



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC/SP

Edileusa Santiago do Nascimento

Identidade e memória de habitantes de Fortaleza-CE originários da comunidade  
Tremembé de Almofala-CE: ramos de raízes indígenas em trânsito na cidade

Doutorado em Psicologia Social

São Paulo  
2009



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC/SP

Edileusa Santiago do Nascimento

Identidade e memória de habitantes de Fortaleza-CE originários da comunidade  
Tremembé de Almofala-CE: ramos de raízes indígenas em trânsito na cidade

Doutorado em Psicologia Social

Tese apresentada à banca  
Examinadora como exigência  
parcial para obtenção do título de  
Doutor em Psicologia Social pela  
Pontifícia Universidade Católica de  
São Paulo sob a orientação do Prof.  
Doutor Antônio da Costa Ciampa.

São Paulo  
2009

## Errata

Página	Linha	Onde se lê	Leia-se
100	14	MITS	MIT
	18	do Decreto nº 25.970	da Resolução Ad Referendum/CEPE,
	19	de 31 de julho de 2000	de 04 de agosto de 2008
	21	extensão pela Universidade Federal do Ceará	promovido pelo Conselho Indígena Tremembé de Almofala –CITA, com o apoio e parceria da UFC

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Antonio da Costa Ciampa

---

Profa. Dra. Maria do Carmo Guedes

---

Prof. Dr. Salvador Antonio Mireles Sandoval

---

Prof. Dr. Juracy Armando Mariano de Almeida

---

Prof. Dr. José Mendes Fonteles Filho

À minha mãe Júlia e às minhas irmãs Edileuda e Edilena, pelo amor e apoio incondicional, ao meu irmão Edilberto e meu sobrinho Marcus Vinicius, aos meus antepassados e às novas gerações Quixelô Cariri, aos Tremembé de Almofala que vivem em Fortaleza pela amizade e generosidade em partilhar suas experiências e conhecimentos, razão deste trabalho.

## RESUMO

NASCIMENTO, Edileusa Santiago do. (2009). *Identidade e memória de habitantes de Fortaleza-CE originários da comunidade Tremembé de Almofala-CE: ramos de raízes indígenas em trânsito*. 2009. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – PUC/SP.

Esta tese é sobre o processo de metamorfoses das identidades dos tremembés de Almofala (Itarema-CE) que vivem em Fortaleza num contexto de invisibilização e não reconhecimento dos indígenas nas áreas urbanas. O objetivo é apreendermos, através de suas narrativas, como os vários grupos familiares estão elaborando suas identidades indígenas em articulação com o trabalho da memória coletiva da terra de origem e lugar de destino para trabalho, considerando os intercâmbios com os parentes, suas posições sobre a luta pela demarcação das terras e indianidade na terra de origem, bem como as dificuldades e as possibilidades de uma indianidade cidadã em contexto urbano. As histórias de vida e depoimentos de catorze tremembés que vivem na capital e de doze parentes que vivem na terra de origem constituem a base principal dos dados. A partir de uma perspectiva hermenêutica crítica articulada com os pressupostos do método fenomenológico e do materialismo histórico, a análise mostra como os sujeitos de pesquisa elaboram as identidades em contexto urbano em um processo de metamorfoses diferente do processo de indianização dos parentes de Almofala dentro do quadro do movimento indígena. No entanto, essas identidades em contexto urbano continuam tendo como base o sentimento de pertencimento à terra de origem com o significado de “terra de índio” e os vínculos com suas matrizes familiares na terra de origem, mantidos através da memória coletiva e intercâmbios que fazem transitar informações, posicionamentos, conflitos, curas, conhecimentos e práticas da tradição Tremembé. As diferentes posições individuais sobre indianidade, demarcação da terra, dificuldades e possibilidades de organização dos tremembés na cidade tendem a convergir com a de seu grupo familiar e as posições destes grupos distinguem-se entre si, mas tendem a convergir em pontos comuns, como o reconhecimento de pertencimento comum à comunidade indígena Tremembé, sobre as vitórias alcançadas pela organização indígena em Almofala em contraste com as dificuldades vividas em Fortaleza. Conclui-se que as identidades dos tremembés que vivem em Fortaleza se apresentam em posição de suspensão quanto a uma indianização atual e com tendência paradigmática de potência pendular de novas transformações eminente no processo de metamorfoses de suas identidades, com a possibilidade de serem orientadas para a formação das novas gerações como atores de emancipação indígena cidadã.

**Palavras-chave: identidade; indígenas nas cidades; memória**

## ABSTRACT

NASCIMENTO, Edileusa Santiago do. (2009). *Identity and memory of people of Fortaleza-CE from the community of Tremembé Almofala-CE: branches of indigenous roots in transit*. 2009. Thesis (Ph.D. in Social Psychology) - PUC / SP

This research addresses the process of identity metamorphosis among the Tremembé people of Almofala (Itarema-CE), who now live in Fortaleza, in a context of invisibility and lack of recognizability. It aims at understanding, through their narratives, how the varied groups of families elaborate their indigenous identities in tandem with the work of collective memory around the relation between the “land of origin” and the “land of destiny” where they work, considering their exchange with relatives, their opinions about the struggle for land demarcation and indigenusness in the land of origin, as well as the difficulties and the possibilities of an indigenous citizenship within an urban context. The life history and testimony of fourteen different tremembés living in the capital and of twelve relatives living in the land of origin constitute the principal base of our data. Drawing from a hermeneutic critical perspective and following the lines of direction provided by the methods of historical materialism and phenomenology, the analysis shows how the subjects of research elaborate their identities in an urban context through a process of metamorphosis different from the process of “indianization” of their relatives living in Almofala, the latter closely connected to the indigenous political movement. The identities articulated within the urban context, nevertheless, continue to build themselves on the affective structure of belonging to the “land of origin” as “land of the indians”, and on the attachment to the family matrix in this land of origin performed through collective memory and the exchange of information, opinion, conflict, healing practices, social knowledge and other Tremembé traditional practices. The different individual opinions about indigenusness, land demarcation, difficulties and possibilities of organization in the city tend to converge to a family group opinion, and the latter differ from one another, though they do agree in a few points, such as the recognition of belonging to a Tremembé indigenous community and the victories of indigenous political organization in Almofala in contrast to the difficulties of living in Fortaleza. It is thus possible to conclude that the identity of the tremembés living in Fortaleza presents itself in suspension regarding a current indianization, but with a paradigmatic tendency towards a pendular potency for new transformations that ground the process of their identity metamorphosis. Such identity formation then is understood as the preparation of new generations as actors of indigenous emancipation and citizenship.

**Key words: identity; indigenous urban-memory**

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a Deus por estar sob sua proteção e ser acolhida em sua absoluta bondade e compaixão em todos os momentos de minha vida.

Agradeço à minha família, sempre presente e solidária, a minha mãe e minha irmã Edilena que me nutriram com comidas gostosas e com amor e especialmente a minha irmã Edileuda por seu apoio fundamental, suas leituras, críticas e sugestões. Agradeço ao meu irmão Edilberto pelos momentos de conversas descontraídas que me tiravam do cansaço do trabalho.

Agradeço aos tremembés que vivem em Fortaleza e aos que vivem em Almofala pela generosidade em compartilhar comigo suas lembranças, alegrias, angústias, esperanças e uma sabedoria ancestral.

Agradeço ao professor Antonio da Costa Ciampa por sua orientação nessa tese, pelo aprendizado baseado no respeito e solidariedade humana.

Agradeço aos professores do doutorado e colegas de curso e percurso, especialmente a Aluísio, Mônica, Juracy, Jésus.

Agradeço a minha prima Cleide, ao Mairton e ao Mateus, por me acolherem com generosidade em São Paulo.

Agradeço aos amigos Pablo e Diogo, companheiros de moradia em São Paulo, pelos momentos de aprendizado, crescimento e alegria compartilhados.

Agradeço ao Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford – IFP, pela bolsa e apoio indispensáveis durante três anos, bem como agradeço à coordenação e à equipe da Fundação Carlos Chagas da IFP no Brasil pelo acompanhamento.

*“Tu és a história que narraste, não o simples narrador” (Carlos Drummond de Andrade).*

## **LISTA DE TABELAS**

Tabela 1: Educação escolar indígena no Nordeste

Tabela 2: Formação de professores indígenas

## SUMÁRIO

### INTRODUÇÃO

Originários da Comunidade Tremembé em Fortaleza: razão desta tese.....	01
A trajetória de minha aproximação com a questão indígena.....	10

### PRIMEIRA PARTE: ITINERÁRIO HISTÓRICO E TEÓRICO

I. Metamorfismos em Trânsito dos Indígenas: Deslocamentos Forçados e Urbanização de Fortaleza.....	17
II. Metamorfismos Identitários em Trânsito dos Tremembés: Mobilidade e Deslocamentos Forçados.....	29
III. Migração Indígena e Índios nas Áreas Urbanas.....	48
1. Processo de migração.....	49
2. Migração indígena em escala continental e global: debate no âmbito internacional.....	50
3. Indígenas urbanos em alguns países.....	58
4. Indígenas nas áreas urbanas no Brasil.....	63
4.1. Motivos da migração.....	63
4.2. Consequências da migração indígena no Brasil.....	66
IV. Formas de Colonialismos e Resistências Indígenas.....	70
1. Colonialismo imposto aos povos originários: violência e usurpação física, material e simbólica.....	71
2. Indígenas no Brasil contemporâneo: resistências, indianização e visibilização.....	88
V. Referencial Metodológico e Teórico.....	116
1. Referencial metodológico.....	116
2. Descrição da pesquisa.....	117
3. Membros das matrizes familiares entrevistados.....	119
4. Referencial teórico.....	121

### SEGUNDA PARTE: ITINERÁRIO EMPÍRICO

I. Descrição das Matrizes Familiares.....	142
1. O todo composto pelas matrizes familiares é maior que a soma delas.....	142
2. As diversas matrizes familiares: compondo um todo sem eliminar as particularidades.....	149
3. Indianização na Região da Praia.....	149
3.1. Família da Venança.....	150

3.2. Família da Dona Zeza.....	157
3.3. Família da Joana Nunes.....	161
4. Indianização na Região da Mata.....	167
4.1. Família Cabral.....	167
4.2. Família Santos.....	177
5. Família Barros e sua relação com a Vila de Almofala.....	186
II. Estudos de Caso.....	198
1. Família Santos.....	198
1.1. A potência das experiências religiosas da família Santos para identidade dessa família na cidade.....	198
1.2. Família Santos no contexto da pesquisa.....	199
1.3. Contexto mais amplo no qual se inserem as experiências religiosas dessa família.....	201
1.4. Contexto específico das experiências religiosas dos Santos.....	202
1.5. Acompanhando o trabalho da memória dos Santos sobre suas experiências religiosas.....	203
1.6. Algumas considerações sobre este estudo de caso.....	217
2. A posição de Dona Tereza sobre indianidade.....	219
2.1. Dona Tereza no contexto da pesquisa.....	220
2.2. História de vida de Dona Tereza em seu contexto narrativo.....	221
2.3. Algumas considerações sobre este estudo de caso.....	236
III. O Processo de Metamorfoses das Identidades dos Tremembés em Fortaleza.....	239
1. A expressão da identidade Tremembé no nível individual e sua relação com o pertencimento indígena a partir do vínculo com suas matrizes familiares.....	239
2. As condições espaciais e temporais de intercâmbios entre as matrizes em Fortaleza.....	242
3. Impactos psicossociais dos personagens estigmatizados no processo de metamorfose das identidades tremembés em Fortaleza .....	247
4. A posição dos tremembés em Fortaleza sobre a indianidade e a luta dos parentes na terra de origem pela demarcação das terras.....	255
5. As dificuldades e possibilidades de indianização dos tremembés em Fortaleza.....	263

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	280
REFERÊNCIAS.....	290
ANEXOS .....	302

## INTRODUÇÃO

### **Originários da Comunidade Tremembé em Fortaleza: razão desta tese**

Esta tese busca compreender o processo de metamorfoses das identidades dos originários da comunidade Tremembé de Almofala que migraram e vivem em diversos bairros da periferia de Fortaleza, como por exemplo, no Mucuripe, Santa Tereza, Serviluz, Genibaú, Nova Assunção, Padre Andrade. Algumas dessas famílias com filhos e netos que nasceram e estão sendo socializados na capital cearense.

Para compreender esse processo de metamorfoses das identidades dos tremembés em contexto urbano, a pesquisa foi norteada pelas seguintes questões: Quais os sentidos que eles atribuem às suas comunidades de origem e ao lugar de destino? Quais os sentidos que atribuem aos intercâmbios com os parentes em Almofala? Como estão se posicionando frente ao processo de indianização e a luta pela demarcação da Terra Indígena Tremembé em Almofala pelos parentes? Quais as implicações desses significados e posicionamentos no processo de metamorfoses de suas identidades em Fortaleza? Essas questões foram tomando forma de objetivos a serem alcançados a partir dos relatos individuais dos tremembés de suas histórias de vidas.

Ao longo da pesquisa, com a escuta das questões levantadas por cada sujeito da pesquisa e na maneira como eles iam problematizando a indianidade dentro do quadro social do movimento indígena em Almofala em contraste com a invisibilização indígena em Fortaleza, surgiu a necessidade de fazer transitar essas questões entre as diferentes famílias em Fortaleza e em Almofala. Uma nova questão foi aparecendo ligada às demais nesse processo: quais as dificuldades e possibilidades de indianização no processo de metamorfoses de identidades tremembés em Fortaleza?

O processo de organização e luta das comunidades indígenas pelo reconhecimento de suas identidades e garantia de seus direitos tem provocado mudanças importantes no processo de metamorfoses das identidades indígenas que estão sendo construídas como indianidade cidadã pelos projetos de emancipação. Fazem parte da luta indígena sair da invisibilização construída ao longo da história pelas políticas de desindianização e ter o direito ao reconhecimento como

sujeitos de direitos coletivos e individuais numa perspectiva multiculturalista. Este é o caso dos Tremembé<sup>1</sup> de Almofala dentro do quadro de construção do movimento indígena e processo de indianização na terra de origem.

No Brasil, de modo geral, esse processo tem sido construído, principalmente pelas comunidades indígenas nas zonas rurais e, apenas recentemente, seus ecos começam a se estender às áreas urbanas, onde continuam predominando uma situação de invisibilização e persistindo a negação ao reconhecimento dos indígenas e seus direitos.

Recentemente, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE - (2005) divulgou dados sobre um expressivo crescimento de pessoas autodeclaradas indígenas nas áreas urbanas de diversas regiões do Brasil, particularmente no Nordeste. No entanto, a auto-identificação pública por si só não garante nem mesmo define indianidade. Este é um fenômeno social construído culturalmente e politicamente, através de organizações que reivindicam o reconhecimento de suas identidades indígenas e seus direitos, no qual, por enquanto, ainda não estão envolvidos os indígenas que vivem na cidade de Fortaleza.

Para compreender esta questão, é preciso considerar que os indígenas nas áreas urbanas estão em um contexto no qual sofrem mais intensamente os impactos dos personagens estigmatizados associados à natureza e relegados ao passado. Personagens impostos aos índios concretos como presenças estranhas à cidade que é imaginada como progresso que subjuguou as forças da natureza. Assim, os índios são vistos como vestígios de um progresso ainda não concretizado plenamente e confinados ao isolamento em meio à “selva”. Duas imagens de índio continuam em circulação na contemporaneidade: metáfora de liberdade natural e de atraso a ser superado.

No Estatuto do Índio, de 1973, ainda vigente, os índios são classificados em duas grandes categorias: “ainda não integrados à comunhão nacional” e os “já integrados à comunhão nacional”. (ARRUDA, 2001: 45-46). Mesmo os agentes indigenistas não governamentais e governamentais dividem os indígenas de uma mesma comunidade em índios aldeados nas

---

<sup>1</sup> Estatísticas sobre a população da comunidade Tremembé de Almofala oscilam entre 2000 a 5000 tremembés: segundo FUNAI (1992), são 2.247 tremembés; segundo Instituto Sócio-Ambiental - ISA – (2007), são 5000 mil tremembés. Nesses dados não estão incluídos os tremembés que vivem em Fortaleza-CE.

zonas rurais e índios desaldeados nas áreas urbanas, uma divisão que tem gerado atravancamento no reconhecimento das identidades e dos direitos dos parentes nas cidades, retardando um processo de organização indígena nas cidades. Não existem políticas públicas governamentais nas áreas da saúde e da educação diferenciadas para os índios que vivem nas cidades. E esta situação tem implicações no processo de metamorfoses de suas identidades em Fortaleza como será visto ao longo desta tese.

Esta tese tem relevância por ser o primeiro trabalho que trata especificamente sobre os tremembés que vivem em Fortaleza, abordando a questão indígena atual nessa cidade. Sobre os tremembés que vivem em Almofala, há diversas dissertações de mestrado e teses de doutorado em diferentes disciplinas e programas de Pós-Graduação<sup>2</sup>. Há um trabalho sobre os motivos da migração de pescadores de Almofala para a capital (SOUZA, 1983); no entanto não aborda a questão indígena, até porque no contexto em que ele foi realizado predominava uma invisibilização indígena muito maior, inclusive os tremembés ainda não eram reconhecidos pela Fundação Nacional do Índio. No trabalho “O Encanto das Águas: a relação dos Tremembé com a natureza”, de Gerson Augusto de Oliveira (2006), há uma referência sobre a relação da migração desses índios com a invasão e usurpação das terras e do mar da Almofala dos Tremembé.

Parto da noção de identidade indígena contextualizada transculturalmente e translocalizada, uma das modalidades de identidade social, em contexto de globalização e em situação de migração. Compartilho as críticas que têm sido feitas sobre uma “etnologia das perdas dos índios do Nordeste”. Bem como com a análise de que indianidade<sup>3</sup> no Ceará é uma trajetória

---

<sup>2</sup> Sobre a relação com o mar como lugar antropológico (OLIVEIRA JR, 2006). Sobre as atividades econômicas desenvolvidas na região (CHAVES, 1973) e os motivos da migração de pescadores locais para Fortaleza (SOUZA, 1983). Sobre o Torém: como manifestação folclórica (SERAINÉ, 1955; NOVO, 1980) e reelaboração de um elemento cultural na afirmação da identidade e luta política (OLIVEIRA JÚNIOR, 1997). Sobre a arte de pinturas como expressão indígena (RATTS, 1996). Sobre a relação entre tradição, terra e etnicidade (VALLE, 1993). Sobre a relação entre etnicidade e política. (MESSEDER, 1995). Sobre memória e identidade (NASCIMENTO, 2001). Sobre o processo de subjetivação dos tremembés e suas relações com a Escola Diferencia Indígena Tremembé (FONTENELES FILHO, 2006).

<sup>3</sup> Eduardo Viveiros de Castro (in ISA, 2006), em entrevista publicada em Povos indígenas no Brasil 2001/2005, definiu o termo “indianidade” para se referir a um processo que designa certo modo de devir, um movimento de diferenciação, não a substancialidade de diferenças cristalizadas, um estado de espírito; o termo se opõe à idéia genérica, estereotipada e alegórica de índio.

histórica multideterminada, articulada com a atualização histórica e com o sentimento de pertencimento originário, traduzidos em suas narrativas. (OLIVEIRA, 1998, 1999).

Essa problematização faz sentido quando se observa um crescente número de pesquisas sobre grupos étnicos em situação de migração, em vários países. Tais estudos buscam elucidar os mecanismos de auto-identificação e de identificação pelos outros, bem como refletir sobre a complexidade de esses grupos extraírem de suas histórias - inclusive do acontecimento de estarem longe de suas terras de origem - as condições presentes de existência. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000; PACHECO DE OLIVEIRA, 1998, 1999; SAHLINS, 1997).

Pesquisar a dinâmica e significação dos modos de intercâmbio que faz circular bens materiais, informações e significados, do trabalho da memória sobre a terra de origem e de destino entre os tremembés mostra-se pertinente para compreender as implicações psicossociais desse processo na elaboração da identidade social de migrantes indígenas em contexto urbano. Proponho uma interpretação da elaboração da identidade enquanto um trabalho de memória, sem, contudo, tratar identidade e memória como um “retorno ao passado”; ao contrário, trato-as como um processo dinâmico de interações, práticas e interpretações relacionadas às condições existenciais presentes daqueles que migraram e estão vivendo em contextos urbanos, mas continuam nutrindo o sentimento de pertencimento indígena ligado às suas comunidades de origem.

Os tremembés que vivem em Fortaleza, assim como os parentes que vivem em Almofala, reconhecem sua origem indígena e narram o longo processo de sua história de contatos e negociações com outras comunidades e outros povos, desde o início da colonização. A historiografia também mostra que em 1500 já se produziam registros sobre esses indígenas que habitavam toda costa litorânea do Ceará ao Maranhão. Em 1702 foram aldeados em torno da igreja de Nossa Senhora da Conceição, no sítio do Aracaty-mirim, atual Almofala (Itarema-CE), distando de Fortaleza 270 km, onde permanecem resistindo por séculos às invasões de suas terras e às tentativas malogradas de lhes fazerem esquecer sua origem indígena, apoiando-se em suas tradições, particularmente, na memória sobre seus antepassados, na dança do Torém e na narração da “história da santa de ouro”<sup>4</sup>, para dizerem

---

<sup>4</sup> “A História da Santa de Ouro” é o mito de origem local através do qual os Tremembé realizam o trabalho da memória coletiva sobre a comunidade de origem ligada à terra da santa em torno da igreja de Almofala articulado com a elaboração da sua identidade indígena. Eles contam que os índios velhos acharam uma santa de

da negociação entre eles e os portugueses, que deu origem à terra do aldeamento e a igreja de Almofala<sup>5</sup>. Isto tem um valor mais abrangente para a resistência indígena no Ceará que as políticas de desindianização ao longo da história. Basta dizer que este estado foi considerado como um dos poucos estados brasileiros sem índios, de 1860 - quando o governo da província declarou extintos todos os aldeamentos indígenas - até a década de 1980 - quando os Tremembé de Almofala passaram a reivindicar o reconhecimento oficial de suas identidades indígenas e o direito legal à terra do aldeamento (POMPEU SOBRINHO, 1951; PORTO ALEGRE, 1992).

A mobilidade no interior da terra do aldeamento e a migração pela costa litorânea nordestina fazem parte de um antigo costume da comunidade Tremembé. Na região da praia, até a década de 1950, as famílias tremembés mudavam-se com frequência, desmontando e reconstruindo suas cabanas de palha dentro de suas comunidades específicas, e migravam principalmente para o Maranhão, para visitar parentes e pescar. Faziam esses dois tipos de deslocamento, com a certeza de ao retornarem reencontrarem suas antigas moradas. Em 1899, na Vila de Almofala uma duna estava ameaçando enterrar suas cabanas e a igreja de Almofala. Eles tentaram permanecer no local, mas depois que as imagens foram retiradas da igreja, esta e suas cabanas foram sendo soterradas, as famílias que viviam ao seu redor mudaram para outras localidades.

Na década de 1950, com o ressurgimento desta igreja, iniciou-se uma corrida de pessoas de fora para a Vila de Almofala, ocupando as antigas moradas das famílias tremembés<sup>6</sup>, que tinham se deslocado. Algumas destas famílias conseguiram retornar para suas antigas moradas, mas outras não puderam porque suas moradias já tinham sido ocupadas por pessoas de fora, que além de cercarem as terras, passaram a cercar também o mar com seus currais de pesca. A situação já estava bastante grave devido ao acirramento do conflito por causa da terra, no qual foram assassinados três “índios velhos” da comunidade da Passagem Rasa, quando em 1965, começaram a chegar barcos lagosteiros, na praia de Almofala - uma das

---

ouro, construíram a primeira igreja, coberta de palha, para abrigá-la e festejá-la, dançando o Torém. A Rainha de Portugal, em troca dessa santa, lhes deu uma imagem de Nossa Senhora da Conceição, material para construir a igreja de alvenaria e um quadro de lésua de terra para viverem, à qual se referem como: terra da santa, terra do aldeamento, terra dos índios.

<sup>5</sup> A terra do aldeamento da Almofala do Tremembé engloba duas regiões: a da praia e a da mata. A primeira abrange a vila de Almofala com sua igreja e várias comunidades próximas à faixa litorânea, a segunda compreende diversas comunidades do lado direito do Rio Aracti-Mirim. (VALLE, 2005).

<sup>6</sup> A partir desse momento, houve um aumento expressivo no número de registros de terrenos, no cartório de Acaraú-CE, como propriedade privada em Almofala e redondezas. (VALLE, 1993)

mais piscosas do litoral -, explorando-a de forma predatória até a escassez de peixes, forçando muitos tremembés a migrar para buscar condições de sobrevivência em Fortaleza. (OLIVEIRA, 2006).

Na região da mata, a grande seca de 1888 já tinha forçado uma migração de famílias tremembés para além dos limites da terra do aldeamento. Algumas retornaram depois, outras se estabeleceram no lugar de destino, como, por exemplo, os tremembés que ficaram no Córrego João Pereira. Até o final da década de 1970, as famílias que viviam na região da mata continuavam mantendo o costume de mobilidade com suas cabanas de palha, quando a empresa agroindustrial Ducoco Agrícola<sup>7</sup> cercou parte significativa das terras do aldeamento das duas regiões e expulsou as famílias da Tapera. Na região da mata, forçou a migração de muitos tremembés. (VALLE, 2005).

No Ceará, a migração é antiga e constante, intensificada como deslocamentos forçados para a população indígena pelas invasões de suas terras, secas, e pela escassez de peixes para os índios do litoral. No entanto, o fenômeno de mobilização política dos índios no Ceará é muito recente, iniciado nos meados da década de 1980, na mesma direção de organização do movimento indígena no Brasil.

Na região da mata, em 1984, as comunidades da Varjota, Amaro, Córrego Preto e os parentes expulsos da Tapera organizaram uma Comunidade Eclesial de Base - CEBs e com o apoio da Pastoral da Terra – CPT da Diocese de Itapipoca, conseguiram a Ação de Usucapião, garantindo a posse de parte das terras invadidas pela empresa Ducoco. O usucapião foi a estratégia política mais adequada naquele contexto, quando não era viável a reivindicação do direito àquelas terras como indígenas, posto que até esse momento a Fundação Nacional do Índio - FUNAI não tinha reconhecido nenhuma comunidade indígena no Ceará. (VALLE, 2005).

Na Região da Praia, em 1993, os Tremembé que permaneceram em Almofala se organizaram, a partir da memória sobre a terra do aldeamento e do Torém, e conquistaram o

---

<sup>7</sup> A Ducoco é uma empresa de plantio de coqueiro e industrialização de produtos derivados do coco. No final da década de 1970, esta empresa agroindustrial adquiriu fazendas dentro da terra do aldeamento dos Tremembé de Almofala, expulsando as famílias indígenas da Tapera de sua tradicional localidade.

reconhecimento oficial pela FUNAI, atendendo suas reivindicações, de sua identidade indígena e a delimitação da “terra da santa” ou “terra dos índios” ou “terra do antigo aldeamento”, mas continuam lutando pela demarcação dessas terras (FUNAI, 1993).

Os tremembés das duas regiões, que passaram a se articular no movimento indígena, em 1999 estavam juntos no Tribunal Regional da Justiça Federal reivindicando a posse de suas terras, das quais a Ducoco se diz proprietária<sup>8</sup>. Atualmente se orgulham de terem conquistado, ao longo da década de 1990, vitórias importantes para as suas comunidades: escolas indígenas, formação de professores indígenas no Nível Médio e Superior, assessoria e formação jurídica, postos de saúde, assistência médica diferenciada em Fortaleza assegurada pelo convênio com a Fundação Nacional Saúde – FUNASA, projetos de apoio para produção de agricultura de subsistência, pesca artesanal, e de arte, tecelagem, pintura de telas e de objetos de palha e cerâmica.

Como se observa, nas últimas três décadas houve mudanças importantes na comunidade de origem a partir da organização do movimento indígena na luta pelo reconhecimento de suas identidades, luta pela demarcação e garantias dos seus direitos coletivos e individuais. Essas mudanças estão sendo construídas em conexão com as transformações de suas identidades no processo de indianização.

Os parentes que vivem em Fortaleza reconhecem essas vitórias; no entanto, estavam distantes durante a luta através da qual foram construídas essas vitórias. O processo de metamorfoses de suas identidades na cidade está se dando de forma distinta dos parentes em Almofala no quadro do movimento indígena, mas, continua ligado ao sentimento de pertencimento à terra de origem como “terra de índio” e aos vínculos com suas matrizes familiares nesta terra.

Portanto, esta tese de doutorado busca sistematizar um conhecimento sobre o processo de metamorfose das identidades dos originários da comunidade Tremembé de Almofala que vivem em Fortaleza, considerando o trabalho da memória sobre a terra de origem e de destino, os modos de intercâmbio desses indivíduos com os parentes na terra de origem, por meio do qual fazem circular bens materiais, informações, significados, versões sobre a memória

---

<sup>8</sup> Segundo matéria do dia 25/03/99, publicada no jornal “O POVO” de Fortaleza-CE.

coletiva sobre seus grupos de pertencimento e acontecimentos históricos a eles relacionados, bem como as dificuldades e possibilidades de uma indianidade cidadã em Fortaleza.

A tese está dividida em duas partes. Na primeira parte é feito um itinerário histórico e teórico em 5 capítulos. No primeiro capítulo é feito apontamentos historiográficos articulados com o trabalho da memória realizado pelos tremembés visando um melhor entendimento das causas que provocam os deslocamentos forçados dos indígenas no Ceará; a relação entre urbanização de Fortaleza e o uso da força de trabalho dos migrantes e a construção de personagens estigmatizados como, por exemplo, “flagelados da seca”; bem como, a relação entre os deslocamentos forçados dos tremembés dentro da cidade com a formação de novas comunidades na periferia. Presença dos tremembés em Fortaleza e a invisibilidade indígena produzida historicamente por políticas de desindianização.

No segundo capítulo, para falar dos tremembés que vivem em Fortaleza, considera-se a história de sua comunidade de origem, posto que estes se reconhecem pertencentes aos Tremembé de Almofala, um povo com uma longa história de resistência indígena, de deslocamentos forçados, mobilidade tradicional, metamorfismos identitários sempre em trânsito e, justamente por isso mesmo, cada vez mais dinâmicos na contemporaneidade. Assim, perpassa-se pela historiografia e a memória dos tremembés sobre sua comunidade de origem, inclusive o trabalho da memória articulado com a narrativa mítica “santa de ouro”.

No terceiro capítulo é abordada a migração indígena como um fenômeno amplo presente nos níveis local, nacional e transnacional. Apresenta o conceito de migração e os vários motivos dos deslocamentos forçados e suas relações com políticas econômicas, e suas consequências na dinâmica sócio-cultural dessas populações. Faz-se uma discussão sobre a questão dos indígenas nas áreas urbanas em vários países do mundo, considerando os debates em eventos e iniciativas internacionais sobre a questão dos direitos indígenas nas cidades, bem como as recomendações aos governos visando à implementação de políticas que garantam a qualidade de vida dos povos indígenas. Apresentam-se os casos dos indígenas na cidade de Santiago do Chile e dos indígenas nas cidades dos Estados Unidos, apontando as semelhanças com as situações vividas pelos tremembés em Fortaleza.

No quarto capítulo é feito um traçado histórico-teórico do processo de colonização imposto aos povos indígenas ao longo da história da formação do Brasil, sob várias formas de violência físicas e simbólicas, principalmente através das invasões de suas terras. Na segunda parte deste capítulo são apresentadas as contribuições do trabalho intelectual do indígena Baniwa, Gersem dos Santos Luciano, sobre as diversas formas de resistências indígenas e as metamorfoses de suas identidades, as quais estão articuladas com o processo de organização do movimento indígena brasileiro por emancipação social, política e econômica e descolonização dentro de um contexto de redemocratização no país.

No quinto capítulo apresenta-se o referencial metodológico e teórico como suporte para desenvolvimento da pesquisa e a compreensão do processo de metamorfose das identidades dos tremembés em Fortaleza, esse suporte foi dado principalmente pelas contribuições teóricas de Ciampa. Faz-se uma apresentação dos sujeitos da pesquisa e uma descrição dos procedimentos utilizados, nos quais as histórias de vida e depoimentos dos tremembés que vivem na capital e dos parentes que vivem na terra de origem constituem a base principal dos dados. A análise se orienta por uma perspectiva hermenêutica crítica articulada com os pressupostos do método fenomenológico e do materialismo histórico, para compreender as experiências contextualizadas dos tremembés em Fortaleza. No referencial teórico, trabalha-se com conceitos de áreas que dialogam com a Psicologia Social, como a Sociologia, a Historiografia e a Antropologia, que contribuem para compreender a dinâmica e processo de metamorfoses de identidades coletivas emancipatórias a partir das experiências concretas dos indivíduos.

Na segunda parte é feito um itinerário empírico em 3 capítulos. No primeiro capítulo a partir das histórias de vidas dos tremembés, são apresentados ainda de modo geral os motivos que os fizeram migrar para Fortaleza, os tipos de trabalhos na cidade para sobreviverem, os pontos de vistas compartilhados e suas divergências sobre a forma de se identificarem, os intercâmbio entre terra de origem e terra de destino, os seus pontos de vista e posicionamentos sobre o movimento indígena e a luta demarcação das terras assumidos pelos parentes em Almofala. Segue-se com a descrição de cada família e suas relações com as demais, considerando as particularidades do processo de indianização na região da praia e na região da mata.

No segundo capítulo, são apresentados dois estudos de caso: o primeiro trata sobre a religiosidade da Família Santos, mostrando a importância dos intercâmbios dos conhecimentos e práticas de curas entre os parentes que vivem em Fortaleza e os que vivem na comunidade do Amaro, no processo de metamorfose de identidades indígenas contemporâneas na cidade. Um caso paradigmático de potência de novas transformações das identidades das novas gerações dessa família, nascidas e socializadas em Fortaleza. O segundo caso foca a história de vida de Dona Tereza Cabral e seu posicionamento frente à indianidade dos parentes originários da Tapera. Este é um caso paradigmático de suspensão da identidade indígena na cidade sob a influência dos personagens estigmatizados.

No terceiro capítulo são analisados: o processo de metamorfoses das identidades dos tremembés em fortaleza; a expressão da identidade no nível individual e sua relação com o pertencimento indígena a partir do vínculo com suas matrizes familiares; as condições espaciais e temporais de intercâmbios entre as matrizes em Fortaleza; impactos psicossociais dos personagens estigmatizados no processo de metamorfose de suas identidades; seus posicionamentos em Fortaleza sobre a indianidade e a luta dos parentes em Almofala pela demarcação das terras; e as dificuldades e possibilidades de indianização dos tremembés em Fortaleza.

Nas considerações finais são retomadas as questões discutidas ao longo do texto da tese para se chegar finalmente à tese defendida sobre as possibilidades de indianização dos tremembés na cidade.

### **A trajetória de minha aproximação com a questão indígena.**

A problemática desta tese sobre o processo de metamorfose das identidades dos originários da comunidade Tremembé de Almofala que migraram e vivem em diversos bairros da periferia de Fortaleza tem relação com minha trajetória acadêmica e com meu encontro com os tremembés, com a minha história de migrante que saiu da terra de origem sob deslocamento forçado pela opressão política em busca de sobrevivência e formação universitária. Assim, têm motivações relacionadas com a história de dominação e resistências fragilizadas de minha comunidade de origem, e com a busca de fortalecer minha identidade. Antes de continuar com a problemática propriamente dita desta tese, gostaria de contar um pouco sobre essa trajetória

em conexão com a história de Quixelô-CE, porque isto revela um aspecto do sentido pessoal deste trabalho acadêmico.

Há 20 anos, tive a felicidade de conhecer os tremembés em Almofala. A força da dignidade com a qual se afirmavam indígenas, a vitalidade da memória dessa comunidade indígena sobre seus antepassados me interrogavam sobre a fragilidade da nossa identidade e da nossa memória indígena Quixelô no sertão da região Centro-Sul do Estado do Ceará. A consciência dessa fragilidade começou a ser construída a partir de 1984, e desde então tem provocado metamorfoses na minha própria identidade, inclusive pelo meu encontro com os tremembés de Almofala.

Lembro que nos meados da década de 1970, a sede do distrito de Quixelô continuava um pequeno lugarejo, com poucas casas habitadas por pessoas originárias de um mesmo tronco da nossa família, vivendo da caça, pesca e agricultura de subsistência, sem energia elétrica, água encanada, calçamento; durante as estações das chuvas, que destruíam a precária rodagem de terra que a ligava a Iguatu, passávamos meses sem contato com o único pequeno centro urbano mais próximo ao qual nossos pais recorriam para adquirir bens de consumo e serviços de atendimento à saúde.

Assim vivíamos com nossos pais José Santiago de Melo e Júlia Benevida de Melo. Meu pai era negro misturado com índio Quixelô Cariri, foi retratista e andava pelos lugarejos registrando os grandes momentos da vida: batizado, casamento, velório. Tinha gosto pela modernização, mas não abria mão de uma tradição ancestral Quixelô, plantava feijão e milho no nosso quintal, pescava e caçava aves aquáticas e tatu, extraia mel de abelhas no mato. Guardamos na memória o gosto dessa alimentação com a qual fomos nutridos na infância. Minha mãe, índia Quixelô misturada com europeus, dentre os quais, portugueses, italianos e alemães, viveu a infância e juventude com os costumes indígenas sem saber, alimentada basicamente com milho, coletando frutos silvestres, rodeadas de utensílios de cabaças: bacias, colheres, recipientes para carregar água etc; desde os cinco anos de idade plantava milho, feijão e algodão ajudando na subsistência da família.

Vivemos nossa infância com liberdade, tomando banho de chuva, nadando no rio, subindo em árvores, pegando água nas cacimbas, brincando descalça nas ruas empoeiradas, ouvindo estórias dos vizinhos reunidos nas calçadas sob as estrelas enquanto esperávamos o vento do

Aracati chegar para refrescar o calor do nosso sertão. Minha infância também foi marcada pela convivência com minha avó materna no Mansinho, lugar de origem de minha mãe, onde passava as férias escolares nas matas com minhas tias, levando e trazendo as ovelhas para se alimentar e beber água, colhendo canapu<sup>9</sup> e comendo resina em cima de um pé de cajarana no quintal. Adorava ver minha avó Benevida de cócoras no centro da cozinha de chão batido, cozinhando em um tacho enorme sobre três pedras, de onde subiam labaredas, que nos aqueciam de manhã cedinho. Minha avó, tão amorosa.

Também lembro as experiências de nós quixeloenses sermos alvos de preconceito, principalmente quando íamos à Iguatu, onde nos apontavam como matutos atrasados, era um preconceito devido à nossa origem indígena que foi expresso claramente e intensificado durante nossa mobilização em 1984 no plebiscito que confirmou o desejo dos quixeloenses de emanciparem-se politicamente de Iguatu, seguido da primeira campanha e eleição municipal em Quixelô<sup>10</sup> no ano de 1985. Nesse contexto, grupos políticos de Iguatu e seus cabos eleitorais nos debochavam dizendo: *“no Quixelô só tem índio, não sabem nem votar, quem dirá administrar uma prefeitura, têm que ficar mesmo é dependente de Iguatu, que é o centro de civilização”*.

Perguntava à minha mãe o motivo de eles dizerem que éramos índios, ela apenas respondia *“minha mãe falava muito dos índios de antigamente daqui, mas eu não lembro as histórias”*. Então recorri à minha parenta Francinira, ela fazia faculdade de pedagogia e achei que poderia me esclarecer; deu-me um trabalho para ler que ela tinha feito sobre a história de Quixelô. Nesse trabalho, ela citava o livro do Pe. Couto, no qual ele critica a resistência dos nossos parentes mais velhos em aceitarem os modos de vida que ele considerava civilizados, em 1958. Sua referência de civilização era a cidade de Iguatu, na qual morava e de onde se deslocava para visitas clericais à nossa comunidade:

[...] aquele modus-vivendi primitivo, recebido de seus maiores, qual uma tradição sagrada, não se altera. Donde, quem quer que se abalance a contrariá-los em seus seculares hábitos e costumes, verá, de frente, insfatisfeita, uma população, que se julga ferida em bens etnológicos, herdados. (COUTO, 1960: 26).

---

<sup>9</sup> Fruto amarelado de uma planta ainda não classificada cientificamente. Antigamente em Quixelô, assim como ainda hoje na aldeia dos Guajajara, na Amazônia, o canapu é coletado na Mata, e é uma delícia.

<sup>10</sup> Quixelô passou à categoria de Município, conforme Lei nº 11.005, de 1º de fevereiro de 1985.

Em 1700 e 1707 foram feitas duas tentativas sem sucesso de aldeamento dos ancestrais Quixelô, devido às suas resistências ao projeto colonialista, enquanto suas terras já estavam sendo distribuídas para colonos desde 1706. Supõe-se que o aldeamento dos Quixelô se deu entre 1717 e 1719, na Missão da Telha (atual Iguatu-CE), assim denominada devido ao conhecimento de olaria dos quixelôs que foram utilizados para fabricar as telhas e tijolos da primeira igreja de Iguatu. A formação da primeira povoação não exclusivamente indígena onde se situa atualmente a sede do município de Quixelô-CE<sup>11</sup> data de 1835, iniciou-se a construção da primeira capela dedicada ao Senhor Bom Jesus Piedoso dos Quixelô, construída por esses índios. (COUTO, 1960).

Nossa parenta, Dona Maria do Nicanó, conta que seus avós contaram que nossos antepassados ajudaram a construir a primeira igreja. Até onde eu sei, ela é a única da família que ainda mantém o conhecimento de fabricação de louça de barro pintada com toá (pigmentos minerais), assim como também fazem os tremembés. Mas isto eu só soube há dois anos atrás.

A pergunta que me angustiava era: como nós descendentes dos quixelôs nos submetemos a essa situação de humilhação no presente sem resistir? Isto me motivou a buscar mais conhecimentos sobre nossa origem indígena. Em 1986, um músico missionário leigo da Teologia da Libertação, Zé Vicente, mediou meu primeiro contato com a missionária leiga Maria Amélia Leite, que tinha ações indigenistas juntos os tremembés de Almofala. Ela me convidou a participar de um seminário sobre a questão indígena, realizado em Fortaleza, em 1988. Essa experiência aumentou meu desejo de conhecer os tremembés e conhecer a história dos quixelôs, nessa época apresentei para meus colegas de escola um trabalho sobre os índios quixelôs no “dia do índio”. No entanto, isto não repercutiu para além daquela data “comemorativa”. Segui por outro caminho e entrei na Pastoral de Juventude do Meio Popular, a problemática da minha identidade se deslocou para uma questão de classe social.

Em 1989, migrei para Fortaleza em busca de trabalho e formação educacional. Logo que cheguei, fui contratada por Maria Amélia Leite para ajudar na organização do arquivo da Associação Missão Tremembé – AMIT, de 1990 a 1991. Nessa época fui à Almofala dos

---

<sup>11</sup> Quixelô dista 17 km de Iguatu-CE, tem suas fronteiras ao Norte – Acopiara e Solonópole (onde fica a localidade Riacho do Sangue); ao Sul – Iguatu; ao Leste – Orós; Oeste – Iguatu e Acopiara. Dista da Capital cearense 385 km. Segundo o Censo de 1999, tem uma população de 14.743.

Tremembé, acompanhando Florêncio, funcionário da AMIT. Por quinze dias convivi com os tremembés, brincando com eles o Torém, ouvindo-os lembrarem dos seus antepassados e narrarem suas lutas de resistência para serem reconhecidos como indígenas e garantirem a retomada de suas terras, que vinham sofrendo um longo processo de invasão compulsória. A partir daí, passei a admirá-los e respeitá-los pela sabedoria no modo de eles se reinventarem no presente ao interpretarem o passado como herança a partir dos vínculos afetivos com seus antepassados, que abrem horizontes para a construção de projetos de futuro.

Fui demitida pela AMIT com a justificativa que o projeto que financiava meus serviços na organização do arquivo tinha terminado, a secretária me “aconselhou” a desistir do projeto de cursar faculdade e voltar pra Quixelô. Não desisti e fui procurar trabalho para levar adiante meu projeto. Entrei na luta diária pela sobrevivência na capital tendo de trabalhar e cursar faculdade, o tempo de estudo e trabalho me consumia. Ao concluir o curso de Psicologia na Universidade Federal do Ceará, decidi retomar minha trajetória e meu contato com os tremembés. Realizei uma pesquisa que resultou na dissertação de mestrado: “Memória coletiva e identidade étnica dos Tremembé de Almofala: os índios da terra da santa de ouro”. Nessa época, como estava pesquisando sobre memória, tive mais proximidades com os mais velhos, como a Dona Maria da Venança, a tia Joana, e Dona Zeza. Observei que eles debatiam sobre o direito dos parentes que vivem em Fortaleza à terra que será demarcada, ou seja, dos que vivem fora dos limites da terra da santa.

Concluído o mestrado, esta questão sobre os parentes que vivem em Fortaleza continuou me instigando. Em 2002 realizei a primeira entrevista com Dona Tereza, originária da comunidade Tremembé e moradora no bairro Santa Terezinha, em Fortaleza. Com essa entrevista comecei rascunhar um projeto pensando na possibilidade de fazer doutorado.

Nesse mesmo ano de 2002, passei num concurso para professora substituta na FECLI, uma unidade da Universidade Estadual do Ceará em Iguatu-CE, na qual permaneci até 2005 e tive a oportunidade de formar um pequeno grupo de estudo com meus alunos sobre a “Memória Coletiva dos Povos Originários da Região Centro Sul do Ceará”. Foi imensa a satisfação de trabalhar com esses alunos querendo repensar suas próprias origens e construir conhecimentos sobre nossa própria história; no entanto, não foi possível dá continuidade a esse projeto porque o meu contrato acabou. Também nesse momento me animei com o projeto “Casarão

da Memória Viva do Povo Quixelô” elaborado por um conterrâneo, no qual eu e minha irmã colaboramos inicialmente. Acabamos por nos afastar por não concordar com sua tendência comercial e de cristalização da memória indígena e, principalmente devido esse projeto não apoiar efetivamente a construção de lugares de memórias descentralizados, dinâmicos e fluídos nas interações sociais, inclusive nos espaços educacionais dentro e além dos muros das escolas.

Em 2005, minha irmã Edileuda passou a lecionar numa escola da rede pública, para alunos do ensino médio da zona rural, localizado entre a cidade de Acopiara-CE e Quixelô-CE e iniciou um projeto com seus alunos sobre a “História e Memória do Lugar”. Esses alunos entrevistaram seus avós e outros descendentes dos Quixelô e dos Calabaço e visitaram lugares de referência para a memória da presença de seus antepassados e apoio para narrativas míticas, como, por exemplo, grutas e pedras com seres Encantados. Esse trabalho com a memória tinha o objetivo de debater com os alunos sobre os direitos das comunidades indígenas e negras, na contemporaneidade.

Nesse mesmo ano tive conhecimento da seleção do Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford, retomei o projeto de pesquisa a partir da questão debatida pelos tremembés de Almofala durante o mestrado sobre a presença dos parentes em Fortaleza e das questões suscitadas por Dona Tereza durante a entrevista 2002.

Eu e minhas irmãs sonhamos em responder ao apelo das vozes dos nossos antepassados indígenas silenciadas. Ainda somos apenas vozes sussurrando, como água rumorejante nas suas fontes, guardada pelas pedras encantadas cheias de segredos e promessas a serem revelados no nosso sertão indígena. Por isso também quis contar um pouco sobre os quixelôs nesse relato pessoal.

Conhecer os tremembés que vivem Fortaleza, suas experiências de deslocamentos, suas relações com os parentes na terra de origem, seus sonhos, suas dificuldades, suas potências, seus projetos e expectativas, está provocando novas transformações em minha identidade.

