como a cobra e o guaxinim, com os quais se preparam remédios e amuletos para proteção espiritual.

É preciso ressaltar que as práticas espirituais não fazem parte de um sistema religioso formal, mas de uma cosmologia integrada ao meio ambiente, sendo o ecossistema circundante parte indissociável do modo de vida dos Tremembé. Estes mantêm toda uma tradição oral relacionada ao caráter sagrado da natureza, às crenças e aos mitos envolvendo os seres que habitam a mata, cujas histórias constituem matéria prima diária de extensas conversas e "causos" contados à boca da noite. As lagoas são o cenário predileto de muitas histórias, lugares sagrados habitados pela *Mãe D'água*, que regula a pesca e oferece proteção contra os estranhos que se aproximam. Nelas se escondem os "encantes", os quais podem tomar a forma de um peixe ou ave aquática como a jacanã (*Jacana jacana*), o guará (*Guara rubra*). A natureza traz à memória uma constante evocação do passado mítico e, ao mesmo tempo, de experiências vividas não muito longínquas, em que tudo em volta era "mato virgem", havia muita caça e

peixe e a terra era livre, "aberto", de todos. Retornando aos elementos centrais da "terra tirada", em suas relações com o meio ambiente os Tremembé reforçam a dimensão espacial da identidade, atualizando a tradição e adaptando-se aos novos tempos.

Enfim, o que se verifica a partir da organização social e das práticas sociais do grupo é que, na tensão entre continuidade e mudança, persiste a convicção de que constituem uma comunidade à parte, diferente de seus vizinhos. Juntando elementos etnográficos e históricos, acompanhando os processos de transmissão dos saberes e do conhecimento, vemos que a experiência coletiva da etnicidade está sempre sendo negociada e afirmada afim de ser legitimada para que possam, dessa forma, obter a autonomia almejada.

A validação da memória social

O apego à condição de "ser índio" funde e refunde a trajetória dos Tremembé no mundo dos brancos, num movimento contínuo que os remete às origens do contato interétnico e daí para o mundo contemporâneo, onde se dá resolução dos problemas enfrentados. Assim se forjam e se projetam as expectativas quanto ao futuro, numa recorrência ininterrupta. As histórias do passado são atualizadas com elementos do presente toda vez que são recontadas e, inversamente, o presente é percebido e explicado como evocação do que ficou para trás.

No conjunto das narrativas coletadas o sentimento de identidade está interligado à experiência vivida e compartilhada e à consciência que dela se adquire. Desse modo, acompanhando os percursos da memória ao longo do tempo e da história podemos ver que os relatos são validados de duas maneiras: uma em função dos interesses em jogo, outra vinculada às práticas sociais.

Há ocasiões em que o conhecimento difuso e informal em torno de questões relacionadas com o reconhecimento dos direitos torna-se mais explícito, sem que haja necessidade de provocá-lo. Os narradores repetem exaustivamente os mesmos temas, mostrando uma predileção por alguns, emitindo comentários e julgamentos de valor, citando ditos, provérbios e anedotas, recorrendo a imagens e metáforas. São muitos os recursos discursivos aos quais apelam para descrever e interpretar a experiência esses

contumazes contadores de histórias. Há um contexto que representa o "chão social" da vida do grupo, a partir do qual as formulações em torno de quem são e do lugar que ocupam são emitidas. Estas não estão circunscritas apenas ao âmbito local. A equação "dentro" *versus* "fora" que define a linha da diferença étnica incorpora contextos mais amplos, relativos à trajetória percorrida desde os primeiros contatos estabelecidos com a sociedade luso-brasileira até a contemporaneidade. Em suas práticas discursivas os Tremembé tendem a enfatizar as permanências e desprezar as rupturas, valorizam os ganhos e procuram minimizar as perdas, num movimento inverso ao que costumam fazer sobre eles a sociedade nacional, os historiadores e os antropólogos, dominados pelo "pessimismo sentimental" em relação às culturas tradicionais (Sahlins, 1997). Eles vêm-se a si mesmos enquanto participantes ativos dos eventos ocorridos, fazendo suas escolhas, tomando suas decisões. Há uma intencionalidade clara, presente na tradição oral, de assegurar a legitimidade de suas conquistas perante os brancos e de passá-la às gerações futuras, insistindo em continuar a ser índios, apesar dos prognósticos em contrário.