**PRIMEIRA PARTE**  
**ITINERÁRIO HISTÓRICO E TEÓRICO**

## **I. Metamorfismos em Trânsito dos Indígenas: Deslocamentos Forçados e Urbanização de Fortaleza**

Para compreender a relação entre os deslocamentos forçados dos indígenas no Ceará e o processo de urbanização de Fortaleza é importante interligar níveis de versões historiográficas sobre a migração da zona rural e a urbanização de Fortaleza com as memórias dos originários tremembés, tanto daqueles que permanecem na terra de origem quanto dos sujeitos centrais desta pesquisa que migraram e estão morando em Fortaleza. A interpretação sobre os acontecimentos, desde o século XIX e XX, acerca das questões indígenas, dos “retirantes”, “sertanejos” e “flagelados da seca” que foram recrutados para exploração da força de trabalho nas obras públicas em Fortaleza é também dinamizada com alguns apontamentos pelo trabalho da memória sobre os deslocamentos forçados dos índios tremembés em períodos de seca e devido a invasões de suas terras.

No final do século XVIII, a Capitania do Ceará já explorava a economia pecuária sobre as terras usurpadas dos índios pelos criadores de gado. No século XIX, no Brasil, especialmente no Ceará, foi imposta às populações indígenas uma política de desapropriação de suas terras, em função de interesses dominantes, políticos e econômicos. Nesse período, o processo de declaração de “extinção dos índios” se configura como mecanismo de política de desindianização construído pela história oficial para atender aos interesses do poder da oligarquia econômica local. Há uma correlação entre construção de “desaparecimento” dos povos indígenas, o processo de expropriação de suas terras e a utilização desses índios - identificados como sertanejos sem terra - na exploração da mão-de-obra para grandes fazendeiros na zona rural e, quando forçados a migrar, para os ricos e a classe média nas áreas urbanas. No entanto, no período também havia uma presença de resistência indígena tanto à expulsão de suas terras quanto ao chamado processo de civilização pela integração social forçada.

Entre 1888 e 1915, a população que já vinha sendo despojada no Ceará experimentou a amargura dos períodos de seca marcados pela busca de sobrevivência através do êxodo rumo à Fortaleza, bem como para além dos limites do Ceará, particularmente para a região norte do país. O historiador Raimundo Girão discorreu sobre "os efeitos horrendos de secas de larga

duração, atingindo anos consecutivos como os 1888/1889, 1915 e 1932/1933” (GIRÃO; MARTINS FILHO, 1939)

Em 1850/1880, no Ceará, a maioria dos indígenas já era identificada como índios “misturados” por uma política discursiva de “extinção dos índios” consolidada na segunda metade do século XIX, para se apropriar de seus territórios e atender aos interesses da oligarquia rural e seu projeto de concentração fundiária.

No registro oficial do Livro 144 de 1861-1872 de 02/01/1872, página 186, da Presidência, feito pelo Ministério da Agricultura, Comércio e obras Públicas, ao Governo do Estado do Ceará, é declarado que não existe mais aldeamento indígena em Fortaleza: “[...] não há nesta diocese aldeamento [...] alguns poucos índios que ainda existem nesta província já estão civilizados e vivem em comum com o resto da população [...]” (BARRETO FILHO, 2004: 95-96)

Esse “desaparecimento” indígena no Ceará é uma justificação ideológica construída pela História oficial dentro do projeto governamental e articulada com a legalização de mais uma etapa no processo sistemático de usurpação das terras indígenas. Com a Lei da Terra de 1854, muitas comunidades indígenas perderam o direito aos antigos aldeamentos que passaram a ser considerados abandonados pelos “selvícolas” e/ou já ocupados “apenas pelos caboclos” e outros moradores “já integrados à civilização”.

Assim, a população indígena foi de forma violenta, forçada a diferentes práticas de integração e desterro para além de suas terras e dentro delas, num processo de territorialização populacional. Essa estratégia estava de acordo com as diretrizes da nova política de terras e trouxe medidas que legalizavam a invasão pelos “novos proprietários” das terras indígenas, alegando que os índios não necessitavam mais de aldeamento em razão de se encontrarem confundidos na massa geral da população civilizada. Assim, muitas terras indígenas foram incorporadas ao patrimônio do Estado e à propriedade privada de particulares.

Ironicamente, no discurso oficial de negação da presença dos índios sempre aparecia um comentário sobre uma considerável presença indígena que, em função da violência cultural ao longo do tempo de colonização, encontrava-se destituída de parte de suas formas de organização. Nas leis e decretos havia uma indisposição do governo central de atender às

reivindicações dos próprios indígenas ao direito de serem reconhecidos e às suas terras, abrindo espaços para o surgimento de práticas cada vez mais abusivas em relação aos índios no contato com outros segmentos da sociedade brasileira.

Foi em nome dessa política discriminatória e da indiferença no tocante a esses povos que as províncias foram, uma por uma, negando a presença indígena. Na província do Ceará, entre os conflitos de nativos e fazendeiros, o governo continuava de forma insistente a não reconhecer a existência dos indígenas. As patas do gado inocente expulsavam a mando dos seus criadores os indígenas e os obrigavam a se deslocarem para outras paragens.

Dona Tereza, moradora no morro de Santa Tereza em Fortaleza, a partir da memória sobre o soterramento da igreja de Almofala, rememora o conflito entre tremembés e o padre que retirou as imagens dos santos dessa igreja e as levou para Itarema. Fato ocorrido em 1898, ano também de grande seca. Esse acontecimento é associado a outros acontecimentos violentos e invasões das terras dos Tremembé pelos donos de gado sob forte resistência indígena, que resultaram em mortes e deslocamento forçado desses indígenas para fora dos limites de suas terras, inclusive para Fortaleza:

[...] os índios se evadiram tudo, porque pro modo; não mataram não sei quantos índios? Porque quem quiseram invadir, rapaz! Que invadiram a aldeia, a mamãe contava que nesse dia, que nesse dia dessa briga que houve lá, disse que o sangue dava no meio da canela. Do povo, para tomar dos índios, matando os índios. Por conta do gado, os donos do gado, pra botar o gado. Aqui em Fortaleza, quantas pessoas não tem só de fora? É. Aquele canto nosso foi feito ali só para nós. (D. TEREZA)

É interessante como o trabalho da memória, com suas fusões de acontecimentos, muitas vezes interpretados como confusões que “obscurecem” a “precisão” de relatos historiográficos, pode lançar luz sobre acontecimentos que foram isolados pela versão oficial da história e reconectar aquilo que fora fragmentado e isolado até produzir a perda do sentido da história dos vencidos. A historiografia tem algo a oferecer à memória e esta à historiografia, quando se olha para os lados e para baixo e para cima.

A história das cidades cearenses tem uma estreita relação com o binômio gado algodão e as rotas comerciais. No século XVIII, no trajeto das boiadas, nasciam as vilas que mais tarde dariam origem a muitas cidades cearenses. Foi assim que, mais tarde, se consolidaram como centros comerciais às cidades de Aracati, Icó, Quixeramobim e Sobral [...] Estrada de Ferro Baturité, utilizada para o transporte do algodão, inseriu Fortaleza nas grandes rotas comerciais. A partir daí, Fortaleza assumiu uma função centralizadora no Estado do Ceará, em que o porto dessa cidade (não mais o de Aracati) passou a funcionar como porto exportador. (RAMOS, 2003:42)

No século XIX, no período de seca de 1877 a 1879, a cidade de Fortaleza pôde explorar a grande mão-de-obra dos “flagelados e retirantes da seca”, para a construção de grandes obras públicas de urbanização, inclusive portos e estradas viárias. Depois, conforme chegassem as chuvas, retornavam para a zona rural, para na próxima seca voltar à Fortaleza. Muitos ficavam habitando os arredores da cidade, particularmente próximo à praia. (RIOS, 2006; CANDIDO, 2005).

Enquanto estavam na cidade, os corpos exauridos dos “retirantes flagelados da seca” pelo trabalho de “embelezamento” da cidade de Fortaleza iam dormir em abarracamentos de trabalho longe do centro de urbanização, como no Mucuripe, por exemplo, juntando-se à comunidade de “descendentes de índios” daquela região.

A toponímia Mucuriba é de origem tupi, significa “caminhos dos Mocós”. Assim designado porque era território dos índios Mocós. Os espanhóis, da expedição de Vicente Pizón, num ato colonialista, batizaram esse local com o nome “Rosto Hermoso”:

[...] Os holandeses, em suas investidas pelo Ceará, denominaram o até então povoado de Mucuriba, e os corsários franceses, que também aportaram na enseada, o chamaram de Mucuripe [...]. Segundo a história do Bairro, os pescadores são descendentes dos índios da tribo dos Mocós. Com eles aprenderam a pescar, sendo esta a origem dos jangadeiros do Mucuripe. (RAMOS, 2003 : 51-52)

Entre 1877 e 1878 essa comunidade vê chegar migrantes, “retirantes”, “flagelados da seca” que foram jogados no abarracamento de trabalho construído pelo governo para abrigar essa nova força de trabalho, que será explorada para a construção de obras na cidade de Fortaleza. Os “retirantes da seca” no abarracamento do Mucuripe trabalhavam, carregando sacos e mais sacos de pedras extraídas da pedreira para as construções de urbanização de Fortaleza. A falta de pagamento e alimentos revoltou esses “flagelados”, que num ato de resistência a essa violência, “saquearam” sacos de farinha para amenizar a fome. No acirramento desse conflito estavam de um lado, tiros dados pelos policiais; e do outro, pedras arremessadas pelos trabalhadores. Documentos da época falam em pessoas com ferimentos. (CANDIDO, 2005: 75-6)

Em 1932, ocorre mais uma grande seca no Ceará, forçando o deslocamento de muitos “sertanejos” da zona rural para Fortaleza. Esses “flagelados da seca” chegavam famintos na

capital e eram confinados em “Campos de Concentração” construídos pelo governo próximos ao mar, como o Campo do Pirambu. Assim como nos campos de concentração nazistas, durante a segunda guerra mundial, esses “retirantes” são obrigados a trabalhar em obras públicas de “embelezamento” de Fortaleza para usufruto da elite. Muitos desses “sertanejos” não retornaram para a zona rural e formaram comunidades na periferia como o Pirambu. (RIOS, 2006).

[...] despejavam os flagelados na parte da cidade que ficava mais próxima do mar [...] muitos erguiam seus casebres na proximidade da praia. Esse aspecto ajuda entender o processo de constituição das primeiras favelas de Fortaleza [...] ainda hoje permanecem às margens da fachada marítima como, por exemplo, o Pirambú. [...] Alguns estudos sobre o processo de favelização em Fortaleza assinalam os anos de 1932/1933 como marcos na expansão da periferia [...] Apesar do rígido controle que se estabelece [...] muitos retirantes permaneceram engrossando as fileiras da pobreza na “*Cidade do sol*”. Nesse movimento deixaram de ser flagelados e passaram a ser favelados. (RIOS, 2006:16-17)

A toponímia Pirambu é de origem tupi-guarani, que significa peixe-roncador, devido ao som emitido pelo peixe sargo-de-beiço, também conhecido como pirambu. Todo o litoral de Fortaleza continuou sendo ocupado pelos “descendentes de índios”, que passaram a conviver com os migrantes que não retornaram na década de 1930 e com outros que foram chegando nas décadas seguintes, inclusive tremembés. Dona Socorro lembra que chegou em Fortaleza na década de 1950 e depois de três meses num bairro vizinho, foi morar no Pirambú com parentes que haviam migrado em épocas anteriores.

A mamãe disse assim: - Socorro, se tu não estiver bem lá na casa dos meninos, tu procura a casa da tua tia, que era a tia Maria Doía, que ela morava no Pirambú. Aí eu me informei, ela me ensinou tudinho. Era prima legítima da mamãe. Aí ela disse: - procura a casa da Maria. Deixa que na seção que eu trabalhava tinha um operador de máquina que morava vizinho a ela. Aí eu falando que era do interior, mas tinha família aqui no Pirambú e tudo. Ele disse: - eu moro no Pirambú, e a sua família onde é que mora? – Mora no pirambú. Aí eu tive dizendo, contando a história de quem era meus parentes aqui. Ele disse: - olha a Dona Maria mora pertinho de mim, o Lino mora pertinho de mim, o Zé de Brito, mora tudo pertinho de mim. (D. SOCORRO)

Segundo Rios (2006:23), durante as “secas de 1877/79, 1888 e 1932 foram construídas 98 ruas” em Fortaleza com a exploração da força de trabalho dos “flagelados”, “retirantes”, “sertanejos” e “emigrantes pobres”. Os mesmos corpos que construíam essas ruas e outras obras eram segregados em locais desprovidos de qualquer obra de urbanização.

Em 1932, os Campos de Concentração e várias frentes de serviço [...] recolhidos e alocados em obras como a construção de calçamentos e prédios [...] Em 1877, essa prática ganha impulso, mas em 1932 é plausível considerá-la consolidada [...] secas de 1877/79, 1888 e 1932 foram construídas 98 ruas [...] Esses números são [...]

indícios de como os poderes urbanos usavam a mão-obra do retirante durante as crises climáticas. (RIOS, 2006:23)

Em 1932 percebe-se a mediação de interesses da elite e do governo, aliando a calamidade da seca e o progresso urbano de Fortaleza na utilização da exploração trabalho dos “retirantes flagelados da seca” nas construções de obras em Fortaleza.

[...] começaram as campanhas pela construção e reforma [...] edificações em Fortaleza [...] como a reforma do Porto [...] incremento no câmbio de mercadorias [...] a luz do sol como símbolo e síntese do progresso de Fortaleza, que se materializa na construção de prédios modernos, nas ruas alinhadas [...] A intensa utilização da mão-de-obra flagelada, aliada a um determinado direcionamento dos recursos federais, dava mais impulso ao progresso urbano de Fortaleza [...] a relação de benefício com a calamidade climática [...] providências do governo para o emprego dos flagelados [...] A seca de 1932 foi largamente utilizada para a construção de obras na Capital [...] (RIOS, 2006:18-22)

Dona Socorro de Barros e Tereza Cabral lembram que não conhecem os filhos e netos dos parentes das famílias dos Doía e dos Britos, aos quais se referem como sendo das famílias dos “índios velhos”, que já moravam na região do Pirambu e do Mucuripe na década de 1940. Dona Socorro lembra que muitos deles trabalhavam no porto como estivadores e outros na atividade de pesca. A maioria dos tremembés que chegaram nas décadas de 1960, 1970 e 1980 foi acolhida nas casas dos parentes nesses bairros para trabalhar na pesca, de vigilante e em serviços domésticos:

No Mucuripe, encontramos ainda como agentes modeladores do espaço, os pescadores; os moradores antigos; os novos moradores; os estivadores; as empregadas domésticas, que passaram a trabalhar nos grandes condomínios residenciais; as camareiras; porteiros. [...] (RAMOS, 2003:34)

Assim como os tremembés, muitos migrantes de outras comunidades indígenas foram invisibilizados pelas políticas de desíndianização e produção de personagens como “flagelados da seca”, “sertanejos”, “retirantes” e “favelados” no cenário urbano. Em Fortaleza, por um lado ignora-se os indígenas concretos e por outro celebra-se a Iracema do romance de José de Alencar.

Na década de 1920, na Praia do Peixe, as famílias indígenas que já viviam por ali são identificadas como famílias de pescadores pobres vivendo em cabanas de palha. Essas famílias serão expulsas de suas moradias pela política de urbanização governamental para atender aos interesses das elites nesse lugar para deleite do seu ócio, seguindo à moda dos norte-americanos trazida pelos soldados durante a segunda grande guerra mundial. Em meio à invisibilização indígena e simultâneo ao deslocamento forçado dessas “famílias de

pescadores”, a Praia do Peixe é batizada de praia de Iracema, uma homenagem a personagem da obra José de Alencar.

No início de 1920, a praia do peixe era além mar e beira da praia reduto dos pescadores na atividade da pesca e moradia junto a seus familiares [...] Quem passava pela praia numa época como aquela, via um cenário completamente diferente do que é hoje. Era o mar repleto de jangadas e a praia lotada de casas de palha, residências dos pescadores [...] em 1925 [...] passou a se chamar oficialmente de Iracema [...] por volta de 1930 quando a nova legislação urbana passou a exigir recuos laterais [...] ocupação, o panorama da praia muda e os casebres, bem como os pescadores, seus antigos proprietários, migram para outras áreas. Percebe-se com isso a existência de um processo de expulsão que passa a ocorrer, abrindo definitivamente espaço para os novos residentes. (SOUSA, 2007:18- 19)

A apropriação violenta do espaço concreto é geralmente acompanhada de violência simbólica. Na praia de Iracema, na década de 1930, a Igreja São Pedro (padroeiro dos pescadores) é apropriada como espaço simbólico privilegiado das famílias ricas de Fortaleza.

No início da década de 1930 foi construída a Igreja de São Pedro, construção de iniciativa de senhoras católicas com a ajuda da população, que teve como padroeiro o santo dos pescadores - São Pedro. A Igreja representava a alta sociedade católica presente na Praia de Iracema, pois as missas eram freqüentadas pelas famílias ricas de Fortaleza como “[...] Jereissati, Ary, Bachá, Dummar, Nassar, Otoch, Romcy, [...]” dentre outras [...] (SOUSA, 2007:21)

A urbanização de Fortaleza vai se remodelando entre 1940 e 1945, com iluminação, construção de vias públicas com paralelepípedos, nivelamento das calçadas, construção de prédios, edifícios, com o objetivo de estruturar um espaço atrativo de moradia para as elites. Isto ocorre na Praia de Iracema nos anos 1930 e 1940 e na Aldeota nos anos 1940 e 1950, neste último bairro ocorreu um delineamento com maior visibilidade para a constituição de espaços destinados à elite e reforçou a segregação sócioespacial entre bairros pobres e ricos. No entanto, sempre há resistência e parte dessa população que fora enxotada para longe dos olhos da elite na praia de Iracema, mais próximo ao mar, continuou por ali com suas jangadas, como lembra seu Antônio de Barros ao falar do processo de verticalização da Praia de Iracema, Praia do Futuro e Farol:

Nas eras de 40, eu trabalhando embarcado, chegava na praia, encostava as coisas em uma carnaúba, ficava por lá, não tinha nada; na praia de Iracema, hoje em dia você chega lá, é um paredão de cimento com ferro. Ali de trás da (empresa) gás butano tinha uma marinha, que entrava as embarcações à (vela) pano para descarregar lá, agora em agosto ainda passei por lá, ainda vi o buraco , eu disse ah meu Deus, eu vi aqui. No farol acolá, para cá do farol tinha, pra cima da praia do futuro, era só lagoa com tronco de vassoura (planta rasteira); hoje em dia, os prédios mais horríveis do mundo. Gente demais que vai do interior, umas casas por cima das outras, parede e meia, uma casa aqui e outra aqui, um mora acolá e outro aqui, não sabe nada do outro, só escuta a fala um do outro, não se conversa, não sabe nem quem é, quem é que mora, sabe que é gente, mas não sabe quem é. Ali na Avenida Zezé Diogo mora uma sobrinha minha, foi pra lá, é muito ruim. (ANTÔNIO DE BARROS)

O Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano de Fortaleza, através da Lei nº 5.122 do ano de 1979, delimitou a verticalização na Av. Beira Mar. A partir de então surgiram edifícios, prédios, hotéis, com especulação imobiliária, voltados ao turismo. Conforme a planta, algumas áreas estariam sendo autorizadas à construção de prédios e construções de grande porte, como a área do Poço da Draga (hoje Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura) ficando outras preservadas, como Rua dos Tabajaras, Ponte dos Ingleses, área da Igreja São Pedro. (SOUSA, 2007:35-36)

Até 1940, as atividades portuárias e ancoragem eram realizadas no “Poço da Draga”. Foi construído um porto na enseada do Mucuripe e os vários entroncamentos construídos também ocasionaram alterações numa parte do litoral, surgindo a Praia Mansa. O Porto do Mucuripe foi inaugurado em 1947, no qual trabalhavam, nessa época, muitos originários vindos de Almofala como estivadores e pescadores:

Fortaleza, como cidade litorânea, necessitava de um porto [...] As atividades portuárias [...] década de 1940, eram realizadas no Poço da Draga [...] a construção de vários entroncamentos que provocaram alterações em parte do litoral cearense, surgindo aí à praia Mansa [...] 1947, foi inaugurado o Porto do Mucuripe [...] O porto foi incorporando novas mudanças no bairro [...] 1954, instalaram-se na área o Serviluz – Serviço de Energia Elétrica Municipal, que deu origem ao bairro Serviluz, localizado no Grande Mucuripe. (RAMOS, 2003:54-55)

Na Praia Mansa, entre as décadas de 1960 e 1970, algumas famílias tremembés que migraram para trabalhar na pesca habitavam esse lugar. Depois, foram expulsas com toda a comunidade para uma área de dunas do Serviluz. Este bairro surgiu em 1954, com a instalação da Estação de Serviço de Energia Elétrica Municipal. A Companhia Docas do Ceará passou a explorar comercialmente os portos a partir de 1963/1965. Dona Belinha Barros fala desse processo de expulsão da praia Mansa e do deslocamento forçado para o Serviluz:

[...] eu me casei e fiquei morando aqui, aí um filho meu já estava já um rapazinho, aí foi embora para a cidade, quando chegou lá ele disse: - eu vou arrumar um cantinho para a mamãe, buscar a mamãe de um lugar assim sofrido das coisas, eu vou mandar buscar mamãe. Aí ele comprou uma casa em um lugar chamado Praia Mansa, aí fomos para lá, aí passei uns tempos lá, aí morei lá na Praia Mansa [na década de 1970], acho que foram oito anos, com oito anos a gente foi morar no Serviluz [...] A Praia Mansa, tem as Docas é a entrada lá, lá para dentro. Aí entrou uma firma lá chamada, acho que era a Cocique, chegou lá e tomou de conta aí quis botar os moradores tudo pra fora, aí foi ele disse que iam fazer a doação de outro material para o pessoal se mudar para lá [...] no Serviluz, lá era um morro, só aqueles morro, aí veio o trator rebaixou aquilo tudo lá. Aí a gente ficou no Serviluz, era um morro, mas aí passaram um trator, mas ficou tudo limpo, sei que agora é mesmo uma cidade [...] hoje até casinha já com outros apartamentozinhos pra cima, mas hoje só não está bom lá por causa dessa muniça (violência).[...] Não tinha, era tudo calmo, mas depois porque foi muita gente, chegou muita gente de fora, se

fosse só o pessoal que morava na Praia Mansa, na Praia Mansa era um lugar de irmandade, eu fui quem eduquei [pela catequese] o pessoal desde Praia Mansa. Na Praia Mansa; no Serviluz, quando a gente passou para o Serviluz lá já tinha energia, acabou-se. O pessoal, todo mundo comprou radio, comprou televisão, comprou tudo, não teve quem quisesse mais seguir a religião, só alguma pessoa. (D. BELINHA)

O Cacique João Venança também fala do período em que morou na Praia Mansa e do deslocamento forçado provocado pela Companhia Docas do Ceará para as proximidades do Farol.

Eu morei na Praia Mansa, depois veio as Docas, na casa de um parente, conhecido, amigo da gente. Depois, as Docas mudou todo o pessoal ali para o lado de cima do Mucuripe, perto do farol, e a gente foi para lá, e ficamos lá, e de lá eu sai para vir embora novamente. Aí resolvi vir e não voltar mais, aí eu não voltei mais. (JOÃO VENANÇA)

No Mucuripe era tradicional a pesca artesanal. A partir da década de 1950 chega no Ceará uma grande empresa pesqueira de lagosta com objetivos de exportação. Nesse período a pesca artesanal vai sendo substituída pela pesca industrial. Entre a década de 1960 e 1970 já era visível a diminuição do pescado artesanal. A partir dos anos 1980 o governo do Ceará investe na atividade turística de forma intensa, originando uma nova reordenação do espaço litorâneo de Fortaleza, onde muitas famílias pescadoras serão obrigadas se deslocarem dentro das áreas para as encostas dos morros, como Santa Terezinha, Serviluz, Farol, Varjota, Castelo Encantado e bairros próximos ao Mucuripe. (RAMOS, 2003: 60-61).

Na década de 1970, Dona Tereza Cabral morava na comunidade Buraco da Jia, tinha migrado de Almofala para acompanhar o filho que viera trabalhar na pesca. Todos os moradores dessa comunidade foram expulsos para dar passagem à construção da Avenida Jangadeiro. Desse deslocamento forçado surgiu o bairro Santa Tereza:

Nós moramos ali em uma favela, aqui chamava o Buraco da Jia; hoje, finalmente chama Avenida do Jangadeiro que eles fizeram. Lá, eu morei poucos anos, aqui eu estou mais. Lá eu passei três anos, quatro anos que nós estava lá quando aconteceu esse negócio que aí [no final da década de 1970, houve um naufrágio de um barco pesqueiro no qual morreram seu filho e mais dois parentes] foi o tempo que eles tiraram o pessoal de lá pra fazer esse conjunto aqui. Esse conjunto foi Dona Luiza Távora, que arrumou esse terreno para fazer essas casas para nós [...] foi ela que arrumou junto com o padre Zé Nilso que era da igreja do Mucuripe [...] Aí ele arrumou esse terreno aqui. Com três meses que eu estava aqui, ele manda deixar uma santa, santa Terezinha, que era o nome do conjunto e era para fazer a igreja, finalmente tem a igreja, eu tomo de conta da igreja, eu trabalhei até fazer essa igreja, tá feita a igreja [...] aqui era mata, ali pra cima era morro, acolá era morro, onde é o mirante era morro, até chegando lá em cima na praia do futuro, na lagoa do coração, acolá em cima era tudo morro! Essa parte aqui toda era mato, ainda tem a parte de mata ali, era todo mato e era um mato bom! Aí eles cortaram. (D. TEREZA)

O lamento de Dona Tereza pelo desmatamento de “um mato tão bom” é melhor compreendido quando se leva em consideração que essa mulher trouxe para a cidade a tradição Tremembé do conhecimento das plantas curativas e fórmulas de garrafadas, que continua fazendo com as raízes, cascas e folhas enviadas de Almofala pelo seu irmão Deusdete. Dona Tereza encontra formas de resistência e junto com seus bisnetos procura e ainda encontram em um “matinho que restou” em Santa Tereza algumas plantas utilizadas em suas garrafadas medicinais.

Há 25 anos atrás, Edimar migrou com seu irmão para trabalhar na pesca. Primeiro morou no barco na Barra do Ceará; depois, no Pirambú, até que na década de 1980, Edimar se juntou à luta por moradia na cidade com a ocupação de um terreno no Serviluz, próximo ao atual campinho de futebol dessa comunidade.

Aqui não era assim não, era só uma favela, não tinha rua assim aberta não [...] aqui era só aqueles becos, não tinha nada não, aqui na época era só os poços e nas bombas [...] aqui na época, se chama invasão dos terrenos, aí o pessoal não tinha condições de fazer casa, aí botavam a lona, faziam uma barraca de tábuas, pra com tempo ir fizeram suas casas. Aí depois foi que a prefeitura indenizou um bocado de casa para fazerem essa rua, aí pronto fizeram calçada. Na época em que eu cheguei aqui não era perigoso como está agora, a gente podia sair a noite todinha, brincar, não tinha essa violência que tem agora, você podia sair sem medo; hoje em dia, até de dia mesmo, se você sair você pode ser assaltado, até os conhecidos mesmo aqui é assaltado. (EDIMAR)

Os originários da comunidade Tremembé que vivem em Fortaleza, assim como pessoas de outras comunidades indígenas que migraram e vivem na capital, estão dispersos na periferia da capital, para citar apenas alguns exemplos dados pelos entrevistados na pesquisa dessa tese sobre a presença de tremembés em Fortaleza: Serviluz, Barra do Ceará, Pirambu, Mucuripe, Caça e Pesca, Castelo Encantado, Santa Tereza, Conjunto Ceará, Nova Assunção, Genibaú, Antonio Bezerra, Padre Andrade, Messejana, Palmeiras, Cidade 2000 etc. No entanto, mesmo os indígenas migrantes auto-identificados com suas origens, na inserção da vida urbana monocultural não há espaço na cidade para a questão indígena. Dona Belinha viveu por mais de três décadas em Fortaleza. Há dois anos retornou para Almofala e nunca teve um espaço de debate público sobre a questão indígena na cidade de Fortaleza:

Através da sociedade a gente pratica assim reuniões, nunca se ouve falar que é índio nem nada, por exemplo, a gente, eu pelo menos participei muito de reunião, mas era através da catequese, através de negócio de trabalho mesmo, mas saber, ouvi dizer que era assim reunião para negócio, de explicar negócio de índio, não, nunca participei não. (D. BELINHA)

A dinâmica de definições e imposições prescritas aos indígenas permanece na contemporaneidade, quando, por exemplo, prescreve-se que é índio só aquele que está fixado e habitando sua comunidade de origem na zona rural. Esse enquadramento exclui e invisibiliza quem se deslocou e está morando na cidade, este é um entrave para continuarem se identificando como indígenas.

A cidade de Fortaleza, na sua modernização aos espaços do litoral, é planejada para atender à demanda dos turistas e da elite local, excluindo a população pobre, sendo que a apropriação da cidade acontece de forma seletiva.

A partir de 1980, o Ceará vivenciou o desenvolvimento do turismo, veiculando a imagem da cidade à terra do sol, das belas praias, do lazer. A divulgação de Fortaleza como lugar de “vocação turística” teve como aliada a TV Globo, com a grava o de novelas que tinham como cenário as praias cearenses. Tal fato projeta o Estado no plano nacional. A moderniza o acontece de forma excludente, beneficiando apenas a popula o de alta renda. Isso faz com que a apropria o da cidade pelo cidadão aconteça de modo seletivo. (RAMOS, 2003: 45).

Através da especula o imobiliária, incentivos capitalistas voltados para o lazer, consumo e turismo o Governo do Estado do Ceará a partir dos anos 1980 aplica investimentos no litoral cearense para atender ao mercado de turismo nacional e internacional. Atualmente, o litoral cearense está passando por novo processo colonialista, com empreendimentos de estrangeiros causando prejuízos sócio-econômicos e culturais para as comunidades tradicionais e indígenas, como, por exemplo, a comunidade Tremembé de São José e Buriti. Outra comunidade indígena ameaçada   a dos Anac s com o projeto do porto na praia do Pecém. O cacique Tremembé João Venança fala desse processo e das resistências dos indígenas que estão organizados:

E a gente está com a preocupa o danada para não deixar o pessoal de fora invadir a nossa Almofala, assim como invadiram Jeriquaquara, Canoa Quebrada, Batoque, Caponga e outras e outras praias que eu conheço que está invadida por gente de fora. Então, nós estamos aqui na batalha, estamos alertando nosso povo, estamos corrigindo, estamos pegando informa o, já tentando na FUNAI, denunciando ao Ministério Público para a gente impedir, para a gente embargar, porque nós não queremos que ninguém venha para cá para atrapalhar a nossa realidade. Exatamente, tudo invadindo por aí a fora, fazendo resort (Nova Atlântida), nós estamos com cuidado exatamente com isso para a gente não deixar, porque o povo aqui tem uma ganância muito grande, uma ambi o por dinheiro. Aonde o nosso povo tinha isso? Até um cara faz uma barraquinha al  na praia, aí chega um cara, esse pessoal anda se derramando dinheiro mesmo, chega, papoca dinheiro adoidado, que o caba nunca viu, o cabra pega e vende pensando que ele vai fazer alguma coisa, faz são atrapalhar a vida da comunidade, do local. Aí vai aumentando as drogas, a prostitui o, tudo que você possa imaginar, a marginaliza o, tudo, tudo, tudo, onde o turista está indo, está acompanhando tudo isso atrás dele. Onde ele está indo, aí está indo o roubo, está indo a marginaliza o, está indo o roubo, está indo a droga, está indo a cocaína, está indo tudo, tudo, tudo está

acompanhando, está seguindo os passos dele. E nós estamos com muito cuidado aqui para que isso não possa acontecer. (JOÃO VENANÇA)

Na década de 1990, o Governo do Estado do Ceará, de forma decisiva numa política desenvolvimentista, estimula a indústria, comércio e expande o turismo que vinha desde 1966 com a criação da Empresa Brasileira de Turismo (EMBRATUR), principalmente objetivando Fortaleza e o espaço litorâneo em destino turístico e de especulação internacional:

Foi nessa condição que o Estado do Ceará tentou se alinhar à nova política econômica do turismo apoiado pelo Governo Jereissati, que teve por prioridade governamental transformar Fortaleza em cidade turística. O ano de 1991 foi marcante para os incentivos desse setor com a criação do Programa de Ação para o Desenvolvimento do Turismo no Nordeste (PRODETUR), que por ação conjunta com a Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE) e do Instituto Brasileiro de Turismo (EMBRATUR), incentivou-se a política do turismo em nove estados da região [...] O somatório desses investimentos contribuiu para uma nova feição da capital, fazendo de Fortaleza a cidade do Nordeste com maior taxa de permanência média de turistas, sendo eleita em 1991 e 1992 pelo *trade* como destino de excelência turística [...] (SOUSA, 2007:49)

O passado repercute no presente na continuidade de políticas governamentais com seus projetos de “urbanização” no litoral da cidade de Fortaleza e “desenvolvimento econômico” em todo litoral cearense. As políticas de desindianização continuam produzindo uma invisibilidade dos indígenas em Fortaleza, agora encobertos pelo personagem “favelado”. Esse é um processo de continuidade de invisibilização que se deu em meio à multidão de “retirantes” e “flagelados da seca”, como nos anos de 1877/1889 e depois de 1930, que favoreceu a invasão e apropriação de terras indígenas nas zonas rurais e exploração da força de trabalho de muitas comunidades indígenas nas zonas urbanas, inclusive dos tremembés. Na contemporaneidade, vimos repetir as leis do Governo do Estado do Ceará, que a partir dos anos 1980 e 1990, com um modelo capitalista urbanístico e turístico, favorece empresas nacionais e internacionais, expulsando e desapropriando as comunidades indígenas da atualidade de todo o litoral, inclusive os tremembés de Almofala. Esta política continua forçando o deslocamento de populações indígenas para as áreas urbanas.

## **II. Metamorfismos Identitários em Trânsito dos Tremembés: Mobilidade e Deslocamentos Forçados**

Para falar dos tremembés que vivem em Fortaleza é necessário considerar a história de sua comunidade de origem, posto que estes se reconhecem pertencentes aos Tremembé de Almofala, um povo com uma longa história de resistência indígena, deslocamentos forçados, mobilidade tradicional, metamorfismos identitários sempre em trânsito e, justamente por isso mesmo, cada vez mais dinâmicos na contemporaneidade.

Uma das grandes forças vitais da comunidade Tremembé de Almofala é sua extraordinária capacidade de abrir horizontes através de suas experiências e narrá-las com sabedoria ao realizarem o trabalho da memória coletiva sobre sua própria história, numa dinâmica capaz de fazer conexão com seus projetos de futuro e potencializar suas posições ramificadas, com as quais constroem a trama do presente comum enquanto mantém um estado de tensão intracomunal, instigando as matrizes familiares e seus membros a continuarem tecendo seus destinos com fios de histórias de vida para compor uma rede coletiva.

Assim, uma apresentação da história dos tremembés precisa considerar e respeitar os temas e acontecimentos elaborados pelo trabalho da memória que realizam as diferentes matrizes familiares dos tremembés contemporâneos, em que os parentes que vivem em Fortaleza se apóiam em suas referências afetivas nas comunidades de origem. Dentre estes temas e acontecimentos históricos e míticos, alguns são partilhados por todos, como, por exemplo, a origem da terra do aldeamento, o valor material e simbólico tanto desta quanto do mar, bem como o de ouro associado à comunidade de origem, o mito de origem local, a “história da santa de ouro”, a resistência às invasões da terra dos índios ou terra da santa, a relação com “os de fora” desta terra, os significados da dança do Torém, as múltiplas experiências religiosas em conexões com o sagrado ancestral-catolicismo-umbanda-espiritismo, os conflitos e acordos internos e externos, as alianças com outras comunidades indígenas no passado e no presente, a figura do “capitão dos índios”, as migrações, as tensões atuais devido aos projetos turísticos e a organização e politização da indianidade Tremembé e à luta pela demarcação das suas terras.

Esses acontecimentos e temas históricos elaborados pela memória em articulação com elaboração da identidade contemporânea trazem subsídios para pensar os metamorfismos identitários dos tremembés, parte da dinâmica do processo cíclico de transmissão-recepção-inovação-sedimentação de suas tradições pelas diversas matrizes familiares no interior da terra do aldeamento. O mito de origem local, a santa de ouro, é um dos horizontes de uma tradição abrangente, a partir do qual constroem uma memória que problematiza as relações com o outro, desde o tempo de pré-contato dos tremembés com os europeus, passando pelo encontro e os acordos com os portugueses mediados pela figura mítica da “princesa Isabel”, chegando às tensões atuais com os posseiros, turistas, empresários do agronegócio e do turismo. (NASCIMENTO, 2001).

Os tremembés de Almofala têm consciência e se orgulham de serem as gerações presentes de um povo muito antigo. Conforme Pompeu Sobrinho (1951), há uma versão histórica que defende a contribuição dos Tremembé na formação dos antigos habitantes do Brasil, particularmente dos nordestinos. Essa versão apóia-se na hipótese de eles serem provenientes da terceira corrente migratória mesolítica, oriunda da Sibéria, que teriam chegado pelo estreito de Bering à América do Sul. Tal versão é contestada atualmente, de qualquer modo, o mais importante e inegável é que os Tremembé foram e são fortes presenças no Brasil. Sabe-se que eram milhares e habitavam, além da costa Nordestina, trechos das Praias dos Estados do Rio Grande do Sul e do Rio de Janeiro. Sua tradicional mobilidade espacial deixou a marca do topônimo Tremembé em São Paulo, indicando que esses indígenas também estiveram nesse Estado. Até o século XVII, eles ainda ocupavam o litoral do Ceará ao Maranhão.

Pompeu Sobrinho (1951) diz que os registros históricos descrevem a admiração e o temor que os Tremembé provocaram nos colonizadores europeus que chegaram ao Brasil pela costa cearense<sup>12</sup>, na expedição espanhola de Vicente Yanez Pinzón de 1500, vindos pela Costa da América do Sul, chegando ao cabo de Santa Maria da Consolação (Aracati-CE) e foram impedidos por eles de desembarcar, tendo de se contentar em apenas observar à distância que os habitantes do lugar, em estado de vigilância, portavam arcos e lanças. Este temor dos europeus fazia sentido, mais ainda o motivo: esses indígenas sempre foram resistentes à

---

<sup>12</sup> POMPEU SOBRINHO (1937, 1951) examina as crônicas de Pedro Mártir de Algéria, que descreve a expedição espanhola de Vicente Yanez Piazón em 1500 e de Américo Vespúcio, em 1501. BUENO (1998) diz que a expedição de Pinzón foi financiada pelos reis Fernando e Isabel, de Aragão e Castela, os mesmos que assinaram o tratado de Tordesilhas.

dominação dos invasores e bravos lutadores na defesa de seu território. Em 1501, Américo Vespúcio, na primeira expedição enviada pelo Rei de Portugal para explorar a costa brasileira, desembarcou na barra do rio Curu, parte do antigo território dos Tremembé, mas teve de zarpar precipitadamente, devido reação desses indígenas em um conflito com os invasores.

A partir desses registros históricos pode-se pensar a recusa dos tremembés ao contato com esses estranhos como uma reação a outro que ameaçava o seu território e seus modos de vida. No entanto, esses indígenas foram se abrindo ao contato; primeiro, com franceses e holandeses, e mantendo com estes europeus por algum tempo e circunstâncias históricas conjunturais, comércio e alianças, em contraste com os portugueses, inimigos comuns que ameaçavam dominar os habitantes originários e expulsar os estrangeiros ilegais para a Coroa Portuguesa.

De acordo com Barroso (1962) e Nobre (1980) os Tremembé de Almofala ainda dominavam da vasta ribeira do Acaraú à Serra Grande ou Ibiapaba, onde se encontravam os seus aliados, os índios Tabajara, quando em 1604, receberam com tiros, auxiliados pelos franceses, a expedição de Pero Coelho de Souza, que vinha seguindo o rastro das “eternas informações lendárias da existência de ouro” nas terras desses índios. Pero Coelho de Sousa teria vencido, mas não encontrado o ambicionado metal<sup>13</sup>; e esses Tremembé, afastando-se dos invasores, foram se refugiar junto aos parentes no Maranhão. Em 1688, os que estavam por lá foram aldeados pelos Jesuítas na área de Lençóis, Tutoya do gentio, no Maranhão.

Quando este grupo de tremembés se refugiou junto aos parentes já aldeados em Tutoya, é razoável pensar que tiveram de se adaptar às mudanças na relação com os portugueses, representados pelos missionários do aldeamento. Interessa aqui também analisar o que revelam esses registros históricos, que se referem às notícias lendárias de existência de ouro quando confrontadas com as versões atualizadas pelo trabalho da memória dos tremembés sobre a santa de ouro que seus caboclos velhos acharam e foi a causa da origem do

---

<sup>13</sup> No século XIX, tem-se notícia sobre uma mina de prata na Ibiapaba e do envio de amostras desse metal para serem avaliadas e que, em Acaraú, havia ouro em quase toda parte, especialmente do riacho Juré até a Serra Grande e que, durante a estação das chuvas, o povo encontrava folhetas de ouro no capim, de quilate superior aos que já tinham sido encontrados até então. Diz também que nessa região ainda se encontram índios Tapuia e Tabajara em estado de pobreza, usando ainda arco e flecha para caçar. Há também a referência à exploração de ouro no Monte Itarema (atual município, do qual Almofala é distrito) e em Camocim, no século XVII, pelos holandeses sob a direção de Mathias Beck (ALETEIA, 1907; CARVALHO, 1905). Os índios a que se referem, genericamente de Tapuia, eram os Tremembé, posto que a região indicada era habitada por esses até a serra, e esta era habitada por Tabajara.

aldeamento em Almofala. Isso indica que, em um passado muito remoto os Tremembé de Almofala já tinham alguma narrativa que abordava esse tema. O ouro não precisa existir como objeto concreto, pois, para os tremembés contemporâneos, o mais valioso são os significados associados nesses relatos, diferentemente dos que não compartilham desse significado e são atraídos pelo valor material do vil metal. No presente, Aila, da família Santos, ao falar do antigo morro que foi morada dos tataráíndios, na Tapera, se apóia no testemunho de sua mãe, Dona Elita, para afirmar que nesse lugar está enterrada uma botija. Dona Tereza, da família Cabral, ao lembrar do último roubo da imagem da santa, em 2007, que foi reencontrada enterrada, identifica o motivo desse roubo ao ouro que os ladrões supunham existir nessa imagem e associa esse acontecimento à presença de uma turista que apareceu dias antes na igreja se prontificando a levar essa imagem para restauração.

Atualmente, os tremembés deixam claro que são abertos para estabelecer contato com o outro e manter relações de confiança, mas não antes de conhecerem a procedência e os objetivos de quem os procura, como por exemplo, pesquisadores e agentes de entidades governamentais e não governamentais. Quando alguém rompe os acordos tácitos ou explícitos com eles, são excluídos de sua convivência. Eles são admirados por outras comunidades indígenas com as quais mantêm alianças, inclusive com os Tabajara de Poranga-CE, pela capacidade de negociarem acordos diplomáticos, bem como pela firmeza com que defendem seus interesses e a altivez de uma auto-estima elevada. Esta maneira de se abrir e resguardar ao mesmo tempo faz parte da atualização de um modo muito antigo de lidar com o outro.

Nobre (1980) afirma que em 1613, segundo relato histórico, os Tremembé foram convidados pelos holandeses a trabalharem nas oficinas de salina em Jericoacoara, mas estes não respeitaram o acordo comercial e tentaram escravizá-los. Esses índios se rebelaram, mataram os soldados e se retiraram. Em 1671, o padre Cócleo tentou, sem sucesso, aldear uma parte deles na Lagoa das Pedras<sup>14</sup>, onde eles não permaneceram nem um ano e se retiraram

---

<sup>14</sup> Em dezembro de 2003, eu e meu amigo Pablo colhemos vários depoimentos em Jericoacoara sobre uma princesa encantada que guarda uma cidade toda de ouro na Lagoa das Pedras, na soleira de um serrote, de onde os entrevistados dizem ouvir estrondos causados por essa princesa. Eles também conhecem as ruínas do antigo forte dos holandeses. Na época, havia uma tensão provocada pela especulação imobiliária nessa comunidade, os pescadores formavam o grupo de maior resistência, eles mantinham autonomia nas relações com os donos de pousadas e hotéis, pois não dependiam de subempregos nesses empreendimentos turísticos para sobreviverem, como uma parte expressiva dos conterrâneos. Em 1998, tive conhecimento dessa narrativa ao ser presenteada por Miguel Mahfoud com um texto de Câmara Cascudo. DANTAS, Olavo. *Sob o Céu dos Trópicos*, p. 194/196, Rio de Janeiro, 1938. In CASCUDO, Luis da Câmara. *Geografia dos mitos brasileiros*. Itatiaia: São Paulo, 1983: 299.

afirmando não querer mais relação com os europeus, devido à exploração que estes tentavam lhes submeterem.

O cacique João da Venança fala sobre os conflitos atuais em várias comunidades Tremembé provocados por empreendimentos capitalistas em suas terras e apoiados pelo governo estadual: o mega-projeto da empresa Nova Atlântida, que está tentando invadir a comunidade de São José e Buriti<sup>15</sup> e colonizar a força de trabalho de seus filhos; a construção de estradas pelo governo do Ceará, que atravessa uma a área da Região da Mata; os projetos de construção de pousadas pelos regionais<sup>16</sup> na comunidade da praia de Almofala. O cacique deixa claro que a resistência dos tremembés a esses projetos é devido às ameaças de desestruturação e colonização do modo de vida de suas comunidades, principalmente pela invasão de suas terras, seguida pela entrada de drogas, prostituição e roubo. Para ele, essas coisas vêm no rastro dos turistas, e cita como exemplo a situação atual dos nativos da praia de Jericoacoara, referindo-se a eles como descendentes dos tremembés, que ao esquecerem suas origens, enfraqueceram e se perderam.

O trabalho da memória de João Venança sobre a origem indígena Tremembé de Jericoacoara confrontado com dados históricos, pouco explorados sobre este famoso lugar turístico, visitado freqüentemente por paulistas e por turistas do mundo inteiro, revela algo importante sobre os projetos colonialistas no passado e no presente impostos às comunidades de origem indígena no litoral cearense. Quando lamenta pelo enfraquecimento dos descendentes de Tremembé em Jericoacoara, sugere que estes já foram resistentes como hoje ainda são os tremembés de Almofala, que não esquecem sua origem.

Entre 1671 e 1673, conforme afirma Barroso (1962), a resistência dos tremembés ameaçava o projeto colonialista dos portugueses e estes enviaram duas expedições, a primeira para

---

<sup>15</sup> Desde 2003, os índios tremembés da comunidade de São José e Buriti estão em conflito com empresários de um grupo espanhol que quer instalar na área o complexo turístico Nova Atlântida. O projeto prevê a construção de 28 hotéis de luxo, além de condomínios residenciais para estrangeiros e campos de golfe, tomando 3.200 hectares de Praia. O investimento estava estimado, em 2006, em pelo menos R\$ 1 bilhão. A disputa por terras no local causou um conflito entre esses índios Tremembé instigado pela empresa que contratou 60 índios para trabalharem para eles, inclusive como vigias, e estes passaram a “renegar” sua própria origem. <http://www.opovo.com.br/opovo/ceara/749882.html> 05/12/2007

<sup>16</sup> O termo “regionais” é usado aqui para os não-índios que ocupam o território indígena dos tremembés e mantêm com esses índios relações interétnicas.

reprimi-los e a segunda para negociar com eles um tratado de paz. Os tremembés aceitaram o acordo mediado pelo Frei Francisco de Sá. No entanto, este acordo foi quebrado pelas autoridades governamentais da época ao construírem um forte próximo à Almofala com o objetivo de impor pela força militar a passagem dos navios portugueses que iam para o Maranhão e forçar os tremembés a recuarem na defesa do seu território.

Segundo Braga (1964) e Studart Filho (1945) os conflitos estavam acirrados entre os tremembés e os portugueses, quando o Pe. Assenso Gago, da Companhia de Jesus, mediou essa situação escrevendo ao Rei de Portugal, mostrando-lhe a conveniência de aldear esses índios, entregando-lhes sesmarias de terras entre o rio Aracaty-Mirim e do Timonha, atual Almofala (Itarema-CE). O rei de Portugal, por meio da Carta Régia de 1697 respondeu à solicitação do jesuíta, delimitando uma légua de terra para os Tremembé, bem como para os demais índios do Ceará Grande, de Pernambuco e da Paraíba. Ordenou ao governador do Maranhão que não importunasse esses índios e nem os apartasse dos lugares por eles escolhidos para viverem e ainda advertiu que se os brancos tentassem apossar-se dessas terras seriam penalizados legalmente, retirando-lhes as terras ocupadas por eles.

Rei faço saber aos que este meu Alvará, em forma de Lei [...]Hei por bem e mando a cada huma Missão se dê huma légua de terra em quadro para a sustentação dos Índios e Missionários [...] a vontade dos Índios e não ao arbitrio do Sismarios, e conatários advirtindo-se que para cada huma aldeia para o Missionário mando dar esta terra; porque pertence aos Índios e não a elles e porque tendo-as os Índios as ficam senhoreando os Missionários nas que lhes fôr necessárias para ajudar ao sustento, e para ornato e culto das Igrejas. [...] se achar justificado que algumas das pessoas que tem dattas de terras não quizer dar a légua de terras, ou mostrar da'lguma maneira o que esta desponho: Hei por bem sejam tiradas todas as que tiver para que o temor do castigo desta pena os obtenha de encontrarem a execução desta minha lei [...] Manoel Barbosa Brandam a fez em Lisbôa aos 23 de Novembro de 1700, o Secretário André Lopes de Laure a fez escrever. Rei. (MENEZES, 1916:300-302)<sup>17</sup>.

Faz parte da tradição narrativa dos tremembés contemporâneos de Almofala o mito de origem local, a santa de ouro, articulado com a elaboração de suas identidades, a partir do qual eles rememoram um acordo mediante certa resistência, particularmente das mulheres, e negociação feita com a princesa Isabel - personagem mítica - no qual ficou acertada a troca da santa de ouro achada pelos seus “caboclos velhos” por uma imagem de Nossa Senhora da Conceição, uma légua em quadro de terra para eles viverem e o material para construírem a

---

<sup>17</sup> MENEZES (1916) apresentou a cópia da referida Carta Régia como documento ao advogar os índios Paiacú do aldeamento Montemór-o-velho de Nossa Senhora da Conceição, depois vila Guarani de Aquirás-CE. Em 1707 os Paiacú receberam uma légua de terra e de 1910 a 1915 o vigário de Aquirás perseguiu esses índios porque eles se recusaram a pagar o aforo dessa terra, argumentando que ela lhes pertencia assim como a igreja de Nossa Senhora da Conceição.

igreja de alvenaria, que foi erguida no lugar da cabana de palha que já haviam construído para festejarem a santa de ouro dançando o Torém. Para eles, ser Tremembé é ser de “dentro da terra da santa” ou “terra do aldeamento” em contraste com “os de fora” dessa terra. (NASCIMENTO, 2001).

O aldeamento é um novo contexto que exigiu dos tremembés novas estratégias de sobrevivência física e simbólica, portanto provocando novas metamorfoses em suas identidades através de experiências construídas intersubjetivamente no encontro com os missionários portugueses. No presente, esta narrativa revela a atualização de um modo antigo de negociarem as inovações da tradição no encontro com outros sistemas e modos de vida e em situação de tensão e limites impostos sem abrirem mão do fundamental:

[...] nós estamos vivendo hoje dentro do modelo capitalista, ou que a gente queira ou que a gente não queira [...] a gente tem que se adaptar, porque uma coisa depende da outra, agora não podemos esquecer e não podemos perder a nossa força de originalidade, isso não podemos perder. E isso é invenção muitas vezes que as pessoas não acreditam no poder e na força que eles têm se chegar a se organizar, aí ele enfraquece, aí ele está ouvindo só um lado, o lado do poder. Então, quando ele ouve só o lado do poder, ele enfraquece a força de origem que ele tem [...] A força da originalidade, por exemplo, eu posso falar assim fortemente que sou Tremembé. Por que eu sou Tremembé? Meu escanchavô e escanchavó, o meu bisavô e minha bisavó eram, a minha avó e bisavó era, minha mãe era, o meu pai era; e aí o que é que eu sou? Quer dizer, eu tenho uma força de originalidade forte do povo Tremembé, porque eu sei de onde veio toda a história, e não posso negar! Agora, hoje a gente vive dentro do modelo capitalista, nós estamos vivenciando, quer queira, quer não, estamos dentro, mas para a gente, usar uma coisa do modelo capitalista, isso não quer dizer que estar usando aquilo perde a força de origem, não. Por quê? [...] porque eu sou índio, eu não posso vestir uma roupa, não posso calçar um sapato, não posso usar um relógio no braço, não posso usar uma televisão, não posso usar uma geladeira, não posso usar um carro, por que sou índio? Não, negativo. Eu posso usar, porque eu também tenho o meu direito a minha autonomia, assim como o branco tem, assim como o empresário tem. E estou trabalhando em cima das minhas origens, porque eu tenho direito a essa herança, que é de defender o que é de direito do meu povo [...]. (JOÃO VENANÇA)

Em 1702, o Pe. José Borges Novais aldeou os tremembés em torno da igreja de Nossa Senhora da Conceição no aldeamento, no sítio Aracaty-Mirim, atual Almofala, onde também ficaram alguns tremembés que tinham sido aldeados em 1688, na Tutoya do gentio, no Maranhão. Com base numa inscrição gravada na pedra de uma das portadas internas da igreja atual, aceita-se que, em 1712, teve início a construção da igreja de Nossa Senhora da Conceição em estilo barroco, substituindo a igreja de palha, com o material de alvenaria vindo da Bahia nos navios que chegavam ao porto de Oficinas do rio Acaraú para buscar carne-seca. Atribui-se à Irmandade de Nossa Senhora da Conceição a responsabilidade pela construção desse templo. Duarte (1972) reconhece, porém, a influência indígena na concepção e

construção dessa igreja ao recorrer aos estudos do arquiteto cearense José Liberal sobre a arquitetura da igreja de Almofala, que compara a assimetria entre as duas torres e aponta o vestígio da contribuição dos tremembés em uma delas: “trabalho em que se insinua indubitável intervenção indígena”. (BARROSO, 1962; BRAGA, 1964; RAMOS, 1981)

De modo geral, nos aldeamentos, a igreja tornou-se o lugar de referência central. As expectativas dos Jesuítas eram de que os índios, com o passar do tempo, se convertessem ao cristianismo e assimilassem totalmente os sistemas simbólicos culturais europeus. A conversão promoveria uma transformação radical do “espírito” e, conseqüentemente, da visão de mundo e comportamentos. Todavia, o aldeamento configurou-se em espaço, até certo ponto, de negociação das diferenças culturais entre índios e brancos. Se, por um lado, o espaço era estruturado pelos brancos, objetivando ser *locus* privilegiado da assimilação da cultura européia pelos índios, por outro lado, a maneira de os índios ocuparem esse espaço era orientada pelas suas próprias referências culturais, como mostra a experiência dos tremembés de Almofala, assim como em momentos posteriores com a instalação dos diretórios pombalinos.

O aldeamento dos tremembés de Almofala passou a diretório somente entre 1846 e 1859, apesar de muitos outros aldeamentos terem sido transformados em diretórios e vilas já em 1755. Segundo Flexor (2006), com a transformação dos aldeamentos em vilas, inicia-se o processo de regularização do traçado urbano, empreendimento do programa pombalino. A mobilidade dos índios que viviam nesses espaços passou a ser vigiada e controlada. A Lei de 4 de Abril de 1755 prescrevia que os índios substituíssem os nomes “bárbaros”, pessoais e os de suas aldeias, por nomes “civilizados”, não falassem mais suas línguas indígenas, bem como deixassem as suas aldeias; os índios deveriam manter-se fixados nas vilas, misturados aos brancos e vivendo em sociedade civil. (BARROSO, 1962; GOMES, 1988, NOBRE, 1980; PORTO ALEGRE, 1992).

No presente, os tremembés se referem a Chico de Barros como o último “capitão dos índios”, uma função que a família Barros identifica ser semelhante àquela assumida pelo atual cacique João da Venança, a partir de suas próprias referências culturais. Seu Antônio, filho do último “capitão dos índios”, revela detalhes sobre essa política de identidade do diretório pombalino imposta aos índios. Esta utilizava inclusive a violência do seqüestro de crianças indígenas.

Seu Antônio rememora o que lhe foi transmitido pelo avô Raimundo Basílio de Barros, uma das crianças Tremembé seqüestrada por brancos: famílias Tremembé estavam pescando no Córrego Grande, atual Roque de Camboá, e foram surpreendidas pelos brancos, que teriam ido com o propósito de seqüestrar as crianças indígenas, como realmente fizera João Pedro Távora, o capitão da Almofala e dono da Lagoa dos Moreira, ele roubou um menino tremembé, o adotou e o batizou com o nome de Raimundo Basílio de Barros. Este foi criado pelos seqüestradores brancos, que moravam perto da igreja de Almofala; quando já era rapaz, durante uma festividade religiosa, encontrou uma moça tremembé que também foi roubada ainda criança no rancho dos índios da Tapera, próximo a um “tatajubeiral com um cajueiro”, pelos brancos da família Cândido, que morava no Córrego do Banana, e a batizou com o nome de Belarmina. João Pedro Távora estava para morrer quando perguntou aos filhos quem gostaria de ficar com a sua patente de capitão; os dois filhos biológicos sugeriram que a patente fosse repassada para Raimundo Basílio de Barros que, sendo índio, poderia ficar como “capitão dos índios”. Assim se dera, vindo a ser substituído por seu filho Chico de Barros, o último “capitão dos índios” e pai de Antônio de Barros.

As políticas dos Diretórios pombalinos buscavam operacionalizar a idéia da relação entre urbanização, civilização e progresso, por meio da disciplinarização militar do espaço e dos corpos. No lugar de suas lideranças indígenas, era-lhes imposta a função militarizada do “capitão dos índios”. Qualquer vestígio da tradição indígena deveria ser substituído por signos da civilização européia moderna. No entanto, os tremembés assimilariam e ressignificariam a figura do “capitão dos índios” e sua respectiva função a partir de suas próprias referências culturais. Chico de Barros é lembrado pelos tremembés como o último “capitão dos índios” em Almofala, ele é uma referência para o trabalho da memória coletiva sobre os “índios velhos”, particularmente, sobre o cuidado desses índios com a igreja e a dança do Torém na sua calçada, durante as festas de Nossa Senhora da Conceição. Por muito tempo o Torém dançado em frente à igreja teve a função de afirmação da identidade Tremembé em meio aos regionais. (NASCIMENTO, 2001; OLIVEIRA JR, 1998)

Valle (1993) discorre que em 1822, com a extinção da Lei de Sesmarias, as terras dos antigos aldeamentos passaram a categoria de terras devolutas. Muitas comunidades de origem indígena no Ceará perderam a posse de suas terras. Em 1826, a Assembléia Provincial do Ceará aprovou um documento respeitando a permanência dos tremembés em Almofala. Em

1850, com a Lei de Terras nº 601, depois regulamentada pelo Decreto nº 1. 318, de 1854, sujeitou as terras devolutas ao pagamento de aforamento ao Estado, um tipo de imposto pago pelo usufruto dessas terras. E em 1857, a terra do aldeamento de Almofala foi registrada como de residência e subsistência dos índios tremembés, em um documento encontrado em Acaraú. Por volta de 1860, o governo da província declara que os aldeamentos indígenas no Ceará estavam extintos. A partir de então, a história oficial passa a falar em miscigenação e a desconsiderar a existência dos índios do Ceará, tratando-os como se eles tivessem desaparecidos. (PORTO ALEGRE, 1992)

Nessas políticas de desindianização dos aldeamentos jesuítas e mais ainda dos diretórios pombalinos, os espaços eram estruturados objetivando ser *lócus* privilegiado da assimilação da cultura européia pelos índios, mas a maneira de os índios ocuparem esse espaço era orientada por suas próprias referências culturais. Como foi dito, muitas comunidades indígenas no Ceará perderam suas terras ao longo desse processo. Não foi o caso dos tremembés de Almofala, que resistiram ao continuarem a se auto-reconhecer índios e reconhecendo sua terra como “terra do aldeamento” e, inclusive dançando o Torém em frente à igreja, durante as festas de Nossa Senhora da Conceição. Até o final da década de 1990, durante a pesquisa de mestrado, fui testemunha de como Dona Maria Venança, mãe do cacique, guardava como relíquia um tijolo original da igreja de Almofala, que servia como apoio de sua memória sobre a participação dos tremembés na construção dessa igreja. Dona Zeza lembrava com orgulho de resistente como em 1992, os tremembés tentaram resgatar o referido documento de posse de 1857, quando tomaram conhecimento dele através da antropóloga Jussara Gomes, que coordenava a equipe da FUNAI no processo de identificação étnica dos Tremembé. (FUNAI, 1993). No contexto de luta pelo reconhecimento oficial de suas identidades indígenas e delimitação de suas terras entre os meados de 1980 e 1990, o trabalho da memória coletiva se conectava mais fortemente com a narrativa do mito de origem local, a santa de ouro. (NASCIMENTO, 2001; PORTO ALEGRE, 1992).

Hoornaerte (sd) relata que na primeira metade do século XVIII, Vital da Penha e os demais capuchinhos italianos trouxeram para o Nordeste a novidade das missões itinerantes ou peregrinações, período áureo da sua atuação nos sertões. Eles começaram a chegar a essa região do Brasil, em 1709, mas em 1831 foram expulsos pelo Governo Feijó, de Pernambuco. Em 1845, o imperador Pedro II solicitou oficialmente que os capuchinhos retornassem como

agentes indigenistas. Dessa experiência entre os índios e os missionários nos aldeamentos e nas missões itinerantes dos capuchinhos nasceu o chamado catolicismo popular nordestino, resultado de certa fusão entre experiências desses missionários e dos indígenas. Exemplos concretos são as romarias em Juazeiro do Norte e em Canindé com uma forte presença indígena.

Tia Joana conta que Vital da Penha era um dos padres santos que teriam visitado a santa de Almofala. Ela narrou este momento histórico em uma entrevista de 1999, na qual estava presente sua filha Francisca, que vive em Fortaleza e faz parte desta pesquisa de doutorado. Naquele momento, tia Joana mostrou uma pequena cruz de madeira “dada pelos padres santos” que circulava há quatro gerações na família como uma relíquia e apoio de memória sobre a ligação dos tremembés com a santa de ouro e sua substituta, Nossa Senhora da Conceição, com o aldeamento e com a igreja de Almofala. Tia Joana verbalizou o desejo de deixar esta cruz de herança para sua filha Francisca, mas ela ficou aos cuidados de sua amiga Dona Zeza, que em 2007 me garantiu que cuidará dela enquanto viver e depois, passará para Francisca.

Considerando as ações missionárias dos capuchinhos no Nordeste e a sua presença na igreja de Almofala, percebe-se como era intensa a vida religiosa e como esta igreja recebia atenção especial dos clérigos nesse momento de sua história. No século XVIII, a Irmandade de Nossa Senhora da Conceição vivia também seu tempo áureo, cuidava para que a igreja fosse mantida em seu esplendor, recebia constantes visitas dos sacerdotes que auxiliavam os índios em suas necessidades. Mas, devido às secas antes do século XIX, entrou em decadência. (GOMES, 1988).

A grande seca de 1888 forçou uma migração das famílias tremembés da Região da Mata para além dos limites da terra do aldeamento, algumas retornaram depois, outras se estabeleceram no lugar de destino, como, por exemplo, os tremembés que ficaram no Córrego João Pereira, que depois de muita luta foi demarcado nos anos 2000.

Padre Antônio Tomás relata que, em 1892, ao assumir a igreja de Almofala, encontrou a confraria em uma crise que vinha desde 1795, mas os tremembés continuavam esforçando-se para manter a igreja zelada, liderados pelo “capitão dos índios”, e fazendo da novena que lhes

cabia durante as festas de Nossa Senhora da Conceição a mais esplendorosa. Relata, ainda, que nas suas primeiras visitas a Almofala, assistiu, respondendo a um convite, os tremembés dançarem o Torém enquanto cantavam em uma língua que ele não compreendia. (RAMOS, 1981)

Em 1898, uma duna avançou e se alojou nessa igreja. O padre Antônio Tomás veio à Almofala para transferir as imagens dos santos dessa igreja para Tanque do Meio, atual Itarema. Às quatro horas da manhã, celebrou uma missa para mais de três mil pessoas que vieram despedir-se dos seus santos. Ele descreve como ecoava em todos os cantos o lamento das mulheres ajoelhadas, em prantos, despedindo-se de Nossa Senhora da Conceição, enquanto a multidão em coro respondia em lamentos e batia rijamente nos peitos. A tensão foi aumentando, pois, no morro, perto dessa igreja, Zé Caboré, da família do “capitão dos índios”, encontrava-se com outros tremembés armados de “cacetes” e preparados para impedir a retirada dos santos. Uma mulher em desespero abraça-se com uma santa e corre para o morro, o padre a agarra pelo braço e a joga no chão enquanto ela ameaça “quebrar-lhe a cara” com seu próprio tamanco. Ele resume em uma frase o clima de tensão: “*então, fechou-se o tempo*”. E apenas ouvia-se o estalar dos “cacetes”, empunhados pelos índios e as mulheres brandindo com os tamancos para defender seus santos, misturado ao alvoroço da multidão. O próprio Pe. Antônio Tomaz relata que, com o auxílio da polícia, repreendeu a ação dos tremembés, mas que a multidão acompanhou os santos até o Tanque do Meio durante toda a manhã. (RAMOS, 1981:97-99).

Oliveira (2006) discorre que os tremembés rememoram esse acontecimento como de luta e resistência de seus antepassados e lembram que depois do morro aterrar a igreja e as cabanas de palha, parte dos seus índios velhos que moravam próximo à igreja se retirou para viver na Mata. Foi nessa época que alguns foram para a Lagoa Seca juntar-se aos parentes que viviam lá. Ainda era um tempo em que as famílias tremembés da Região da Praia podiam se mudar com frequência, desmontando e reconstruindo suas cabanas de palha dentro de suas comunidades específicas, e migravam, principalmente para o Maranhão para visitar parentes e pescar; faziam esses dois tipos de deslocamento, com a certeza de ao retornarem, reencontrarem suas antigas moradas. Por quase meio século, a igreja ficou debaixo das dunas, enquanto os tremembés saíam de suas moradias e vinham tentar desenterrá-la durante muitas noites de lua cheia. Na década de 1950, com a igreja desenterrada, iniciou-se uma corrida de

peças de fora para a Vila de Almofala, ocupando as antigas moradas das famílias tremembés<sup>18</sup> que tinham se deslocado. Algumas dessas famílias conseguiram retornar para suas antigas moradas, como foi o caso da família de Chico de Barros, mas outras não puderam porque suas moradas já tinham sido ocupadas por pessoas de fora, que além de cercarem as terras passaram a cercar também o mar com seus currais de pesca.

Também na década de 1950, o folclorista Florival Seraine assistiu a um Torém comandado pelo Zé Miguel e sua irmã Chica da Lagoa Seca, em Almofala, próximo à igreja. Em 1955 retornou e os visitou na Lagoa Seca, descrevendo como se impressionou com o jeito emocionado de tia Chica cantar as músicas do Torém enquanto servia o mocororó. Chegou a prever que um dia essa dança seria incorporada a danças folclóricas ou ainda deixaria de ser realizada, imaginando que os tremembés, ao longo dos anos, iriam perder por completo o interesse por ela. (SERAINE, 1955). Nos anos de 1964 e 1965, o folclorista Silva Novo fez várias visitas à Almofala e convenceu os tremembés a se apresentarem na Concha Acústica da Universidade Federal do Ceará. Tia Chica, na época com 99 anos, ainda liderava essa dança. Durante o tempo que permaneceu em Almofala, hospedou-se na casa do “capitão dos índios”, ao lado da igreja. Este foi o mediador entre o folclorista e tia Chica, matriarca do povo da Lagoa Seca. Ao interessar-se pelo Torém, o folclorista conquistou a amizade de tia Chica, que lhe contou a história da santa de ouro, afirmando que fora a “princesa” que lhes deu a terra, de seus antepassados que carregaram pedra na cabeça para construir a igreja e a briga com o Pe. Antônio Tomás por causa dos santos. Ele afirma que o povo da Lagoa Seca orgulhava-se de pertencer à raça dos Tremembé, e tia Chica afirmava com altivez que os brancos ainda não tinham tomado a Lagoa Seca porque a raça de índio de lá tinha ficado pé e resistido até então. (NOVO, 1980).

Em 2007, em Fortaleza, Francisco, um dos filhos do cacique, atribuiu ao vento a retirada da área, baseando-se na sua observação do movimento da areia perto de suas casas na praia, mas ao lembrar que sua avó Maria da Venança lhe contara ter ajudado a descobrir essa igreja, diz: *“Mas é bonito quando a pessoa tenta conseguir, mas não conseguia não. É porque ela tentava e para ela estava fazendo alguma coisa de importante, por isso que é bonito”*. Depois de um silêncio entregue às suas lembranças, diz ter visitado muitas vezes a Lagoa Seca na companhia da avó, quando esta lhe mostrava as moradas dos antigos e os cajueiros. Afirma

---

<sup>18</sup> A partir desse momento, houve um aumento expressivo no número de registros de terrenos, no cartório de Acaraú-CE, como propriedade privada em Almofala e redondezas. (VALLE, 1993)

que sua bisavó e avó tinham ido morar na praia porque os posseiros lhes entregaram uma quantia irrisória e as expulsaram da Lagoa Seca. No presente, este lugar é diretamente associado ao Torém e à tia Chica da Lagoa Seca.

Os tremembés, particularmente o povo da Lagoa Seca, nunca deixaram de dançar o Torém, mas deixaram de dançá-lo em frente à igreja durante a festa de Nossa Senhora da Conceição depois que os três índios velhos da Passagem Rasa foram assassinados por grileiros, na década de 1960, numa emboscada, quando retornavam de uma reunião que deveria ser mediada pelo Pe. Aristides, mas este se ausentou sem justificativa, algo que levou os tremembés a ajuizarem com razão que foram traídos por este padre.

Segundo Valle (2005), as décadas de 1960 e 1970 foram muito difíceis para os tremembés, por causa do acirramento dos conflitos provocados pela especulação imobiliária na praia, seguida pela exploração da força de trabalho e dos recursos marítimos pelos donos de currais de pesca dos posseiros e pelas grandes empresas pesqueiras<sup>19</sup> vindas de Fortaleza, dentre as quais tinham empresas estrangeiras, por exemplo, de holandeses e japoneses. Até meados da década de 1970, as famílias que viviam na Região da Mata continuavam mantendo o costume de mobilidade com suas cabanas de palha, quando a empresa agroindustrial Ducoco Agrícola<sup>20</sup> devastou os recursos naturais, cercou parte significativa das terras do aldeamento das duas regiões e expulsou as famílias da Tapera, que se refugiaram junto aos parentes na Varjota, Córrego Preto e Amaro. Estes resistiram em suas moradas mesmo sob ameaças. No entanto, permanecer na comunidade Tremembé estava ficando cada vez mais difícil. Nesse contexto, muitos originários de Almofala migraram para Fortaleza em busca de trabalho para garantir a sobrevivência, inclusive das famílias que ficaram na comunidade de origem.

No final da década de 1970, no Brasil, foram realizadas as primeiras assembléias indígenas nacionais. Nesse momento, as comunidades indígenas do Ceará não participaram dessas primeiras assembléias, quando apenas iniciava a construção do movimento indígena nacional.

---

<sup>19</sup> O pesquisador Gerson Augusto de Oliveira Júnior publicou, em 2006, o lindo livro “O encanto das águas: a relação dos Tremembé com a natureza”, no qual mostra de maneira brilhante e rigorosa essa situação de exploração ligada ao fenômeno de invasão das terras e aponta as graves conseqüências, dentre as quais a migração forçada desses índios para Fortaleza.

<sup>20</sup> A Ducoco é uma empresa de plantio de coqueiro e industrialização de produtos derivados do coco. No final da década de 1970, esta empresa agroindustrial adquiriu fazendas dentro da terra do aldeamento dos Tremembé de Almofala, expulsando as famílias indígenas da Tapera de sua tradicional localidade.

Os especialistas, principalmente os antropólogos, foram solicitados a classificar “quem ainda era índio”. Esperava-se que confirmassem a não existência ou, pelo menos, a redução, das populações indígenas. Eles se recusaram e o processo caminhou na contramão da tentativa de “desindianização jurídica”. Muitos povos indígenas, considerados já extintos e ainda não reconhecidos pela FUNAI, como os tremembés de Almofala, foram se articulando com organizações e entidades que foram criadas entre meados de 1970 e 1980, como a Associação Missão Tremembé, que foi criada pela missionária leiga Maria Amélia Leite. O fenômeno social de mobilização política dos índios no Ceará iniciada em meados da década de 1980 se deu na mesma corrente e direção das ações e estratégias de mobilização do movimento indígena no Brasil, dentre as quais se destacam as alianças com outros movimentos sociais, que por sua vez estavam sendo apoiados pelas pastorais organizadas pelo segmento progressista da Igreja Católica sob orientação da Teologia da Libertação, durante o processo de redemocratização do país.

Como podemos observar, no Ceará, a migração é antiga e constante, intensificada para a população indígena pelas invasões de suas terras, secas, e pela escassez de peixes para os índios do litoral. No entanto, o fenômeno de mobilização política dos índios no Ceará é muito recente, iniciado nos meados da década de 1980, na mesma direção de organização do movimento indígena no Brasil.

Valle (2005) relata que na década de 1980, as comunidades da Varjota, Amaro, Córrego Preto e os parentes expulsos da Tapera se articularam criando uma Comunidade Eclesial de Base (CEB) e receberam apoio da Pastoral da Terra (CPT) da diocese de Itapipoca na ação de usucapião, em 1984, para garantir a posse de suas terras, que a empresa Ducoco também ameaçava tomar. Apesar de eles se reconhecerem índios tremembés de dentro da terra do aldeamento, o contexto político desfavorecia a reivindicação pela posse da terra como indígenas. Basta dizer que o Ceará era ainda considerado como um dos poucos Estados que não tinha presença indígena, quando a imprensa escrita em Fortaleza-CE noticiou a indignação dos Tapeba de Caucaia-CE, em meio ao sofrimento pela morte de seu cacique, com a negação de uma sepultura para este no cemitério desta cidade. Os Tapeba, então, receberam apoio da arquidiocese de Fortaleza. Em 1986, a missionária Maria Amélia Leite, ao entrar em contato com os tremembés da Região da Mata e da Região da Praia, ficou impressionada com a vitalidade cultural da comunidade indígena e passou a apoiá-los,

mediando contatos com outros povos indígenas, inclusive de diferentes regiões do país. Foi neste contexto, ainda desfavorável para os índios no Ceará, que os tremembés de Almofala (Itarema-CE) e os Tapeba (Caucaia-CE) passaram a se mobilizar politicamente e a reivindicaram o reconhecimento oficial de suas identidades e a demarcação de suas terras pela FUNAI.

Em Almofala, os tremembés da Região da Praia se mobilizaram a partir do Torém e da memória sobre a terra do aldeamento, ajudando aos da Mata, não sem resistência inicial, na revitalização desse ritual naquelas comunidades, revelando tensões intra-étnicas. A narração do mito de origem local da santa de ouro ganha um significado político no contexto de tensões inter-étnicas com os regionais e posseiros que insistem em negar a identidade indígena dos tremembés. A igreja, neste contexto, além de apoio da memória, passa a significar uma prova material da permanência dos índios em Almofala desde tempos remotos.

Em 1980, essa igreja foi reconhecida monumento nacional e tombada pelo Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, sendo restaurada em 1983. O relatório do estudo histórico dessa igreja, realizado pelos responsáveis do projeto de restauração, reconhece a contribuição dos índios tremembés na sua construção e por isso mesmo seu maior valor cultural, bem como o esforço da comunidade em recuperar esse templo nas sucessivas reformas depois do seu surgimento da areia por volta de 1940 e 1943. Por outro lado, tenta se defender diante dos questionamentos e insatisfação dos Tremembé com as modificações da sua condição original e com o não retorno das antigas imagens, inclusive a de Nossa Senhora da Conceição. Diz ainda o relatório que imagens retornaram para a igreja em 1944, menos as de São Miguel Arcanjo e São Benedito, que estavam no Museu Diocesano de Sobral, e ainda que a comunidade estava esforçando-se no momento para reavê-las. (LINHEIRO, 1983).

No entanto, nesse momento, os tremembés foram excluídos e hostilizados pelo padre da igreja de Almofala e pelos regionais que controlavam inclusive a chave dessa igreja e insistiam em negar a existência dos tremembés contemporâneos. Ainda assim, um grupo de dançadores do Torém, na época comandado pelo cacique Vicente Viana, fez algumas apresentações em frente à igreja sob chacota e desdenho dos regionais que se agravavam à medida que eles se organizavam e reivindicavam o reconhecimento de suas identidades e demarcação de suas terras.

Em 1988 a Nova Constituição foi aprovada e o movimento indígena nacional conquistou vitórias importantes, como o artigo 231, que reconhece aos índios os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, cabendo à União demarcá-las, protegê-las e fazer respeitar todos os bens dos povos indígenas. "A identificação e demarcação é a medida apta ao resguardo do modo de vida dessas populações, de sua cultura, da identidade e do meio ambiente com o qual elas se relacionam". E os Tremembé passaram a reivindicar a garantia desse direito.

Em 1992, atendendo solicitação dos tremembés, a FUNAI chegou à Almofala e os encontrou com uma discussão amadurecida sobre a área a ser reivindicada para a delimitação das suas terras. Inicialmente, reivindicaram toda a "terra do aldeamento" ou "terra da santa", mas depois de diversas reuniões na comunidade, abriram mão da metade dessa área já ocupada pelos "de fora", ficando com a outra metade, na qual vive a maioria dos tremembés. Fizeram questão de incluir na proposta aprovada a Passagem Rasa, lugar dos dois marcos da "terra da santa" e dos índios que morreram por ela na década de 1960 e a Lagoa Seca, lugar da tia Chica, dos dançadores do Torém. Foi consenso entre os tremembés a proposta que os parentes que vivem nos locais dentro dos limites da antiga "terra da santa", mas que não estão contemplados na proposta de delimitação encaminhada - ou seja, dentro dos 4.900 hectares - sejam acolhidos dentro da área que for demarcada. Mas, continuam discutindo o direito dos parentes que vivem em Fortaleza à terra que será demarcada. Os Tremembé abriram mão de uma parte significativa da "terra do aldeamento", numa tentativa de facilitar o processo de negociação com os não-índios que ocupam essas terras, deixando fora da proposta de delimitação inclusive a vila de Almofala, mas nenhum deles abriu mão da igreja que fica nessa vila. (FUNAI, 1993, NASCIMENTO, 2001).

Ao longo da década de 1990, a organização indígena dos tremembés se fortalece, os filhos e netos das lideranças mais antigas dão continuidade à organização das suas comunidades. Essa nova geração está em outro contexto político, que os permitem dialogar com diferentes segmentos da sociedade brasileira, inclusive com pesquisadores e os conhecimentos produzidos por eles, como, por exemplo, uma crítica histórica do processo de colonização, inclusive do papel da igreja católica nesse processo. Mesmo assim, continuam valorizando a igreja de Almofala como apoio da memória histórica sobre seus antepassados.

Arruda (2001) afirma que o diálogo e as alianças do movimento indígena com pesquisadores e agentes de organizações governamentais e não governamentais têm contribuído para o seu fortalecimento, mas isto não significa a ausência de tensões nem de contradições nas interações e nas negociações, como parte de forças nesse campo de intermediação. No Ceará, presenciamos um crescente interesse acadêmico pelas populações indígenas, desde a década de 1980, resultando em produção de dissertações de mestrado e de teses de doutorado, muitas delas sobre os tremembés. Definições como “caboclo”, “povos emergentes” e “povos ressurgidos”, foram submetidas a críticas realizadas pelos índios do Nordeste, inclusive pelos tremembés, rejeitando-as por não se reconhecerem nelas, usando a autodefinição “povos resistentes”. (ARRUTI, 2006). As definições, as versões de memórias e versões históricas estão sendo negociadas na esfera pública, entre as comunidades acadêmicas, populações indígenas e o Estado. Isto significa, dentre outras coisas, que essas versões são cada vez mais um problema político e portanto, não restrito ao campo acadêmico. Implica que, paralelamente ou se entrecruzando, existem políticas de identidade para os índios, elaboradas pelo Estado, pelas organizações não governamentais e por empresários, e as políticas de identidades elaboradas pelos próprios indígenas.

Arruti (2006) descreve que ao longo da década de 1990, o movimento indígena no Ceará cresceu de tal forma que atualmente este é o estado brasileiro de maior destaque de indianidades, resultado, em parte, de políticas de identidades desses indígenas: atualização da memória coletiva e tradição dos antepassados, articulação política com outras comunidades indígenas de diversas regiões do país e alianças com entidades indigenistas. Essas políticas de identidades indígenas fazem parte do movimento pela autodefinição, que confronta definições com as quais os índios não se reconhecem. Em um encontro dos povos indígenas do Ceará, eles apresentaram 20 comunidades indígenas autorreconhecidas e reconhecidas pelas demais, apesar de apenas quatro serem reconhecidas pela FUNAI e seis terem iniciado processos de reconhecimento legal.

Durante as décadas de 1980 e 1990, os que migraram e continuaram morando em Fortaleza, apesar de manterem intercâmbios com os parentes que permanecem nas suas comunidades de origem e de a maioria reconhecer sua origem indígena, não participaram dessas lutas, também não estão organizados no movimento indígena nem têm direito ao acesso aos benefícios e

serviços destinados pelas políticas públicas às populações indígenas que vivem nas suas comunidades de origem. A maioria vive em situação de pobreza em bairros da periferia da capital, expostos a um alto índice de violência, aos subempregos e à precariedade dos serviços de saúde e educação pública.

Os tremembés, tanto os que permanecem na comunidade de origem quanto os que vivem em Fortaleza, reconhecem as vitórias do movimento indígena na comunidade Tremembé de Almofala, principalmente na educação e saúde. Orgulham-se, dentre outras vitórias, de terem a escola indígena Maria Venança, na praia. Nesta, a memória sobre a igreja faz parte do currículo escolar. João da Venança, cacique de Almofala, e Fernando, coordenador da COPICE, afirmam estarem preocupados com os parentes que vivem em Fortaleza e têm tentado discutir junto à FUNAI e FUNASA a necessidade de políticas públicas de saúde e de educação indígenas também para esses parentes. Isto se circunscreve no campo da intermediação e do debate público entre movimentos e organizações indígenas, academia, políticas públicas do Estado e instâncias jurídicas.

Ao longo da história, esses índios, através do trabalho da memória, realizado na segurança do convívio familiar, continuaram retomando suas relações sociais e noções compartilhadas a partir de sua pertença à comunidade Tremembé, apoiando-se em seus grupos de referências com os quais compartilham um modo de ser e pensar e que reafirmavam suas experiências compartilhadas. Esta é uma das bases na quais se apóiam para dialogarem com a modernidade e negociarem seus interesses no sistema capitalista, no presente.

Os testemunhos dos tremembés de Almofala contribuem para a compreensão da relação entre deslocamentos forçados no circuito rural-urbano no Estado do Ceará e o processo de urbanização dessa cidade, bem como sobre a formação dos bairros periféricos em que vivem esses migrantes e sua relação com o processo de deslocamento forçado e resistência na ocupação do espaço urbano.

### III. Migração Indígena e Índios nas Áreas Urbanas

A problemática sobre o processo de metamorfoses das identidades dos originários da comunidade indígena Tremembé de Almofala que vivem em Fortaleza suscita uma discussão sobre o fenômeno das migrações indígenas e da presença de índios nas áreas urbanas, uma realidade presente em diversas escalas: do local ao global.

As migrações de populações indígenas se intensificaram nas últimas décadas, tanto as internas no circuito rural-urbano quanto as transfronteiriças e as transnacionais. Os indígenas constituem uma parcela expressiva nas migrações na América Latina<sup>21</sup> provocadas pelos ajustes das políticas dos governos nacionais em resposta às imposições dos interesses das grandes corporações do mercado internacional de exploração predatória dos recursos naturais e da força de trabalho. Isto tem implicações na interculturalidade e coloca o desafio da construção da igualdade na diferença quando a maioria dos indígenas nas áreas urbanas continua sendo invisibilizada e seus direitos não reconhecidos. Este é também o caso dos tremembés de Almofala (Itarema-CE) que migraram e vivem em Fortaleza e de diversos habitantes na capital cearense oriundos de diversas comunidades indígenas das zonas rurais do Ceará.

A relevância desta problemática em termos de interculturalidade tem relação com a questão dos indígenas nas áreas urbanas, uma população formada tanto por originários desses lugares quanto por migrante. No entanto, ambos os segmentos dessa população, até recentemente viviam a realidade comum de quase total invisibilidade. A tendência é de a problemática do reconhecimento de indígenas e seus direitos nas cidades, no Brasil e outros países da América Latina e Caribe, bem como nos Estados Unidos, ocupar cada vez mais espaço nos fóruns públicos de debate. Esta tendência é sinalizada pelo expressivo crescimento das populações migrantes auto-declaradas indígenas nas áreas urbanas desses países, fenômeno revelado inclusive pelos seus mais recentes censos demográficos. (IIDH, 2007).

---

<sup>21</sup> Em 2005, cerca de 25 milhões de migrantes latino-americanos, 4% da população latino-americana, estavam vivendo em algum país diferente do seu. A imigração de algumas ilhas do Caribe é extremamente alta. México, Cuba, El Salvador, República Dominicana, Nicarágua e Uruguai registram os mais altos índices de emigração desde América Latina. (*Morales IN IIDH, 2007:16*)

## **1. Processo de migração**

O processo de migração se caracteriza pelo intercâmbio, deslocamentos de pessoas. Em qualquer uma das escalas em que tal processo ocorra, ele surge com ampla importância sob o aspecto demográfico, político, econômico, social e cultural, abrangendo simultaneamente os lugares de origem e os lugares de destinos.

Segundo Silva (1999), a migração interna consiste em uma movimentação de pessoas limitada a um território nacional e se configura em quatro formas que são: a migração interregional, migração intrarregional, transumância e êxodo rural. Estas duas últimas modalidades são caracterizadas da seguinte forma: a transumância constitui-se nos deslocamentos populacionais pendulares, devido a atividades econômicas ou por motivos climáticos; enquanto o êxodo rural, chamado também de migração campo-cidade, consiste num deslocamento horizontal da população.

Lee (1966), em sua teoria global, destaca que o indivíduo pressionado pela pobreza do local em que vive é atraído pela possibilidade de crescimento econômico, além de impelido por questões pessoais e outros impedimentos, decide pela migração como resposta a essas circunstâncias. No entanto, a razão preponderante para que o indivíduo seja motivado a migrar é o anseio por maior qualidade de vida obtida através de empregos mais satisfatórios. Estes fatores de expulsão e atração também estão presentes nas modalidades de migrações transfronteiriças e as transnacionais.

São variadas as causas que levam as populações a migrarem, as razões podem ser de ordem econômica, política ou pessoal. As metrópoles suscitam atração pelas promessas de melhoria econômica que se daria pelas oportunidades profissionais com remunerações e condições de trabalho satisfatórias, passando pela variação de atividades até a de ascensão social mais acessível. Além disso, a cidade pode ofertar educação escolar, lazer e acesso a serviços públicos diversificados. Essas promessas geram uma ilusão e seu reverso. No caso da situação das migrações indígenas, a desilusão é agravada pelas situações de discriminação e negação ao reconhecimento de suas identidades e seus direitos coletivos e individuais.

## **2. Migração indígena em escala continental e global: debate no âmbito internacional**

Em abril de 2006, o Instituto Interamericano de Direitos Humanos, com o apoio da Organização *Open Society* e o Governo da Dinamarca, realizou uma consulta com um selecionado grupo de pesquisadores de diversas disciplinas que haviam realizados estudos locais sobre migrações indígenas em países da América Latina e Caribe e nos Estados Unidos.

O objetivo central desse debate foi trocar experiências e conhecimentos sobre a situação e as tendências atuais das migrações indígenas, para identificar possíveis ações que pudessem fortalecer a proteção internacional e nacional dos direitos humanos dessas populações.

Para tanto, propuseram dentre outros, os seguintes objetivos específicos: analisar a magnitude e conseqüências socioculturais, econômicas e políticas dos fluxos migratórios indígenas das comunidades de origem e das comunidades receptoras; visibilizar a contribuição das migrações indígenas no desenvolvimento das economias dos países receptores; analisar os processos de inserção e produção cultural e espiritual dos migrantes indígenas na sociedade receptora; estudar o estado da proteção internacional e nacional dos direitos humanos e dos indígenas migrantes nos países de origem e países de destino; e criar uma agenda de trabalho com possíveis ações de proteção e defesa da população indígena migratória para, particularmente, as regiões pertencentes ao Conselho do Centro Americano de Procuradores de Direitos Humanos (CCPDH) e a Rede de Atenção a Povos Indígenas (RAPI) a cargo do Programa de Povos Indígenas do IIDH.

Nesse debate, estiveram presentes 24 pessoas convocadas de vários países, como México, Nicarágua, Colômbia, Guatemala, Equador, Panamá, Chile, Estados Unidos e Costa Rica. Os trabalhos sobre migrações foram previamente enviados por seus autores e submetidos à análise e comentários por outros especialistas, para ampliar a discussão e construção de conclusões específicas, as mesmas foram condensadas por temas: tendências da migração indígena rural-urbana; migração de grupos específicos; impacto econômico, social e cultural da migração indígena; saúde e migração; deslocamento interno e migração; migração indígena e direitos humanos; e políticas públicas sobre migrações indígenas.

Em cada um desses eixos temáticos sobre as migrações indígenas foram feitos apontamentos importantes, com conclusões e recomendações para sua abordagem, mediante a Campanha Educativa de Direitos Humanos e Direitos Indígenas e outras ações que o IIDH venha a promover com diversos atores sociais ligados a essa temática na América Latina.

Desse debate resultou o livro “Migraciones indígenas en las Américas” (IIDH, 2007). Esta é uma importante publicação por trazer muitas informações sobre as situações dos povos indígenas nas áreas urbanas e as migrações nos países da América Latina, Caribe e Estados Unidos, além de buscar refletir sobre ações de proteção dos indígenas que se deslocam em busca de melhores condições de vida para suas famílias, como também sobre as políticas públicas que promovem o desenvolvimento econômico e social dessas populações, para que evitem o “*desplazamiento*” de muitos indígenas e suas conseqüências negativas como seu “*desarraigo*” nas comunidades locais e a nível nacional.

Neste debate chegou-se ao consenso sobre o fato de que as condições de pobreza, desigualdade, exclusão e instabilidade política e social, continental e mundial, têm contribuído para o fenômeno das migrações e seu impacto multidimensional. Constataram que as migrações indígenas estão presentes em todas as modalidades de migrações, mas que a investigação sobre suas causas, aspectos e situações são poucas estudadas e conhecidas e que as políticas públicas no caso das migrações indígenas urbanas têm sido inexistentes. O impacto que sofrem essa população por suas condições culturais é muito violento e pouco se tem investigado e feito, bem como ainda não tem sido objeto de reflexão sistemática por parte dos Órgãos do Sistema Interamericano e Direitos Humanos. Fato endossado pelo Instituto Internacional dos Direitos Humanos que há mais de duas décadas já vinha trabalhando sobre os direitos humanos e em geral sobre os povos indígenas e as questões de migração em particular.

Na América Latina, nos últimos anos a população vem sofrendo muitos problemas sociais, políticos, e econômicos, deixando para muitas pessoas a única opção de buscar fonte de trabalho em contextos urbanos, intrafronteiriços e transfronteiriços, com anseio de melhorar a qualidade de suas vidas e de suas famílias. Muitos saem de suas comunidades ou de seus países de forma clandestina, em situações de irregularidade migratória, causando vulnerabilidade, principalmente, para as crianças, mulheres e velhos durante a viagem.

A temática sobre os povos indígenas nas áreas urbanas na América Latina é complexa, e deve ser considerada em suas aparentes contradições, como quando as comunidades indígenas reivindicam os direitos simultâneos de mobilidade e de não serem forçados a migrarem. Reivindicação apresentada no documento *Caucus de migración y desplazamiento de los pueblos indígenas* (Guatemala, México, El Salvador, Panamá, Colombia, Perú, Ecuador, Estados Unidos y Canadá), apresentado no “IV Foro permanente para as questões indígenas da Organização Nacional Unidas em matéria dos direitos humanos, ocorrido em 23 de maio de 2005.

No referido documento, depois de analisar as condições em que se encontram os indígenas em seus países foi estabelecido o seguinte: “Reafirmamos a tradição ancestral dos povos indígenas e seu exercício de direito a livre mobilidade e seu reconhecimento na atualidade e também seu direito (*al arraigo*) em seus territórios tradicionais e a não serem desconsiderados (*desplazados*) como resultado de imposição de políticas econômicas, conflitos armados e outros fenômenos que lesionam seus direitos humanos coletivos e individuais” (IIDH, 2007: 8)

Aproximadamente 25 milhões de migrantes latino-americanos estavam vivendo em algum país diferente do seu, em 2005. A população que migra de algumas ilhas do Caribe ultrapassa 20% do contingente populacional composto pelos parentes que permanecem nessas ilhas. Os mais altos índices de emigração nos países da América Latina são registrados no México, Cuba, El Salvador, República Dominicana, Nicarágua e Uruguai. E os indígenas constituem uma parcela expressiva nessas migrações, que são provocadas, em grande parte, pelos ajustes das políticas dos governos nacionais em resposta às imposições dos interesses das grandes corporações do mercado internacional na exploração dos recursos naturais desses países. (MORALES IN IIDH, 2007:16)

Morales (IDHH, 2007) afirma que nas migrações transfronteiriças, geralmente sazonais, da Guatemala e México, Guatemala e Belice ou entre Panamá e Costa Rica, diversos povos indígenas destas regiões vivem situações extremamente precárias em habitações improvisadas nas fazendas e trabalhando em condições degradantes. Atualmente, é expressiva a presença de imigrantes bolivianos na cidade de São Paulo, muitos dos quais estão sendo explorados em

fábricas de confecção e em situação ilegal no país. Apesar de não haver um estudo sobre a origem étnica desses imigrantes, é razoável imaginar que uma parcela dessa população seja proveniente de comunidades indígenas, posto que mais da metade da população boliviana é de origem indígena.