Escolha decisiva explicitada nas muitas situações de mudança por que passaram, exemplificada nos relatos sobre a descoberta da santa, as negociações com o poder português pela posse da terra, a delimitação legal do território, o enfrentamento com o padre na época do soterramento de Almofala, o retorno às antigas morada, a construção e reconstrução da igreja, a revitalização do povoado, o enfrentamento com os ocupantes recentes, a mobilização política atual pela demarcação da terra indígena. Certos fatos parecem se repetir com nova roupagem e se aproximar indefinidamente pela recorrência dos eventos. O conhecimento retido na memória e transmitido às novas gerações é fragmentário mas não aleatório. Sua lógica baseia-se na eficácia do investimento étnico e na disposição de manter vivas as práticas sociais que lhes são significativas e da qual não desejam abrir mão. Se a validação dos processos históricos é mantida por razões que não são jamais neutras, na perspectiva dos Tremembé a articulação social da relação com o mundo dos brancos é um enfrentamento complexo e contínuo, em busca de legitimação. Mas não se trata de um processo fechado em si mesmo, irreduzível, impermeável ou incomunicável. Pelo contrário, a "abertura para o outro" (Lévy-Strauss, 1993) revela-se no jogo de conhecimento e reconhecimento da diferença, na flexibilidade das relações que estabelecem com a sociedade envolvente, na

capacidade de estarem abertos e atentos à comunicação intercultural, na disponibilidade de conversar, expor e contar suas histórias aos visitantes, torná-los cientes dos seus problemas.

Nessas circunstâncias, a memória revela-se como expressão de interesses e práticas que são vitais para o grupo. Na tradição oral dos Tremembé pude encontrar alguns pontos de aproximação com o uso da linguagem visual, por oposição à escrita, tema que abordei ao pesquisar a iconografia sobre a corporalidade indígena e observar que as imagens do passado deixadas pelos pintores viajantes permitem que as vejamos como "registros de identidade" (Porto Alegre, 1992).¹⁵ Concebidas como interpretações arbitrárias e olhadas com suspeita, as "falas" dissonantes das fontes orais, do mesmo modo que as visuais, oferecem a possibilidade de ampliar nossa capacidade de compreensão e servir como instrumento de auxílio em nossas tentativas de "traduzir" a perspectiva indígena "em seus próprios termos" (Cunha, 1992, Gallois 1998), apreendendo aspectos que de outro modo permaneceriam opacos, obscuros ou mesmo inconscientes. As histórias guardadas na tradição oral são capazes de expressar, assim como as imagens, relações de alta complexidade em eventos microscópicos mas, para usar a clivagem geertziana, densamente entrelaçados. Ao modo das ideologias que ajudam a construir, as narrativas funcionam como cartografias de uma realidade social problemática e matrizes para a criação da consciência como diria Geertz (1978). Pelo menos é assim que, em minha própria experiência, consigo interpretar as histórias que os Tremembé me contaram, do mesmo modo que o fazem a tantos outros visitantes.

BIBLIOGRAFIA

ANDRADE, Carlos Drummond de. s/d. *Areia e vento*. Rio de Janeiro, SPHAN/Pró-Memória.

BARROSO, Gustavo. 1964. "a Igreja perdida na areia". In: *À margem da história do Ceará*. Fortaleza, Imprensa Universitária do Ceará, p. 111-118.

¹⁵ Segui, nesse trabalho, as formulações desenvolvidas por Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1987) a respeito da noção de pessoa e da corporalidade nas sociedades indígenas. Mais recentemente Vilaça (1999) faz uma excelente abordagem do "idioma da corporalidade" no contexto ameríndio da experiência do contato interétnico, onde discute o significado, para os índios, daquilo que costumamos chamar de tradição e coloca a instigante questão de porque os índios insistem em continuar a ser índios e não se misturam de uma vez com os brancos.