Nos últimos 30 anos, os países da grande sub-região do México, Centro América e Caribe e os da área Andina, estão dentro das tendências mais recentes de emigração internacional, com destino aos Estados Unidos, Canadá, Europa e Japão. Nas imigrações indígenas transnacionais como no caso dos indígenas da Guatemala, Honduras e Nicarágua, muitos se encontram em situação de imigrantes indocumentados sob o risco de criminalização e das violências das políticas de controle à livre mobilidade imposta pelos Estados Unidos, particularmente depois do 11 de setembro. Além destes sofrimentos, de modo geral, estes indígenas ainda enfrentam discriminação e preconceito nas relações interculturais aos seus modos de vestirem, andarem, falarem e às suas espiritualidades e cosmovisões. (MORALES IN IIDH, 2007: 2).

Esta é uma situação que Boaventura (2006:15) nos ajuda a pensar como “o retorno do colonial” nas mentalidades colonialista e capitalista que encara os imigrantes indígenas como ameaça nos países do Norte, Europa e Estados Unidos, e nos países da América Latina, como presença incômoda. Enquanto dentro de seus próprios países, inclusive no Brasil, os indígenas migrantes que vivem nas áreas urbanas são ignorados e invisibilizados. Estes são impactos perversos do colonialismo em diversos territórios indígenas nas Américas, que tem relações com o continuado processo de invasão compulsória de terras indígenas, deslocamentos forçados de suas populações e a exploração da força de trabalho indígena nas cidades.

Os trabalhos apresentados pelos especialistas durante a consulta realizada pelo IIDH sobre migrações indígenas levantaram a problemática a respeito da presença de indígenas nas áreas urbanas e a necessidade de abrir um debate sobre esta questão inclusive nas suas relações com as migrações indígenas enquanto um fenômeno em escala global.

Em março de 2007, em Santiago do Chile, pela primeira vez foi realizada uma Reunião Internacional de Especialistas sobre Povos Indígenas Urbanos e Migrações. Este foi um evento importante para se começar a compreender essa temática em escala global, dele participaram especialistas da África, Região Ártica, Ásia, Europa Oriental, Ásia Central,

Federação Russa, América Latina e do Caribe, América do Norte, e do Pacífico. Em maio de 2007, em New York, foi apresentado o relatório da referida reunião no Fórum Permanente Para as Questões Indígenas da Organização das Nações Unidas - ONU.

Vale ressaltar que os especialistas empregaram o termo indígena para se referirem a toda e qualquer população originária de territórios submetidos às diversas formas de colonialismo em diferentes períodos históricos. Portanto, o termo indígena não é empregado exclusivamente às populações originárias das Américas.

Nessa reunião buscou-se, por meio da produção de um conhecimento global com base em investigações recentes, compreender melhor as condições de vida e os direitos dos índios que vivem nas áreas urbanas, sendo este seu objetivo geral. Quanto aos objetivos específicos, estes consistiram na análise do impacto causado pela migração nos povos indígenas, dos meios de vida, da situação dos direitos humanos e das políticas atuais e práticas, bem como os seus efeitos sobre esses povos.

No debate as atividades consistiram em identificar lacunas de conhecimento através de uma revisão das circunstâncias atuais da pesquisa e dos dados obtidos e analisar as condições dos povos indígenas em zonas urbanas, tomando por norteamento temas como moradia, emprego, educação, continuidade cultural, seguridade, entre outros. Também estavam inclusas nas atividades a avaliação de políticas e características das migrações desses povos, voltando-se uma especial atenção para a violação dos seus direitos, e a recomendação da realização de pesquisas que reúnam dados, medidas e políticas públicas voltadas para melhoria das condições de vida dos indígenas residentes nas cidades. Outro objetivo foi elaborar um relatório visando o acompanhamento das conclusões feitas na reunião.

No relatório sobre a situação, Povos Indígenas Urbanos e Migrações (2007), foi informado que os indígenas são atingidos pelo processo de urbanização e que esse processo tem sido ocorrido no mundo de maneira diversa, tanto em países desenvolvidos como em países em desenvolvimento. Muitos povos indígenas vivem na zona rural, contudo foi constatado que os indígenas estão migrando cada vez mais, mediante situações diversas, de forma forçada ou voluntária para as zonas urbanas, bem como de formas temporárias ou permanentes. Os fatores de expulsão nessas migrações são: invasões de suas terras, deslocamentos forçados por conflitos, tragédias naturais, destruição de seu meio ambiente e falta de meios econômicos.

Quanto a fatores de atração, estes consistem em uma esperança de maior desenvolvimento econômico na zona urbana.

Para os povos indígenas, a migração pode ser uma custosa decisão, por conta da forte relação que estes povos possuem com suas terras de origem, arriscando-se a perdê-las. O relatório observa que os indígenas urbanos mantêm intercâmbios através de redes sociais com suas famílias que permanecem na zona rural, e isto serve como ponte para aqueles que desejam também migrar. Porém, ao longo do tempo esta rede social e seus intercâmbios podem vir a enfraquecer devido aos entraves colocados pela dinâmica do cotidiano urbano.

Geralmente os indígenas mantêm a força de suas identidades por várias gerações. Entretanto, essa identidade pode variar diante das situações urbanas, causando impactos nas gerações futuras, inclusive de rupturas na continuidade do grupo indígena.

O relatório enfatiza os problemas e dificuldades enfrentadas pelos povos indígenas que migram para a zona urbana em todo o mundo. Entre as dificuldades estão o desemprego, o racismo, a exclusão e a discriminação, a debilidade de acessos a serviços, a inadequação dos alojamentos, a falta de respeito aos direitos humanos, sendo estas as causas principais da pobreza dos povos indígenas que vivem nas cidades. Devido às adversidades, os indígenas buscam reunir-se entre eles, visando enfrentar de maneira mais eficiente às condições precárias impostas pela vida urbana marcada principalmente pela discriminação social e hostilidade.

No relatório foi reconhecida a importância das políticas públicas dos governos locais, nacionais e internacionais, na atenção aos problemas enfrentados nas zonas urbanas pelos indígenas. No entanto, a escassez de dados e desconhecimento sobre o assunto numa visão global, destacando-se a falta de políticas governamentais adequadas voltadas para essa questão. O relatório citou países de vários continentes que atravessam o mesmo problema e acrescentou que em alguns deles, mais da metade da população indígena vive em zona urbana. Esta realidade merece a atenção dos governos da comunidade internacional.

Uma questão importante para o debate foi a de que os povos indígenas não devem ser divididos enquanto sujeitos de direitos em urbanos e rurais, porque essa divisão apenas

dissipa o foco que deve ser dado ao cumprimento dos direitos de maneira integral dessas populações tanto em contexto urbano quanto rural.

Por outro lado, foi ressaltado que é necessário entender as identidades dos povos indígenas na zona urbana e perceber a forma de relação que os mesmos mantêm com suas terras de origem, seu povo e suas tradições. A convivência desses índios com seu povo deve ser percebida como uma situação complexa, que requer dos estados adoção de políticas como resposta a essas questões. Observou-se que os povos indígenas vêm fortalecendo sua organização política, econômica e cultural, tornando-se necessário o reconhecimento da importância das suas questões na área social, política, religiosa e cultural, na contribuição para o pluralismo cultural, dentro de um contexto de respeito às diferenças e garantia de igualdade social.

A migração de populações indígenas para áreas urbanas solicita imediata atenção dos governos através de políticas públicas atentas à realidade dessas populações enquanto parte de uma composição demográfica e sócio-cultural das cidades multiculturais. Porém, para conhecer essa composição em âmbito global é necessário realizar censos demográficos e pesquisas com a cooperação dos povos indígenas. O objetivo da produção de dados deve ir além da identificação, pois é necessário construir um processo de reconhecimento dessas populações.

Ao finalizar a Reunião Internacional sobre Povos Indígenas Urbanos e Migrações (2007), no Chile, os participantes elaboraram uma lista de recomendações para os governos locais, visando contribuir com a solução dos problemas enfrentados pelos povos indígenas em seus respectivos países. Estas recomendações solicitam que os governos assegurem espaço e condições de participação dos indígenas nos processos de políticas públicas destinadas ao conjunto da população urbana, visto que estas também os afetam.

Foi solicitado também que os governos disponibilizem um financiamento em prol dos indígenas que habitam a zona urbana, sem que tais valores financeiros subtraíam os fundos designados aos povos indígenas habitantes na zona rural. Devem também assegurar o desenvolvimento e bem-estar social dos indígenas, bem como os direitos às suas terras, garantindo o acesso aos seus recursos produtivos e assegurar o direito à educação através de estímulos e condições de igualdade e de oportunidades.

Recomendou-se ainda que, quando possível, os governos procurem trabalhar em parceria com as organizações indígenas e seus representantes nas áreas urbanas, através de participação ativa destes, buscando viabilizar políticas favoráveis aos membros dessas organizações e minimizar a exclusão devido às suas diferenças identitárias. Devem também apoiar os jovens indígenas por meio de programas que os capacitem para liderança, além de promover atividades que viabilizem seu desenvolvimento econômico, reafirmem suas identidades e suas tradições, contribuindo com a conscientização dos problemas culturais que os cercam.

São previstas nas recomendações a garantia do acesso à saúde, no que tange tanto aos seus serviços, quanto à formação nesta área de conhecimento. Tal acesso deve ser adaptado à cultura indígena e desenvolvido juntamente com as organizações indígenas. As práticas medicinais devem ser reconhecidas como legais e complementares a outros sistemas de saúde, de maneira que estes sistemas não rejeitem os direitos dos povos indígenas.

A educação escolar dos indígenas jovens e crianças deve ser possibilitada em níveis de alta qualidade, ocorrer de acordo com a sua vivência e dinâmica e proporcionar conhecimento sobre suas culturas e histórias em sua própria língua, quando for o caso. Os planos para essa ação devem ser elaborados juntamente com as organizações indígenas.

Quanto à habitação, a recomendação é que esta seja adequada às necessidades dos indígenas nas cidades (principalmente mulheres e idosos), respeitando a sua cultura. Os governos devem criar programas que viabilizem aquisição de casas próprias por estes povos, bem como incentivar o desenvolvimento e o uso de materiais e técnicas indígenas de construção.

Os especialistas participantes da reunião também criaram uma lista de recomendações para serem seguidas pela comunidade internacional e Nações Unidas. Segundo essa lista, as organizações intergovernamentais e os participantes das Nações Unidas devem lançar propostas e promover atividades que busquem atender as necessidades dos indígenas nas áreas urbanas, dar assistência aos estados no combate à discriminação e à exclusão, e garantir que os projetos de redução da pobreza abranjam a esses povos. Ressaltam ainda, que as Nações Unidas e outras organizações importantes devem colaborar com os governos em suas ações relacionadas aos povos indígenas.

Foram elaboradas pelos especialistas recomendações direcionadas aos próprios povos indígenas que habitam a zona urbana, solicitando que os mesmos se engajem na promoção da sua cultura, já que existe atualmente uma parcela significativa de indígenas residentes na cidade.

Como recomendação geral, consta no relatório que as universidades, instituições de pesquisa, organizações internacionais, governos e ONGs devem coletar mais dados sobre as situações e experiências dos indígenas nas áreas urbanas, tanto qualitativos quanto quantitativos, pois os dados existentes sobre a questão são somáticos. Os dados obtidos devem ser comparados com os da população não indígena e devem ser acessíveis aos povos pesquisados. A pesquisa deve ser realizada em conjunto com as organizações indígenas.

Nota-se através do relatório que os diversos povos indígenas nas áreas urbanas enfrentam circunstâncias semelhantes nos mais variados países e continentes. A América Latina foi destaca devido a maioria dos seus países está modificando suas constituições e legislação para garantir os direitos dos povos indígenas; no entanto, foi observado que apesar desse avanço, as leis mostram-se ineficientes e muitas vezes não são cumpridas.

### **3. Indígenas urbanos em alguns países**

No relatório da Reunião Internacional sobre Povos Indígenas Urbanos e Migrações (2007) foi apresentada a situação em que se encontram os indígenas urbanos e algumas atitudes dos governos em diversos países ao redor do mundo. Foi citado um estudo no México, onde os indicadores sócio-econômicos dos povos indígenas eram sobremodo inferiores aos dos mexicanos não indígenas. Os indicadores dos homens indígenas estavam abaixo dos indicadores das mulheres não indígenas e os das mulheres indígenas, por sua vez, eram os mais baixos.

Em Santiago do Chile, os indígenas urbanos ainda passam por problemas de discriminação que os obrigam a ocultar sua identidade, por vergonha da sua cultura, levando-os a ter dificuldades em defender suas origens. No entanto, isto tem sido amenizado devido às políticas públicas governamentais de promoção da cultura indígena nessa cidade. Por sua vez, os próprios indígenas vêm se articulando politicamente em Santiago por meio da participação

na discussão de leis em prol das suas causas, porém essa participação é ainda muito restrita. No Canadá, os indígenas nas cidades enfrentam dificuldades de adaptação à vida urbana, que os afetam no âmbito da educação, emprego e saúde. Neste último quesito percebe-se a violação dos direitos das crianças e mulheres indígenas.

Um estudo feito na região do Pacífico revelou um problema de não reconhecimento das identidades indígenas nas áreas urbanas por parte da sociedade não indígena desta região. Observou-se que na Índia, estudos escassos e mal estruturados sobre as questões indígenas, normalmente mesclam numa mesma categoria índios e outras minorias religiosas e étnicas, revelando também um problema de reconhecimento de identidade. Neste último país, observa-se também a falta de ações políticas para manutenção da cultura e história indígena, além dos efeitos negativos da urbanização que são, entre outros, a violência física e emocional que atinge mulheres e crianças e o envolvimento das mesmas com a prostituição.

Os povos indígenas da África do Sul são vítimas da invisibilidade causada pela alienação da sociedade local, que afeta a sua identidade e elementos culturais, como linguagens e crenças. Essa invisibilidade resulta na desmoralização desses povos e na desintegração social das suas comunidades nas cidades. Além dessa dificuldade, outros problemas enfrentados são a violência contra mulheres e crianças, formação de gangues pelos jovens indígenas e a perda do sentido da dignidade humana e respeito por si mesmo, devido à diminuição de sua autoestima. Nesse país, a venda da cultura indígena, usada no combate à pobreza, põe em risco o direito à propriedade intelectual e os direitos culturais indígenas. Apesar de tais dificuldades, os indígenas nas áreas urbanas mantêm contato com seu povo na terra de origem, enviando-lhes dinheiro para amenizar a pobreza.

Em alguns países, como as Filipinas, o crescimento urbano afeta as condições de vida e identidade cultural dos povos indígenas, enquanto em outros países, como na Groenlândia, foram estabelecidas políticas governamentais que visam promoção das migrações urbanas.

Da publicação *Migrações Indígenas* (IIDH, 2007), dois estudos serão discutidos aqui sobre a questão de indígenas nas áreas urbanas, um realizado no Chile e o outro nos Estados Unidos.

No artigo *Identidades indígenas urbanas no terceiro milênio: identidades étnicas, identidades políticas dos mapuche-warriache de Santiago de Chile*, Reyes (IN IIDH, 2007) mostra a importância da identidade indígena desse povo indígena na cidade, tanto que acrescentaram o

nome *warriche*, afirmando as suas particularidades na cidade, ao nome *mapuche* que os vinculam à sua comunidade originária na zona rural. No entanto, o fortalecimento da identidade dos *mapuche-warriche* é resultado de um processo de “retribalização” na área urbana que vem revertendo um processo de invisibilização e desindianização.

No nível individual, esses indígenas sofrem discriminação e racismo no espaço urbano. Assim, a origem étnica é a variável no processo de reconstrução da identidade a partir das relações com as suas famílias e seus ancestrais e da criação e participação nas associações indígenas na cidade de Santiago. A partir da experiência coletiva de indianização dos *mapuche-warriche*, foi demonstrado que uma identidade indígena marcada de forma negativa na cidade pode ser revertida em positiva, extraindo sua força dos laços estabelecidos entre os parentes da terra de origem (imigrantes e residentes). Esta experiência teve a capacidade de superação do conflito identitário, permitindo um reencontro com sua identidade, quando começam a se reencontrarem, compartilham a mesma identidade coletiva e debaterem sobre a discriminação que vinham sofrendo e formas de lidarem com esta situação de opressão.

No início desse processo de “retribalização”, que pode ser dito como de indianização, foi de fundamental importância o apoio recebido por políticas públicas do governo local destinadas aos indígenas na cidade de Santiago. A partir desse apoio, os próprios *mapuche-warriche* se fortaleceram e passaram a criar suas organizações num processo de emancipação. Na vivência do meio social urbano, esses indígenas passaram a criar novas estratégias de reorganização da unidade étnica, tendo por objetivo manter presente a relação com a terra de origem e com a história, permitindo a resistência e continuidade da identidade das novas gerações do povo *mapuche* nascidas na cidade

Essa transformação de suas identidades é dinamizada através das experiências de compartilhar a memória do grupo e a consciência de alteridade em espaços concretos e coletivos destinados à sua organização indígena, de vivência de sua religião e seus rituais, que atuam como espaços de configuração das identidades sociais. (REYES IN IIHD, 2007:57)

Reyes afirma ainda que é na comunidade indígena organizada com espírito e corpo comunitário a partir dos vínculos familiares que se criam a identidade social dos *mapuches* urbanos. É no meio dos parentes e das associações que vivem um processo de explicitação da alteridade e reivindicação de particularidades distintas que não vivem e nem experimentam de

outra maneira. Essa identidade étnica no povo *mapuche-Warriache* foi possível através da associação que mantêm e da atividade de seus integrantes que constitui de forma forte a identidade étnica no espaço urbano, pois a identidade de si mesma é apreendida a partir da relação do grupo social que vai de encontro ao individual.

É dessa forma que o povo *mapuche* urbano tem se unido para expressar e transmitir aos seus familiares a oportunidade de uma identidade étnica que seja afirmada e reconhecida. Através de suas organizações, os *mapuches* na cidade reivindicam espaços nas políticas públicas e formam suas lideranças políticos indígenas que fortalecem suas lutas coletivas. O caso do povo *mapuche* de Santiago do Chile demonstra como um povo que foi marcado por um processo histórico de dominação e discriminação, pode criar estratégia de organização na cidade em torno da memória coletiva, histórica e cultura do seu povo.

Acreditamos que essa experiência possa ajudar na compreensão das dificuldades e possibilidades de organização e visibilização dos originários da comunidade Tremembé de Almofala que vivem em Fortaleza. Assim, como o estudo sobre “Migração urbana indígena interna nos Estados Unidos” de Susan Lobo (IN IIHD, 2007), que é apresentada abaixo.

Susan Lobo (IN IIHD, 2007) mostra que o Censo de 2000 sobre a migração indígena nos Estados Unidos revelou que 60% dos indígenas estão vivendo nas cidades. Porém, a porcentagem dessa população é ainda maior nas cidades porque o referido Censo só se refere às comunidades reconhecidas pelo governo federal e pelos Estados, não considerando as muitas comunidades ainda não reconhecidas por estes governos. Portanto, há uma invisibilidade dos indígenas nas áreas urbanas dos Estados Unidos.

A autora afirma que apesar de as estatísticas oficiais não os levarem em conta, os indígenas dos Estados Unidos sempre estiveram nas cidades. A cidade de Chicago foi fundada por indígenas, e à medida que ia crescendo, esses indígenas foram sendo expulsos para os arredores dessa cidade, mas sempre servindo de mão de obra. Los Angeles foi fundada no século XVII pelos espanhóis como uma missão franciscana, a qual foi espaço de “redução indígena”.

Dos meados do século XIX até meados do século XX, as políticas governamentais de “Internatos”, escolas para crianças indígenas, constitui-se em um programa e sistemática de

assimilação. Crianças a partir de 5 anos eram tiradas à força de suas famílias e levadas para esses internatos nas cidades. Quando se tornavam jovens, eram enviados para fábricas ou para serviços domésticos na cidade. Assim, esses jovens perderam o contato com suas famílias, suas tradições e suas “tribos”.

O serviço militar, durante as duas grandes guerras mundiais, também promoveu alistamento indígena e deslocamento, muitos indígenas continuaram servindo as forças armadas e morando nas cidades para as quais levavam seus familiares. Atualmente muitos desses veteranos da segunda guerra mundial são considerados os fundadores de comunidades indígenas nas cidades. Entre as décadas de 1940 e 1950, muitas dessas comunidades indígenas passaram a configurar-se como “multi-tribal”.

Do início dos anos 1950 até 1970, o governo norte-americano promoveu a migração indígena das reservas para as cidades com seu Programa de Recolocação. Simultaneamente a este programa o governo empreendeu uma política pública de “*termination*” que transferiu o controle das terras indígenas para o governo e teve o objetivo de anular as responsabilidades do governo derivados de tratados históricos com os indígenas. Muitos indígenas perderam o direito que tinham conquistado ao que restou de seus territórios.

No início desse programa de migração indígena, o governo pagava as passagens e os alojamentos nas cidades, chamados de “centros de recolocação”, bem como pagou cursos técnicos para formar mão de obra. Depois de alguns anos, o governo simplesmente deixou de oferecer todo e qualquer apoio aos indígenas que haviam migrado para as cidades, atraídos pelas promessas desse governo de melhores condições de vida nas áreas urbanas.

Apesar de muitos indígenas continuarem vivendo nas cidades dos Estados Unidos, essas políticas governamentais de “destribalização” e “assimilação” construíram uma invisibilidade dos indígenas nas cidades, que são obstáculos para o reconhecimento desses indígenas. Isto porque, neste país persiste a visão que as comunidades indígenas estão extintas, bem como o estereótipo que associa o índio à reserva distantes das cidades e ao tempo histórico passado.

Estas idéias estão sendo validadas e exageradas pelo cinema e pelas instituições educativas. Em muitas escolas primárias seguem usando livros que somente se referem ao povo indígena como uma realidade que ficou no passado ou como figuras folclóricas. Inclusive “os expertos

acadêmicos técnicos” enfatizam o rural, o histórico e o folclórico, dando a impressão que não existem indígenas nas cidades, ou se existem, que não são indígenas “autênticos”. Observa que nas livrarias dos Estados Unidos há uma grande variedade de livros sobre os “índios de arcos e flechas”, mas raras vezes se encontra um acerca da vida, da cultura, dos pensamentos e problemas de pessoas indígenas nas cidades.

Os impactos desta invisibilidade são múltiplos. A autora aponta como um impacto psicológico negativo para os indígenas o fato de muitos deles internalizarem esses estereótipos e passarem a negar suas identidades étnicas. Os indígenas também têm dificuldades de se organizarem porque vivem dispersos em diferentes bairros. Um dos impactos sociais é a produção de um desconhecimento sobre a realidade indígena atual e as limitadas políticas governamentais que os apóiem nas cidades.

Apesar dessas dificuldades, algumas comunidades indígenas nas cidades começam a se organizarem e vem criando suas entidades e associações, criando espaços concretos como clubes para serviços sociais e atividades festivas. As lideranças juntas com suas comunidades têm reivindicado reconhecimento de suas identidades e seus direitos, mas para a maioria dos indígenas que moram nas cidades é difícil obter fundos e apoio necessário para seu trabalho, devido em parte a invisibilidade das comunidades indígenas urbanas.

No entanto, desde o Censo de 2000 sobre a migração indígena nos Estados Unidos que mostrou haver 60% dos indígenas nas cidades, começa-se um debate sobre essa realidade apesar de os governos acharem mais fácil ignorar os indígenas nas cidades do que buscar soluções para seus problemas.

#### **4. Indígenas nas áreas urbanas no Brasil**

##### **4.1. Motivos da migração**

No Brasil, o crescimento da população autodeclarada indígena foi de quase 60% entre os censos do IBGE de 1991 e 2000. Dentre as regiões do Brasil, as maiores taxas de crescimento percentual foram identificadas no Sudeste (81%) e no Nordeste (67%). Em 1991, quase 20% dos indígenas residentes no Sudeste tinham migrado do Nordeste; na zona rural viviam

39.870 indígenas; enquanto na zona urbana viviam 15.991 indígenas, ou seja, a metade. Em 2000 este quadro se inverteu: 105.728 vivendo nas áreas urbanas e 64.661 nas zonas rurais. (IBGE, 2006)

No Brasil, uma parcela da população nordestina que sai da zona rural fugindo da pobreza em busca de melhores condições de vida no Sudeste é originária de comunidades indígenas, tanto de comunidades reconhecidas quanto como daquelas que não são reconhecidas pela FUNAI e que ao longo da história vem sofrendo impactos das políticas de desindianização.

Os primeiros pankararus chegaram a São Paulo em pau de arara vindos de Pernambuco expulsos pela seca e pela perseguição dos fazendeiros que estavam invadindo suas terras e praticando todo tipo de violência física e simbólica. Atualmente, os pankararus estão espalhados em vários bairros da periferia da grande São Paulo, no entanto há um grupo organizado na favela Real Parque, que vem se organizando, realizando seus rituais e lutando por seus direitos.

Em Judiai (SP), os cariris que migraram do Ceará, depois de muitos anos se deslocando por vários outros estados do país, estão se organizando e retomando intercâmbios com os parentes na terra de origem. A jovem liderança Rosi Cariri tem se articulado com outros povos indígenas que vivem em São Paulo e participa do movimento indígena. Nos últimos dois anos tem visitado seus parentes no Ceará e os apoiando num processo recente de indianização e luta pelo reconhecimento de suas identidades.

Em várias cidades brasileiras podem-se observar indígenas de áreas urbanas, vivendo em luta pelo reconhecimento na sociedade. Em Porto Alegre (RS) e Chapecó (SC), os índios kaingangues sofrem discriminação e tentam se organizar; no Rio Branco (AC), muitos indígenas vivem na periferia da capital do Acre, como os apurinãs, kaxinawás e manchineris. Em Boa Vista, o Conselho Indígena de Roraima estima que vivem na capital cerca de dez mil indígenas; em Belém (PA), jurunas e mundurukus vivem também na zona urbana; em Manaus (AM), dentre muitas comunidades indígenas, 15 são acompanhadas pela Universidade Federal do Amazonas, uma parceria que tem fortalecido os indígena na luta por reconhecimento de seus direitos. Além das localidades citadas há muitas cidades no Brasil onde nada se sabe a respeito das etnias presentes. Estes são apenas alguns exemplos de uma enorme quantidade de indígenas vivendo em áreas urbanas no Brasil. (CAMPOS, 2006)

Segundo o “Censo Demográfico 2000. “Resultados da Amostra Ceará e Municípios” (IBGE-CE, 2000), na tabela População Residente, por cor ou raça, de uma amostra de 2.984.689 pessoas da região metropolitana de Fortaleza, identificaram-se como brancas 1.171.623 pessoas; como pretas 91.193; como amarelas 5.295; como pardas 1.693.689; como indígenas 5.608; sem declaração 17.282. No município de Fortaleza, de uma amostra de 2.141.402, identificaram-se como brancos 884.113; como pretos 59.742; como amarelos 3.557; como pardos 1.179.062; como indígenas 3.314; sem declaração 11.614.

O que chama a atenção é a grande quantidade dos sem declaração, dos autodeclarados como de cor parda e de cor amarela em um Estado com origem predominantemente indígena, e com pouca presença de imigrantes orientais e seus descendentes, aos quais se atribui a categoria de identificação “amarela”. O que nos leva a pensar sobre os impactos do longo processo de desindianização ocorrida até recentemente no Ceará.

Quanto aos 3.314 autodeclarados indígenas no município de Fortaleza, segundo lideranças indígenas tremembés, tem muito mais indígenas espalhados na periferia de Fortaleza, inclusive devido a grande quantidade daqueles que migraram de mais de 20 diferentes comunidades indígenas que estão organizadas em suas comunidades na zona rural e em pequenas cidades do estado, a maioria delas não são reconhecidas pela FUNAI. Até mesmo esses 3.314 autodeclarados indígenas que vivem em Fortaleza, vivem uma situação de invisibilidade, não são atendidos pelas políticas públicas destinadas aos parentes na terra de origem, não estão organizados nem no movimento indígena dos parentes nem na capital. Na verdade, há uma falta de conhecimento sobre os indígenas que vivem em Fortaleza.

Baines (2001) afirma que são raras no Brasil pesquisas detalhadas sobre índios urbanos, e os dados, poucos e não confiáveis, com estimativas variáveis sobre esta questão. O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), no Censo 2000, registrou 383 mil índios morando na cidade, número correspondente a 52% do total da população indígena, o que representa que mais da metade desta população vive atualmente em zona urbana. Esta informação contraria a estimativa da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que possui registrado o número entre 100 e 190 mil índios vivendo em zona urbana. O fato mostra a desatualização destes últimos dados, tornando ainda mais difícil o dimensionamento da amplitude da questão.

A força motriz da migração campo-cidade pelas comunidades indígenas se caracteriza pela busca de formas de satisfação das suas necessidades. Conforme citam Sena e Teixeira (2006), estes povos saem de suas terras em destino à zona urbana por motivo de procura de melhores condições de educação para os filhos, melhor atendimento à saúde, procura de trabalho, fuga de conflitos internos na comunidade de origem, acompanhamento de familiares, entre outros.

Baines (2001) observa que a procura de estudo e trabalho surge da perspectiva de que as condições de vida irão evoluir a partir da vivência na cidade. Acrescenta ainda, que as mulheres indígenas na zona urbana, em sua maioria acabam por trabalhar como empregadas domésticas, geralmente de maneira informal, sem reconhecimento dos seus direitos trabalhistas e os homens, por sua vez, fazem “bicos” no ramo da construção civil. Algumas mulheres, por dificuldades em encontrar trabalho, se envolvem com a prostituição.

Atualmente, a maioria das mulheres tremembés que migraram de Almofala e vivem em Fortaleza, vieram para trabalhar como domésticas e os homens para trabalharem na pesca, depois, com a decadência da atividade pesqueira e a perda dos postos de trabalho, passaram a fazer bicos na construção civil, trabalhar como vigias nos condomínios de classe média etc.

Campos (2006) relata a ocorrência de casos em que a zona urbana invade geograficamente as terras indígenas, afetando profundamente o seu cotidiano. Este é o caso, por exemplo, dos Tapeba de Caucai, na zona metropolitana de Fortaleza.

Tais conflitos obrigam a população indígena a retirar-se em direção às cidades em busca de empregos assalariados para a manutenção da sua sobrevivência.

#### **4.2. Consequências da migração indígena no Brasil**

O Diretor do Departamento de Saúde Indígena da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) afirma, segundo Campos (2006), que ainda há discordância sobre quem deve responsabilizar-se pelo atendimento de saúde aos índios nas áreas urbanas. Afirma ainda que o SUS resiste em prestar esse tipo de atendimento em algumas localidades, apesar de Distritos Sanitários Indígenas desde 2003 capacitarem profissionais do SUS em diversos municípios do país, para o atendimento para essas populações. No entanto, a FUNAI e a FUNASA, sendo os dois

principais órgãos governamentais de assistência às populações indígenas, são frequentemente questionadas a respeito da falta de atitudes em relação aos “índios desaldeados”, pois são raras as iniciativas nas esferas governamentais que acolham essa população.

Na área educacional, a população indígena que mora na cidade também se confronta com dificuldades, embora a Constituição Federal de 1988 tenha garantido aos indígenas uma política de educação que lhe seja peculiar, abrangendo suas características culturais e língua materna, através de currículos voltados à sua realidade. A Educação Escolar Indígena do Ministério da Educação e Cultura (MEC) tem como incumbência “coordenar e acompanhar a formulação e a implementação de políticas educacionais para as comunidades indígenas, cuja responsabilidade efetiva de implantação é dos estados e municípios.” (CAMPOS, 2006)

Porém, ainda não existem no Brasil escolas urbanas que atendam a esses requisitos e critérios do Ministério da Educação e Cultura (MEC), e não existe nenhuma ação concreta neste sentido. Tais escolas representariam para os indígenas estratégia essencial para a dinamização da sua cultura e sua identidade nos centros urbanos.

Segundo Carvalho (2008) as famílias indígenas nas zonas urbanas procuram viver próximas aos familiares, formando pequenos grupos de famílias nucleares e conservando o contato com os parentes que continuam na zona rural em suas aldeias de origem, sem que haja uma ruptura completa. Para os indígenas, esse contato não pode se perder, pois, quem mora na cidade adquire conhecimentos úteis para todo o povo. O contato também é importante para o indígena que migra para as cidades e busca abrigo em casa de familiares durante o processo de acomodação no local.

Baines (2001) ressalta que a migração dos indígenas traz consigo graves problemas de adaptação, por ser a cultura urbana muito diversa, causando mudanças culturais profundas nos indígenas, abandono de seus rituais e forma de vida comunitária. As identidades indígenas nos centros urbanos se apresentam de forma contextual, pois o indivíduo, em algumas ocasiões, nega sua identidade ou se apresenta com outras identidades étnicas construídas historicamente, como mestiço, caboclo, descendente ou remanescente de índio, apresentando-se assim, conforme o contexto. Ocultar a identidade indígena é uma maneira de fugir dos preconceitos e estigmas aos quais é constantemente exposto na zona urbana.

Esses preconceitos estão historicamente impregnados no Brasil, onde se podem notar relações sociais de dominação dos não indígenas para com os indígenas. Uma das formas desse preconceito, classificada pelo autor como humilhante, é o pensamento de que o índio pertence à floresta e nela deve permanecer. Baines (2001) diz que:

[...] tentativas populares de argumentar que o índio na cidade “deixa de ser índio” são frutos de um preconceito altamente pejorativo quanto ao índio, que o congela no tempo e no espaço, colocando-o em oposição à vida urbana e relegando-o ao atraso, à pobreza e à ignorância. Preconceito que muitos índios têm internalizado a si mesmos. (BAINES, 2001)

Campos (2006) argumenta que quando se pensa em indígena, geralmente associa-se à natureza, idealizando um estereótipo imaginário ligado a idéia do indígena rural, reforçando o pensamento de que índio na cidade deixa de ser índio. Tal idéia representa um preconceito que associa o indígena ao pertencimento de uma determinada região. Para Baines (2001) esse preconceito é reflexo da falta de estudos sobre esses povos. O autor ainda cita que tal situação em que vivem os indígenas cria uma forma de invisibilidade em meio à discriminação e perda de identidade que os atingem de forma impactante, causando-lhes variadas dificuldades em sua vivência na zona urbana, levando-os muitas vezes a negar-se indígena.

A legislação indigenista brasileira, segundo Campos (2006), foi criada originalmente voltando-se às questões das comunidades residentes em suas localidades tradicionais, causando disparidade quando se trata das questões indígenas nas zonas urbanas. Devido a essa situação os indígenas nas cidades ainda enfrentam dificuldades em legalização de sua documentação, pois ao virem da aldeia enfrentam problemas até na emissão da carteira de identidade, criando assim, barreiras para abertura de contas em bancos, emissão de CPF, carteira do trabalho, atendimento médico e outras atividades necessárias nas cidades onde vivem.

Apesar de haver articulação entre a FUNAI e algumas comunidades indígenas urbanizadas, há dificuldade também na emissão da carteira de identidade indígena por parte dessa entidade para os índios que moram na cidade, existindo grande número deles sem documentos que atestem sua identidade étnica. Esta questão deve ser solucionada, pois dificulta o acesso dos mesmos à participação nas políticas de inclusão indigenista, como as cotas e bolsas de estudos em concursos e instituições públicas. Em 2006, a FUNAI elaborou o primeiro censo indígena nacional, com o escopo de formular critérios concretos para atestar o reconhecimento da identidade indígena no Brasil e assim, estabelecer políticas indigenistas mais inclusivas.

As comunidades de indígenas que moram na cidade enfrentam tais dificuldades através de lutas a fim de mudarem essa situação, buscando meios para serem reconhecidas como população diferenciada e assim obter acesso às políticas que atendam as suas necessidades na área da saúde, educação, trabalho e cultura. Essas comunidades anseiam integrarem-se à pauta das políticas indigenistas do país, fato que se apresenta como:

[...] um desafio para gestores e também para a sociedade, que, em face desta recém-descoberta realidade, se vê obrigada a repensar seus conceitos sobre o que significa ser índio e sobre como estas populações devem ser tratadas. (CAMPOS, 2006)

Diante dessa realidade, segundo o autor, os indígenas nas áreas urbanas têm se organizado com o escopo de reivindicar formulação de políticas indigenistas diferenciadas que os abranjam em variadas áreas sociais. Porém, há um receio por parte de algumas líderes indígenas de que destinar verbas para os indígenas nas cidades possam gerar prejuízos aos parentes que ficaram nas terras rurais. (Campos, 2006).

Apesar de não haver um padrão homogêneo entre as experiências dos tremembés e outros indígenas do Brasil e de outros países da América Latina e do Caribe, e dos Estados Unidos, de modo geral as migrações indígenas são resultados de projetos civilizatórios e modelos de desenvolvimento predatórios das riquezas humanas e naturais, que vêm sendo impostos aos povos indígenas submetidos as mais diversas formas de colonialismo com a continuação das invasões dos seus territórios.

Os tremembés de Almofala em Fortaleza, os pankararus de Pernambuco em São Paulo, e os *mapuche-warriache* em Santiago do Chile, e tantos outros, têm em comum o fato de viverem em bairros pobres, as mulheres trabalharem em serviços domésticos e os homens em construção civil, ou em outras ocupações pouco reconhecidas e mal remuneradas.

Assim como no Brasil, há menos de duas décadas é que os Censos nos Estados Unidos e no Chile passaram a incluir categorias de autodeclaração de indígenas. As falhas metodológicas dos Censos também são semelhantes na captação de dados sobre essas populações. De modo geral, em escala global, os indígenas que vivem nas cidades têm em comum o fato político de não serem reconhecidos e serem excluídos de políticas públicas, como, por exemplo, dos serviços de saúde. Também em comum a produção e reprodução de preconceitos,

personagens e estigmas associados a um passado superado e a lugares imaginários como a de aldeia ou reserva distante das cidades.

Os intercâmbios, as memórias, os vínculos de parentescos nas cidades são formas de resistências dessas populações indígenas migrantes que vivem nas áreas urbanas do planeta. Apesar das dificuldades enfrentadas pelos indígenas nas cidades, várias comunidades estão se organizando e reivindicando o reconhecimento e garantia dos seus direitos.

É imprescindível o desenvolvimento de políticas públicas que proporcionem dignidade no tratamento aos direitos indígenas na cidade, respeitando inclusive o direito de optar entre residir na zona urbana ou rural.

#### **IV. Formas de Colonialismos e Resistências Indígenas**

Este capítulo foi construído com as valiosas contribuições de dois livros que fazem parte de uma série de outros publicados pela Vias dos Saberes, resultado do Projeto Trilhas de Conhecimentos: o Ensino Superior de Indígenas no Brasil / LACED – Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento / Museu Nacional – UFRJ, em parceria com a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (Secad). Este projeto foi financiado pelo fundo Pathways to Higher Education Initiative da Fundação Ford para completar as ações afirmativas do International Fellowships Program – IFP da Fundação Ford e da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco). O IFP dá um importante apoio, através de bolsas de pós-graduação, a indivíduos de reconhecido potencial acadêmico e sócio-político, mas que são vulnerabilizados e excluídos pelos sistemas de desigualdade econômicos e raciais.

Gersem dos Santos Luciano, indígena Baniwa, autor do livro “O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje” (2006) foi um dos beneficiados por uma bolsa IFP. A discussão que apresento no subcapítulo “4.2 Indígenas no Brasil contemporâneo: resistências, visibilização e indianização” é extremamente devedora das contribuições de Luciano Baniwa, que além de trazer um importante debate acadêmico pela competência científica, nos brinda com suas experiências de liderança no movimento indígena

e sua relevante contribuição para a construção da vivência da multiculturalidade no Brasil pluriétnico.

Na primeira parte deste capítulo, devemos as contribuições do antropólogo João Pacheco de Oliveira, um cientista de renome e reconhecido pela sua contribuição no conhecimento crítico sobre os indígenas no Nordeste, bem como com a contribuição de Carlos Augusto da Rocha, ambos autores do livro “A formação dos indígenas no Brasil” (2006).

### **1. Colonialismo imposto aos povos originários: violência e usurpação física, material e simbólica**

Estima-se que em 1500 viviam cerca de 10 milhões de pessoas de diversos povos originários em seus respectivos territórios, onde hoje é o Brasil.<sup>22</sup> Apesar de imensa riqueza humana pela diversidade de mais de 1400 povos originários com suas línguas, suas organizações sociais, culturais e políticas, seus conhecimentos, suas trajetórias históricas com seus passados e projetos de futuro, todos e tudo foram apreendidos pelo olhar colonizador como uma massa homogênea a qual foi atribuído o termo genérico “índios” por um equívoco de Colombo. Tal termo, no entanto, se mantém até hoje, como veremos adiante, mediante uma polifonia de significados, no campo de enunciação e negociação, em que o sentido positivo dado pelos indígenas contemporâneos confronta-se com o sentido negativo historicamente atribuído a eles. Dito isto, utilizaremos os termos índios e indígenas para se referir aos diversos povos originários no Brasil, sempre considerando a perspectiva dos próprios indígenas.

Os invasores europeus que chegaram com o projeto de colonização não reconheceram a humanidade dos povos originários e primeiros e verdadeiros donos desse imenso território hoje Brasil: a terra, os recursos naturais e os corpos indígenas, tudo foi encarado como mercadoria para comercializar e consumir. Na colonização da América Latina, os despojos dos indígenas e negros e a usurpação da força dos seus corpos pela escravização e exploração serviram para “acumulação primitiva do capital” na preparação do capitalismo. “Desde o descobrimento até nossos dias, tudo se transformou em capital europeu ou, mais tarde, norte-

---

<sup>22</sup> [www.funai.gov.br](http://www.funai.gov.br)

americano, e como tal tem-se acumulado e se acumula até hoje nos distantes centros de poder” (GALEANO, 1978: 5).

Depois de mais de 500 anos, os indígenas migrantes que vivem nas áreas urbanas têm nessas experiências de deslocamentos forçados de suas terras de origem algo em comum com as migrações indígenas, enquanto estratégia de sobrevivência desde o início da colonização diante da violência da invasão compulsória de seus territórios. Não é por acaso que maior parte dos migrantes indígenas que vivem atualmente no Sudeste nasceu no Nordeste, considerando que nos meados do século XVII teve início um processo de deslocamento forçado dos indígenas como estratégia para escapar ao massacre e à escravização realizados pelos bandeirantes paulistas, pagos para aniquilar a “Confederação dos Cariris”, a maior resistência ao domínio dos colonizadores, que ficou conhecida como “Guerra dos Bárbaros”. Também não é por acaso que os indígenas do Ceará sofreram por séculos um processo de invisibilização pela negação do reconhecimento de suas existências, enquanto a concentração fundiária se intensifica, com a continuada usurpação das terras dos indígenas até hoje. A invisibilidade dos indígenas e suas problemáticas é resultado de uma produção colonialista abissal

[...] porque permanece exterior ao universo que a própria concepção aceita de inclusão considera como sendo o Outro”, para justificar a “apropriação” - pela incorporação e/ou assimilação forçada - e a “violência” - pela destruição material e simbólica – impostas aos indígenas (SANTOS, 2006: 2-22).

A invisibilidade no jogo de atribuição de identidades é construída por imagens de índios alegóricas criadas para encobrir os indígenas concretos desde o início da colonização até hoje. Durante o século XVI, os relatos sobre o novo mundo identificavam os indígenas como “gentios” (pagãos), “brasis”, “negros da terra” (índios escravizados) e “índios” (índios aldeados) (CUNHA, 1993 IN OLIVEIRA & FREIRE, 2006:25), enquanto os termos “bárbaros” e “tapuia” foram construídos no século XVII. Essas identificações atribuídas serviram para justificar a exploração da mão-de-obra indígena nos primeiros momentos de contato inicial de escambo, depois com a demanda crescente do pau-brasil para exportação, esse contrato em condições desiguais entre as partes passou à escravização. A mão-de-obra indígena também foi explorada nos aldeamentos, em muitos momentos como resultado de uma negociação em que os indígenas submetiam-se ao aldeamento em troca da garantia de pelo menos uma pequena parte de seu antigo território e abrigo para se protegerem da violência truculenta dos colonos. No caso extremo, era pura e simples usurpação da força de

trabalho indígena pela escravização dos “tapuias” e “bárbaros”, imposta pelos colonos e justificada pela legislação portuguesa que regulamentava as “guerras justas” desde as Cruzadas às Bandeiras Paulistas aqui no Brasil. O pagamento dos bandeirantes eram as terras e a força de trabalho dos escravizados. O comércio gerado pela escravização indígena foi se estruturando como rentável, que para ser sustentado foram sendo fabricadas “guerras justas” contra os indígenas, inclusive as existentes apenas no plano discursivo e documentos para justificar a escravização indígena e invasão de seus territórios.

A identificação pelos termos “tapuia”, “bárbaro” e “bravio” foram construídas em contraste com os termos “tupi,” “aliados” e “índios mansos”, estes últimos fabricados para se referirem principalmente aos indígenas aldeados pelos jesuítas e os que eram recrutados para as guerras contra os “tapuias” resistentes. Muitos desses “índios mansos” eram forçados a deixarem suas aldeias e confinados em aldeamentos, estes convenientemente próximos a povoações de brancos para a exploração da mão-de-obra indígena que construiu os primeiros núcleos urbanos e produzia os alimentos para sustentá-los. No entanto, houve resistência e muitos dos índios aldeados reagiam aos maus-tratos e fugiam para suas antigas aldeias ou migravam para lugares de difícil acesso aos colonizadores ou ainda, iam juntar-se aos que lutavam contra o jugo dos colonizadores.

Com o estabelecimento do Governo-Geral em 1549, foram intensificadas as incursões para a captura de índios que seriam escravizados nos engenhos e nas cidades. Nestas, tornaram-se a principal mão-de-obra na edificação de prédios e igrejas. Nesse período houve intensos e forçados deslocamentos de índios de outras regiões para o litoral. (OLIVEIRA & FREIRE, 2006:40)

Nas obras do pintor holandês Albert Eckhout fica nítida a divisão entre as duas identificações atribuídas nas iconográficas dos “índios mansos” e “índios bravios” nas quatro telas pintadas: duas de mulheres Tupi e Tapuia, de 1641; duas de homens Tupi e Tapuia, de 1643. A mulher Tupi é representada parcialmente vestida e carregando uma criança no colo e acessórios de trabalho; no fundo, céu claro e uma povoação com sinais de urbanização indicando a acessibilidade ao trabalho indígena para servir aos brancos. A mulher Tapuia é representada nua segurando uma mão humana decepada, um cesto com um pé para indicar que eram antropófagos<sup>23</sup>; com um céu ao fundo carregado de nuvens que ameaçam uma tempestade.

---

<sup>23</sup> Os Tapuia não tinham a tradição de antropofagia, diferente de alguns outros povos que a praticavam como parte de rituais sagrados, nada que se compare a um hábito alimentar. Nos séculos XVI e XVII, esse imaginário foi construído e popularizado na Europa com ajuda também de folhetins sensacionalistas recheados de relatos fantasiosos vendidos nas praças e apreciados pelos consumidores. Muitos reproduziram as gravuras de Theodor de Bry com desenhos de índios esquartejando, assando e devorando seres humanos, desenhos encomendados

Essas imagens construídas sobre os índios revelam as duas formas que se organizavam as políticas e estratégias distintas e entrecruzadas de colonização destinadas aos índios que, em alguns momentos, aliavam-se, negociavam termos de convivência ou eram submetidos ao colonizador e aos que resistiam e lutavam contra a colonização. Em termos gerais, era a política de aldeamento assumida pelos missionários junto aos “índios mansos” e à dos colonos junto aos “índios bravios”. Aos primeiros foram impostas uma redução de seus territórios e confinamento em um espaço disciplinador mediante a conversão ao cristianismo e à condição de vassalo do rei de Portugal; aos “bravios” foi imposto o desterro de seus territórios ou confinamento sob escravização nos empreendimentos dos colonos, contando com o serviço mercenário dos bandeirantes que caçavam, massacravam e escravizavam os sobreviventes. Enquanto na política de aldeamento houve restrição de espaço concreto e alguma condição de negociação, na política dos colonos e bandeirantes não se resguardou nenhum espaço concreto e a princípio não havia interesse algum em qualquer negociação com os indígenas. Para os missionários, era preciso mudar as tradições e valores indígenas com fins de integrá-los ao trabalho colonial; para os colonos era preciso aprisionar, escravizar e explorar a força de trabalho dos indígenas a serviço de seus interesses econômicos. Em ambos os casos, o trabalho indígena foi objeto de disputa e visado como condição necessária para a concretização dos projetos colonialistas.

Durante o ciclo do couro no século XVII, com a produção e mercado voltado para agropecuária, os indígenas foram sendo massacrados ou expulsos de suas terras para que estas fossem ocupadas pelo gado, não sem resistência, o que culminou nas “Guerras dos Bárbaros”, que se estendeu do Centro-oeste da Bahia até o Ceará, durando de 1612 até 1679. Na guerra dos “Tapuias” contra os “curraleiros”, centenas de guerreiros indígenas foram executados depois de rendidos e amarrados, as mulheres, os velhos e as crianças indígenas não foram poupados; aldeias foram queimadas, e os sobreviventes que conseguiram fugir passaram a se deslocar de um lugar para outro, enquanto continuavam sendo caçados. Na guerra do Açu, os Tarairiu Janduí se aliaram com os vaqueiros e até com alguns colonos contra os curraleiros, que recorreram às Bandeiras Paulistas. O líder indígena Canindé em certo momento passou a negociar as condições de paz e a exigência de vassalagem por Portugal. O acordo foi feito e depois quebrado pelos portugueses.

---

originalmente pelo aventureiro Hans Staden para ilustrar seu relato do tempo em que esteve prisioneiro dos Tupinambá em Ubatuba (SP) no século XVI. (STANDEN, 2006)

Em 2002, conheci um velho índio quixelô, morador de Acopiara (cidade vizinha à de Quixelô, no sertão da região Centro-Sul do Ceará), que guardou um fragmento da memória transmitida por sua avó sobre um acordo entre indígenas que eram inimigos para combater um inimigo maior: *“minha avó disse que no leito de um rio, tava seco o leito desse rio, e era pertinho daqui, os índios se encontraram de noite e disseram: vamos fazer um trato de união, nós não vamo mais brigar, vamo fazer um trato de união”*. Os indígenas estavam apenas defendendo suas vidas e seus territórios com bravura e armas de poder infinitamente desiguais diante do poder de destruição das armas dos colonizadores que invadiam seus territórios e cometiam todo tipo de atrocidades. E perdida a guerra, a escravização indígena se alastrou pelo sertão.

Diante de longos conflitos, como a “guerra dos bárbaros” no nordeste, a sujeição foi transformada em extermínio, aldeias foram queimadas e destruídas, os índios que resistiram, degolados, e os prisioneiros, escravizados (POMPEU SOBRINHO, 2003:273 IN OLIVEIRA & FREIRE, 2006: 41).

As questões sobre a liberdade, escravização e as formas de integração dos “índios mansos” e “índios bravios” foi muitas vezes pauta de debate e divergência em Lisboa, na Bahia e no Maranhão, entre representantes dos missionários, da Coroa Portuguesa e dos colonos, mas em alguns pontos convergiam todos: na impossibilidade de emancipação de qualquer indígena, na necessidade do uso da força de trabalho indígena e na submissão fosse pela conversão ao cristianismo, fosse pela subjugação através das armas. Nas divergências sobre a liberdade ou escravização de indígenas, o fio da balança pendia geralmente sob a pressão dos interesses econômicos dos colonos e da Coroa Portuguesa em detrimento de algumas iniciativas missionárias de defesa do direito à liberdade vigiada dos índios. Mesmo quando os jesuítas conseguiam alguma vitória no âmbito da legislação, na prática os administradores e particulares simplesmente as ignoravam e transformavam leis em letra morta.

Quanto mais próximo os aldeamentos de povoações de brancos, ou seja, os primeiros núcleos urbanos, maior a pressão dos colonos para explorarem a força de trabalho dos indígenas no atendimento de sua subsistência e segurança, burlando ou ignorando as regras e acordos com os missionários acerca das condições e tempo que poderiam dispor dos indígenas aldeados, que, para os colonos, eram obstáculos à subjugação e à escravização dos indígenas. Eram obstáculos como o Regimento de 1º de abril de 1680, que proibia, sob influência do jesuíta Antônio Vieira, a escravização de indígenas inclusive por “guerra justa” e visava disciplinar a distribuição da mão-de-obra indígena entre os missionários, colonos e sustento das famílias indígenas aldeadas. (BEOZZO, 1989 IN OLIVEIRA, FREIRE, 2006: 41-42).

Quatro anos depois desse Alvará, os colonos conseguiram expulsar os Jesuítas do Maranhão, mas em 1686, dois anos após a expulsão, os Jesuítas retornam juntos com os Franciscanos e Carmelitas. Estes dois últimos eram coniventes com as “guerras justas”, ou seja, os Jesuítas retornaram enfraquecidos no seu poder de negociação sob o novo Regimento das Missões do Estado do Maranhão e do Grão-Pará, que se estendeu até 1755, a partir do qual os Jesuítas ficaram obrigados a promover os descimentos de indígenas e instalar missões também no Sertão para suprir a demanda dos colonos de mão-de-obra indígena; agora em vez de um terço, seria metade dos índios aldeados que serviriam aos colonos. (BEOZZO, 1983 IN OLIVEIRA, FREIRE, 2006:43)

A regularização do trabalho indígena proibia que colonos continuassem promovendo união entre negros escravizados e indígenas de serviço de aldeamento como estratégia de escravizar esses indígenas e seus filhos identificados como “mamelucos”, bem como a retenção para além do tempo estipulado de mulheres indígenas recrutadas para o trabalho doméstico nas casas dos colonos.

Em plena década de 1980 muitas crianças e adolescentes tremembés de Almofala migravam para Fortaleza para trabalharem como domésticas e permaneciam meses servindo nas casas de pessoas de classe média, sem nenhum pagamento. O que era injustificável era argumentado como um tempo de aprendizado, em que só deveriam receber alimentação e abrigo, ou seja, o trabalho servil doméstico de indígenas é nosso vergonhoso contemporâneo e não é exclusivo na cidade de Fortaleza, mas em muitas cidades de diversas regiões do Brasil e de outros países da América Latina.

Em 1757, o governador do Maranhão e Grão-Pará, irmão de Marquês de Pombal, implantou o Diretório nas povoações dos índios, e em 1758 um decreto real estendeu esta política ao Brasil, regulamentando sobre a liberdade dos índios, portanto ainda estava presente a escravização indígena, e sobre o projeto de produção agrícola e de um comércio interno e externo. Este regulamento previu e logo recuou sobre a possibilidade de as lideranças indígenas governarem suas comunidades, justificando este recuo com um discurso sobre a incapacidade e ignorância dessas lideranças para a função nos Diretórios. Os aldeamentos foram transformados em Vilas e passaram a serem governadas por juízes e vereadores: “Daí

que algumas fontes historiográficas falassem em ‘emancipação do índio’, perigoso eufemismo que levou a ignorar muitos aspectos nocivos para os indígenas do modelo colonizatório proposto pelo Diretório” (OLIVEIRA & FREIRE, 2006:71).

A política Pombalina era baseada na disciplinarização e controle militarizado dos indígenas e enunciada como condição formal de cidadania por meio de um processo de civilização laicizada, promovendo o deslocamento forçado dos indígenas de suas aldeias para as vilas através dos descimentos e resgate dos que as abandonassem, bem como o casamento entre homens brancos e mulheres indígenas, a imposição da língua portuguesa e a disciplinarização dos corpos impondo aos indígenas vestir-se aos modos dos brancos (Alvará de 04/04/1755). Também fazia parte da política pombalina promover a alteração dos nomes indígenas dos indivíduos e de suas aldeias para nomes europeus, bem como o treinamento para o trabalho na agricultura e ofícios domésticos para servir aos brancos. Os valores impostos como importantes eram o trabalho disciplinarizado, a agricultura e o comércio para responder à demanda de exportação de algodão, valores capitalistas em consolidação desde sua geração pelo mercantilismo expansionista do comércio colonialista de exportação das colônias para as metrópoles.

Os índios eram repartidos entre as necessidades das povoações e dos moradores. Havia uma listagem indicando aqueles capazes de trabalho, com valores de salários, preços e pagamentos realizados. Do salário recebido, uma parte os índios entregavam ao diretor da povoação. Quem detinha cargos nas povoações tinha que promover o descimento de índios. Os diretores deviam procurar os índios que se afastavam e promover o restabelecimento de povoações decadentes. (OLIVEIRA & FREIRE, 2006:72)

As condições sanitárias nesses centros de urbanização eram péssimas e as epidemias mataram muitos indígenas enquanto a exploração e sobrecarga de trabalho os debilitavam. Alguns conseguiam fugir para suas aldeias, mas o controle e vigilância militar tentavam impedir a todo custo essa mobilidade. Nessa fase, o lugar de índio era pra ser nas áreas de urbanização e suas presenças necessárias enquanto mão-de-obra para garantir os projetos de progresso e urbanização da política pombalina.

A imagem de índio construída durante a política pombalina era de “vadio”, “preguiçoso” e “incapaz”. A promessa de trabalho indígena livre e remunerado foi uma falácia que continuou depois da extinção do Diretório em 1798. A tutela a partir de então, até 1831 ficou a cargo dos juízes, responsáveis em distribuir os índios entre os colonos para os serviços nas vilas, e do

Estado. Esta política de fixação de índios nas vilas e povoados para exploração de sua força de trabalho imperou até o final do século XIX. (OLIVEIRA & FREIRE, 2006:74)

No início do século XIX a família real de Portugal já estava no Brasil, ao fugir de Napoleão e trazendo consigo muitos ociosos, uma corte que demandava cada vez mais produção de alimentos e serviços para satisfazê-los. Os gastos eram altos e eles próprios não trabalhavam. Nesse momento, entrou novamente em cena as chamadas “guerras justas”, sob uma legislação (quatro Cartas Régias de 1808) que regularizava as terras indígenas dos vencidos nessas guerras como terras devolutas.

Durante o século XIX os indígenas foram vítimas de políticas que regularizavam legalmente o aceleramento do processo de usurpação de suas terras. Já na independência do Brasil - na verdade para os indígenas isto não significou nenhuma emancipação - o Regulamento das Missões de 1845 previu a remoção e aglomeração dos aldeamentos, bem como o arrendamento de terras e o aforamento para habitação; com a Lei das Terras de 1854, as terras de aldeamento em que supostamente não haveria mais índios foram incorporadas à União. A Lei de 1887 passou os foros destas terras para os municípios, e os indígenas só conseguiam garantir a posse legal de alguns pequenos lotes. Com a Constituição Republicana de 1891, as terras devolutas passaram para os Estados. No final do século XIX, muitas comunidades indígenas já tinham perdido suas terras, mesmo os que tinham títulos legais depois de expulsos de seus territórios, passaram a viver como trabalhadores sem terra, momento de nova intensificação dos deslocamentos forçados e da exploração de mão-de-obra indígena. No campo de enunciação, os discursos político e científico convergiam na visão assimilacionista mediante classificação dos níveis de integração e a identificação de “caboclo” e “mestiço, que” eram atribuídas aos indígenas. (OLIVEIRA & FREIRE, 2006:75-76)

A partir dos meados do século XIX, as Missões dos Capuchinhos se espalhavam pelo Brasil sob regulação do Império, a concentração fundiária nos sertões crescia com a invasão das terras indígenas e práticas de extermínio e escravização de indígenas. A presença dos Capuchinhos nos sertões marcou profundamente o catolicismo nordestino até hoje com ênfase no sacrifício, na penitência, no sofrimento com um valor moral e religioso ligado à pobreza material, e nas peregrinações em romarias para Juazeiro do Norte e Canindé no Ceará, nesta última com forte presença dos tremembés de Almofala.

A catequese indígena terá como novo foco de conflito os fazendeiros de gado interessados em exterminar ou escravizar povos indígenas. A introdução de missionários apostólicos no sertão, como os capuchinhos submissos ao Papa e não ao padroado (Hornaert *et al.*, 1979), possibilitou a denúncia da estrutura agrária baseada na escravidão.(OLIVEIRA & FREIRE,2006:48-49)

Com o movimento literário indianista, a imagem de “bom selvagem” é retomada nos romances de José de Alencar. A obra *Iracema* se pretende mito literário fundador do Ceará “mestiço”, mas serviu também para a construção de uma ideologia nacional de mistura das três raças - branco, índio e negro - com a ênfase na imagem alegórica de índio relegado ao passado em meio a uma indiferença aos indígenas concretos e suas problemáticas reais.

Em *Iracema*, o Ceará é fundado pelo pai estrangeiro que regressa com o filho mestiço - Moacir, “o primeiro cearense” - a ser educado sobre o túmulo da mãe indígena pelo pai colonizador que impõe a cruz, o sino e a espada. *Iracema* é a personagem que trai o segredo da Jurema, levando o estrangeiro para o coração da força do seu povo, dos desejos e sonhos mais profundos revelados pela bebida sagrada da Jurema. Alencar conclui esse romance insinuando o “desaparecimento” dos indígenas no Ceará já naquele momento ao dizer que “Tudo passa sobre a terra”. (ALENCAR, 2005).

Durante o século XX, de 1910 a 1988, predominou uma política do Estado de regime tutelar sobre os indígenas. No Ceará e outros Estados do Nordeste predominou a invisibilidade construída que encobria os indígenas. Em 1909, Rondon comandava a Comissão de Linhas Telegráficas de Mato Grosso, enquanto se ampliava a expansão agropecuária sobre as terras indígenas e debatia-se no Rio de Janeiro e São Paulo sobre a capacidade ou incapacidade de “evolução” dos indígenas, visto sobre o prisma da capacidade de trabalho produtivo exigido pela lógica do capitalismo moderno, e sobre o futuro dos índios e colonização do país. Em 1910 foi criado o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, integrado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, do Apostolado Positivista e do Museu Nacional, com uma visão de transitoriedade da condição indígena para trabalhadores nacionais (OLIVEIRA, 1985 IN OLIVEIRA & FREIRE, 2006:113). No campo político estabeleceu-se o regime tutelar, que perdurou até 1988, e a identificação genérica de índios sem considerar as diversidades étnicas. O olhar dirigido a “selvícola” imaginário era a cegueira que não queria enxergar os indígenas concretos e contemporâneos. O resultado era total invisibilização dos indígenas migrantes que viviam nas cidades e localidades em contato com a sociedade envolvente. Os métodos de classificação contribuíam para invisibilizar os

indígenas, inclusive o usado nos Censos Demográficos - de 1900, 1920, 1940, 1950 e 1980 – ao empregar a categoria identificatória “pardo” para classificar muito mais os “que deixaram de ser índios”, numa lógica de assimilação e mestiçagem”. (OLIVEIRA & FREIRE, 2006:158)

Com a Constituição de 1934, depois de um longo e conveniente silêncio legislativo sobre os indígenas para as elites econômicas brasileiras, fica garantido que, pelo menos em tese, “será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las” (BRASIL LEIS, 1993:17 IN OLIVEIRA & FREIRE, 2006: 120). A Legislação permaneceu até 1973, mas como letra morta pela omissão da União e ação dos Estados que barravam a posse das terras pelos indígenas, valendo-se da definição de terras devolutas. E no campo de enunciação, o eterno retorno do termo identificatório “silvícola”, sempre para circunscrever uma limitação no reconhecimento dos indígenas que vivem nas áreas urbanas e em comunidades afastadas da “selva”, servindo de base para classificação dos indígenas pela legislação.

Na legislação indigenista, as ações relativas a um tipo de terra estavam relacionadas a uma classificação dos indígenas em quatro grupos: a) índios nômades; b) índios aldeados; c) índios pertencentes a povoações indígenas; d) índios que viviam promiscuamente com civilizados (Oliveira, 1947). Essa foi a base para a classificação dos índios segundo as condições de integração – isolados, em contato intermitente, em contato permanente e integrados – utilizada no Estatuto do Índio (Lei 6.001/73) e em numerosos documentos do SPI a partir dos anos 50. (OLIVEIRA & FREIRE, 2006: 120-121)

A partir de 1964, o Brasil passa a viver por mais de duas décadas sob o regime da ditadura militar estalada mediante golpe. Pessoas são presas, torturadas, mortas e seus corpos levados ao desaparecimento. As manifestações públicas são proibidas e reprimidas pelo exército, qualquer resistência contra a ditadura é perseguida e violentada. Muitos indígenas já revestidos de identificação de camponeses caboclos perdem as esperanças de uma reforma agrária que vinha sendo alimentada pela mobilização no campo e poderia lhes garantir uma posse de terra depois de terem perdidos os seus territórios originários pelo processo de invasão. Quanto aos indígenas atendidos pela SPI, as denúncias são de genocídio inclusive pelas epidemias e violências nas regiões em que as novas frentes de expansão e colonização invadem suas terras. Nos meados da década de 1960, o Serviço de Proteção ao Índio foi acusado de corrupção e responsabilidade nos genocídios de indígenas. A Constituição de 1967 transfere as terras indígenas para União até então sob intervenção dos Estados e trata do direito à posse dessas terras pelos indígenas que as ocupam. Nesse mesmo ano é criada a

FUNAI pela Lei nº 5.371: “O foco da ação seria o patrimônio indígena, renda manipulada para diversos fins, desde o financiamento de projetos indigenistas a iniciativas administrativas” (p. 131). Em 1969, a Emenda Constitucional nº 01, representa um avanço ao dispor sobre a condição inalienável das terras dos indígenas por eles ocupados e do usufruto exclusivo de suas riquezas:

[...] as terras habitadas pelos silvícolas são inalienáveis [...] a eles cabendo a sua posse permanente e ficando reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades nelas existentes. (BRASIL. LEIS, 1993:19 OLIVEIRA & FREIRE, 2006:133).

Também nos meados de 1960, os missionários jesuítas passam a rever criticamente o papel da Companhia de Jesus nas antigas missões, o Vaticano II abriu espaço para os bispos progressistas e Dom Aloísio Lorscheider torna-se o presidente da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, criada em 1952. Setores progressistas começam a fazer uma autocrítica sobre o papel das antigas missões na colonização. É um momento de assumir as culpas e se redimir, comprometendo-se com os indígenas contemporâneos. Nesse momento, os indígenas ganharam aliados dentro da Igreja Católica, mas isto não significou eliminar históricas contradições e tensões nas relações com os missionários, mesmo com os bem intencionados e comprometidos com a libertação política e econômica, por estes darem continuidade às posturas colonialistas ao interferirem nas questões sexuais, morais e religiosas dos indígenas.

Com a encíclica “*Gaudium et Spes*”, passou-se a valorizar a cultura indígena, surgindo as primeiras propostas de “encarnação” missionária. Em Medellín, na Colômbia, a II Conferência do Episcopado Latino-Americano (1968) chamou a atenção dos católicos para os marginalizados sociais. No Brasil, a CNBB criou o Secretariado Nacional de Atividade Missionária (SNAM) (Prezia, 2003) [...] Em 1969 ocorreu a publicação de um diretório indígena para orientar o trabalho religioso (Pereira, 1969) e a criação de uma organização de missionários leigos voltados para os índios, a Operação Anchieta (OPAN). A formação e a especialização dos quadros da OPAN, a partir do respeito à cultura indígena, possibilitaram a reprodução de agentes indigenistas católicos (Prezia, 2003). No final dos anos 60, circularam denúncias internacionais de genocídio de povos indígenas, o que foi contestado pelo recém-criado órgão indigenista (FUNAI) e por algumas missões religiosas. Nesse momento, ainda predominava a influência conservadora, catequética e aculturativa do índio nas resoluções finais do 2º Encontro de Pastoral Indigenista, realizado em 1970. (OLIVEIRA & FREIRE, 2006:149)

Em 1973 foi criado o Estatuto do Índio, que dispõe sobre as terras, bens, educação, cultura, saúde, renda, direitos civis e políticos, e penalidades de índios, mantendo uma expectativa assimilacionista através de uma suposta integração progressiva dos indígenas à suposta nação brasileira mestiça branqueada.

A partir do final da década de 1970, teve início um processo simultâneo de mobilização indígena em vários países da América Latina, convergente com uma autocrítica realizada por setores progressistas das Ciências Humanas, da Igreja Católica e da Igreja Protestante ao papel dessas instituições ocidentais nas formas de colonialismos impostos aos povos originários do Continente. Neste momento, em vários países da América Latina ainda se vivia sob a violência dos regimes ditatoriais que assaltaram o poder mediante golpes militares financiados e apoiados pelo governo norteamericano e por segmentos das elites nacionais, movidas por interesses mais econômicos do que ideologias políticas.

Um marco no processo de resistência a essa situação de opressão para sustentar toda uma política econômica desenvolvimentista que atingia de forma também perversa as populações indígenas, foi a Declaração de Barbados I – Declaração elaborada pelos antropólogos que participaram do “Simpósio sobre Fricção Interétnica na América do Sul”, realizada em janeiro de 1971. Mediante análise, reconhecem que a dominação colonial iniciada no século XVI continua nos atuais Estados Nacionais modernos do Continente Latino Americano. Tal dominação prossegue, inclusive com a usurpação dos territórios dos indígenas contemporâneos, para atender às exigências de uma relação de dependência das Colônias e dos Estados Modernos com as metrópoles imperialistas, desde Portugal aos Estados Unidos, reproduzindo internamente a estrutura colonialista na exploração da força de trabalho das populações indígenas e usurpação de seus bens materiais e simbólicos. Nesta estrutura de dominação pela violência, a apropriação simbólica, produção e reprodução de “imagens das sociedades indígenas e de sua perspectiva histórica gera uma autoconsciência deformada da sociedade nacional”, que buscam justificar ideologicamente os massacres e os deslocamentos forçados dos indígenas de seus territórios como preços a se pagar pelo desenvolvimento e progresso. Mais importante que estas análises desse documento de Barbados, foi o assumir de responsabilidade ética e política com os indígenas contemporâneos para transformação dessa realidade. “Os Estados, as missões religiosas e os cientistas sociais, principalmente os antropólogos, devem assumir as responsabilidades iniludíveis de ação imediata para acabar com esta agressão e assim contribuir para favorecer a libertação do indígena”. (OLIVEIRA & FREIRE, 2006:170, 171)

A responsabilidade do Estado é a de se assumir verdadeiramente multiétnico, garantindo o exercício de direito à autogestão sócio-cultural e econômica das diversas matrizes raciais e étnicas. O Estado é chamado a assumir a responsabilidade pelos crimes de genocídio e etnocídio, cometidos diretamente ou com sua conivência e omissão, como uma dívida histórica de justiça a ser feita aos indígenas contemporâneos. (idem, ibidem, p. 172)

O Estado deve garantir a todas as populações indígenas o direito de serem e permanecerem elas mesmas, vivendo segundo seus costumes [...] reconhecer e garantir a cada uma das populações indígenas a propriedade de seu território. Deve registrá-la devidamente e em forma de propriedade coletiva, contínua, inalienável [...] reconhecer o direito que têm as entidades indígenas de se organizarem e de se governarem segundo sua própria especificidade cultural, o que em nenhuma hipótese pode limitar seus membros para o exercício de todos os direitos do cidadão, [...] atender às carências específicas que são resultados de sua submissão à estrutura colonial.[...] o dever de impedir que sejam objeto de exploração por parte de qualquer setor da sociedade nacional, inclusive por parte dos agentes da proteção oficial. Deve definir a autoridade pública nacional específica que terá a seu cargo as relações com as entidades étnicas que sobrevivem em seu território. Tal obrigação não é passível de transferência nem de delegação em nenhum momento e em nenhuma circunstância. (OLIVEIRA & FREIRE, 2006:172-173)

Os autores continuam discorrendo que quanto às missões religiosas, a conclusão que se chegou em Barbados é a de que o melhor para os indígenas contemporâneos seria que as atividades missionárias fossem simplesmente interrompidas. Esta conclusão é extraída mediante uma análise materialista histórica da prática religiosa enquanto ideologia que sempre mascarou e justificou a exploração econômica e humana dos indígenas pelos colonizadores, inclusive pelos próprios missionários. Apesar de reconhecerem que, naquele momento histórico, havia “dissidentes dentro das igrejas tomando uma posição clara de autocrítica radical à ação evangelizadora da atividade missionária”, esta análise do papel das missões pelos antropólogos é parcial e não dá conta de toda a complexidade e ambiguidades do papel dos missionários, ora inimigos, ora aliados importantes dos indígenas nos projetos colonialistas. Em 1977, o Conselho Indigenista Missionário - CIMI participa do 2º Simpósio sobre Fricção Interétnica, realizado em Barbados, concordando sobre as mudanças na ação missionária. Por enquanto, fiquemos com alguns dos requisitos propostos pelos antropólogos na 1ª Reunião de Barbados para os missionários no processo de libertação das populações indígenas:

[...] Assumir uma posição de verdadeiro respeito diante das culturas indígenas, pondo fim à longa e vergonhosa história de despotismo e intolerância que caracterizou o trabalho dos missionários [...] Acabar com o roubo de propriedades indígenas por parte de missões religiosas que se apropriam de seu trabalho, de suas terras e demais recursos naturais; acabar com a indiferença diante da constante espoliação de que os indígenas são objeto por parte de terceiros [...] Suprimir as práticas seculares de ruptura da família indígena pelo internamento das crianças em orfanatos onde são impregnadas de valores opostos aos seus e convertidas em seres

marginalizados incapazes de viver tanto na sociedade nacional como em suas próprias comunidades de origem [...] Suspende imediatamente toda prática de deslocamento ou concentração de populações indígenas com fins de catequese ou assimilação; estas são práticas que se refletem no imediato aumento de morbidade, na mortalidade e na decomposição familiar das comunidades indígenas. Abandonar a prática criminosa de servir como intermediários para a exploração de mão-de-obra indígena. (OLIVEIRA & FREIRE, 2006:174-175)

Nessa Declaração de Barbados, afirmam Oliveira e Freire (2006), os antropólogos também não se poupam e fazem uma crítica sobre o papel de instrumento no processo de dominação colonialista assumido pela Antropologia ao racionalizar e justificar epistemologicamente a situação de domínio dos colonizadores sobre os colonizados, utilizando-se de conhecimentos e técnicas científicas, “bem como estereótipos e distorções que deformam e encobrem a verdadeira situação do índio, pretendem ter um fundamento científico nos resultados do trabalho antropológico”. A causa apontada para esta postura colonialista da antropologia seria a de uma falsa consciência antropológica que orientou as ações equivocadas como as de um cientificismo descompromissado que se isenta de responsabilidade das consequências nefastas dos conhecimentos produzidos sobre os indígenas, os relegando a um lugar de objetos e ignorando suas realidades concretas e seus projetos individuais e coletivos. Esta autocrítica exige uma nova postura epistemológica e política dos pesquisadores em suas relações pós-colonialistas com os indígenas.

[...] A antropologia que hoje se exige na América Latina não é a que considera as populações indígenas como meros objetos de estudo, mas a que os vê como povos colonizados e se compromete em sua luta de libertação. **4** Dentro deste contexto é função da antropologia: – De um lado, trazer aos povos colonizados todos os conhecimentos antropológicos, tanto acerca deles mesmos como a respeito da sociedade que os oprime, a fim de colaborar com sua luta de libertação. – Por outro lado, reestruturar a imagem distorcida que existe na sociedade nacional com respeito aos povos indígenas, desmascarando-lhe o caráter ideológico colonialista. **5** Visando à realização dos objetivos anteriores, os antropólogos têm a obrigação de aproveitar todas as conjunturas que se apresentem no atual sistema para agir em favor das comunidades indígenas. Cabe ao antropólogo denunciar por todos os meios os casos de genocídio e as práticas que conduzem ao etnocídio, assim como voltar-se para a realidade local e teorizar a partir dela, a fim de superar a condição subalterna de simples exemplificadores de teorias alheias. (OLIVEIRA & FREIRE, 2006:176)

Na conclusão final da Declaração de Barbados, os indígenas são reconhecidos como os legítimos protagonistas de seus projetos de libertação. O Estado, as missões religiosas e os pesquisadores devem ser aliados, mas não podem pretender ocupar o lugar de representação dos indígenas, mesmo sob a justificativa de estar contribuindo nesse processo de libertação, pois seria recair em uma postura colonialista. Esta Declaração não surgiu no vazio de ações de resistência dos próprios indígenas, ela apenas demonstra a escolha de mudar de lado nesse

processo de colonização, passando do lado dos colonizadores para o lado dos colonizados. Na base está a crítica ao sistema econômico capitalista gerado desde o mercantilismo colonial com a usurpação dos bens materiais e da força de trabalho indígena, inclusive escravizada.

Reafirmamos aqui o direito que têm as populações indígenas de experimentar seus próprios sistemas de autogoverno, desenvolvimento e defesa, sem que essas experiências tenham que adaptar-se ou submeter-se aos esquemas econômicos e sociopolíticos que predominem em um determinado momento. A transformação da sociedade nacional é impossível se estas populações não sentirem que têm em suas mãos a criação de seu próprio destino. Além disso, apesar de serem numericamente pequenas, as populações indígenas estão apresentando claramente, na afirmação de sua especificidade sociocultural, vias alternativas aos caminhos já transitados pela sociedade nacional. Barbados, 30 de janeiro de 1971. (SUESS, 1980:19-26 IN OLIVEIRA & FREIRE, 2006:177)

Três anos após a Declaração de Barbados, ou seja, em 1973, aqui no Brasil, agentes missionários da Igreja Católica publicam um documento de denúncia com o título “Y-Juca-Pirama – o índio: aquele que deve morrer (1973)”, no qual apresentam as causas que estavam ameaçando de extinção os índios Y-Juca-Pirama. Dentre essas causas estavam a visão predominante colonialista, que continuava encobrendo os indígenas com uma imagem de “selvagem” coisificado como peça de museu e relegada ao passado superado, bem como a política indigenista do governo com a burocratização da FUNAI, alheia aos destinos e projetos das comunidades indígenas. Mas, a causa principal denunciada era a política governamental desenvolvimentista, orientada para atender aos interesses de grupos internacionais e elites nacionais em detrimento dos empobrecidos e explorados.

Só podem fazer e de fato só fazem uma política economista, sobrepondo o produto aos produtores, a renda nacional à capacidade aquisitiva da população, o lucro ao trabalho, a afirmação da grandeza nacional à vida dos brasileiros, a pretensão de hegemonia sobre a América Latina ao crescimento harmônico do Continente. Já está mais do que provado e disto nossas autoridades não fazem segredo, que foi aceito o caminho do ‘capitalismo integrado e dependente’ para nosso ‘progresso’. Mais provado ainda está que o ‘modelo brasileiro’ visa a um ‘desenvolvimento’ que é só um enriquecimento econômico de uma pequena minoria. Este enriquecimento da minoria será fruto da concentração planejada da riqueza nacional que, em termos mais simples, é o roubo do resultado do trabalho e do sofrimento da quase totalidade da população que progressivamente se irá empobrecendo. (OLIVEIRA & FREIRE, 2006:180)

Neste cenário terrível, o governo militar incentiva a recolonização da Amazônia e os indígenas, particularmente no norte do país, são atingidos pela invasão de empresas multinacionais e nacionais madeireiras, mineradoras, agropecuárias, bases militares e toda sorte de aventureiros e grileiros. Os deslocamentos forçados dos indígenas são não apenas tentativas de sobrevivência dessas populações, são parte da política promovida pelo governo

da ditadura militar, como parte do projeto de “integração” dos indígenas para servir ao modelo econômico e político vigente.

As palavras ‘progresso’ e ‘desenvolvimento’ servem de escudo para a destruição do ambiente natural brasileiro e para o extermínio dos indígenas’: é a conclusão a que chega a equipe de *O Estado de São Paulo* que fez uma alentada pesquisa sobre ‘o indígena no Brasil’. O insuspeito *Osservatore della Domenica* do Vaticano comenta: ‘esse progresso (do Brasil) no entanto tem um preço ecológico: a extinção dos índios’[...] ‘O desenvolvimento da Amazônia não pára por causa dos índios’ é o título de declaração do Ministro Costa Cavalcanti que exclama pateticamente: ‘E por que eles não de ficar sempre índios?’ (OLIVEIRA & FREIRE, 2006:181-183)

Ainda nesse cenário, dentre os diferentes personagens e suas diversas posições, o Xavante Juruna aparece nesse documento representando os indígenas nas denúncias de invasões de suas terras e reconhecendo os irmãos Villas Boas como aliados, apesar das contradições e tensões nas relações com esses sertanistas.

‘[...] a terra é a única riqueza que o índio tem na vida. Sem ela, ele vira um bicho, um cachorro que está sempre triste... Eles (os Kranhacacores) precisam saber que o branco quer sempre enganar para ficar com as terras’. Não falta razão aos irmãos Villas Boas quando clamam: ‘Nossos índios estão morrendo, desaparecendo numa paisagem em que o boi e o capim vão expulsando definitivamente o homem. Agora, diante do processo de ocupação da Amazônia, vemos o índio ao largo do desenvolvimento como mera paisagem’.[...] a CAUSA real e verdadeira está na própria formulação global da política do ‘modelo brasileiro’. (OLIVEIRA & FREIRE, 2006:183)

A reivindicação é pela modificação da política indigenista da FUNAI como parte de uma transformação radical da política do Estado, sem as quais a expectativa com o Estatuto do Índio, aprovado em 1973, mesmo ano da publicação desse documento, é a de ser um mero jogo publicitário falacioso para escamotear “a psicose desenvolvimentista, motivada por exclusivos critérios econômicos e por um falso prestígio nacional [...]” (SUESS, 1980:40-46 IN OLIVEIRA & FREIRE, 2006:184)

Em meados da década de 1970, as reivindicações indígenas, antes isoladas, passam a abranger a situação indígena no âmbito nacional. No início desse processo de mobilização, os indígenas não encontram apoio na FUNAI com sua política tutelar que representa os interesses do Estado. O apoio virá do CIMI, disponibilizando infra-estrutura para a realização das assembleias indígenas nacionais e para as passagens dos indígenas que delas participavam. Em 1974 foi realizada a 1ª Assembleia Nacional de Líderes Indígenas, na Missão Anchieta, em Diamantino (MT), entre 1974 e 1983 foram 16 assembleias, todas realizadas com o apoio do Conselho Indigenista Missionário - CIMI, mesmo sob forte oposição do governo da

ditadura militar, que chegou a impedir uma dessas assembléias em 1976, em Roraima. (OLIVEIRA & FREIRE, 2006:188)

O CIMI investiu na formação de novas lideranças indígenas que falavam português e que já tinham algumas experiências nas relações e negociações com a sociedade envolvente, um perfil diferente das tradicionais lideranças indígenas, mais voltadas para a organização interna de suas comunidades. O CIMI apoiava a articulação entre essas lideranças, que foram se fortalecendo pelas trocas de experiências multiétnicas enquanto buscavam se unir em torno de um objetivo e instrumentalizar a categoria de identificação “índio” (OLIVEIRA, 2006). Os próprios indígenas passaram a ocupar o lugar de organizadores dessas assembléias, pensando a criação de entidades indígenas de abrangência nacional para fortalecer um movimento indígena articulado no país.

Oliveira e Freire (2006:189) afirmam que na década de 1970, o governo da ditadura militar se opunha às iniciativas de organização do movimento indígena e atacava também seus aliados, principalmente o CIMI; a FUNAI não apoiava a luta indígena nem o CIMI. Nessa mesma década, em 1976 foram assassinados os missionários Rodolfo Lukenbein da Missão de Meruri, João Bosco Burnier em São Félix do Araguaia e, depois, o líder indígena Ângelo Kretan no Paraná. O CIMI continuava sofrendo forte oposição por parte do regime militar e da imprensa.

De acordo com Oliveira e Freire (2006), em 1978, o movimento indígena se articulou com outras organizações<sup>24</sup> da sociedade civil na campanha nacional de oposição à minuta do decreto do governo da ditadura militar denominado cinicamente de “projeto de emancipação dos índios”, que na verdade tinha por objetivo a apropriação e exploração das terras indígenas. A vitória foi dos indígenas com a suspensão desse projeto. Nesse processo de mobilização surgiram novas lideranças indígenas, mas o verdadeiro *boom* foi de ONGs.

O projeto governamental de “emancipação [das terras] dos índios” contribuiu para acelerar o surgimento de associações em 1978. Só nesse ano foram criadas as Comissões Pró-Índio de São Paulo e do Rio de Janeiro (CPI/SP e CPI/RJ), além da Comissão pela Criação do Parque Yanomami com sedes em São Paulo e Roraima.

---

<sup>24</sup> Junto com as Comissões Pró-Índios (São Paulo, Rio de Janeiro e Acre), as regionais da Associação Nacional de Apoio aos Índios/ANAÍ (Rio Grande do Sul e Bahia) e outras ONGs indigenistas (como a Comissão pela Criação do Parque Yanomami/CCPY, o Centro de Trabalho Indigenista/CTI, o Núcleo de Direitos Indígenas/NDI, transformado mais tarde, em 1994, no Instituto Socioambiental/ISA, entre outras), o CIMI promoveu ou apoiou inúmeros atos públicos pelo país. (189)

Em 1979 são criados o Centro de Trabalho Indigenista (CTI), a ANAÍ/BA, a CPI/AC, o Instituto de Estudos Socioeconômicos (INESC) e o Grupo de Trabalho Missionário Evangélico (GTME). A partir de então, surgiram associações pró-índio na maioria dos estados brasileiros (Ricardo, 1996). Na primeira reunião nacional dessas ONGs, realizada em Brasília em 1980, mais de 30 associações se fizeram representar. A Associação Brasileira de Antropologia (ABA) também interveio de maneira pontual nos debates, criticando os chamados “critérios de indianidade” (criados por militares da FUNAI em 1981, com a finalidade de emancipar coletividades indígenas supostamente aculturadas ou inautênticas), encaminhando *dossiers* que comprovavam os direitos indígenas e manifestando-se nos momentos cruciais da política indigenista (como na Constituinte, na proposta de novo Estatuto para as Sociedades Indígenas, no Decreto 1775). A ABA instituiu uma Comissão de Assuntos Indígenas que de certo modo centralizou as preocupações dos profissionais. (OLIVEIRA & FREIRE, 2006:189)

## **2. Indígenas no Brasil contemporâneo: resistências, indianização e visibilização**

Com o processo de organização política do movimento indígena no âmbito nacional, principalmente através de suas assembléias, passaram a fazer políticas de identidade que pudessem unir as diferenças étnicas sem negá-las, confrontando e negociando com as políticas de identidades impostas a eles. Um dos resultados foi a decisão de manter o substantivo “índio” e mudar os adjetivos negativos relacionados a este substantivo, desde a invasão de Colombo até hoje, para adjetivos a partir de autodefinição positivas, com o objetivo de identificar uma identidade indígena política unificadora entre os diferentes povos originários. O entendimento que os leva a manter o termo “índio” ou “indígena” tem como base o reconhecimento de compartilharem uma comunidade de destino comum ao interpretar o processo de colonização indiscriminada sobre todos eles e o projeto contemporâneo de descolonização dos indígenas no Brasil e em outros países da América Latina. Esse reconhecimento de pertencimento à uma comunidade de destino abrangente é expresso pelo termo “parentes” entre indígenas de diferentes etnias. Portanto, a partir da década de 1970, a luta indígena passou também ser uma luta pelo direito a autodefinição e autodeterminação,

[...] marca identitária capaz de unir povos historicamente distintos e rivais na luta por direitos e interesses comuns. É neste sentido que hoje todos os índios se tratam como parentes. O termo parente não significa que todos os índios sejam iguais e nem semelhantes. Significa apenas que compartilham de alguns interesses comuns, como os direitos coletivos, a história de colonização e a luta pela autonomia sociocultural de seus povos diante da sociedade global. (LUCIANO, 2006:31)

Isto será particularmente importante para os indígenas no Ceará e outros Estados do Nordeste, que passaram a instrumentalizar o termo parente a partir de meados da década de 1980 para se auto-afirmarem em meio a uma resistência ao reconhecimento de suas identidades, inclusive

por parte de alguns “parentes” da região Norte e por não-indígenas no âmbito nacional que encara os índios da Amazônia como os únicos verdadeiramente autênticos. Os povos indígenas no Nordeste sofreram séculos de repressão colonial, valendo-se por muito tempo da estratégia do silêncio e da camuflagem de suas identidades para continuarem sobrevivendo até chegar um momento favorável em que passaram a reivindicar o reconhecimento de suas indianidades e de seus territórios.

Para estes povos, denominados também de “ressurgidos” ou “resistentes”, não fazer parte do arco de aliança política e identitária de parentes indígenas pode ser atualmente o pior castigo. Neste sentido, eles representam hoje o segmento indígena mais ativo e mais combativo na busca por reconhecimento e visibilidade política, buscando marcar posição e fronteira étnica que lhes garantam um espaço sociocultural e político num mundo que ilusoriamente se pretende cada vez mais monocultural e global. (LUCIANO, 2006:33)

O movimento indígena dentro do processo de redemocratização do Brasil, num contexto marcado pelas lutas das chamadas minorias sociais e políticas, abriu horizontes para uma nova perspectiva cidadã diferenciada e igualitária, no qual se tem buscado desconstruir uma visão preconceituosa sobre gêneros e raças e construir uma visão solidária com esta perspectiva de cidadania plural. Esta perspectiva reivindica direitos específicos que possibilitem uma equidade nas condições sociais e econômicas que revertam condições de desigualdades acumuladas, sobrepostas e impostas historicamente aos segmentos marginalizados da sociedade brasileira.

Direitos específicos e cidadania plural indicam teoricamente que os povos indígenas têm um tratamento jurídico diferenciado. Por exemplo, é concedido a eles o direito de terra coletiva suficiente para a sua reprodução física, cultural e espiritual, e de educação escolar diferenciada, baseada nos seus próprios processos de ensino-aprendizagem e produção, reprodução e distribuição de conhecimentos. (LUCIANO, 2006:36)

Segundo Luciano (2006) em 1980 foi criada UNIND – União das Nações Indígenas, a primeira organização indígena de abrangência nacional, presidida por Domingos Veríssimo que aparecia como referência de liderança indígena no cenário nacional, assim como Marcos Terena, Ailton Krenak, Mário Juruna e Guarani Kaiowá Marçal de Souza. Este, em 1980, denuncia as violências contra os indígenas e seus aliados e faz um discurso corajoso diante do Papa João Paulo II por ocasião de sua visita ao Brasil. Três anos depois Marçal foi assassinado<sup>25</sup> por um pistoleiro em sua aldeia.

---

<sup>25</sup> Nos meados da década de 1980, em Quixelô, no sertão do Ceará, entrei na Pastoral da Juventude do Meio Popular e ouvi pela primeira vez falar em Marçal vendo seu rosto estampado, nas camisetas e cartazes das pastorais da teologia da libertação, como mais um mártir assassinado enquanto lutava pelo direito à terra indígena. Relato isto para dizer de como Marçal tornou-se ainda mais conhecido como uma referência de liderança e resistência indígena depois de assassinado.

Em 1981, indígenas de várias regiões do país organizam e participam em São Paulo do primeiro encontro com a presença de 73 lideranças e 32 entidades que os apoiavam. A UNIND passa a ser UNI, vai se consolidando enquanto organização indígena nacional e o perfil dessas novas lideranças indígenas vão se definindo como aqueles capazes de negociar no “mundo dos brancos” pelos conhecimentos da língua portuguesa e de formação escolar. O movimento indígena nacional tem como reivindicação comum a demarcação das terras indígenas e a autodeterminação. Reivindicações necessariamente a serem negociadas com o Estado, em confronto com as políticas indigenistas oficiais, inclusive com a FUNAI. Nesse momento, pela primeira vez é realizada uma assembléia dos indígenas no Nordeste, 31 comunidades indígenas estiveram representadas nesse evento, mas nenhuma do Ceará. Em 1982, foram 200 indígenas a participar do 1º Encontro Nacional de Povos Indígenas. (CEDI, 1982, IN LUCIANO, 2006:193-195)

Conforme cita Luciano (2006), a partir de 1986, nacionalmente os indígenas se mobilizam e se articulam com outros movimentos sociais com fins de fazer valer suas propostas de direitos específicos na Assembléia Nacional Constituinte de 1987; oito indígenas se candidataram, nenhum foi eleito, e os direitos indígenas são discutidos na Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Deficientes e Minorias, dentro da Comissão de Ordem Social. Os indígenas fizeram alianças com outros movimentos sociais e sindicatos, apresentaram a essa Subcomissão propostas de artigos que reconheçam os direitos indígenas e participaram das audiências públicas da Constituinte. A UNI encabeçou uma campanha de coleta de assinaturas e encaminhou uma proposta de emenda popular sobre as populações indígenas, que será defendida pela líder Ailton Krenak no plenário do Congresso Nacional. Os Kayapó pressionam os congressistas em suas freqüentes visitas ao Congresso Nacional.

Uma parte do movimento indígena se articula com o CIMI e elaboram propostas visando garantir os direitos indígenas na Nova Constituição que será aprovada. Segmentos conservadores da sociedade também se articulam e tentam impedir as mudanças; em agosto de 1987, a imprensa entra com o jogo de fascismo simbólico com informações falsas sobre um suposto plano de internacionalização da Amazônia e criação de “nações indígenas” por trás das ações do CIMI que ameaçariam a segurança e soberania do Brasil, atingindo também frontalmente as propostas apresentadas pela UNI. Abre-se uma Comissão Parlamentar de

Inquérito para investigar essas “denúncias” contra CIMI; óbvio, não encontram fundamento. (PREZIA, 2003 IN LUCIANO–Baniwa, 2006: 190)

A luta continuou.

Em maio de 1988, 70 lideranças de 27 povos contestaram a diferença entre índios aculturados e não-aculturados presentes no projeto de Constituição em 194 votações. Através de vigília permanente no Congresso Nacional, mais de uma centena de índios representando dezenas de povos indígenas acompanhou as negociações para a votação do capítulo “Dos Índios”, até a vitória final na promulgação da nova Constituição a 5 de outubro de 1988. (LUCIANO, 2006:195)

Toda esta mobilização garantiu avanços no reconhecimento dos direitos das populações indígenas na Constituição do Brasil de 1988, no Artigo 231, § 1º, 2º, 4º, 5º e 6º, que reconhecem os direitos originários ao usufruto das terras tradicionalmente ocupadas pelas populações indígenas e de todas as suas riquezas naturais, como imprescindíveis para a reprodução física e cultural dessas populações segundo os seus costumes e suas tradições, ficando proibida a remoção dos indígenas de suas terras. A Constituição estabeleceu como dever do Estado demarcar todas as terras indígenas além de continuar protegendo e fazendo respeitar o direito inalienável dessas terras e de todos os seus bens, tornando nulo e extinto qualquer ato de posse dessas terras e exploração de suas riquezas pelos não indígenas, sendo indenizados apenas as benfeitorias naqueles casos decorrente de ocupação de boa fé. Quanto à autonomia dos indígenas, houve um avanço com o Artigo 232 que reconhece a legitimidade de indivíduos indígenas, suas comunidades e organizações entrarem em juízo para defender seus direitos e interesses, ficando o Ministério Público responsável de intervir em todos os atos do processo. (CONSTITUIÇÃO FEDERAL, 1988)

A continuação do processo de invasões das terras indígenas por grileiros, empresas de turismo, agropecuárias, mineradoras e madeireiras, da exploração predatória de suas riquezas naturais, dos casos de desrespeitos aos seus modos de vida, do compulsório deslocamento forçado dos indígenas de suas comunidades originárias, inclusive para áreas urbanas em busca de sobrevivência, são exemplos concretos e atuais de inconstitucionalidade. E o Estado tem uma significativa parcela de responsabilidade por estes crimes cometidos contra as populações indígenas, principalmente por não impedir e não punir esses crimes, bem como por ele próprio descumprir o Artigo 67 que estabeleceu o prazo de até cinco anos após promulgada a Constituição de 1988 demarcar todas as terras indígenas (C.F.,1988). No entanto, é inegável que com essa Constituição, comunidades indígenas, tidas como extintas,

viram a possibilidade concreta de se mobilizarem na luta pelo reconhecimento de suas identidades étnicas e da demarcação de suas terras e fazer serem respeitados seus direitos.