- BEZERRA, Antônio. 1965 (1889). *Notas de viagem*. Fortaleza, Imprensa Universitária do Ceará.
- BRAGA, Renato. 1964 . "Almofala". In: *Dicionário geográfico e histórico do Ceará*. Fortaleza, Imprensa Universitária do Ceará, p. 79-99.
- CASTRO, José Liberal de. 1965. *Almofala*. Fortaleza, datilo.
- CASTRO, José Liberal de. Sem data. "Pequena informação relativa à arquitetura antiga no Ceará". *Aspectos 5*. Fortaleza, Secretaria de Cultura, Desporto e Promoção Social.
- CHAVES, Luiz de G. Mendes. 1970. "Tentativa de um modelo de estratificação social para uma localidade do Ceará". *Revista de Ciências Sociais*, vol. 1, no. 1. Fortaleza, Universidade Federal do Ceará.
- CHAVES, Luís de G. Mendes. 1973. *Trabalho e subsistência. Almofala: aspectos da tecnologia e das relações de produção*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro, PPGAS/MN/UFRJ.
- DUARTE, Hélio de Queirós. 1972. *Nossa Senhora da Conceição de Almofala*. São Paulo, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo.
- ESPÍRITO SANTO, Marco A . 1987. *Relatório de viagem*. Brasília, DID/SUAF/FUNAI.
- GEERTZ, Clifford. 1978. A ideologia como sistema cultural. In A interpretação das culturas, Rio de Janeiro, Zahar.
- GOMES, Jussara V. (coord.) 1992. *Relatório do grupo técnico criado pela Portaria no. 1366 de 04/09/1992 (GT Tremembé)*. Rio de Janeiro, FUNAI.
- SECRETARIA DE CULTURA DO ESTADO DO CEARÁ. 1995. "Igreja Nossa Senhora da Conceição de Almofala" In: *Guia dos bens tombados do Estado do Ceará. Coleção Memória Cearense*. Fortaleza, Secult, p. 136-140.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. 1992. "Introdução". In: *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Fapesp/SMC/ Companhia das Letras.
- GALLOIS, Dominique. 1998. "Comunicação intercultural" In: Bianco, Bela e Leite, Miriam M. (orgs). *Desafios da imagem: iconografia, fotografia, cinema e vídeo nas ciências sociais*. Campinas, Papirus.
- LEVY-STRAUSS, Claude. 1993. *História de Lince*. São Paulo, Companhia das Letras.

- MESSEDER, Marcos Luciano. 1995. *Etnicidade e diálogo político: a emergência dos Tremembé*. Dissertação de mestrado. Salvador, UFBA.
- NOVO, José Silva. 1976. *Almofala dos Tremembé*. Itapipoca, edição do autor.
- OLIVEIRA JUNIOR, Gerson A . de. 1998. *Torém: brincadeira dos índios velhos*. São Paulo, Annablume.
- PINTO, Aloysio de A . (coord.) 1976. *Relatório do grupo de trabalho. Levantamento folclórico no litoral do Estado do Ceará*. Rio de Janeiro, MECDAC//FUNARTE/CDFB, datilo.
- POMPEU SOBRINHO 1952 Os Tremembés. *Revista do Instituto do Ceará*.
- POMPEU SOBRINHO, Thomaz. 1962 (1916). *Esboço fisiográfico do Ceará*. 3ª edição. Fortaleza, Imprensa Universitária do Ceará.
- PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. 1992 Imagem e representação do índio no século XIX. In: Grupioni, Luís D. B. (org.) *Índios no Brasil*. São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura.
- PORTO ALEGRE, M. Sylvia. 1999 a. *Laudo antropológico. Perícia judicial na Área Indígena Tremembé, município de Itarema, Ceará*. Processo no. 95.003114-0. Fortaleza, Justiça Federal - 3ª Vara da Seção Judiciária do Ceará.
- PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. 1999 b. "O tempo e a história na perspectiva dos índios. Narrativas do contato entre os Tremembé". In: *Tensões coloniais e reconfigurações pós-coloniais*. Diálogos críticos luso-brasileiros. Estudos de Arrábida, Portugal. (no prelo).
- PORTO ALEGRE, M. Sylvia. 2000. De ignorados a reconhecidos: a "virada" dos povos indígenas no Ceará. In: Ricardo, Carlos Alberto (ed.) *Povos indígenas no Brasil: 1996/1999*. São Paulo, Instituto Socioambiental. (no prelo).
- RAMOS, Dinorá Tomás (org.). 1950. *Padre Antônio Tomás: príncipe dos poetas cearenses*. Fortaleza.
- RATTS, Alecsandro J. P. 1966. *Fronteiras invisíveis: territórios negros e indígenas no Ceará*. Dissertação de mestrado. São Paulo, FFLCH-USP.
- RESCALA, João José. 1988. *Memória oral*. Depoimento no. 3. Rio de Janeiro, SPHAN/ Pró-Memória.

SAHLINS, Marshal. 1997. "O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção." Revista *Mana*, volume 3, números 1 e 2.

SEEGER, A., DaMatta, R. e Viveiros de Castro, E. 1987. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". In: *Sociedades indígenas no Brasil*. Rio de Janeiro, MN/UFRJ.

SOUZA, M. Bruhilda T. de 1983. *Mitos e símbolos na migração praiana. O caso de Almofala*. Fortaleza, Editora da Universidade Federal do Ceará.

TOMÁS, Antônio. S/d. "Almofala". In: Ramos, Dinorá, op. cit., p.169-199.

VALLE, Carlos Guilherme O. do. 1993. *Terra, tradição e etnicidade: os Tremembé do Ceará*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro, PPGAS/MN/UFRJ.

VILAÇA, Aparecida. 1999. "O que significa tornar-se Outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia indígena". XXIII Encontro Anual da ANPOCS, GT Etnologia indígena, Caxambú - MG.