Depois de aprovada a Constituição de 1988, a UNI, que teve sua força muito em torno da mobilização a partir desse objetivo, perde fôlego. Em contraste, em todo o Brasil vê-se o surgimento de muitas organizações indígenas locais e regionais.

Nos meados dessa mesma década, os tremembés de Almofala iniciaram sua mobilização política apoiados por agentes pastorais e missionários leigos de Fortaleza e pelo Sindicato de Trabalhadores Rurais de Itapipoca em suas reivindicações, negociadas nos espaços para além de suas comunidades. Algumas de suas lideranças participaram das campanhas em torno da Constituinte. Nesse momento, as articulações com o movimento indígena nacional, bem como as articulações específicas com comunidades indígenas de outras regiões do país ainda estavam muito dependentes dos apoios recebidos pelos agentes pastorais e missionários leigos de Fortaleza. De modo geral, os antropólogos e demais pesquisadores das Áreas Humanas ainda não estavam interessados nos índios do Ceará, isso tem relação com o discurso que predominava sobre a suposta aculturação e extinção de indígenas neste Estado.

Em 1998, o movimento indígena em âmbito nacional conseguiu vitórias importantes, elegendo dezenas de vereadores em vários municípios do Brasil. Neste mesmo ano, o Encontro Indígena de Altamira foi organizado em torno do objetivo específico de discutir a implantação de hidrelétricas no rio Xingu, mas resultou na reunificação e fortalecimento do movimento indígena na defesa de seus recursos naturais. Surgiram muitas organizações indígenas, em 1990 tinham-se cem delas, boa parte na Amazônia e criadas em torno de projetos de proteção ambiental e desenvolvimento autossustentável. A partir de 1991, o novo Estatuto das Sociedades Indígenas tramita no Congresso Nacional sob forte oposição de interessados nas terras indígenas e suas riquezas, enquanto o movimento indígena mostra certa fragilidade para encontrar um consenso de abrangência nacional entre os indígenas.

Em 1992, durante a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (ECO-92), no Rio de Janeiro, a ênfase do discurso indígena na defesa do meio ambiente repercutiu positivamente, inclusive internacionalmente com a atribuição de significado de áreas indígenas como unidades de conservação ambiental, abrindo novas portas para parcerias entre os próprios indígenas e agências como o Banco Mundial, o BID. Internamente houve

avanços de processo de demarcação de terras indígenas e a criação do Projeto Piloto de Proteção das Florestas Tropicais no Brasil/PPTAL ligado à FUNAI, bem como mais tarde, o Programa de Desenvolvimento de Povos Indígenas/PDPI ligado ao Ministério do Meio Ambiente. (LUCIANO, 2006: 95 196)

Segundo Luciano (2006), em 1992 e 2000 o CIMI organizou com movimentos indígenas, campanhas de resistência indígena, denunciando a situação de marginalização e exploração dessas populações. No entanto perdeu parte de sua força na medida em que as lideranças indígenas se fortaleceram com suas próprias organizações e tornaram-se mais autônomos inclusive devido ao fato de passarem a captar financiamentos para seus projetos junto às agências financiadoras e outros parceiros.

A partir da década de 1990, segundo cita Luciano (2006), cada vez mais as reivindicações das comunidades indígenas vêm repercutindo e sendo atendidas gradativamente pelos governos municipais, estaduais e o federal, com mudanças importantes nas políticas públicas, nas áreas de educação e saúde indígena, inclusive através de decretos que transferiram para os ministérios específicos dessas áreas a responsabilidade de assistência aos indígenas, antes centralizado na FUNAI. Na área da educação indígena surgiram parcerias com o MEC, as secretarias estaduais e municipais e na área da saúde, parcerias com a FUNASA no estabelecimento de Distritos Especiais de Saúde Indígena/DSEIs. (vide Pacheco de Oliveira & Iglesias, 2006). Em 2008 foram muitas as denúncias de corrupção e desvio de verbas envolvendo a FUNASA.

Assim, a luta dos indígenas e negros por educação que produza e reproduza seus conhecimentos e sustentem seus projetos de vida em diálogo com toda a sociedade é uma luta pela democratização educacional brasileira e pela transformação de um sistema escolar convencional, constituindo-se em instrumento importante para desconstrução de uma determinada e suposta identidade brasileira com pretensões hegemônica.

No âmbito do Estado, dispositivos legais vêm sendo criados para implementar políticas educacionais destinadas a responder às demandas de educação escolar indígena reivindicadas pelo movimento indígena. Em 1991, o Decreto nº 26 transfere da FUNAI para o Ministério da Educação e Cultura (MEC) a função de coordenar ações de educação escolar indígena, e aos estados e municípios a responsabilidade de executar essas ações, em 1994, foi publicada pelo

MEC as “Diretrizes para a Política Nacional de Educação Escolar Indígena”, em 1996, a Lei 9394 estabelece as novas Diretrizes e Bases da Educação Nacional, em 2001, com a Lei 10.172/2001 insere capítulo sobre Educação Escolar Indígena no Plano Nacional de Educação e em 2004 é criada a Comissão Nacional de Educação Escolar Indígena, (CNEEI) ligada ao Ministério da Educação, com 10 representantes de organizações de professores indígenas, 4 de organizações indígenas regionais e por um representante indígena no Conselho Nacional de Educação. Ainda em 2004 é promulgada a Convenção 169 da OIT pelo Decreto Presidencial 5.051. (LUCIANO, 2006:152-153). Esses instrumentos legais foram criados para viabilizar na prática os direitos previstos na Constituição de 1988.

[...] a Constituição Federal de 1988 [...] reconhece aos índios *sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam* [...] Art. 210§ 2 – O Ensino Fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem [...] LDB [...] à União o encargo do apoio técnico e financeiro a estados e a municípios para o desenvolvimento de ações no campo da educação escolar indígena, com a garantia de incorporação de “currículos e programas específicos” e a publicação sistemática de “material didático específico e diferenciado” (Art. 79) (LUCIANO, 2006:147-155)

No cenário internacional, a Organização dos Estados Americanos – OEA, criada em 1948, vinha discutindo desde 1989 a política indigenista no Continente Americano, com o objetivo de elaborar uma declaração sobre os direitos indígenas. Em 2002, mais de 70 países e representantes indígenas de todo continente americano estiveram reunidos em Washington, nos Estados Unidos. O Brasil se fez presente e assumiu compromisso como signatário. Segundo a OEA, os Estados deverão incluir em seus sistemas educacionais, conteúdos que reflitam a natureza intercultural, multi-étnicos e multilíngue de suas sociedades; reconhecer os direitos dos povos indígenas a uma educação intercultural bilingue, que incorpore a suas visões cosmológicas, históricas, conhecimentos, valores, práticas espirituais e forma de vida própria, ou seja, uma educação que possibilite o trânsito simbólico e político entre suas comunidades e sociedade envolvente; reconhecer também os direitos dos indígenas aos seus territórios e à autodeterminação. Essa e outras declarações de direitos humanos foram sendo instrumentalizadas pelos povos indígenas do Brasil e de todo continente americano nas suas lutas para garantir os seus direitos à terra, à educação e à saúde, por exemplo.

No âmbito dos estados e municípios, as ações de educação indígena escolar começam a receber apoios pela Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade

(SECAD – MEC) a partir de 2003, com a criação dessa Secretária. (LUCIANO, 2006:141,142)

Conforme Fonteles Filho (2003), a Escola Indígena Diferenciada no Ceará começou com a comunidade indígena Tremembé em 1991, sem incentivos e apoio da Secretaria Municipal de Educação de Itarema e Secretária de Educação Básica do Ceará – SEDUC em Fortaleza, apenas recebeu o apoio e reconhecimento por essas instituições no ano de 1997. Nesse mesmo ano foram realizados cursos para a formação de 26 professores indígenas, coordenado por uma entidade indigenista não governamental, com a supervisão da Secretaria de Educação do Estado – SEDUC, através do Centro Regional de Desenvolvimento da Educação – CREDE do município de Acaraú. As relações de poder entre as agências não-governamentais e governamentais e os indígenas se dão em meio às tensões e negociação por ações de regulação e de emancipação. Nesse período esperava-se a demanda de 18 escolas para as comunidades, sendo 8 (oito) para crianças, 10 (dez) para adultos, assim seriam contemplados: Os *Tapeba*, localizados em Caucaia, com 06 escolas; 02 (duas) escolas em Crateús, 01 (uma) em Poranga e 01 (uma) em Monsenhor Tabosa; *Pitaguary* localizados em Maracanaú, com 01 (uma) escola; *Jenipapo-Kanindé*, em Aquiraz, com 01 (uma) escola), a coordenação ficando a cargo do CREDE de cada região local, que acompanhavam também os povos indígenas: Calabaça, Tabajara, Potiguara, Tupinambá e Cariri.

O povo Tremembé e suas lideranças têm como consenso que a Escola Diferenciada Indígena Tremembé (EDITE) deve se orientar para um ensino na tradição de “dentro” como o Torém e seus saberes indígenas para se formar as identidades das novas gerações tremembés, um modo de diferenciar a Escola Indígena. As divergências são sobre os conteúdos de “fora”, no entanto, o entendimento é da necessidade deles para preparar as novas gerações na interação e negociação emancipatórias no contexto para além da comunidade. Fonteles Filho compreende que essa relação dos tremembés com essas duas diferentes referências de conhecimentos define a *interculturalidade* da prática pedagógica dessa escola. (FONTELES FILHO, 2003: 629).

O Curso de Magistério Indígena Tremembé (MIT) teve início em 2001, como desdobramento do desejo e organização dos tremembés por uma Educação Diferenciada contando com a parceria do pesquisador José Fonteles Filho (professor Babi) no processo de pesquisa-ação

com os tremembés durante o doutorado em educação. Esse curso foi construído em uma experiência de emancipação

Fonteles Filho (2003) mostra como o Curso de Magistério Indígena Tremembé –MIT, através das lideranças e professores tem possibilitado e ampliado a autonomia do povo Tremembé. Essa autonomia interliga-se em âmbito nacional-regional-local por abrir intensa participação de debates e negociação política, na busca de apoio e parceria junto às outras comunidades indígenas, com as instituições do Ministério de Educação - MEC e a Secretaria de Educação do Estado do Ceará – SEDUC, as quais são responsáveis pela deliberação e execução das políticas públicas de educação. Os tremembés buscam manter sua autonomia se posicionando de forma crítica nas negociações diante das práticas contraditórias de apoio, controle e tutela a um só tempo de ações indigenistas não governamentais e governamentais junto aos povos indígenas no Ceará.

Provavelmente, a mais importante conquista dos últimos tempos da EDITE para o fortalecimento dos processos de subjetivação tremembé, foi o Curso de Magistério Indígena Tremembé. A fala de Acrísio, da FUNAI, quando disse que o MIT “provocou uma revolução no movimento indígena”, revela a amplitude dos seus efeitos, com repercussões que ultrapassam as escolas e as comunidades tremembés. Em nível local, o Curso tem fortalecido sua autonomia, desde os primeiros momentos de sua criação, como uma iniciativa de professores e *ampliando* suas visões e possibilidades no trato com todos os *outros* [...] Deve-se também ressaltar o papel do Curso na constituição de novas lideranças das comunidades, que são os professores, injetando um *plus* imprescindível às lutas de afirmação étnica. Os relatos pessoais de professores sinalizam também a importância do Curso para a ampliação de seus horizontes intelectuais, sua autoestima, suas perspectivas profissionais e econômicas. (FONTELES FILHO, 2003:630-631)

Os indígenas no Ceará, como em outras regiões do Brasil, lutam e enfrentam uma batalha cotidiana para garantir a sobrevivência de suas comunidades, por uma Educação Escolar Indígena diferenciada.

O Censo Escolar Indígena de 2005, realizado pelo IBGE e divulgado pelo MEC em fevereiro de 2006, mostra a situação da educação escolar indígena no Brasil: 2.324 escolas indígenas, nos níveis de ensino Fundamental e Médio, atendiam 164 mil estudantes indígenas, 63,8% estão entre a 1ª e a 4ª série do Ensino Fundamental, apenas 2,9% cursam o Ensino Médio em 72 escolas, em que a maioria não trabalha ainda de acordo com os princípios específicos da educação escolar indígena. De modo geral, as escolas contam com aproximadamente 9.100 professores, 88% são indígenas. Segundo a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), já

ultrapassa a ordem de 2.000 o número de estudantes indígenas que ingressaram no Ensino Superior. Vejamos os dados da educação no Nordeste. ( LUCIANO, 2006:136-139)

Tabela 1: Educação escolar indígena no Nordeste

Região Nordeste	Alunos	Porcentagem
Alagoas	1.772	1,08%
Bahia	6.033	3,68%
Ceará	4.973	3,03%
Maranhão	11.338	6,91%
Paraíba	4.027	2,46%
Pernambuco	9.457	5,77%
Sergipe	151	0,09%
<hr/>		
Total Região Nordeste	37.751	23,02%

Fonte: IBGE 2005/MEC 2006

O Ensino Fundamental foi o que mais avançou em todo o Brasil em comparação com os outros níveis de ensino: de 117 mil alunos em 2002 passou para 164 mil em 2005. Isto significa que ainda há muito a se fazer para a concretização do que demanda a lei sobre a educação indígena escolar. Uma das dificuldades é a descontinuidade entre Ensino Fundamental e Ensino Médio e Superior, fazendo com que muitos jovens indígenas migrem de suas comunidades para as cidades em busca de estudo, nas quais se deparam com diversas dificuldades por falta de apoio nestas cidades, tendo que enfrentar péssimas condições de moradia e desemprego, tornando-se vulneráveis a situações de riscos sociais como a violência. (Idem, ibidem)

As comunidades indígenas têm lutado para garantir a continuidade da formação escolar entre os três níveis em suas próprias comunidades. Existe um avanço na formação dos professores, através da articulação e luta dos povos indígenas por seus direitos na organização da escola diferenciada e pela cobrança incessante aos poderes públicos para efetivação dos investimentos na escola indígena. Foram formados ou estão em formação cerca de 8.000 professores indígenas em quase todos os estados brasileiros, em cursos específicos de Magistério Indígena.

Tabela 2: Formação de professores indígenas

1999	20%
2005	88%
Professores indígenas	8.800
Professores não indígenas	300

Fonte: IBGE/MEC 2005

As comunidades indígenas e suas organizações têm se deparado com a dificuldade de atender às exigências do Conselho de Educação para que seus programas de educação escolar sejam aprovados, principalmente os de Nível Médio. Esta é uma dificuldade imposta pelo sistema educacional vigente, que prioriza os programas e conteúdos ditos universais e os conhecimentos científicos e tecnológicos da sociedade global em detrimento dos saberes tradicionais indígenas, gerando rupturas com a formação das crianças no Ensino Fundamental, em que há uma flexibilidade e maior diálogo entre esses dois tipos de conhecimentos. Esta ruptura e descontinuidade se agravam no ensino superior.

[...] O modelo educacional brasileiro ainda concebe a escola para os índios como instrumento de integração, de civilização linear e gradativa. Ensino Médio é visto como uma preparação para o Ensino Superior [...] manutenção da hegemonia colonizadora da sociedade branca dominante (LUCIANO, 2006:157-163).

Assim, as comunidades indígenas passaram a realizar os encontros nas suas próprias aldeias, ministrando cursos sobre regimentos e currículos. Os planejamentos buscam articular os conhecimentos científicos e tecnológicos do ensino regular das escolas com seus conhecimentos tradicionais, numa postura de “diálogo intercultural” visando promover igualdade social, oportunidades e direitos, valorização, respeito e consciência da diversidade cultural entre os povos indígenas e entre estes e outros segmentos da sociedade brasileira. (Idem, ibidem)

A educação escolar diferenciada que está sendo construída por muitas comunidades indígenas é de um espaço emancipatório que vitaliza a apropriação crítica de suas tradições ancestrais e suas memórias e dos conhecimentos da ciência moderna e suas tecnologias, podendo as comunidades gozar do direito ao acesso aos conhecimentos da sociedade global de um modo não impositivo e que não desqualifiquem através de uma racionalidade instrumental os

conhecimentos indígenas, inclusive a lógica de mercado que produz, reproduz e justifica ideologicamente e epistemologicamente a exploração da força de trabalho indígena e negra e seus recursos naturais de forma predatória. Contribui para a revisão da história oficial “contada nos livros didáticos das escolas ou mesmo na literatura especializada”, onde “não aparece nenhum feito ou contribuição significativa dos povos indígenas à formação da nação brasileira”. (LUCIANO, 2006:220-221)

Portanto, as experiências dos indígenas com educação escolar trazem contribuições para o processo que está ocorrendo no Brasil, lentamente, mas significativamente, de revisão da política de educação escolar que ainda ignora a riqueza da diversidade sócio-cultural e epistemológica que os negros e os indígenas podem compartilhar com outros segmentos da sociedade brasileira. Os livros didáticos historicamente representam um índio alegórico e relegado ao passado imaginário colonialista, quando se propõem a falar dos indígenas no presente elegem imagens dentro de um cenário fantasioso os indígenas da Amazônia, que não fazem jus aos indígenas dessa região e muito menos aos indígenas das diversas regiões, com suas situações e trajetórias muito heterogêneas entre si, como, por exemplo, os do Nordeste brasileiro. Nesse processo, os “Novos Parâmetros Curriculares do MEC” (MEC, 1997) nos temas transversais sobre o ensino da “diversidade cultural”, bem como a legislação recente sobre ensino, são instrumentos importantes na reconstrução de uma democracia educacional escolar de modo geral no Brasil e aliados no reconhecimento da educação diferenciada enquanto direito dos povos indígenas às suas próprias tradições e a um projeto de diálogo no interior da sociedade brasileira.

As políticas públicas em respostas às demandas das populações indígenas de acesso ao Ensino Superior ainda são basicamente restritas aos sistemas de cotas ou bolsas de estudos, através de instituições brasileiras e convênios internacionais: FUNAI, CNPq, CAPES, PROUNI, Fundação Ford (International Fellowship Program). Sem dúvida, é uma política de ação afirmativa importante que visa corrigir de forma parcial a dívida histórica que a sociedade tem com as populações indígenas e negras do Brasil ao possibilitar condições de equidade para o acesso e permanência de uma parcela dessas populações.

A Fundação Ford, por exemplo, oferece desde 2001, no Brasil, 42 bolsas por ano para estudantes carentes para ingresso e permanência no Ensino Superior, exclusivamente nos níveis de pós-graduação (mestrado e doutorado). No Brasil, 10 estudantes indígenas já foram beneficiados pelo programa: nove bolsas foram para os cursos de mestrado e uma para o curso de doutorado [...] O sistema de cotas do governo [...] é imprescindível para qualquer projeto de construção de uma nação

brasileira efetivamente pluricultural e pluriétnica [...] o processo histórico de escolarização dos povos indígenas [...] possibilitou o domínio dos códigos básicos estruturantes da sociedade não indígena; a conseqüente capacidade de reformulação de estratégias de resistência [...] Isto prova que a escola pode ser um instrumento poderoso de afirmação de identidades, de valores e de conhecimentos indígenas e mais articulada interculturalmente com os diferentes mundos em que vivem os povos indígenas contemporâneos. (LUCIANO, 2006:163-169)

Por isso a construção do Curso de Magistério Indígena Tremembé Superior (MITS) – Licenciatura Intercultural Específica como um projeto emancipatório, aprovado oficialmente em 2008, é uma experiência revolucionária. Esta é resultado de uma construção coletiva através da luta e organização do povo Tremembé e suas parcerias com o professor José Fonteles Filho (professor Babi) e desdobramento da experiência emancipatória na construção do Curso de Magistério Indígena Tremembé.

Na criação da MITS, diversas instituições apoiaram a iniciativa, entre as quais, a Faculdade de Educação (Faced), da Universidade Federal do Ceará (UFC), que, desde 1998, desenvolvia estudos sistemáticos sobre a Educação Tremembé, mediante a pesquisa-ação do então doutorando José Mendes Fonteles Filho (Babi Fonteles). Foi preciso muita luta e organização dos tremembés junto com seus aliados para que o Estado do Ceará, por meio do Decreto nº 25.970, de 31 de julho de 2000 reconhecesse oficialmente o Curso de Magistério Indígena Tremembé (MIT). A primeira turma de professores Tremembé se formou em 2006, através de curso de extensão pela Universidade Federal do Ceará – UFC. O Curso de Magistério Indígena Tremembé Superior (MITS) em sua sistematização e realização foi aprovado através da publicação do Edital do Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Indígenas (Prolind, do Ministério da Educação, (Prolind/MEC), em 24 de agosto de 2008. (DIÁRIO DO NORDESTE, 2008) O projeto MITS, previsto para beneficiar 39 professores tremembés, está sendo ampliado para responder a demanda de outras comunidades indígenas no Ceará. Essa é uma experiência que se mostra como tendência emblemática e paradigmática que se desdobrará em novos processo emancipatórios na luta dos povos indígenas no Nordeste e no Brasil.

Fonteles Filho (2003) mostra como efetivamente os tremembés estão em intenso processo criativo de suas subjetivações, vivenciadas no conjunto das ações micro e macropolíticas, que se manifestam nas “práticas de si” e na elaboração de “novas tecnologias de organização da vida social”, como, por exemplo, da Escola Diferenciada. Este processo de subjetivação se

mostra em seus processos criativos de uma estética de se fazer autônomos na reinvenção étnica, atravessado por uma “vontade de autonomização e singularização” que se efetiva em relações contextualizadas e negociadas entre si e com os outros. A Escola Diferenciada Indígena Tremembé vem sendo produzida e é produtora desses processos de reinvenção pelos Tremembé enquanto sujeitos criativos e de direito, mobilizados culturalmente, social e politicamente na construção de sua emancipação. Essas experiências dos tremembés têm repercutido em âmbito local, no Ceará e no Brasil porque têm provocado transformações revolucionárias dentro do contexto de luta indígena pelos seus direitos a partir de suas vivências singulares de apropriação crítica de suas tradições numa perspectiva de interculturalidade.

Para as comunidades indígenas, educação e saúde estão sempre vinculadas, configurando partes integrantes do mundo, da vida concreta e cosmológica, em que as coisas materiais têm modos de existências espirituais. Os mitos indígenas são importantes sistemas narrativos organizadores de conhecimentos que orientam ações concretas e permitem explicações compreensivas dentro de uma racionalidade não instrumental do mundo vivido como parte de um todo cosmológico, a terra, as pedras, a água, plantas, animais, etc são encarados como seres de potência de forças naturais e sobrenaturais ao mesmo tempo, por isso não podem ser violadas impunemente no plano físico-espiritual individual e coletivo. Por isso as organizações tradicionais indígenas têm seus Pajés e outros curandeiros, que são os conhecedores dos processos de desequilíbrios e reequilíbrio nas relações com as forças dos seres naturais-transcendentes através de rituais. Saúde e adoecimento são acontecimentos que envolvem corpos integrados a um todo da vida de uma comunidade pertencente a um macrocosmo. Mas, nada mais distante da realidade, imaginarmos que isto é vivido de forma espetacular, com rituais alheios aos outros sistemas simbólicos religiosos, como por exemplo, o catolicismo, o espiritismo, umbanda, candomblé etc, pelas comunidades indígenas contemporâneas, particularmente no nordeste brasileiro. Os indígenas não rejeitam os serviços das ciências médicas modernas; pelo contrário, têm reivindicado esses serviços, até porque têm consciência que não têm conhecimento sobre a cura de muitas doenças da modernidade, que passaram afetá-los pelo contato com os brancos.

A partir de 1991 se observou um certo melhoramento nos serviços de saúde oferecidos aos indígenas, com a transferência da responsabilidade da FUNAI para o Ministério da Saúde e a criação dos Distritos Sanitários Especiais Indígena – DISEIs. Mas, isso está longe de

responder às necessidades e reivindicações das comunidades indígenas, além ter havido, em 2008, muitas denúncias graves de corrupção e desvio de verbas pela FUNASA e empresas que prestam esses serviços.

A Fundação Nacional do Índio – FUNAI e A Fundação Nacional de Saúde - FUNASA trabalham apenas com os dados de um pouco mais de 300.000 indígenas, que vivem geralmente em suas aldeias, foram reconhecidos oficialmente e fazem parte dos seus cadastros.

Segundo dados do Sistema de Informação de Atenção à Saúde Indígena/ SIASI/FUNASA, o contingente populacional habitante das terras indígenas reconhecidas pelo governo brasileiro e cadastrado pelo Sistema é de 374.123 índios, distribuídos em 3.225 aldeias, pertencentes a 291 etnias e falantes de 180 línguas divididas por 35 grupos lingüísticos. (FUNASA, Relatório DESAI, 2002:3). Dos 374.123 indígenas atendidos pela FUNASA, 192.773 são homens e 181.350 são mulheres. (LUCIANO, 2006:28)

Estes dados não incluem os indígenas que ainda não foram reconhecidos oficialmente, mesmo aqueles que se auto-reconhecem e estão organizados e lutando para ser reconhecidos no Ceará e outros Estados da região Nordeste, bem como em outras regiões do país. Também estão excluídos desses dados os indígenas que vivem nas áreas urbanas, inclusive um grande contingente populacional de indígenas que são originários de comunidades reconhecidas oficialmente e cadastradas pela FUNAI e FUNASA, como é o caso dos Tremembé de Almofala que vivem em Fortaleza.

A consolidação de um trabalho da saúde articulado pelo saber do Pajé com o das ciências médicas modernas dos profissionais nos Postos de Saúde nas comunidades indígenas é um processo complexo, em que a maior contradição e tensão se dão quando não há o reconhecimento do Pajé e de seus conhecimentos de cura através de ervas nativas. Por outro lado, existem avanços importantes em relação à saúde indígena, como o reconhecimento da Organização Mundial de Saúde (OMS) do papel do Pajé e da parteira e seus respectivos saberes nos cuidados da saúde e cura de doenças através das plantas curativas, bem como o trabalho dos serviços médicos nos centros urbanos destinados às aldeias.

Um desafio grande para as comunidades indígenas é retomar o foco da luta pela demarcação de suas terras e da saúde como parte dessa luta central, pois, nesses últimos anos, a atenção desviou-se para a luta pelos serviços de saúde, o que não resolve os problemas estruturais de

saúde indígena, conectados com o adoecimento do meio ambiente em que vivem por ações destrutivas das empresas que poluem suas águas, afugentam os animais, destroem as plantas nativas, fabricando a fome e comprometendo os meios de subsistência e produção de alimentos das comunidades indígenas, provocando inúmeras doenças.

A implantação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DISEIs) teve início em 1991 com o Decreto n. 23 [...] com a Lei Arouca que, em 1999, regulamentou as atribuições ministeriais para a implantação de um sistema de atenção diferenciada à saúde a ser prestada aos índios [...] sob a responsabilidade do Ministério da Saúde e seria estabelecido pela Fundação Nacional de Saúde (FUNASA). [...] funções sociais da ação de saúde [...] resultou no desvio das funções originais das organizações e das lideranças indígenas [...] esquecendo-se das lutas prioritárias e abrangentes em defesa dos direitos indígenas, como a terra, por exemplo. (LUCIANO, 2006:179-181)

Atualmente, no Brasil, existem diversas comunidades indígenas que ainda estão lutando para recuperar suas terras tomadas nesses processos compulsórios e contínuos de invasões. No Nordeste brasileiro predomina esta situação. Outras comunidades passam por graves dificuldades, com uma extensão de terra insuficiente para produzirem e reproduzirem seus modos de vida, mas, a pior situação é a dos indígenas nas áreas urbanas, em todas as regiões do país, que só recentemente começa a ser incluída lentamente nas pautas de debate do movimento indígena, e que pouco tem repercutido nas negociações com o Estado.

Segundo os dados fornecidos pelo Departamento Fundiário (DAF) da FUNAI, em agosto de 2006, existem no Brasil 612 terras indígenas com algum grau de reconhecimento por parte do órgão, totalizando uma extensão de 106. 373.144ha, ou seja, 12,49% dos 851.487.659,90ha do território brasileiro. A Amazônia Legal é a região brasileira que concentra a maior parte das terras indígenas em número e extensão. São 405 terras indígenas, que somam 103.483.167ha, ou seja, 98,61% de todas as terras indígenas do país, ou ainda 20,67% da região amazônica. [...] 207 Terras Indígenas no Centro-Oeste, no Nordeste, no Sul e no Sudeste somam 2.889.992ha, 1,275 (LUCIANO, 2006:105)

Conforme cita Luciano (2006), são colocadas inúmeras barreiras políticas, administrativas e jurídicas acionadas por interesses econômicos para impedir o andamento de processos de reconhecimento e regularização de terras indígenas. As várias etapas de procedimentos da FUNAI nesse processo se arrastam por décadas em muitos casos, sem uma resolução definitiva: em Estudo, encontram-se 126 casos; Delimitadas, 29; Declaradas, 32; Homologadas, 25; Regularizadas, 386 terras indígenas. Estas situações não incluem as 600 terras que não estão nem na fase de Estudo pela FUNAI e são reivindicadas por diversas comunidades indígenas, como é o caso predominante no Ceará.

Um levantamento preliminar realizado em 2005 pelo Fórum em Defesa dos Direitos Indígenas (FDDI), que reúne as principais organizações indígenas e indigenistas do Brasil, indicou que existiriam mais de 600 terras reivindicadas pelos povos indígenas que estão sem nenhuma providência administrativa, nem mesmo

algum tipo de reconhecimento por parte da FUNAI. No cômputo dessas 600 terras, incluem-se as 125 constantes no Banco de Dados da FUNAI na fase de providências de Estudos. Um fator que explica o crescente aumento de demanda por terra indígena é o fenômeno conhecido como “etnogênese”, que ocorre com maior incidência na região Nordeste, mas que também é verificado na região amazônica, principalmente em algumas áreas do estado do Pará. [...] Em grande medida, o processo de etnogênese ocorreu e ocorre em todas as regiões do Brasil. O que acontece é que em algumas regiões, como a Nordeste, este fenômeno está tendo caráter mais impactante na dinâmica sociocultural e política da região. (LUCIANO, 2006:112)

Atualmente, apesar de algumas comunidades indígenas já terem conseguido o reconhecimento oficial de suas identidades e demarcação de suas terras, muitas continuam lutando sob forte pressão, inclusive jurídica, dos invasores que têm conseguido também se articular com políticos de direita e conservadores para barrarem processos de demarcação. A FUNAI, representando os interesses do Estado, ao ser pressionada por interesses econômicos das elites, vem tendendo controlar as demandas por demarcação de terras desqualificando a enunciação de identidades indígenas enquanto povos “resistentes”, valendo-se dos velhos critérios assimilacionistas para classificá-los como já integrados à nação. Portanto, a luta indígena pela demarcação de suas terras é uma luta pela autodeterminação e emancipação sociopolítica, econômica e cultural. E essa emancipação está sendo construída pelo processo de identidades indígenas contemporâneas em movimento de transformação, que se propõem enquanto identidades cidadãs de pertencimento étnico específico, indígenas no âmbito nacional e continental, sem excluir o sentimento de pertencer também ao Brasil.

[...] ser índio é pertencer a uma identidade continental e nacional autóctone, presente, viva e atuante nos cenários locais, regionais e nacionais. Do direito de sujeito e de cidadão nacional e global, associado ao direito e ao desejo de continuidade histórica das identidades étnicas e culturais [...] os povos indígenas sabem que para alcançar esse ideal de vida que alimenta suas lutas é necessária a consolidação e a ampliação dos seus direitos no âmbito do Estado brasileiro, para que sejam implementados pelas políticas públicas [...] buscar formas de sustentabilidade socioeconômica dos povos indígenas em suas terras. [...] a capacidade de autogestão territorial [...] como coordenar as ações de instituições governamentais dos três níveis (federal, estadual e municipal) e não-governamentais que atuam nas terras indígenas. ( LUCIANO, 2006:220-221)

Gersem José dos Santos Luciano, Baniwa, traz para o debate sobre cidadania uma reflexão muito importante, ao defender que os povos indígenas do Brasil vêm construindo um espaço sóciopolítico e um significado de cidadania indígena diferenciada, articulada com cidadania nacional brasileira e universal planetária. Esta articulação é resultado de um sentimento de pertencimento a uma etnia específica que não exclui o sentimento de pertencimento ao Brasil enquanto sujeito de direito em suas relações com o Estado e a sociedade brasileira e planetária, pelo lugar que ocupam na preservação da biodiversidade em meio uma crise

ambiental sem precedentes, bem como pelo acesso e apropriação de determinados conhecimentos e tecnologias globalizadas, a partir dos interesses na dinâmica preservação-inovação de suas tradições ancestrais. A cidadania indígena brasileira e planetária traz contribuições na construção para experiências abrangentes de aprofundamento de uma democracia de alta densidade (SANTOS, 2007), capaz de vivenciar a multiculturalidade em países pluriétnicos.

Como possibilidade de avanço no campo de uma cidadania plena ou dupla para os povos indígenas, haveria a proposta de incorporar à noção de cidadania o reconhecimento do direito de diferenciação legítima que garantisse a igualdade de condições – não pela semelhança, mas pela equivalência – criando novos campos sociais e políticos nos quais os índios seriam cidadãos do Brasil e, ao mesmo tempo, membros plenos de suas respectivas sociedades étnicas. Cidadania diferenciada significa que os povos indígenas, além do usufruto dos direitos universais do cidadão brasileiro ou planetário, possuem também o usufruto de direitos específicos relativos à sua cultura, às tradições, aos valores, aos conhecimentos e aos ritos. A idéia do Brasil como um país pluriétnico é uma porta de entrada para isso, mas não o suficiente enquanto o exercício da multiculturalidade não estiver incorporado à vida prática da sociedade brasileira. Somente o diálogo intercultural efetivo é capaz de possibilitar a coexistência das lógicas da etnia e da cidadania em um mesmo espaço social e territorial. (LUCIANO, 2006:89)

A luta contemporânea do movimento indígena brasileiro é uma luta por emancipação social, política e econômica, é uma luta pela descolonização inclusive do campo semântico de enunciação que cala os indígenas para falar em seu lugar, até mesmo definindo o que supostamente foram no passado, são no presente e deveriam ser no futuro. Por isto, é uma luta pela autodeterminação também pelo direito à enunciação com todas as suas implicações políticas, no campo dos direitos individuais e coletivos, com o reconhecimento de suas formas de organizações indígenas e participação política nas esferas de poder constituídas pelo Estado

[...] criado e organizado a partir das idéias liberais da revolução burguesa que triunfou na França em 1789, excluiu os povos indígenas, assim como os negros, do seu projeto político. Desde então, o Estado brasileiro tem se tornado um fator negativo para a continuidade dos projetos sociais e étnicos dos povos indígenas, condenando-os a um congelamento político, jurídico, social e econômico. O Estado brasileiro não tem sido capaz de agrupar em uma unidade coerente e equilibrada todos os povos que convivem em seu território. Os povos indígenas do Brasil nunca reivindicaram soberania política diante do Estado-nação dominante. Eles propõem a transformação do Estado unitário e homogêneo em Estado plural e descentralizado, o qual possibilite em seu interior a existência e o desenvolvimento de espaços de autonomia e de interdependência justos e equitativos, espaços estes capazes de impulsionarem a conformação de um Estado plurinacional indispensável para os povos indígenas que não podem seguir excluídos da vida política, econômica e cultural do país. (LUCIANO, 2006: 94-95)

Luciano (2006) discute que o projeto de cidadania emancipatória em movimento dos povos indígenas no Brasil envolve a reivindicação do movimento indígena pelo direito de autogoverno de seus territórios integrado ao Estado, mas mantendo autonomia, diante da situação mantida de heteronomia política em relação ao Estado devido à submissão administrativa de seus territórios a esse Estado. Esse projeto é solidário com o projeto de transformação da sociedade, porque visa o exercício da multiculturalidade convergente com o sentimento de pertencimento ao Brasil enquanto sociedade plural, em que as diversas partes configurem um todo, sem pretensão de homogeneização das diversidades a partir de um suposto núcleo representado por uma dessas partes, como supõe o discurso de suposta integração por assimilação dos negros e indígenas a uma matriz e seu projeto de branqueamento, que sempre conduziu o Estado desde o Brasil Colônia. A proposta de um Estado plurinacional é entendida como condição para o exercício da multiculturalidade e cidadanias plurais no processo de construção de uma democracia participativa. “Isto implica a capacidade de recriar e reinventar o Estado”. (LUCIANO, 2006) Assim, não faz sentido o discurso de suposta ameaça à soberania do Estado, enunciado por setores conservadores e interessados nos bens materiais dos povos indígenas para justificar a oposição à autodeterminação indígena.

Assim, a necessidade de um Estado plurinacional resulta da insuficiência da democracia vigente. [...] Não se pode esquecer que o Estado brasileiro é o resultado de uma estrutura colonial que incide sobre os índios, forçando-os a fazerem parte dos setores mais empobrecidos, explorados e discriminados do Brasil e da América Latina. (LUCIANO, 2006:97)

O movimento indígena no Brasil, assim como ocorre na Venezuela, vem se articulando no desenvolvimento de um projeto político de Parlamento Indígena, com representação própria no Congresso Nacional. Em 2002 foi realizado um Seminário sobre essa questão e proposta a criação de vagas para indígenas na Câmara dos Deputados e Senado. Essa é uma utopia possível e muito importante para os povos indígenas, porque cria efetivamente um espaço político institucionalizado no campo da democracia representativa brasileira, no qual podem negociar diretamente e em condições de igualdade de poder representativo, para diretamente construir seus projetos de leis que atendam realmente as próprias comunidades indígenas. Portanto, o Parlamento Indígena faz parte de estratégias políticas de enunciação, negociação e ação direta, alargando o campo da democracia representativa e abrindo campo de democracia participativa interna.

[...] estratégias em franca discussão e em construção pelo movimento indígena brasileiro dizem respeito aos projetos de estabelecimento de um Parlamento Indígena e de representação própria no Congresso Nacional. O Parlamento Indígena

seria um espaço de articulação e representação interna dos povos indígenas [...] o Congresso Nacional já sediou um primeiro seminário em 2002. A proposta é criar vagas na Câmara dos Deputados e no Senado, para as quais os povos indígenas elegeriam seus representantes por ocasião das eleições nacionais [...] como a Venezuela, onde os índios, mesmo minoritários, conquistaram espaços próprios no Congresso Nacional. (LUCIANO, 2006:222-224)

Esta proposta de Parlamento Indígena visa enfrentar a grande dificuldade colocada pela tendência conservadora de agentes de poder no aparato legislativo-administrativo, no qual políticos conservadores têm entulhado e apresentado “mais de uma centena de propostas de emendas constitucionais (PECs) no Congresso Nacional que tentam negar ou reduzir os direitos indígenas conquistados à custa das vidas de centenas de lideranças indígenas do Brasil”. ( Idem, ibidem)

O cenário político público da democracia representativa vem sendo mudado lentamente pela presença cada vez maior da participação das comunidades indígenas, que se organizam e elegem vereadores e prefeitos indígenas, bem como cada vez mais as lideranças indígenas começam a ocupar cargos de secretários municipais, estaduais e outras funções estratégicas em espaços institucionalizados de políticas públicas, como, por exemplo, nos conselhos nacionais, estaduais e municipais.

Nas eleições municipais de 2008 foram eleitos 6 prefeitos, 5 vice-prefeitos e 30 vereadores indígenas em diversas regiões do país. Entre 8 a 12 de dezembro de 2008, em Brasília (DF), a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB e Centro Indígena de Estudos e Pesquisa – CINEP realizaram o primeiro encontro com essas lideranças eleitas, tendo como objetivo o intercâmbio de conhecimentos e a criação de uma agenda política comum entre indígenas prefeitos, vice-prefeitos e vereadores eleitos. Durante essa reunião, essas lideranças visitaram os Ministérios, visando estabelecer parcerias para seus municípios, além de visitarem o Supremo Tribunal Federal – STF, que em 18 de março de 2009 julgou o caso de demarcação contínua da Terra Indígena Raposa Serra do Sol em Roraima<sup>26</sup>.

Um diferencial é que as comunidades estão alargando as formas de democracia representativa para democracia participativa ao criarem fóruns de debate e entendimento para escolhas dos seus pré-candidatos, processo de campanha, compromissos firmados antes das eleições e

---

<sup>26</sup> <http://pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=62673> [fonte originária –CIAB – [www.COIAB.com.br](http://www.COIAB.com.br)], captada no dia 16 de março de 2009.

controle comunitário do exercício político dessas lideranças eleitas, para garantir que os projetos coletivos da comunidade sejam efetivamente representados por elas. Isto significa um avanço concreto no campo da cidadania indígena brasileira.

A construção de uma democracia participativa traz desafios para o Estado, para os diversos setores da sociedade brasileira e para cada uma de suas organizações internas. No caso específico das comunidades indígenas, esse desafio é colocado pelas contradições de ações impositivas por parte de algumas lideranças ou grupos associativos em detrimento do entendimento comunitário acerca de suas necessidades e projetos coletivos.

Hoje existem muitas terras indígenas arrendadas para fazendeiros, principalmente nas regiões Centro-Oeste e Sul do país, resultado de decisões pessoais de lideranças, à revelia dos seus povos e que têm gerado graves conflitos entre as comunidades, como as observadas entre os Kaingang do Rio Grande do Sul. (LUCIANO, 2006:98)

Entretanto, essa postura não representa a vontade da maioria dos indígenas, nem corresponde a uma racionalidade cosmológica não instrumental das comunidades indígenas, que orienta as interpretações de significados e ações nas suas relações com a terra como organismo vivo e de valor sagrado, do qual fazem parte as plantas, os animais, as pedras, os rios, as lagoas, o mar etc. Para os indígenas, seu território indígena é uma dádiva indissociável de suas existências concretas espaciais e temporais que os unem no presente, os vinculam aos ancestrais e às gerações vindouras, é base para suas identidades coletivas, nada mais distante da lógica de mercado que encara a terra como objeto material de consumo.

[...] a sociedade brasileira majoritária, guiada por princípios capitalistas e em nome do chamado desenvolvimento econômico, vem ocasionando profunda destruição dos recursos naturais. O incremento abusivo da produtividade da terra para a exportação e a industrialização está resultando em profunda deterioração da vida humana no campo, além de acirrar os conflitos agrários e fundiários. Vivemos na atualidade um brusco e irracional aumento da exploração dos recursos naturais, resultado da influência das políticas neoliberais que ampliam os problemas locais e globais relacionados com a degradação do meio ambiente. A economia do bem-estar no sistema global capitalista é a nosso ver um mito, para não dizer uma ilusão, mesmo para quem tem poder e dinheiro. (LUCIANO, 2006:100)

Na verdade, são as formas políticas de colonialismo no passado e no presente, promovidas pelas metrópoles, desde a européia até a norte-americana, que são responsáveis pelo desenvolvimento das modalidades do capitalismo desde o seu nascimento como mercantilista ao seu auge como consumista, sempre orientado para atender às demandas de exportação para as metrópoles e manutenção dos interesses econômicos das elites locais. Colonialismos responsáveis pelo processo contínuo de usurpação e exploração predatória das terras

indígenas, de todos os seus bens materiais e da força de trabalho indígena nos territórios na América Latina. Assim, os desafios são colocados não somente para os indígenas, mas para todos os brasileiros, de rever criticamente a idéia etnocêntrica de incompatibilidade entre tradições indígenas e contemporaneidade das sociedades pós-modernas, bem como a necessidade de reconhecer os indígenas como sujeitos de direitos individuais e coletivos.

Para os indígenas, especificamente, o desafio é não se deixar seduzir pela lógica instrumental que atribui à modernização a falsa utopia de salvação pelo domínio tecnológico, pois isto significa se submeter à colonização do mundo da vida, das tradições, à ordem sistêmica do mercado de consumo e da burocratização dos conhecimentos e experiências (CIAMPA, 2007). Portanto, a questão central é de uma apropriação crítica da modernização e das próprias tradições, num processo dialético de preservação-inovação, e aqui tem sido fundamental para as experiências positivas das comunidades indígenas utilizarem-se de seus critérios para esta apropriação, tendo como base os valores da tradição indígena em suas aberturas de horizontes nas relações com tradições difusas nas sociedades pós-modernas, em tensão entre globalização hegemônica e globalização contra-hegemônica (SANTOS, 2007) pela consciência das conseqüências no processo contínuo de elaboração das suas identidades.

É inegável o papel dos sistemas de comunicação e de informação digital na luta pela defesa dos direitos dos povos indígenas. Com eles, os povos indígenas cada vez mais estão superando a invisibilidade social, principal causa da ignorância, do preconceito e da discriminação. O processo de apropriação das tecnologias e de outros conhecimentos próprios da modernidade está possibilitando que esses povos reorientem e planejem seus futuros, reafirmando e fortalecendo os seus próprios conhecimentos. (LUCIANO, 2006:91-92)

Essa apropriação e inovação crítica das próprias tradições trazem muitos desafios para as organizações das comunidades indígenas no campo da democracia participativa interna, porque tem gerado tensões nas relações de poder entre as representantes tradicionais das comunidades indígenas e os representantes profissionalizados da comunidade que, geralmente, estão assumindo as mediações entre as suas comunidades e o Estado. Essas novas lideranças indígenas ganham destaques por conhecerem os meandros da política brasileira e dominarem minimamente conhecimentos técnicos para administrar e elaborar projetos em suas comunidades, mostrando habilidade em negociarem com agentes governamentais e não-governamentais. A formação escolar torna-se relevante e possibilita ascensão de jovens a lugares de lideranças ao ocuparem cargos de professores, agentes de saúde e coordenadores

de associações e projetos. Disso resulta certa “profissionalização política” enquanto perfil dessas lideranças. (Idem, ibidem)

Por vezes essas novas lideranças têm entrado em choque com os valores tradicionais, quando, por exemplo, o Pajé e seu conhecimento de cura é desprestigiado e desautorizado por agentes de saúde indígena, bem como o cacique é desafiado e experimentado em sua autoridade e conhecimento por lideranças com maior formação escolar e domina determinados conhecimentos técnicos e administrativos. Essa forma de conflito tem causado divergência, enfraquecimento e desagregação na luta de algumas comunidades indígenas e atinge o processo de metamorfose de suas identidades em busca de emancipação ao aderir sem uma reflexão crítica às tradições das sociedades modernas e pós-modernas em detrimento de suas próprias tradições, conhecimentos e formas de organização. Quando isto ocorre revela que a própria tradição não está sendo apropriada e inovada criticamente pelas gerações presentes: [...] O desafio é como compatibilizar as novas formas de representação e de poder [...] os caciques, os tuxauas e os pajés cada vez mais desprezados, desprestigiados, desautorizados pelas novas lideranças [...] (LUCIANO, 2006:211)

Outro desafio é sobreviver em negociação com esta lógica sem por ela serem colonizados os seus “mundos da vida”, uma das alternativas que tem se construído são os projetos sustentáveis modernos, chamados de etnodesenvolvimento e etnopolítico, que dão certa sustentação material ao processo de emancipação econômica, política e cultural. Existe uma reflexão crítica dos indígenas nessa perspectiva, que é a de fazer elos entre seus conhecimentos tradicionais e os conhecimentos técnicos e científicos da ciência moderna, bem como a necessária estratégia de preservar a autonomia através autogestão dos projetos de vida pelas próprias comunidades indígenas, por meio de um aprofundamento da democracia participativa.

Décadas de contato com a sociedade nacional produziram mudanças substanciais e irreversíveis na vida das aldeias e dos índios [...] Os projetos modernos de desenvolvimento sustentável são [...] adotados e incorporados pelas lideranças indígenas contemporâneas para responderem a uma demanda apresentada pelos povos indígenas [...] são processos didáticos e políticos que visam recuperar o que os anos de repressão e violência lhes roubaram: autonomia econômica, política, cultural e, mais do que tudo, de pensamento. Enfim, autonomia que não seja sinônimo de isolamento espacial, tecnológico e cognitivo, mas que esteja pautada em uma relação intersocietária colaborativa, em termos de conhecimentos, valores e formas diversas de pensar humano. Pelo menos é isto o que pensam e desejam os índios [...] O desafio é possibilitar que os próprios índios definam o limite e a dinâmica da chamada integração, superando o integracionismo impositivo patrocinado pelo Estado. (LUCIANO, 2006:199-205)

No Brasil, os indígenas têm contribuído significativamente para a preservação da biodiversidade não só na floresta Amazônica, mas nos diversos ecossistemas em diferentes regiões do país, não somente pelas relações de produção que mantêm com o meio ambiente, mas também pelas denúncias e fortes resistências aos interesses capitalistas de exploração predatória, levados adiante pelas mineradoras, madeireiras, agronegócios, projetos portuários

e de turismo predatório, como o projeto turístico da Nova Atlântida<sup>27</sup>, que invadiu as terras da comunidade Tremembé de São José e Buriti e ameaça privatizar mais de 12 km de praia, da empresa Ypioca, que tem poluído a Lagoa Encantada dos Jenipapo-Canindé de Aquiraz, do projeto portuário do Pécem, que ameaça expulsar os Anacés e gerar impactos ambientais desastrosos. Estes são apenas alguns dos muitos casos atuais só no Ceará.

[...] indígenas contribuem para a riqueza socioeconômica do país, é a megabiodiversidade [...] 13% do território brasileiro, a maior parte totalmente preservada. [...] florestas verdes rodeadas por pastos e cultivos de monoculturas [...] são florestas que contribuem para amenizar os graves desequilíbrios ambientais da Terra nos tempos atuais. (LUCIANO, 2006:216-219)

O Censo Demográfico de 2001 realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE, divulgou dados muito superiores aos censos anteriores sobre a população indígena em todo o Brasil, chegando a um pouco mais de 700.000 pessoas. Na década de 1990, o aumento dessa população foi de 150%, com um taxa anual de crescimento de 10,8%. No Norte e no Nordeste, perfazendo o total de 63,9% em 1991 e 57,8% em 2000. No Nordeste, o total das pessoas autodeclaradas indígenas foi de 55,8 mil, em 1991; aumentando para 170 mil, em 2000; nas áreas urbanas, de 15,9 mil em 1991, para 105,7 mil em 2000. No Nordeste, o crescimento anual de pessoas autodeclaradas indígenas foi de 23,6%, mais do dobro em relação ao crescimento porcentual do total no Brasil.

Este crescimento tem menos a ver com um aumento na taxa de natalidade e diminuição de mortalidade de indígenas do que com o processo crescente de indianização nas últimas décadas de populações originárias consideradas extintas até a década de 1980, particularmente no Nordeste, através da mobilização e da organização política dessas comunidades, que passaram a reivindicar o reconhecimento de suas identidades e demarcação de suas terras. Também este “crescimento” tem relação com uma mudança importante na metodologia do IBGE na captação dos dados demográficos, ao incluir pela primeira vez em 1991 o critério de autoidentificação para recensear indígenas.

---

<sup>27</sup> Na terra dos Tremembé de São José e Buriti (Itapipoca-CE), a 200 km de Fortaleza, esta empresa quer apoderar-se de 12 km de praia para construir 13 hotéis, 14 resorts, 6 condomínios, 3 campos de golfe oficiais, aeroporto internacional (seis horas para Miami - Estados Unidos e 6:30min para Portugal -Europa). Para turistas estrangeiros ricos. Custo do projeto: US\$ 15 bilhões.

Há 16 anos atrás, o projeto Cidade Nova Atlântida era para o Mato Grosso. Em 2008, o espanhol Juan Ripoll Mari - atuante na área de turismo na Espanha, México e República Dominicana - e seu grupo foram substituídos por um consórcio depois de divulgada a investigação do Controle de Atividades Financeira (Coaf) do Ministério da Fazenda que denuncia Ripoll por lavagem de dinheiro do crime organizado internacional, citando uma investigação conjunta das polícias da Suíça, França e Itália, de 1991. (Jornal Estados de Minas, 2007)

Ainda mais revelador foi o fato de metade dos autodeclarados indígenas estarem vivendo nas áreas urbanas de todas as regiões do país. No Brasil, em 1991, 76,1% dos indígenas viviam nas zonas rurais, enquanto 12% moravam na capital. Em 2000, 52,% residiam em zonas urbanas, enquanto 18,1% moravam nas capitais. Maior parte desses indígenas é originária do Norte e do Nordeste e o Sudeste é o lugar de destino dos indígenas migrantes.

Estes dados nos fazem olhar por outro ângulo o já antigo fenômeno de migração do Nordeste para o Sudeste, ou seja, para o deslocamento forçado de indígenas de suas comunidades de origem quando consideramos o violento processo de concentração fundiária com a usurpação das terras indígenas, facilitada e justificada por políticas de desindianização, predominante até a década de 1980, situação histórica que explica porque o Nordeste é a região onde há menor número de terras indígenas homologadas. Os indígenas despojados de suas terras foram forçados a esconder e negar suas identidades por muito tempo, mas através da crescente mobilização e luta pelo reconhecimento de suas identidades e demarcação de suas terras, os indígenas alcançaram, nas últimas duas décadas, algumas conquistas no atendimento à educação e saúde diferenciadas. Pensamos que isto animou inclusive os parentes dos que vivem nas áreas urbanas a também se autodeclarar no último Censo do IBGE.

Em relação às grandes regiões e municípios das capitais do Brasil, o número de 35,3 mil indígenas recenseados em 1991, passou para 132,7 mil pessoas autodeclaradas indígenas, em 2000, com crescimento anual de 16,%. No Nordeste, 6,2 mil, em 1991, passou para 38,6 mil em 2000. Em Fortaleza a proporção de aumento em relação ao Estado foi 27,2, com taxa de crescimento anual de 9,9. Isto significa que o crescimento na porcentagem total de indígenas que se autodeclararam no Estado do Ceará é proporcionalmente maior do que a porcentagem dos que estão na capital.

A metodologia utilizada pelo IBGE não captou dados específicos desses indígenas nas áreas urbanas. Assim, não é possível saber de quais etnias são os indígenas que vivem em Fortaleza, nem quantas são, nem sua localização e distribuição por bairros. Na zona metropolitana de Fortaleza, apenas os Tapebas de Caucaia e os Pitaguaris de Maracanaú estão organizados em comunidades, apesar de na periferia da cidade de Fortaleza haver uma forte presença indígena, particularmente de migrantes originários das mais de 20 comunidades indígenas,

atualmente organizadas pelo Estado do Ceará. Para se ter uma idéia, dentre outros bairros, apenas entre os originários da comunidade Tremembé de Almofala que estão vivendo em Fortaleza, podemos encontrá-los no Serviluz, Mucuripe, Santa Tereza, Padre Andrade, Pirambu, Messejana, Genibaú, Nova Assunção, Caça e Pesca, Barra do Ceará, Palmeiras etc. No entanto, de modo geral, não há nenhuma organização de indígenas nessa cidade e nenhum tipo de política pública que se destina às populações indígenas em Fortaleza; pelo contrário, predomina uma invisibilidade dos indígenas na capital cearense.

“Segundo as Nações Unidas, os povos indígenas constituem hoje uma população de 300 milhões de pessoas em 70 países”. (LUCIANO, 2006:47) Muito recentemente a questão da presença de indígenas nas áreas urbanas começa a ser debatida, mas se apresenta como um fenômeno emblemático que tende a crescer em todas as regiões do Brasil, em outros países da América Latina, Caribe e Estados Unidos.

Em 2003 o Brasil ratificou na forma de Lei a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT, que dentre outras coisas, considera ser patrimônio da humanidade a diversidade cultural das populações indígena e tradicionais. Esse foi mais um passo, que veio juntar-se ao dado com a Constituição de 1988, no processo de reconhecimento político e jurídico das múltiplas identidades coletivas e seus direitos civis e políticos pelo Estado brasileiro na construção de condições concretas de cidadania para essas coletividades e seus indivíduos, bem como um avanço no processo de democratização do próprio Estado Nacional, porém ainda precisa ser aprofundado pelo reconhecimento de sua interculturalidade para superar a visão conservadora de unidade de Estado-Nação. No entanto, o fato de os indígenas serem tratados como sujeitos de direito pela Constituição de 1988 e o reconhecimento do direito às suas autodeterminações e às suas tradições como patrimônio pela OIT 169 foram vitórias históricas dos indígenas, a partir das quais outras vitórias políticas, culturais e econômicas vêm sendo construídas, através de suas organizações e negociação com o Estado.

Isto significa caminhar para o pós-colonialismo político e econômico - do qual faz parte o processo de apropriação crítica das tradições ancestrais e dos conhecimentos tecnológicos e instrumentos modernos -, bem como produzir meios de sobrevivência física e simbólica em suas terras demarcadas. No Nordeste, isto tem significado o verdejar da esperança de futuro das novas “ramas dos troncos velhos”.

Neste sentido, a identidade indígena, negada e escondida historicamente como estratégia de sobrevivência, é atualmente reafirmada e muitas vezes recriada por esses povos [...] As atuais gerações indígenas nascem, crescem e vivem com um novo olhar para o futuro, potencialmente possível e alentador, diferente das gerações passadas que nasciam e viviam conscientes da tragédia do desaparecimento de seus povos. A reafirmação da identidade não é apenas um detalhe na vida dos povos indígenas, mas sim um momento profundo em suas histórias milenares [...] que se introduz e marca a reviravolta na história traçada pelos colonizadores europeus, isto é, uma revolução de fato na própria história do Brasil (LUCIANO, 2006: 42-43)

No entanto, muitas comunidades indígenas já reconhecidas oficialmente ou em processo de reconhecimento ainda não têm suas terras demarcadas, como é o caso dos Tremembé de Almfala. O que lhes trazem imensos desafios econômicos e sociais, devido inclusive as divergências entre os diversos grupos de uma mesma comunidade que passam a ser manipuladas pelos não-índios com a finalidade de impedir a demarcação das terras indígenas. Desafios que as comunidades mediadas por suas lideranças têm enfrentado ao promover reaproximações e alianças com os parentes que anteriormente estavam fora do movimento indígena, este é um processo em andamento em muitas comunidades indígenas, inclusive entre os tremembés.

As relações sociais mais fortes entre os povos indígenas são as de parentesco e de alianças. Como já vimos, as relações de parentesco estendem-se ao escopo de uma família extensa e são a base de toda a estrutura social de um povo. As relações de alianças estabelecem-se a partir de necessidades estratégicas comuns entre os aliados e são muitas vezes temporais. Deste modo, as alianças constituem a base de interesses comuns compartilhados e recíprocos, uma espécie de troca. De forma sucinta podemos afirmar que a base da complexa organização social indígena está centrada nas relações de parentesco e nas alianças políticas e econômicas que cada povo ou grupo familiar estabelece. Os grupos de parentesco e de aliados formam potencial e concretamente os grupos de organização que se constituem em verdadeiros grupos de produção de bens e serviços. (LUCIANO, 2006:45-46)

Atualmente as formas de organizações tradicionais de diversos povos originários estão passando por um processo de hibridização com as formas de organização política via movimento indígena, este intercruzamento é parte do processo de inovação-sedimentação de suas tradições sociais, particularmente nos casos como da vitalização das tradições dos índios contemporâneos em diálogo com o processo de organização política dos indígenas de modo geral no Brasil:

O modelo de organização indígena formal – um modelo branco – foi sendo apropriado pelos povos indígenas ao longo do tempo, da mesma forma que eles foram se apoderando de outros instrumentos e novas tecnologias dos brancos para defenderem seus direitos, fortalecerem seus modos próprios de vida e melhorarem suas condições de vida, o que é desejo de qualquer sociedade humana. Isto não significa tornar-se branco ou deixar de ser índio. Ao contrário, quer dizer capacidade de resistência, de sobrevivência e de apropriação de conhecimentos, tecnologias e valores de outras culturas, com o fim de enriquecer, fortalecer e

garantir a continuidade de suas identidades, de seus valores e de suas tradições culturais. (LUCIANO, 2006:60)

Assim, os esforços e estratégias das organizações sociais indígenas contemporâneas são dirigidos a construir uma agenda política que contemple interesses e projetos comuns desde o nível local, passando pelo regional e chegando ao nacional, isto implica uma capacidade de negociação das tensões nas esferas intracomunal e intercomunal entre as formas de organizações tradicionais com as novas formas de organização política via movimento indígena. Atualmente, uma dessas tensões é gerada pelos eventuais choques entre os diferentes modelos e perspectivas das lideranças tradicionais (cacique, pajé, tuxau etc) e das novas lideranças (professores, agentes de saúde, coordenadores de projetos, representantes de organizações burocráticas etc) no campo das diferentes estruturas e dinâmicas de exercício do poder, que se inter cruzam no campo epistemológicas entre os conhecimentos tradicionais e conhecimentos especializados das ciências modernas. O grande desafio das comunidades indígenas é o de não permitir que a burocratização e a lógica do mercado colonizem o “mundo da vida” e desperdicem as experiências e conhecimentos tradicionais pela lógica capitalista individualista.

Os principais desafios enfrentados [...] pelas comunidades e pelas organizações indígenas é a de lidar com o modelo burocrático de organização social, política e econômica dos brancos, que são obrigados a adotar nas suas comunidades para garantirem seus direitos de cidadania, como o acesso a recursos financeiros e tecnológicos.[...] O modelo hierarquizado de uma diretoria de associação formal, por exemplo, além de criar conflitos de poder dentro da comunidade indígena, cria também diferenciações sociais e econômicas e fragiliza o valor da democracia horizontal, na qual o poder de decisão é um direito inalienável de todos os indivíduos e grupos que compõem a comunidade. O modelo associativo geralmente entra em conflito com os modos tradicionais de organização social, política e econômica da comunidade ou do povo indígena e são pouco compreensíveis para as comunidades, impedindo qualquer apropriação consciente e qualificada desse instrumento. No entanto, é o único caminho para o acesso a recursos públicos ou da cooperação internacional. (LUCIANO, 2006:82)

A tendência atual é de articulação entre as populações originárias da América Latina, através dos movimentos indígenas que têm buscado iniciativas para criar uma unidade pan-indígena latino-americana em articulação e alianças com outros seguimentos oprimidos, através de espaços como o Fórum Social Mundial realizado em Belém em janeiro de 2009. As lutas indígenas pelos seus direitos têm contribuído na difícil construção de uma democracia participativa e pluricultural, um dos caminhos para a superação das desigualdades sociais e econômicas produzidas por séculos de colonialismos que marginalizam negros, indígenas e os descendentes empobrecidos dessas populações. Assim, as lutas indígenas interessam a todos

nós envolvidos com projetos de emancipação nas relações internas e externas das sociedades nacionais dos países da América Latina.

## **V. Referencial Metodológico e Teórico**

### **1. Referencial metodológico**

Adoto um referencial metodológico resultante da articulação de diferentes propostas (BOSI, 1994; CIAMPA, 2005; GEERTZ, 1978; HAGUETTE, 1992; MAHFOUD, 1996; RICOEUR, 2007; SANTOS, 2005, 2007; VALENTINI, 1988; VAN DER LEEUW, 1970), adequadas para acompanhar, através de histórias de vida, o dinamismo do trabalho da memória, da elaboração da identidade e do intercâmbio simbólico realizados pelos originários de Almofala que vivem em Fortaleza, bem como suas relações de significados integrados em uma experiência abrangente. Acompanhar essas experiências significa reconstruí-las de maneira consciente e rigorosa, sem nos omitirmos no diálogo entre interpretações intersubjetivas. No entanto, reconstruí-las não implica ignorá-las, porque não é possível dissociar o ato de visar o objeto do objeto visado, pois a consciência é sempre “consciência de”, ou seja, é consciência intencional dos sujeitos que constroem conhecimentos indissociáveis dos sentidos atribuídos, orientando a ação concreta no mundo intersubjetivo. Esta dinâmica se aplica tanto ao conhecimento construído pelos sujeitos apoiados no seu “mundo da vida”, quanto ao conhecimento científico construído sobre aqueles conhecimentos. Portanto, o que comunicamos aqui é também, assim como a memória e a identidade, reconhecimento e reconstrução.

A narrativa de história de vida (AUGRAS, 1997; QUEIROZ, 1991) conjugada com depoimentos e observação participante - método usado pela Antropologia e pela Etnografia - (BECKER, 1994), possibilita compreender e explicar o intercruzamento de fenômenos psicossociais, como a identidade e memória, ao aprofundar os temas abordados pelos entrevistados e captar seus gestos significativos, bem como pensar o processo dessa pesquisa, inclusive o momento de sua disseminação. (BOSI, 1994; BOM MEIHY, 1991)

A interpretação do material da pesquisa de campo está sendo orientada pela proposta de exercício fenomenológico de Van der Leeuw (1970), que Miguel Mahfoud (1996) - a partir de

seus estudos, por exemplo, sobre a articulação feita por comunidades tradicionais do trabalho da memória com a história - sintetizou nos seguintes passos: identificar e compreender os sentidos atribuídos pelos sujeitos - apoiados em suas referências afetivas - às suas experiências; confrontá-los com os documentos e os fatos e, reconstruir conexões mais abrangentes de significações culturais e históricas. Essa proposta articula-se com a de hermenêutica crítica (RICOEUR, 2007) e com uma hermenêutica diatópica (SANTOS, 2005, 2007), que visa um diálogo intercultural diatópico, a partir da identificação e troca entre universos de sentidos culturais diferentes, ou seja, de constelações de *topoi* fortes - lugares retóricos de determinadas culturas sempre incompletos. O diálogo diatópico interessa particularmente para compreender as interpretações dos tremembés sobre o direito ao reconhecimento de suas indianidades e sobre a demarcação da terra da santa, com base na argumentação pautada exclusivamente na tradição, ou quando articulada com interpretações sobre a história da colonização e a interpretações dos direitos indígenas previstos na Constituição de 1988.

## **2. Descrição da pesquisa**

O limite geográfico do universo de pesquisa em Fortaleza abrange os bairros de Santa Tereza, Mucuripe, Serviluz, Padre Andrade, Genibaú e Nova Assunção. Para a composição do grupo dos sujeitos da pesquisa, optou-se pelo sistema de *rede*, que possibilita a identificação de uma “comunidade de interesse” formada pela indicação sequencial dos participantes da pesquisa, bem como estabelecer uma relação de confiança entre pesquisadora e sujeitos da pesquisa. Este procedimento, recomendado por BOM MEIHY (1991) para formar uma “colônia de narradores”, é recorrente em pesquisa participante (BRANDÃO, 1981) e pesquisa-ação (THIOLLENT, 1986).

Em 2002, foi feita a primeira entrevista com uma mulher originária de Almofala, residente há mais de 28 anos no Morro de Santa Tereza, em Fortaleza, a qual mediou outros contatos. Entre 2007 ao início de 2009, foram feitas observação participante, registro de histórias de vida e depoimentos. Ao todo foram 24 entrevistas: 14 entrevistados, originários de Almofala que moram em Fortaleza; 10 que vivem no lugar de origem, dentre os quais 3 já moraram em Fortaleza.

No início, foram entrevistados apenas os que moram em Fortaleza. Relatos dos parentes sobre o intercâmbio e o trânsito entre lugar de origem e destino, bem como os vínculos com os grupos de referências nas comunidades de origem, motivaram a escolha de entrevistar também os parentes que vivem na terra de origem.

Foram realizadas entrevistas com esses parentes, nas regiões da Mata e da Praia de Almofala. Em Fortaleza, registraram-se depoimentos para aprofundar os temas levantados pelos entrevistados.

A construção de rede de narradores, constituída por indicação seqüencial dos entrevistados em Fortaleza, confirmou as dificuldades do contato entre os parentes na cidade e o desconhecimento da localização exata dos parentes e conhecidos, relatadas por todos os entrevistados. Dificuldades que fazem parte da dinâmica e do ritmo imposto por uma metrópole como Fortaleza, enfrentadas também na pesquisa de campo.

A partir das suas histórias de vida e das suas indicações de entrevistados, também foi possível observar as relações entre os entrevistados e as pessoas que lhes são referências e, ainda, a existência de dois grandes grupos diferentes constituídos pelos sujeitos da pesquisa, o da Região da Praia e da Região da Mata. A primeira região é relacionada diretamente ao Torém e sua ressignificação de dispositivo politizado na construção do movimento indígena e ao centro da terra do aldeamento em torno da igreja de Almofala, a segunda região é relacionado diretamente à resistência por ocasião da invasão da empresa agroindustrial Ducoco, no final da década de 1970, e a revitalização da identidade indígena na Mata, na década de 1980. Em cada um dessas regiões foram identificados três grupos diferentes de referência para o trabalho da memória, nos quais os entrevistados estão articulados, privilegiando temas que lhes são específicos ao se apoiarem em suas referências afetivas na terra de origem. Um desses grupos é formado não apenas por um núcleo familiar, como os demais, mas por três articulados em torno de um tema mais abrangente.

Identificamos os seguintes grupos e alguns dos temas que privilegiam, indicados entre parênteses: na Região da Mata, a família Santos (religiosidade e resistência do povo da Tapera) e a família Cabral (índios misturados e o conhecimento das plantas medicinais); da

Região da Praia, o povo da tia Chica da Lagoa Seca (Torém) é apresentado levando em consideração as relações entre as famílias da Venança (educação indígena e dinamização da tradição), da tia Joana (dispersão da família e afastamento do movimento indígena) e da Dona Zeza (dispersão da família e crise na continuidade da tradição pelas novas gerações). A família Barros é apresentada em separado e ligada à Vila de Almofala (do “capitão dos índios” e questionamento do movimento indígena).

### 3. Membros das matrizes familiares entrevistados

Originários da comunidade Tremembé de Almofala:

#### 1. Da Região da Mata

a) Família Santos, originária da Tapera:

Aila Maria dos Santos, 43 anos. Genibau (Fortaleza)

Júlio Manuel dos Santos, 41 anos. Genibau (Fortaleza)

Fernando dos Santos<sup>28</sup>, 36 anos. Nova Assunção (Fortaleza) e Amaro. (Almofala)

Elita Pedro da Silva, 70 anos. Amaro. (Almofala)

Manoel Marciano Calixto, 70 anos. Amaro (Almofala)

b) Família Cabral, originária da Tapera:

Tereza Cabral, 75 anos. Santa Tereza. (Fortaleza)

Maria Irene de Souza, 38 anos. Santa Tereza (Fortaleza)

Francisca Maria Cilene dos Santos, 36 anos (acha). Santa Tereza (Fortaleza)

Deusdete Cabral de Sousa, 77 anos. Amaro. (Almofala)

Francisca Cabral de Holanda, “Diana”<sup>29</sup>, 59 anos. Varjota. (Almofala)

Agostinho Felix Jacinto<sup>30</sup>, mais de 70 anos. Varjota (Almofala)

---

<sup>28</sup> Fernando é coordenador da COPICE – Coordenação da Organização dos Povos Indígenas no Ceará, com sede atual no bairro Antonio Bezerra, em Fortaleza.

<sup>29</sup> Diana é uma liderança da segunda geração do movimento indígena na Região da Mata.

<sup>30</sup> Seu Agostinho é Tuxau, liderança religiosa indígena. Na década de 1980, teve um papel importante na criação da Comunidade Eclesial de Base da Varjota, é reconhecido pela comunidade como uma das primeiras lideranças

## 2. Da Região da Praia

a) Família Barros, originária da Vila de Almofala:

Valdilson de Barros, 58 anos. Serviluz (Fortaleza)

Maria Socorro de Barros, 77 anos. Serviluz (Fortaleza)

Maria Mairla Rodrigues<sup>31</sup>, 22 anos. Mucuripe (Fortaleza)

Belarmina Rodrigues de Barros, “Belinha”<sup>32</sup>, 82 anos. Vila Almofala. (Almofala)

Antonio Francisco Rodrigues, “Antonio de Barros”, 86 anos. Vila de Almofala (Almofala)

## 3. Do povo da Lagoa Seca

a) Família da Venança, Aldeia da Praia:

Antonio Marques do Nascimento, 36 anos. Barroso (Fortaleza).

Francisco Marques do Nascimento filho, 29 anos. Aerolândia (Fortaleza)

Raimunda Marques do Nascimento, “Raimundinha”<sup>33</sup>, 36 anos. Aldeia da Praia (Almofala)

Francisco Marques do Nascimento, “João Venança”<sup>34</sup>, 52 anos. Aldeia da Praia (Almofala).

b) Família da Tia Joana, no Panã:

Francisca Henrique de Lima, 71 anos (acha). Padre Andrade (Fortaleza)

Maria Henrique dos Santos, 46 anos. Padre Andrade (Fortaleza)

c) Família da Dona Zeza, no Barro Vermelho:

Jose Edimar de Sousa, 38 anos. Serviluz (Fortaleza)

Maria José Santa de Souza, “Dona Zeza”, 72 anos. Barro Vermelho (Almofala)

---

na organização política da comunidade. Atualmente, continua sendo catequista das crianças da Região da Mata e responsável pelo zelo do salão-capela da Varjota.

<sup>31</sup> Mairla tinha migrado para Fortaleza há menos de quatro meses na ocasião da entrevista em 2007.

<sup>32</sup> Dona Belinha tinha retornado para Almofala há menos de um ano, depois de viver por mais de trinta anos em Fortaleza.

<sup>33</sup> Raimundinha morou por sete anos em Fortaleza, na década de 1980; retornou para Almofala e tornou-se uma das mais expressivas lideranças tremembés e assumiu a direção da Escola Indígena Maria da Venança, na Aldeia da Praia. Em maio de 2009, Raimundinha fez a passagem para outra vida.

<sup>34</sup> João da Venança morou em Fortaleza por quatro anos, na década de 1980; depois que retornou para Almofala assumiu a liderança do Torém, lugar antes assumido pela mãe, que, por sua vez, fora assumido por sua avó. Depois, foi eleito cacique dos Tremembé.

#### 4. Referencial teórico

Nesta pesquisa de Psicologia Social, adoto uma perspectiva interdisciplinar, articulando alguns conceitos das disciplinas fronteiriças com a Psicologia Social, como, por exemplo, a Sociologia, a Historiografia e a Antropologia, para, assim, entender a elaboração da identidade e o trabalho da memória.

Para compreender a elaboração da identidade e do trabalho da memória de originários da comunidade Tremembé de Almofala que vivem em Fortaleza, é preciso considerar que, no contexto mais amplo, os povos indígenas do Brasil fazem parte de um quadro de diversidade cultural e, portanto, não há uma única identidade indígena, mas uma diversidade de identidades. De modo específico, os índios nas áreas urbanas, considerando seus movimentos de migração, têm referências também de contextos históricos e culturais diferentes daqueles de suas comunidades de origem. De modo mais particular, aqueles que migraram fazem parte de uma diversidade no interior do quadro social de índios urbanos, atualizando suas identidades de modo singularizado, de acordo com suas experiências relacionadas às dimensões temporais - passado-presente-futuro - e espaciais - lugar de origem e lugar de destino de migração. No entanto, há algo em comum vivenciado pelos índios migrantes de diversas regiões do Brasil que estão vivendo nas áreas urbanas: a experiência de enfrentarem uma maior resistência ao reconhecimento de suas indianidades.

Imigrantes originários de comunidades indígenas podem vivenciar situações de extrema ambivalência, no interior das sociedades hospedeiras, se caracterizando como “descaminhos de identidades”. No entanto, pode ser o caminho conjunturalmente possível quando o processo de identificação é mais condicionado pela sociedade envolvente do que pela comunidade originária, que fornece alicerces de identidades coletivas. Essa dinâmica, contudo, não se esgota nesse momento de contradição; mesmo sem eliminá-la, é possível uma atualização histórica de identidades, considerando contextos multilocais. Portanto, para compreender essas identidades, é necessário contextualizá-las no interior das sociedades hospedeiras, explicitando significações de autodefinição pessoal e coletiva, bem como significações de considerações pelos outros. (OLIVEIRA, 2000).

Ciampa (2005) defende que o grupo ao qual um indivíduo pertence, oferece suporte às significações para o desenvolvimento de sua subjetividade que, sem este suporte, fica restrita à fantasia individual e à alucinação, pois o indivíduo isolado não pode atribuir sentido à sua identidade. Esta concepção de sujeito se baseia em pressupostos do materialismo histórico, sem, contudo, cair numa perspectiva mecanicista, ao entender que a identidade é construída e é transformada dentro de condições materiais historicamente dadas, concretizando-se como intersubjetividades, nas relações sociais, no auto-reconhecimento e no reconhecimento pelos outros, ao longo da história de vida e do seu grupo de pertencimento.

Santos (1994) vai nessa mesma direção quando afirma que as identidades culturais são processos transitórios de identificação, plurais e contextualizadas, considerando quem pergunta por ela, em que condições e com que intenção e projeto. Este autor afirma que identidade é uma questão da modernidade como subjetividade, culminando na teoria liberal que privilegia esta questão como individualidade numa perspectiva abstrata em detrimento da identidade coletiva numa perspectiva contextualizada historicamente e culturalmente. Santos (Idem) afirma que ao privilegiar uma identidade enquanto subjetividade individual descontextualizada se está aderindo o princípio do mercado capitalista de propriedade privada individual e o estado liberal em detrimento do princípio da comunidade e do direito coletivo. Segundo esse autor, essa perspectiva tem uma história que remete ao fim do iluminismo mouro e judaico em 1492 com a prática de genocídio justificada por critérios de limpeza étnica.

Para Ciampa (2005) a identidade se apresenta sempre como possibilidade e como metamorfose, pois está em constante transformação, assim como a própria realidade. Quando isto não é considerado, a identidade aparece como mera abstração. Apesar de o indivíduo ser identificado nas relações sociais como dotado de atributos permanentes e estáveis, que definiriam uma suposta “essência”, essa identificação pelo outro abrange apenas um momento da construção de uma identidade, não sua totalidade. A re-posição dessa suposta identidade pode possibilitar um sentido de direção para os indivíduos, mas pode aprisioná-lo no fetichismo de uma personagem, impedindo a articulação da igualdade e da diferença.

Identidade é um processo permanente de mudança que pode ser compreendido pelo sintagma identidade-metamorfose-emancipação<sup>35</sup>. Nesse sintagma, destaca-se a tensão entre diferença e igualdade, identificação e auto-identificação, ao longo de sua história e atualizada no presente, em articulação com o passado e futuro, numa realidade intersubjetivamente compartilhada, em seus diversos contextos sócio-culturais. Portanto, a construção de identidade não é determinada por representações e imagens genéricas nas quais o próprio indivíduo não se reconhece. (CIAMPA, 2005<sup>36</sup>; CIAMPA In LANE; CODO (Org.), 1997).

Ciampa (2005) potencializa a idéia de identidade pós-convencional emancipatória proposta por Habermas (1983) ao articulá-la como processos de metamorfoses de identidades indígenas pós-convencionais dentro do contexto brasileiro em busca de emancipação quando reivindicam autodeterminação no campo semântico de definição e enunciação<sup>37</sup>.

Para Habermas (Idem), no nível convencional os indivíduos tendem a ser dirigidos por regras, enquanto no nível pós-convencional a identidade é de um ator capaz de recusar e questionar os papéis que lhes são atribuídos, bem como as normas impostas com as quais não se reconhece e reformulá-las, tornando-se base para interação social entre sujeitos legais, ou seja, de direitos. Na relação intracomunal, os indivíduos são capazes de se apropriarem criticamente de suas próprias tradições num processo de inovação emancipatório.

Para Ciampa (2002), os indivíduos, ao criarem uma concepção de identidade de si numa relação de tensão com os mecanismos regulatórios do Estado, podem se valer das políticas de identidade para garantia de seus direitos, no campo de intermediação<sup>38</sup>, e encontrar novas possibilidades de reconhecimento no “mundo da vida” partilhado por sua comunidade. O movimento de emancipação sempre envolve projetos e escolhas de um modo de ser de um

---

<sup>35</sup> Aluisio Ferreira de Lima (2006: 116-117) situa o Encontro Nacional da ABRAPSO, de 1999, como o momento em que Ciampa propôs publicamente ampliar a concepção de identidade metamorfose através do sintagma Identidade-Metamorfose-Emancipação, que vem aprofundando desde então, resultado do diálogo com Habermas.

<sup>36</sup> O livro “A história de Severino e a História de Severina” de Antônio da Costa Ciampa é uma obra que resultou de sua tese de doutorado em Psicologia Social da PUCSP, em 1987. É uma obra de referência para estudar e repensar a questão da identidade sob uma perspectiva crítica e dinâmica.

<sup>37</sup> Tenho a oportunidade de estar em contato direto com o prof. Antônio da Costa Ciampa, um reconhecido pesquisador da identidade nas orientações do doutorado e nos debates, coordenado por ele, no Núcleo de Estudos sobre Identidade-Metamorfose-Emancipação, no qual temos um debate estimulante, inclusive com colegas pesquisadores da elaboração de identidades por diferentes grupos sociais, que possibilita um diálogo entre vários pontos de vista diferentes.

<sup>38</sup> O uso do conceito de “campo de intermediação” se apóia na releitura de Bourdier por Arruda, como campo social de práticas, de reivindicações, de conhecimentos, de ideologias, no qual se interpenetram dois quadros interpretativos: o da tradição e o da lógica de mercado. (ARRUDA, 2001:52).

indivíduo inserido em grupos de pertencimentos. Portanto, tanto pode ser orientando para mudança do estabelecido, como para a continuidade, depende do lugar ocupado em relação ao estabelecido.

Outra contribuição importante de Ciampa é sua reflexão sobre as complexas relações entre “políticas de identidades e identidades políticas”<sup>39</sup>. Políticas de Identidades visam à formação e manutenção de identidades por meio de mecanismos de regulação. Estes podem estar a serviço da emancipação, quando garantem direitos coletivos e individuais ou a serviço da dominação, quando impedem o processo de autodeterminação de coletividades e de indivíduos.

Isto levanta a questão da tensão entre autonomia ou heteronomia e tem implicações específicas, se considerado o confronto entre diferentes políticas de identidades coletivas, bem como o confronto entre uma política de identidade coletiva de um grupo específico e os indivíduos do mesmo. No primeiro caso, a tensão se dá entre as agências que tentam impor uma identidade coletiva a um agrupamento social e aqueles que lutam por autodefinição de suas identidades. No segundo, a tensão se dá no interior da própria coletividade, quando alguns de seus indivíduos não se reconhecem na política de identidade proposta pelo grupo. A regulação pode servir à emancipação ou à dominação: é emancipatória quando atende aos interesses e direitos de autodeterminação reivindicados pelas comunidades e pelos indivíduos, é dominadora quando impede a autodeterminação, bem como quando implica detrimento de direitos de outras coletividades e indivíduos. (CIAMPA, 2002)

Isto ajuda a compreender a elaboração da identidade dos sujeitos desta pesquisa, não partindo de imagens alegóricas de índios, nas quais eles próprios não se reconhecem. Também ajuda a pensar as tensões entre políticas de identidades propostas pelo Estado para comunidades indígenas e políticas de identidades propostas pelas próprias comunidades indígenas, como tensões entre mecanismos de regulação e processos de emancipação no campo de intermediação.

Políticas de identidades indígenas se dão em campos de tensão entre regulação e autonomia, no qual são travadas lutas por direitos, reconhecimentos e memórias. Na luta de um grupo por

---

<sup>39</sup> Ao termo identidade política, proponho a tradução para identidade politizada para fazer referência a aspectos de identidades indígenas construídos a partir de políticas de identidades dos próprios índios.

reconhecimento de sua identidade coletiva pelos outros, a tensão se dá no campo intergrupais, isto é, entre os grupos na negociação de diferentes tradições; portanto, são também luta por memórias. Na luta de um grupo para afirmar sua identidade, a tensão é no espaço intragrupal, isto é, entre os membros do seu grupo na negociação de interpretações de sua tradição.

Santos (2005) afirma que quando a relação entre diferentes políticas de identidades é entre o Estado e grupos sociais específicos, a tensão entre regulação e emancipação se dá numa assimetria de poder, por ser negociada no campo jurídico - agência de poder regulador que se sobrepõe ao de tradições de grupos sociais. Nas relações intergrupais e intragrupal, a ênfase será na negociação sociocultural, já entre o Estado e grupos sociais, a ênfase será na negociação política-legal. Neste caso, os grupos sociais lutam por autonomia frente ao controle excessivo do Estado, visando alterar a assimetria de poder entre suas normas culturais e as normas legais. O direito em uma sociedade democrática, supostamente comporta fóruns de diálogo entre discursos divergentes. No entanto, há uma lacuna a ser preenchida pelo multiculturalismo emancipatório. Essa lacuna é produzida pela pressuposição da regulação do Estado corresponder à universalidade (unidade de diversidades de direitos coletivos), bastando deixar aos indivíduos a regulação de suas liberdades.

As comunidades indígenas no Ceará vêm elaborando identidades articuladas com o trabalho da memória, confrontando versões históricas que as negaram desde o início da colonização, quando políticas de identidade foram elaboradas pelos não índios para os índios, desconsiderando seus próprios projetos. Ao longo da década de 1990, o movimento indígena passou a criar políticas de identidades indígenas pela autodefinição que confrontam definições com as quais os índios não se reconhecem. Cada vez mais as resoluções das tensões estão sendo deslocadas pelo Estado para a instância jurídica numa tentativa de manter o controle, sob forte pressão dos interesses de elites nas terras e bens delas extraídos. As definições estão sendo negociadas na esfera pública, no interior de suas comunidades, entre as diversas comunidades indígenas, academias científicas, organizações governamentais e não governamentais.

As transformações de identidades indígenas dos índios do Nordeste se revitalizaram a partir de uma trajetória histórica multideterminada e de suas origens traduzidas em suas narrativas. Através do trabalho da memória, essas narrativas são articuladas com a elaboração de suas

identidades coletivas. Por sua vez, essa articulação fala de um processo de atualização histórica com o sentimento de pertencimento originário, disto decorre a força política e emocional dessa experiência de identidade (OLIVEIRA 1998, 1999). Essa modalidade de identidade coletiva é uma construção social e simbólica do grupo, ao criar códigos para significar as interações sociais em que pessoas, conflitos, memórias circulam em um contexto específico. (BRANDÃO, 1986).

Para Mead (1972) o passado é reconstruído pela perspectiva do presente porque o sujeito atribui valor e finalidade às lembranças e assim constrói intenções em relação a si mesmo. Essa intencionalidade é de um sujeito em interação que possibilita o sujeito compartilhar conceitos e sua inserção social. O “ato social” aparece como um processo dinâmico da experiência do sujeito na interação social, na qual a linguagem, a materialidade dos objetos e as lembranças reconstruídas sobre o passado são elementos importantes no processo de entendimento da formação do *self* e da construção das identidades sociais. (SOUZA, 2006: 27-50).

A memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, estas são sempre sociais. Através do trabalho da memória, os indivíduos retomam relações sociais e noções compartilhadas a partir de uma relação de pertença a grupos, com os quais compartilham um modo de ser e de pensar e que reafirmam suas experiências compartilhadas, mesmo distantes no tempo e no espaço de suas presenças físicas. Cada grupo deixa sua marca nos espaços que ocupa e é marcado por estes, fazendo lembrar a maneira de ser de muitos indivíduos e suas relações com outros grupos. No entanto, acontecimentos, lugares e períodos têm importância e significados diferentes para os diversos grupos e mesmo para diferentes pessoas no interior de um mesmo grupo. Os indivíduos e os grupos têm uma maneira particular de definir passado, presente, futuro, bem como a forma de articularem esses tempos.

Através do trabalho da memória, o indivíduo é transportado para o tempo passado sem se desvincular do presente, posto que é o presente que apresenta questões que o solicitam. Portanto, cada comunidade constrói sua própria memória e identidade, mas sempre em suas relações com outras comunidades. (BOSI, 1994; HALBWACHS, 2004; SCHMIDT & MAHFOUD, 1993).

Pode-se pensar que o processo de elaboração da identidade de originários de comunidade indígena na cidade constrói-se numa articulação com o trabalho da memória coletiva sobre seu grupo de pertença, que faz circular significações e mantém vínculos afetivos entre antepassados e os contemporâneos. Também ajuda a ter atenção às diferentes perspectivas dos membros de cada grupo e dos diversos grupos ao realizarem o trabalho da memória coletiva sobre acontecimentos comuns e ao que possibilita entre eles uma reciprocidade de perspectivas.

É importante ficar atento à articulação viva entre os significados que compõem o conteúdo da memória e os acontecimentos históricos, para a criatividade e vitalidade de um trabalho da memória capaz de reconstituir os seus elos entre conteúdos da memória coletiva e história. Essa articulação viva entre memória e história abre um horizonte muito significativo para nós, pesquisadores que acompanhamos essa articulação, pelas aberturas de perspectivas históricas diferentes. Isso nos ajuda a ficarmos atentos às maneiras que os índios nas áreas urbanas reconstróem os acontecimentos históricos que lhes são significativos e as conexões que fazem com suas tradições ao realizarem o trabalho da memória coletiva, considerando os conhecimentos históricos produzidos sobre eles e pelos pesquisadores. (MAHFOUD, 1996).

No Brasil, ainda circula uma perspectiva de progresso que correlaciona a distância espaço-temporal aldeia-povoado-cidade, gerando a expectativa de que quanto mais os índios se afastam da aldeia, mais se aproximam de um processo de desindianização. Essa expectativa desconsidera a capacidade de os índios elaborarem e articularem seus sistemas simbólicos, a partir dos quais organizam suas experiências e ações, com elementos de outra cultura, dando-lhes novos significados, pois pessoas, relações e coisas que povoam a existência humana manifestam-se essencialmente como valores e significados. (SAHLINS, 1997: 41).

Pesquisas com povos originários das terras altas da Nova Guiné mostram a possibilidade de imigrantes vivenciarem comunidades multilocais de dimensões globais e continuarem ligados pelos laços de parentesco e intercâmbio pessoal à terra natal, base de suas identidades. As remessas de objetos e dinheiro fazem circular pessoas e cuidados entre a terra natal e os lares alhures. (Idem, ibidem).

Portanto, o processo dinâmico e virtual de circulação de significados, constitutivo de uma cultura, é uma construção intersubjetiva situada local e temporalmente. O movimento de transformação é um processo inerente a qualquer tradição, isto porque a dinâmica de elaboração de interpretações intersubjetivas de significados é constitutiva da cultura. (GEERTZ,1978; OLIVEIRA, 1998).

Para Bello (1998), seguindo a trilha de Husserl, a estrutura das experiências daqueles que vivem uma cultura é formada por dois componentes indissociáveis: o *noético* ou intencional e o *hilético* ou material. O “mundo da vida” de um grupo cultural específico é o mundo de suas tradições, constituído pelas normas, hábitos, interesses, objetivos, no qual os indivíduos partilham suas experiências com seu grupo. Por um lado os indivíduos já encontram em seu meio específico uma tradição como algo dado, por outro lado, é o indivíduo que dinamiza essa tradição, atribuindo-lhes significados a partir do seu encontro com eles, ao elaborar suas experiências enquanto se constrói como singularidade.

Essa concepção fenomenológica é reencontrada na idéia de cultura proposta por Geertz (1978:144) como algo constitutivo dos indivíduos concretos em relações sociais, inseridos em seus grupos culturais específicos, para conferir um significado e dar forma às suas experiências, mediadas por sistemas simbólicos significativos para seu grupo.

Assim, como voltamos a reencontrar essa concepção fenomenológica em Mead (1972) sobre a construção das individualidades enquanto personalidades que vão se diferenciando ao agir e interagir com as normas comuns organizadas, portanto, o fato de agir de acordo com as tradições não privaria esses indivíduos de sua originalidade, pelo contrário, faz parte do processo de sua diferenciação e da dinâmica de continuidade-inovação da própria comunidade.

Habermas parte da discussão de Mead sobre mundo da vida e avança quando aponta para a necessidade de as práticas do mundo da vida e da comunidade política precisarem se pautar nos princípios de tolerância mútua entre diferentes comunidades como base de reconhecimento recíproco na esfera pública. Esta perspectiva é adotada também por Ciampa.

Belo (1998) afirma ainda que ao nos aproximarmos da compreensão de cultura a partir da maneira de pensar do grupo cultural, inclusive através de um mito de origem, compreendemos o que é, para ele, o eu e os outros.

O Mito é uma interpretação intersubjetiva daquilo que constitui originariamente uma realidade cultural. O Mito de Origem justifica uma situação nova, a partir de transformações que constituíram a realidade presente daqueles que o narram. Sua veracidade é comprovada na existência daquilo a que ele deu origem. Para quem vive o mito como realidade que o constituiu existencialmente, através de certo número de eventos originários com a participação de entes divinos, ao narrá-lo, atualiza a própria origem e os eventos originários. Assim, o mito fundamenta, ordena, orienta e significa a existência de quem o narra, satisfazendo necessidades religiosas, morais, normativas e práticas. (ELIADE, 1989, 1991, 1998)

As ações e atribuições de sentido pelos indivíduos se apóiam nos sistemas de orientação cultural do “mundo da vida” da sua comunidade de pertencimento, constituída por conhecimentos relevantes para a existência e coesão dessa comunidade, na qual nascem e são socializados e principalmente na interação entre os indivíduos, porque cada indivíduo só se apropria de uma parcela desse conhecimento, a partir de seu ponto de vista, precisando entrar em um acordo e combinação com os outros indivíduos, procedendo por uma distribuição social da totalidade do conhecimento de sua comunidade. Na interação, tem-se tantas perspectivas quanto a presença de indivíduos singulares, o que pode gerar tensões. No entanto, a reciprocidade de perspectivas relega as diferenças individuais, construindo um relacionamento em que é possível afirmar “nós” no mundo intersubjetivo, isto é, o “mundo da vida”, o que implica reconhecimento constituído por uma interação direta e sincera numa relação face-a-face. (MAHFOUD, 1999; SCHUTZ In WAGNER, 1979)

A perspectiva de história de um determinado grupo pode estar articulada com o trabalho da memória que, por sua vez, pode ter um mito de origem como horizonte histórico. Esta consideração leva a outra questão: a de diferentes concepções de história. As especulações filosóficas e sociológicas, na modernidade, tentam explicar a diversidade das culturas suprimindo o que é sentido como dissonante afetivamente e incongruente intelectualmente, ou seja, a própria diversidade. Esta tem relação com as formas distintas de grupos específicos

construírem suas perspectivas do tempo passado, presente, futuro, suas divisões, organizações, orientações, direções. Portanto, a distinção entre “história estacionária” e “história cumulativa” só faz sentido sob um ponto de vista etnocêntrico de história para avaliar outras culturas que não partilham de um mesmo tipo de desenvolvimento e de perspectivas históricas. Uma perspectiva de história de um grupo cultural só parece ser estacionária quando se ignora seus sistemas de referências: motivações, juízos de valores, interesses e conhecimentos. (LÉVI-STRAUSS, 1976)

Ricoeur (2007) defende que no lugar de uma simples aporia existem relações complexas entre mito e história, bem como insiste tanto na historicização do mito quanto na sublinhagem da mitologização da história. O mito teria o poder de atribuir um sentido abrangente às explicações parciais da historiografia. Sua questão central é a fundamentação e inteligibilidade do ato de narração enquanto processo de autocompreensão. Porque no ato de narrar seria um ato hermenêutico crítico, porque interpretar é já está comprometido e implicado por esse ato crítico. No caso de uma narrativa mítica, no sentido amplo de religioso, seria um ato hermenêutico em se reconhecer como fundado por um texto e em ler esse texto como fundador. Há uma reciprocidade entre a leitura e o autoreconhecimento existente da identidade da comunidade.

No entanto, a narrativa de modo geral seria uma “arte de tecer intrigas” do narrador que inclui heterogeneidades discordantes integrando-os pelo ato configuracional em um todo “concordante-discordante”, como na temporalidade da composição poética narrativa e na estrutura paradoxal do tempo humano em que o durável está no meio do que passa. Pode-se pensar a narrativa de uma história de vida e da memória coletiva sobre uma comunidade como sabedoria prática (*phronési*) unindo significações abrangentes aos episódios singulares da vida cotidiana.

A narrativa como tradição oral repousa na dialética da inovação e sedimentação de paradigmas de tecer intriga que se desenvolve no meio de uma rede de relações. Seria mesmo na recepção que se atualiza a capacidade da intriga de transfigurar a experiência. Essas narrativas nem são puramente históricas nem ficcionais. Quando essa tradição oral é também narrativa mítica torna todos os outros acontecimentos inteligíveis, inclusive os acontecimentos históricos, no entanto, isto não significa uma harmonia tranqüilizante, a vitalidade está nas

tensões que provocam o reconhecimento das possibilidades de reciprocidades e seus limites nas suas coexistências para responder criticamente às exigências da autocompreensão na interpretação do presente-passado-futuro. Paul Ricoeur (2007) acreditava e lutava pela capacidade de continuar narrando porque não acompanhou o cortejo fúnebre do sujeito levado pela desconfiança na possibilidade de reinvenção e ressignificação das experiências na modernidade. Seus textos são um apelo para o compromisso de resistir com e na arte de narrar, pois como lembra Guimarães Rosa, “Narrar é resistir”.

Os índios, quando vistos de maneira genérica, são encarados como vestígios de um progresso ainda não concretizado plenamente. As imagens de índio, como metáfora da liberdade e de atraso (ARRUDA, 2001) têm relações com as representações de um suposto tempo desse índio genérico como o passado sempre presente, bem como a de seu espaço ser a aldeia distante do urbano. A aldeia aparece como uma representação de espaço natural dos que “não deixaram de ser índios”, associados aos elementos naturais como árvores, rios e outras espécies a serem preservadas. Estas representações são alheias às realidades concretas das próprias comunidades indígenas contemporâneas que vivem nas áreas urbanas.

A formação e reprodução de imagens contribuem na construção de representações. Estas são interpretações da realidade, mediadas por categorias históricas e organizadas por um discurso. Concomitantemente, são campos socialmente estruturados e núcleos estruturantes de realidade social, com a função de criar e manter uma determinada ordem social. Seu processo de produção se dá pela “ancoragem” de algo desconhecido em representações já existentes e sob a pressão valorativa do grupo e pela “objetivação” de noções abstratas transformadas em algo quase tangível. A objetivação forma as imagens através da descontextualização da informação através de critérios normativos e culturais específicos; da formação de um núcleo figurativo que reproduza imgeticamente uma estrutura conceitual; e da cristalização destas imagens como elementos de uma realidade (SPINK, 1993; MOSCOVICI, 2003).

No entanto, os indígenas precisam considerar esses personagens estigmatizados e sua representação sem, no entanto, aderi-los, posto que os negam no campo semântico de definição e enunciação o que são e como gostariam de serem reconhecidos. Os indígenas elaboram estratégias de re-posição de alguns elementos de identificação pressuposta com potencial de reconhecimento pelo outro no processo de negociação, como, por exemplo, ao

dançarem o Torém na cena de reivindicações se vestem com roupas de palhas, ornamentos de penas que não são usadas no cotidiano em suas comunidades.

Os que “ainda são índios” seriam, no presente, vestígios do passado a serem superados no futuro e os que “já deixaram de ser índios” seriam nossos contemporâneos históricos. A partir de nossa perspectiva histórica, o destino dos “ainda índios” se realizaria quando eles se ajustassem aos ponteiros do nosso relógio histórico, marcador de um tempo supostamente universal. Esse relógio seria acelerado principalmente pelo ritmo urbano. Portanto, os índios nas áreas urbanas estariam submetidos a esse ritmo temporal e, portanto, não seriam mais índios; no máximo, seriam índios de segunda categoria. Essas representações são construídas a partir de um modelo de desenvolvimento e progresso da sociedade moderna, reproduzido em classificações e definições de índios, por exemplo, por uma etnografia de perdas. (ARRUDA, 2001; PACHECO DE OLIVEIRA, 1989).

Parece-me que o trabalho da memória coletiva elaborada por essas comunidades, com suas perspectivas temporais e espaciais, tem algo a revelar sobre as formas de ocupação dos espaços urbanos. Talvez, possamos daí também perceber algo que nos provoque a pensar como parte desse movimento - de afastamento e de aproximação - de diversificação cultural urbana. A nossa perspectiva histórica precisa dialogar com as diferentes versões históricas que estão sendo construídas e postas em circulação por muitas matrizes étnicas culturais no Brasil. No Nordeste, as comunidades indígenas têm atualizado suas identidades em uma articulação entre suas versões sobre a história da colonização, através da elaboração da memória coletiva sobre as suas comunidades de referência. Assim, os projetos de seus destinos estão sendo construídos no presente, numa articulação com interpretações locais de passados e perspectivas de futuros.

Até pouco tempo os povos indígenas eram imaginados confinados nas “selvas” e num passado remoto, só a partir da década de 1980 que se começa a reconhecer, ainda timidamente e sob forte oposição conservadora, que muitos indígenas vivem nas áreas urbanas no mundo todo. Isto significa ter de repensar os movimentos de migrações, considerando os indígenas nesse movimento histórico e cada vez mais atual e intensificado devido, principalmente, os efeitos de expulsão pelas políticas econômicas impostas aos países da América Latina, sobretudo. Precisamos entender que as identidades indígenas estão sendo configuradas em contextos

urbanos diversos. Diferentes daquelas que os indígenas teriam em ambiente rural, mas sempre em articulação com ela, com suas complicações, intercâmbios, visitas aos seus lugares de origem, rupturas, afastamentos e reaproximações conjunturais, pois os vínculos afetivos com suas comunidades de origem são sempre muito fortes e alimentam as redes sociais entre terra de origem e terra de destino. (IIDH, 2007)

O preconceito racial é uma das molas da monocultura epistemológica colonialista ocidental, que desqualifica os conhecimentos tradicionais das populações indígenas – cosmovisões e experiências no mundo da vida- como mecanismos de dominação e ideologia que tentam manter e justificar as desigualdades sócio-econômicas. As relações de exploração da mão-de-obra indígena estão fazendo parte do processo continuado de usurpação das terras indígenas e dominação de outros meios de produção. (SANTOS, 2005).

Pode parecer ambíguo, mas esta abordagem é capaz de colocar em cheque a ideologia de uma suposta democracia racial em termos econômicos mais ainda do que políticos. Considerando também a tarefa de mostrar as falácias de representações sociais impostas aos indígenas que orientam os critérios de identificações que lhes são atribuídas, inclusive pela FUNAI, e com as quais os próprios indígenas não se reconhecem, mas com as quais precisam negociar tanto com o Estado quanto com a população nacional e os meios de comunicação, para serem reconhecidos e garantir seus direitos previstos na Constituição de 1988.

O conceito de anamorfose como deformações de metamorfoses emancipatórias formulado por Almeida (2005: 108-109) ajuda a compreender como os modelos identificatórios impostos aos indígenas e apresentados como possibilidade de autonomia para essas populações são encarados do ponto de vista dos próprios indígenas e de seus projetos emancipatórios como anamorfozes das imagens de si “idealizadas”, “projetadas”; deformações estas que provocam “incertezas, mal estar e insatisfações”.

A negociação e confronto entre os projetos impostos aos indígenas e os construídos por eles não se esgota no momento de reconhecimento oficial, ela prossegue tanto nas relações intracomunais quanto nas relações intercomunais com o Estado em processo de democratização.

Os personagens estigmatizados foram impostos aos indígenas em diferentes contextos: de “bárbaros”, quando resistiam à colonização pela luta armada; de “caboclos”, quando transformavam indígenas em “moradores agregados”; de “flagelados”, quando migravam para Fortaleza empurrados pelas grandes secas e eram segregados nos “currais do governo”; de “sertanejos”, quando voltavam ou permaneciam no sertão; e depois de “favelado”, quando se estabelecem na periferia de Fortaleza. E isso tem um impacto nos próprios indígenas, muitos desenvolveram uma consciência infeliz e abandonaram suas próprias identidades indígenas, passaram a ser considerados e repor essas identidades supostas. Este é um fenômeno que pode ser compreendido a partir das contribuições de Paulo Freire como de adesão a personagens estigmatizados.

Na pedagogia do oprimido, Paulo Freire (1987) analisa e descreve o indivíduo que hospeda o opressor em si, absorvendo um estigma e interiorizando a opressão que lhe é imposta. Devido a esta interiorização, a consciência de si enquanto pessoa e enquanto classe oprimida fica impossibilitada. A imposição de uma consciência sobre a outra é um dos componentes fundamentais na relação opressor-oprimido, que converte a consciência hospedeira, metamorfoseando-a através de seu poder de alienação, levando o oprimido a comportar-se de maneira prescrita conforme a imposição dos opressores. Os indivíduos estigmatizados aderiram esse estigma a tal ponto que evitam a liberdade por acreditarem serem incapazes de responsabilizar-se por ela, vendo nesta uma ameaça, imergindo assim na opressão que lhes é prescrita. O oprimido, tomado pelo medo da liberdade afasta-se de qualquer forma de apelo, seja vinda dele mesmo ou de outros, sentindo-se mais confortável inserido entre muitos do que buscando uma consciência autêntica, optando por um comodismo garantido pela sua não-liberdade.

O oprimido torna-se tão intrinsecamente ligado ao opressor que sofre uma crise identitária que o leva a uma dúvida se ele é o ser prescrito pelo opressor ou possui sua própria autenticidade. Deseja ser ele mesmo, mas teme liberta-se da opressão, carregando em si a dúvida entre o libertar-se ou manter-se imerso na figura nele instalada pelo opressor. Os oprimidos não devem enxergar na opressão um “mundo fechado”, mas apenas uma limitação onde existe possibilidade de transformação, devem perceber esse limite fazendo dessa percepção a motivação para a libertação. Porém essa percepção ainda não se constitui em libertação propriamente dita, pois esta só ocorrerá através da luta pela liberdade. A realidade torna-se

opressora a partir da existência de dois elementos: o opressor e o oprimido; esta realidade consiste em um poder de consumir os indivíduos e suas consciências. (FREIRE, 1987). Dessa maneira, Freire apresenta a atuação opressora da imposição de um personagem estigmatizado sobre um indivíduo.

Apoiando-se em Lima (2005: 96), que cita as três relações possíveis entre um ator e seu personagem, propostas por Moreno, e articulado com a concepção de identidade desenvolvida por Ciampa, propõe-se aqui uma reformulação para pensar a relação de indivíduos com personagens estigmatizados. Na primeira, o indivíduo a trata como uma individualidade diferente e abre mão de sua própria referência para viver esse personagem, isto corresponde em Ciampa uma identidade pressuposta e re-posta, como negação da totalidade. O personagem é encarnado como personalidade desejada de outro em detrimento de sua própria, assim, relaciona-se com o personagem como sendo sua própria identidade. Na Segunda relação, o indivíduo faz composição entre sua compreensão do personagem e a que está sendo proposta; neste segundo caso, ele estaria mantendo a mesmice pela a re-posição de uma identidade pressuposta. Na terceira, o indivíduo inconformado força a configuração do personagem e o reinterpreta, nesse caso se torna ator-autor de sua história na busca de emancipação.

No presente, talvez a maior força de retração da organização psicossocial dos indígenas nas cidades seja a adesão a personagens estigmatizados do enredo colonialista pelas políticas de desindianização que “aparece na orientação feita ao estigmatizado no sentido de que se ele adotar uma linha correta ele terá boas relações consigo e será um homem completo, um adulto com dignidade e auto respeito” (GOFFMAN, 1988:134).

O discurso sobre a mestiçagem faz parte do enredo colonialista e assume uma face fascista ainda maior nas cidades quando tenta esvaziar as próprias referências dos migrantes indígenas e os identificam como “favelados”. Quando as novas gerações aderem a esse personagem estigmatizado, elas acabam rompendo o nexos com a história dos grupos de pertencimento de seus pais e avós. Esse discurso de mestiçagem tenta transformar pessoas e grupos com existências e histórias concretas em uma massa amorfa. Um discurso de inclusão/integração de negros e índios na nação brasileira exclui da auto-referência quem elabora tal discurso porque não se auto-identifica com os mestiços pobres. Aqui a categoria classe social nunca

deixou de operar como divisor de uma linha abissal, que joga para um lado os despojados, como sempre, sem posses.

Octavio Ianni, no livro *Raças e classes Sociais no Brasil* (2004) mostra como a questão racial, além de ser um fenômeno multifacetado, pois é ao mesmo tempo demográfico, étnico e cultural, é uma questão de classe quando se considera as tendências ao longo da história do Brasil, inclusive em seu estágio de globalização, com a acomodação e reajustamento dos mercados da força de trabalho de indígenas e negros, tanto em escala regional quanto nacional, bem como dos seus descendentes em situação de migrantes.

O Estado e as políticas econômicas provocaram e provocam cada vez mais os deslocamentos forçados de indígenas de todo Continente Americano. No México, por exemplo, depois de 1994 com o Tratado de Livre Comércio, que abriu o comércio da agricultura aos Estados Unidos, muitos indígenas deixaram suas terras, uns migraram para os Estados Unidos, outros para as cidades que incharam. No Brasil, este inchamento das cidades tem relação direta com imposições de modelos agrários de concentração fundiária através da usurpação continuada das terras das diversas comunidades indígenas, desde o início da colonização até hoje. (IIDH, 2007)

Os indígenas que vão sendo usurpados de suas referências, histórias, e memórias, porque de alguma forma são apoios da memória do seu território, também são esvaziados para serem convertidos em campo vazios a serem preenchidos por identificações alheias a si mesmas, que muito justificam o enquadramento em uma categoria de classe de explorados. A integração significou, ao longo da história, exclusão, expulsão de seus territórios (simbólicos). Isto tem a ver com o processo de migração de uma massa de despojados e explorados que buscam na cidade, meios para sobreviver.

Por outro lado, as políticas ou pelo menos o discurso propaganda do desenvolvimento e urbanização, desde a colonização sempre se serviu da força de trabalho submetida à escravidão no início da colonização, à servidão que predominou e predomina nas relações de trabalho não assalariado e exploração assalariada na modernidade e pós-modernidade capitalista, de negros e de índios. Afastá-los para a periferia sempre foi uma estratégia da elite para mantê-los o perto suficiente para se servir de sua força de trabalho e longe o suficiente

para não se “contaminar” com essa gente “atrasada, violenta e indesejada” que provoca “dissonância” com o ideal da polis urbanizada, higienizada.

Espaços-tempos demarcados e marcados por uma elite urbanizada e “civilizada” que se acha no direito de apenas tolerar a incômoda convivência necessária, para garantia de seus privilégios de segurança pelos vigias e porteiros, e conforto nas casas pelas empregadas domésticas. Claro que não há uma linha densa e intransponível, pois as zonas de fronteiras são porosas e sujeitas a trânsitos, mas não somos ingênuos o suficiente para pensar que são os fluxos livres a regra, isto seria aderir a um romantismo sobre as relações pessoais ou a uma ideologia de fácil mobilidade pelo capitalismo.

É preciso considerar que a formação das comunidades nas periferias, quase sempre são construídas por aquelas populações já expulsas de outros espaços anteriormente ocupados e/ou por migrantes expulsos de seus lugares distantes. Quando chegam, geralmente não encontram a presença de infraestrutura de serviços básicos de saneamento, saúde e educação, encontram apenas o desafio de recomeçar a construir novamente um lugar de sobrevivência e convivência com as dificuldades de co-presença num contexto de diversidade e adversidade. Por isso, esse aspecto de construção inacabada e continuada das casas nas periferias. Esta construção não é apenas do espaço concreto, mas também das relações e suas negociações tácitas de convivência, com suas facetas de bem-sucedidas e mal-sucedidas co-presença, desde as redes de solidariedade até as violências contra os moradores por estranhos à favela, e da violência entre os vizinhos. Criam novas identificações, tanto as atribuídas pelos outros quanto as construídas em contraste, mas sempre em conexões familiarizadas e/ou de estranhamento.

A cidade coloniza os empobrecidos, dentre eles migrantes indígenas, impondo-lhes uma ordem espaço-temporal, até para eles se locomoverem na cidade é difícil, praticamente ficam confinados nos bairros, numa circulação entre trabalho e casa. A cidade é mapeada, excludente é predatória. O tempo para os pobres é um, para a classe média é outro, e para os ricos, nem sabemos que tempo é este. Os espaços de circulação e desfrute, é um para os pobres e outros para os da classe média e rica. Sobram poucos espaços verdadeiramente públicos e democráticos em cidades superpostas (ROLNIK, agosto de 2008)

O processo de concentração das populações empobrecidas nas favelas das grandes cidades faz parte das formas de colonialismo sócio-econômico-político-cultural externo e interno, no presente pelo capitalista imperialista neoliberal. O colonialismo existiu e continua a existir, inclusive em suas formas epistemológicas pela tentativa de impor uma monocultura de uma racionalidade técnico-instrumental que desqualifica uma riqueza da diversidade de conhecimentos do “mundo da vida” ao desqualificar os sujeitos desses conhecimentos.

Segundo Santos (2007: 29) esta seria a primeira forma de produção de inexistência, uma ausência pela ignorância imposta por uma forma de monocultura do saber que se fundamenta numa razão metonímica reducionista. Qualquer forma de monocultura produz um “epistemicídio” que ao mesmo “discredibiliza” os conhecimentos indígenas e os povos que os produzem.

As escolas com seus currículos, livros didáticos e metodologias bancárias reproduziram uma monocultura, através da qual foram atribuídas identidades, bem como os preconceitos às experiências concretas, aos costumes, saberes e às práticas tradicionais de seus pais e avós. Toda uma herança epistemológica de suas comunidades de origem foi ignorada e/ou desqualificada. Gerações então foram socializadas por essa cegueira epistemológica, construída historicamente por meio da imposição de sucessivas representações identitárias, atribuídas, inclusive, durante o crescimento da capital cearense.

Fonteles Filho (2003) mostra a importância da educação escolar indígena diferenciada no processo de subjetivações criativas elaboradas pelos tremembés em Almofala como “práticas de si” e de “novas tecnologias de organização da vida social”. Subjetividades criativas dos tremembés a partir de suas vivências singulares de apropriação crítica de suas tradições numa perspectiva de interculturalidade. Afirma que Escola Diferenciada Indígena Tremembé vem sendo produzida e é produtora de processos de reinvenção pelos tremembés enquanto sujeitos criativos e de direito, mobilizados culturalmente, social e politicamente na construção de sua emancipação.

A invisibilização dos indígenas é uma construção colonialista articulada e apoiada por políticas de desindianização pelos Estados-nações sob direção de interesses econômicos das elites dominantes. Estas políticas do Estado atiraram os indígenas para as cidades, e na cidade

os empurraram para as periferias sócio-geográficas, econômicas e culturais. A lógica que regem as cidades é monocultural, apesar de um falacioso discurso de este ser o espaço propício às diversidades. Nas cidades, os indígenas são ignorados e excluídos das promessas da polis cidadã, ao mesmo tempo em que ao indígena é imposta uma suposta identidade homogeneizadora de cidadão brasileiro e se atravança um processo de idianidade cidadã.

As Políticas econômicas e sua relação com a exploração de mão-de-obra indígena, sua articulação com a política de desindianização, bem como o processo de urbanização e concentração de terras nas zonas rurais, os aldeamentos e cidade, concentração de terras, invasão das terras indígenas, migrações para trabalhar, urbanização, tudo está conectado. A força de trabalho dos migrantes originários de comunidade indígenas mantém o funcionamento das cidades como as mãos de seus antepassados indígenas foram usadas no projeto de urbanização colonialista. (PINHEIRO, 2008)

Em Fortaleza não são apenas originários da comunidade Tremembé de Almofala, outros habitantes originários de várias outras comunidades indígenas no Ceará também vivem na periferia de Fortaleza. No entanto, não há nenhum tipo de políticas públicas governamentais municipais, estaduais e federais destinadas a essa população.

A invisibilidade dos indígenas produz e é resultado de uma produção histórica de um “não lugar”, da inexistência de uma categoria política de direito na qual eles sejam reconhecidos. É um vazio aparente porque este “não lugar” é a colonização do mundo da vida pela ordem sistêmica, tanto burocrática (regulação dos critérios de definição “de índio” e seu reconhecimento pelo Estado), quanto do mercado (política de concentração fundiária sobre as terras usurpadas dos indígenas e exploração de sua força de trabalho). Justificado por uma ideologia de miscigenação, num processo histórico de esvaziamento das referências indígenas, por um lado, e de preenchimento sucessivo por personagens estigmatizados (retirantes flagelados da seca, favelados urbanos etc).

As resistências e as lutas das comunidades indígenas organizadas por emancipação através do processo de indianização, por exemplo, é também uma luta pela libertação dos efeitos sócio-econômicos-políticos-culturais perversos desse processo de dominação, é uma luta pelo reconhecimento do valor de suas existências, e seus modos de vida, suas memórias do

passado e seus projetos de futuro, pelo respeito aos seus conhecimentos, aos seus direitos políticos, sociais e, principalmente, econômicos. Pelo reconhecimento e garantia do direito à educação, saúde e principalmente, pelo direito à terra, chão de reprodução de seus modos e condições de vida. (LUCIANO, 2006).

A indianidade nas áreas urbanas é um projeto possível em conexão com um lugar de reconhecimento a ser construído pela articulação entre a iniciativa de identificação e organização dos próprios indígenas e a criação de políticas públicas destinadas a essa população na cidade pelo Estado. Uma centelha de esperança de uma identidade indígena cidadã ser construída pelas novas gerações de indígenas nascidas e socializadas na cidade é de redimirem o passado com projetos de futuro. Essa é uma tendência emblemática de indianização de migrantes de comunidade indígenas em diversas cidades na América Latina, e é a nascente de projeto de descolonização. No entanto, implica a desconstrução de um processo histórico de urbanização como estratégias dos projetos de desindianização pelas formas de colonialismo mercantilista no passado e capitalista no presente.

Walter Benjamin, ao tratar sobre o “conceito de história” (1994: 223) diz que no presente o passado traz um apelo de redenção, no eco de vozes silenciadas de gerações passadas. Existiria um encontro marcado entre as gerações do passado e as do presente, a estas últimas, como em cada geração, o passado dirige um apelo de redenção, e conclui: “Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente. O materialismo histórico sabe disso”.

**SEGUNDA PARTE**  
**ITINERÁRIO EMPÍRICO**

## **I. Descrição das matrizes familiares**

### **1. O todo composto pelas matrizes familiares é maior que a soma delas**

Como toda e qualquer realidade, as existências na cidade se metamorfoseiam, não permanecem idênticas a si mesmas. Esta é a dinâmica do processo histórico de trânsito entre espaços e tempos, provocando transformações nos tremembés na cidade, mas também, e, de forma diversa, nos que estão em Almofala. O que se mantém comum entre os que foram separados? O que o tempo enrijeceu e silenciou? O que os separa? O que os une?

Na análise busca-se compreender os acontecimentos, as diferentes interpretações e posicionamentos dos tremembés que vivem em Fortaleza e dos que vivem em Almofala, considerando as mudanças e transformações no processo sócio-histórico de algumas famílias tremembés que se deslocaram do lugar de origem para a cidade, evidenciando-se nesse longo processo os elos de ligação, afastamentos, conflitos e perspectivas comuns, bem como os nexos entre passado e presente.

Na cidade, mantêm experiências relacionadas ao modo de vida tradicional da comunidade originária, como, por exemplo, através do trabalho da pesca artesanal, do conhecimento das plantas curativas e manipulação de suas fórmulas, da solidariedade e afetividade familiar nos intercâmbios. Trazem suas histórias, memórias de experiências compartilhadas em suas comunidades de origem e encarnadas nos gestos corporais e na memória do paladar: o peixe fresco assado na brasa enche a boca d'água, mas é preciso consumir os frangos cheios de hormônios de acordo com a oferta do mercado e o dinheiro disponível; a liberdade de mobilidade é disciplinada pelos becos e horas de segura circulação, as conversas noturnas, outrora nos terreiros, se fecham em cadeados por trás dos portões de ferro, o olhar se acomoda aos horizontes estreitados que a cidade permite.

Os deslocamentos de famílias tremembés para Fortaleza são resultados das invasões de suas terras e exploração predatória dos seus recursos de sobrevivência; assim, deslocar-se para as cidades é também uma estratégia de sobrevivência dessas famílias, que buscam espaço de trabalho nas terras de destino. Levam consigo os sentimentos de amor pelos familiares que ficam e à terra de origem. Este é ponto comum entre eles e uma forma de resistência psicossocial de suas identidades.

Os tremembés que vivem em Fortaleza se apóiam nos parentes, suas referências afetivas que vivem nas comunidades de origem, ao realizarem o trabalho da memória sobre lugar de origem e destino, articulado com a elaboração de suas identidades. A maioria dos entrevistados iniciou o relato de suas histórias de vida dizendo morar em Fortaleza, porém para se identificarem localizam com exatidão o lugar de origem.

Ao rememorarem a infância, lembram-se das brincadeiras, dos trabalhos que realizavam junto à família como convivência festiva, em casa, nos roçados e na pesca - os homens, no mar, as mulheres, nas lagoas, rios e mangues. Muitos se lembram de colherem coletivamente os cajus para as mães e avós fazerem o mocororó, servido principalmente durante a dança do Torém. Ao lembrarem que não tiveram oportunidade de estudar, explicam que naquela época não tinha escola na comunidade. Esta foi uma conquista recente do movimento indígena. Descrevem o modo de vida nas comunidades: mobilidade no interior de suas terras, tradição religiosa, produção de subsistência, o sistema de trocas também por escambo, casas de palha, ausência de cercas, densa vegetação nativa, muita fartura de frutas e peixes.

Ao lembrarem-se das mudanças nesse modo de vida, em que a fartura foi substituída pela escassez de recursos para a sobrevivência em toda a Almofala, identificam a causa principal: as invasões de suas terras pelos não índios, que os expulsaram de suas antigas moradas. Para os da Região da Praia, essa situação foi agravada pela especulação imobiliária depois da década de 50<sup>40</sup> e, uma década depois, também pela exploração predatória do mar por grandes empresas pesqueiras. Para os da Região da Mata, particularmente, pela devastação da flora e fauna pela empresa Ducoco. Para os de ambas as regiões, esses foram os motivos que os obrigaram a migrar ainda criança para ajudar os pais a continuar a viver na comunidade de origem.

Todos, ao rememorarem a saída da terra de origem, atribuem à Fortaleza o significado de lugar de destino para trabalho, de onde enviavam remessas de objetos e dinheiro esperadas pelos familiares que ficaram.

---

<sup>40</sup> Depois da igreja de Almofala ressurgir das dunas, no final da década de 1940, teve impulso uma especulação imobiliária mediante invasão de suas terras, começando pela vila e se alastrando por outras localidades do território Tremembé.

A maioria das mulheres lembra que chegaram ainda crianças para trabalharem em serviços domésticos nas casas de pessoas de classe média, localizadas, principalmente, no bairro Aldeota. Algumas afirmam terem trabalhado por meses apenas pela comida e abrigo; depois, por uma remuneração irrisória. Muitas continuaram a trabalhar por longos anos sem ter seus direitos trabalhistas garantidos. Uma delas relatou que sua carteira de trabalho tinha sido assinada, depois de quase trinta anos trabalhando como doméstica; outra lembra-se que, depois de décadas lavando roupa, perdera a força dos braços, libertados com a aposentadoria como trabalhadora rural.

A maioria dos homens rememora que migraram ainda menores de idade, e chegando à Fortaleza, continuaram a trabalhar na pesca. Lembram que, inicialmente, passavam dias no mar, tendo pouco contato com o chão da cidade. Eles se lembram das mudanças negativas relacionadas a essa atividade nas últimas décadas. Alguns deixaram de pescar e passaram a trabalhar em diferentes tipos de ocupações.

As gerações mais novas que migraram, como Antônio e Francisco, da família da Venança, e Mairla, da família Barros, revelam mudanças na divisão de trabalho por gênero - mulheres nos serviços domésticos e homens na pesca -, bem como nos níveis de escolaridade - analfabetismo das gerações anteriores. As causas dessas mudanças são identificadas por eles, inclusive pelas gerações anteriores, como sendo a escassez de peixes no litoral cearense e o surgimento de escolas em Almofala, na década de 1980, apenas das convencionais e na década de 1990, das Escolas Indígenas. Os filhos do cacique João Venança lembram que tiveram de deixar de estudar nessas escolas convencionais devido à discriminação étnica, particularmente pelo fato de sua família assumir-se publicamente como indígena num momento de acirramento dos conflitos entre os posseiros e os tremembés na luta pelo reconhecimento da identidade Tremembé e pela retomada de suas terras. Diferente de Mairla, que concluiu o Ensino Médio nessas escolas. Isto aponta para mudanças, no futuro recente, do nível crescente de escolarização dos originários da comunidade Tremembé de Almofala e de expectativas diferenciadas de ocupações no mercado de trabalho em Fortaleza.

De modo geral, tanto mulheres quanto homens se referem a uma fase de trânsito entre terra de origem e lugar de destino, alternando temporadas entre esses dois lugares. Ao falarem de como foram se fixando na cidade, descrevem como foram construindo aos poucos suas casas próprias, depois de morarem por longos anos de aluguel em diferentes casas e bairros.

Também indicam como motivo para se fixarem em Fortaleza a constituição de uma nova família, alguns com filhos e netos nascidos na capital.

Os parentes que vivem em Almofala mantêm relações diferenciadas com os demais núcleos familiares, inclusive com os que estão em Fortaleza. Eles se articulam por comunidades locais, por região (da Mata e da Praia) e por território (Terra Indígena de Almofala), num movimento cada vez mais abrangente para ajuizarem e se posicionarem sobre aquilo que lhes diz respeito. Para tanto, afirmam o pertencimento comum apoiado na tradição oral mais abrangente da comunidade Tremembé ligada à origem da terra do aldeamento ou terra dos índios ou terra da santa. Eles articulam essa tradição oral com os elementos culturais específicos mais valorizados pelos seus grupos de pertencimento mais restrito, bem como com acontecimentos históricos relacionados às suas experiências significativas nas suas comunidades.

Dentre esses acontecimentos, está o acirramento dos conflitos por causa da terra: de um lado, os fazendeiros aumentaram a pressão e as ameaças aos índios, do outro, os tremembés passaram a se mobilizar e organizar o movimento indígena. Isso desencadeou um processo de revitalização e politização da identidade Tremembé, iniciado na década de 1980, em torno da luta pelo reconhecimento de suas identidades e demarcação de suas terras. Desde então, essas questões são colocadas em fórum público de debate nas assembleias e reuniões, desde as realizadas por comunidade local, passando por aquelas que abrangem cada região, até as que atingem toda a comunidade Tremembé de Almofala.

Diferente das comunidades de origem, em Fortaleza não há um fórum público de debate nem um movimento indígena organizado. De modo geral, os que migraram para Fortaleza não participaram dessa revitalização e politização da identidade Tremembé, que continua em processo na comunidade de origem, por estarem distantes do local desses acontecimentos históricos nas últimas décadas. No entanto, ao manterem vínculos com os parentes da comunidade de origem, a maioria se posiciona a respeito desses mesmos acontecimentos, tendo como referência as posições dos parentes que os testemunharam.

Os que vivem em Fortaleza, ao fazerem comparações entre Almofala e Fortaleza, no passado e no presente, identificam uma inversão nas condições de vida nesses dois lugares desde a

década de 1990, com as conquistas do movimento indígena. Lembram que viver nas comunidades de origem tornou-se mais fácil porque os parentes conseguiram garantir legalmente a posse de parte de suas terras, construíram escolas, postos de saúde, estradas, e ganham cestas básicas. Enquanto na cidade, relatam que testemunham o aumento do desemprego, inclusive pela crescente exigência de escolaridade para conseguir um trabalho, reclamam principalmente da falta de segurança e da precariedade dos serviços públicos de atendimento à saúde<sup>41</sup>. Quando comparam a tranquilidade da comunidade de origem com o desassossego da cidade grande, afirmam serem testemunhas do agravamento da violência ao longo das últimas duas décadas em Fortaleza, em contraste com certa tranquilidade da época que chegaram à capital, lembrando inclusive que o surgimento de violência envolvendo crianças e adolescentes é um fenômeno relativamente recente.

Todos reconhecem suas ligações com raízes indígenas. Alguns se auto-identificam como índios misturados, alguns se reconhecem diferentes e ao mesmo tempo continuidade dos antepassados, outros como uma geração nova que, na cidade, não pode mais se auto-identificar como índio. A maioria reconhece a legitimidade da indianidade dos parentes que vivem em Almofala, apenas os da família Barros questionam a legitimidade dessa indianidade, reconhecendo apenas os mais velhos de sua própria família, afirmando ser a família Barros a mais antiga de Almofala e tendo como referência, no presente, Seu Antônio de Barros, um dos filhos do “capitão dos índios”.

Todos que vivem em Fortaleza mantêm intercâmbio entre lugar de origem e lugar de destino, fazendo circular rezas e curas, visitas, telefonemas, notícias, conhecimentos, favores, dinheiro, peixes, plantas medicinais, goma de mandioca, roupas. Por exemplo, durante as entrevistas, observei eles fazerem circular em Fortaleza a notícia, vinda das suas comunidades de origem inclusive por telefone, sobre o roubo recente da santa da igreja de Almofala.

A maioria dos entrevistados que vivem em Fortaleza expressa o desejo de um dia voltar a morar na comunidade de origem. Alguns fazem planos de retornar quando conseguirem o

---

<sup>41</sup> Os bairros de Santa Tereza, Serviluz, Mucuripe, Genibaú, Padre Andrade e Nova Assunção têm altos índices de violência e são identificados pela população de Fortaleza, de modo geral, como áreas de risco. A maioria dos seus habitantes vive em situação de pobreza e sofre com a falta de saneamento e carência nos serviços de saúde, educação e segurança.

suficiente para sobreviver lá ou quando se aposentarem, três estavam construindo suas casas próximas aos pais, os dois filhos do cacique João da Venança já retornaram.

Todos os entrevistados que vivem nas suas comunidades de origem reconhecem todos os parentes que vivem na cidade como gerações mais novas dos índios Tremembé, argumentando que viver na cidade não rompe a ligação com as raízes indígenas. Questionam, inclusive, aqueles que não reconhecem essa ligação e não se assumem Tremembé na cidade, atribuindo a essa atitude o significado de ilusão. O cacique João da Venança e Fernando, que é representante da Coordenação das Organizações dos Povos Indígenas no Ceará – COPICE, o primeiro em Almofala, o segundo em Fortaleza, afirmam que os parentes não se declaram índios, inclusive em Fortaleza, devido ao medo, no presente, alimentado pelas lembranças de violências sofridas pelos tremembés em um tempo em que ainda estavam mais vulneráveis, inclusive legalmente, como quando na década de 1960, durante a ditadura militar, os três índios velhos da Passagem Rasa foram assassinados pelos fazendeiros que tomaram suas terras.

Todos compartilham do ponto de vista dos parentes que vivem em Fortaleza sobre a inversão das condições de vida na cidade e nas comunidades Tremembé, comparando passado e presente, tendo como referência as conquistas do movimento indígena. E acreditam que os parentes desejam retornar para viver na terra de origem, avaliando que eles não o fazem, principalmente, por não poderem abandonar o pouco que conseguiram na cidade, como seus empregos e suas casas construídas com sacrifício. Ao considerarem as expectativas de futuro com a demarcação da terra do aldeamento, estimam que a maioria dos parentes que está na cidade retornará à terra de origem. O cacique diz que isso lhe tira o sono de noites inteiras refletindo sobre como a comunidade resolverá essa questão de forma justa e pacífica, revelando que este é um assunto tematizado na comunidade Tremembé.

As posições assumidas no presente, pelos que vivem em Fortaleza diante da auto-identificação pública da indianidade Tremembé e seu reconhecimento oficial, bem como diante da luta dos parentes que permanecem na comunidade de origem pela demarcação da terra do aldeamento, apoiados em seus grupos de referências na comunidade de origem, são as seguintes:

Antonio e seu irmão Francisco, filhos do cacique João da Venança, assim como Francisca e Maria, filha e neta da tia Joana, bem como Edimar, filho de Dona Zeza, e os irmãos Aila e Júlio, da família Santos, defendem a legitimidade da luta pelo reconhecimento da identidade indígena Tremembé e a demarcação das suas terras. Eles aceitam as transformações da identidade Tremembé e os critérios de compromisso político para o reconhecimento dessa identidade. Não conhecem os detalhes sobre o funcionamento e acontecimentos do movimento indígena nem estão envolvidos nele, mas expressam desejo de conhecê-lo melhor e dele participarem.

Valdilson e sua tia Socorro, assim como sua sobrinha Mairla, da família Barros, questionam a legitimidade tanto da indianização quanto dessa demarcação. Todavia, quando rememora a invasão pelos “brancos” dos limites da terra da santa, reconhecem o motivo principal da luta pela demarcação das terras indígenas. Ao mesmo tempo, consideram um direito dos não índios às terras compradas por eles. A partir dessa posição, esse grupo justifica o seu não envolvimento no movimento indígena. Dona Tereza, da família Cabral, mantém laços de amizade com os Barros, com quem compartilha o mesmo ponto de vista, mas com ambigüidades e dúvidas, assim como sua sobrinha Irene, enquanto Maria Cilene, sua nora, não se envolve com assuntos da terra de origem.

Todos convergem com as posições de seus núcleos familiares que continuam nas suas comunidades de origem, com exceção de Dona Tereza que é da família Cabral, que tende mais a compartilhar do ponto de vista da família Barros sobre o direito dos posseiros à propriedade privada do que com seu irmão Deusdete, que defende o direito tradicional e coletivo às terras indígenas, apesar de manter com este intercâmbio frequente, principalmente de plantas curativas, e de eles expressarem amor fraternal mútuo. Deusdete participa do movimento indígena e defende a demarcação desta terra. Seu ponto de vista converge com a posição da família Santos e do povo da Lagoa Seca.

Todos reconhecem a história da santa de ouro como parte da tradição dos Tremembé, mas privilegiam, em suas narrativas, o segundo momento articulado com o acontecimento histórico do soterramento da igreja de Almofala. No entanto, ao discutirem sobre o último roubo da santa, associam-no à primeira santa, aquela referida na narração do mito de origem local “a santa de ouro”.

## **2. As diversas matrizes familiares: compondo um todo sem eliminar as particularidades**

Como já foi dito, os originários da comunidade Tremembé de Almofala que vivem em Fortaleza continuam tendo como referências suas matrizes familiares da terra de origem. Muitos rememoram que no passado havia um intercâmbio entre Região da Mata e Região da Praia, alimentados pelos laços de parentescos e pelo sistema de escambo de farinha de mandioca e de peixe entre os moradores dessas duas regiões. Houve um afastamento pelas gerações intermediárias, depois, houve uma reaproximação no final da década de 1980 com alianças políticas na luta pelo reconhecimento da identidade Tremembé e demarcação da terra indígena. A mesma coisa não ocorreu com as poucas famílias tremembés que viviam na Vila de Almofala, como, por exemplo, a família Barros, reconhecida como a família do “capitão dos índios”. Essa dinâmica diz algo das situações históricas e contextos nos quais ocorreram algumas metamorfoses das identidades tremembés e das tensões entre os parentes da Região da Mata e da Região da Praia num processo de negociação em uma dinâmica de proximidade-distanciamento-reaproximação entre diferentes gerações, e do maior afastamento da família Barros da Vila de Almofala com essas duas regiões.

## **3. Indianização na região da praia**

Na região da praia o processo de indianização foi construído como continuidade de uma resistência indígena dos tremembés, ligada ao sentimento de pertencimento à terra da santa e ao Torém, apoiada na memória coletiva a partir da narração do mito de origem local, a santa de ouro. Na década de 1980, o movimento indígena começou a ser construído na Almofala, e se fortalecer na década de 1990 quando conseguiram o reconhecimento da identidade Tremembé e da terra da santa como terra indígena. Nesse processo, ao Torém foi dado o significado de ritual indígena na visibilização da identidade Tremembé, à Chica da Lagoa Seca, o sentido de personagem paradigmática de resistência indígena ligada ao Torém, e à Lagoa Seca, o de lugar dos índios velhos.

No contexto de negociação de reconhecimento indígena com as políticas de identidades, a Chica da Lagoa Seca também aparece como uma personagem destacada no discurso de indigenistas e de pesquisadores acadêmicos, que retomam os relatos escritos do folclorista

Silva Novo - que a levou com seu grupo para dançar o Torém em Fortaleza - e o depoimento dessa liderança indígena sobre a resistência da “raça de índios da Lagoa Seca” às invasões de suas terras. Na década de 1990, João Venança foi escolhido como cacique dos Tremembé de Almofala, ele é bisneto da Chica da Lagoa Seca e filho da Maria Venança.

Maria Venança, Dona Zeza e Dona Joana foram importantes lideranças tradicionais nesse processo de indianização dos tremembés através da construção do movimento indígena na Região da Praia em torno da dança do Torém. Essas três mulheres foram muito requisitadas a darem entrevistas à geração de pesquisadores que estudaram os Tremembé de Almofala e eram visitadas pelos missionários e outros aliados não-índios neste momento histórico, isto porque a própria comunidade Tremembé as reconhecia como sabedoras da história dos índios antigos, da memória coletiva sobre a igreja de Almofala e a terra do aldeamento. Durante a pesquisa de mestrado pude observar, quando as entrevistei em 1998 e 1999, que Dona Maria Venança guardava com zelo dois tijolos originais da igreja de Almofala e dois cachimbos usados por sua mãe Chiquinha e por sua tia Massolina e encontrados nos morros perto da igreja, antiga morada dos índios velhos. Tia Joana guardava uma pequena cruz de madeira que ficou na família por 4 gerações, a qual ela atribuía o sentido de objeto de memória da primeira missa na igreja de Almofala. Dona Zeza juntava-se a elas na denuncia do roubo das imagens dos santos e outros objetos importantes para a memória do mito da santa de ouro e na defesa de resgate desses objetos e da igreja por ter sido construída por seus antepassados.

Por isso, a família da Venança da Aldéia da Praia, a família da Dona Zeza do Barro Vermelho e a família da Joana Nunes do Panã, são apresentadas aqui com suas relações intracomunitárias no passado e no presente, em Fortaleza e em Almofala.

### **3.1. Família da Venança**

Uma parte do povo da Lagoa Seca morara perto da igreja, mas retornou quando esta igreja foi soterrada com as suas casas na Vila de Almofala. Enquanto a mãe Chiquinha e seu irmão Zé Miguel viveram, seu povo resistiu às invasões dos terrenos da Lagoa Seca, depois, sua filha a velha Venança com sua neta Maria Venança e o bisneto pequeno João Venança ficaram vulneráveis às ações de fazendeiros e bodegueiros que passaram a cercar e se apoderaram dos

terrenos da Lagoa Seca, reclamando-os como pagamento de dívidas pela compra de café, açúcar e outras mercadorias de valores irrisórios. Às vezes, simplesmente cercavam primeiro os terrenos e depois apareciam para entregar-lhes qualquer quantia sem aceitar recusa ou questionamento de um negócio imposto apenas por parte desses homens. Esta situação de opressão era sustentada pelo poder desigual econômico e de gênero. Nessa situação, restou à velha Venança o deslocamento forçado com a filha Maria Venança e o neto João Venança para a Aldeia da Praia.

João Venança cresceu pescando e ajudando na sobrevivência da avó, da mãe e da irmã Dijé. No início da década de 1980, já casado, migrou para trabalhar em empresas pesqueiras em Fortaleza com o objetivo de comprar uma pequena embarcação e garantir sua autonomia frente aos patrões donos de embarcações. João permaneceu durante 4 anos em Fortaleza e enviava remessas de dinheiro para sustento da família. Logo que chegou, foi morar na Praia Mansa, onde já tinha outras famílias tremembés. Junto com essa comunidade foi expulso e se deslocou para o Farol perto do Mucuripe, depois João retornou para a praia de Almofala com a quantia que lhe permitiu comprar um barco em sociedade com outro pescador e trabalhar sem depender de patrão.

Quando João ainda morava em Fortaleza, a filha Raimundinha também migrou para trabalhar como doméstica no bairro Cidade 2000, como fizera sua mãe quando solteira. Em Fortaleza, estudou até a 4ª Série do Primário (atual 5º ano do ensino fundamental), depois de 7 anos retornou e realizando um sonho de criança e o desejo da comunidade, foi ser a primeira professora indígena das crianças da Praia. A prefeitura não assumiu nenhuma despesa e os pais dos alunos davam peixes e o valor correspondente a um real para a professora. Dessa pequena quantia de dinheiro, Raimundinha tirava uma parte para comprar giz, lápis de cor e outros materiais didáticos básicos para as aulas.

As empresas pesqueiras fizeram uma devastação na praia que já tinha sido considerada uma das mais piscosas no litoral cearense e os pescadores de Almofala passam dificuldades, sem ter meios para sobreviverem, a escola foi fechada.

Quando João da Venança observou que a avó cegara e a mãe estava envelhecendo, sentiu-se chamado a assumir o lugar delas na continuidade da tradição do Povo da Lagoa Seca, passou

a se dedicar à dança do Torém, viajou para as primeiras reuniões de articulação indígena com outras comunidades. Nesta época, com o apoio da AMIT, a comunidade o colocou como vice-cacique de Vicente Viana, e depois o escolheu como cacique dos Tremembé de Almofala. Na década de 1990, a comunidade conseguiu a identificação dos Tremembé pela FUNAI, a luta pela demarcação se fortaleceu, e as lideranças foram alvos de preconceitos étnicos declarados. Ameaçado de morte, João Venança enfrenta com coragem as ameaças e “mangofas”, mas não permite que os filhos Antonio e Chico continuem estudando na escola convencional e expostos as freqüentes agressões devido ao preconceito étnico em represália à organização indígena da comunidade Tremembé e, particularmente, à liderança do seu pai como cacique. Antonio migra para Fortaleza para trabalhar em serviços domésticos em uma casa no bairro Cidade dos Funcionários; depois, seu irmão Chico migra também respondendo ao chamado do irmão.

A família da Venança lembra que havia muitas dificuldades e poucos recursos. Lutaram com convicção e se fortaleceram junto com o movimento indígena em Almofala, criaram uma escolinha feita de palha, onde Raimundinha retomou as aulas com as crianças e dedicou-se a lhes ensinar o Torém. Ela lembra que levava as crianças para a beira da praia e lá dançavam o Torém com gosto, tendo consciência de que sua maior missão pedagógica era manter a continuidade da tradição indígena do Povo da Lagoa Seca, assumindo seu lugar de elo na corrente que a liga ao pai João, à avó Maria Venança, à bisavó Venança, a tataravô mãe Chiquinha. Dona Maria Venança faleceu e a escolinha indígena recebeu o seu nome em reconhecimento da importância do seu papel na luta indígena através do Torém.

Em 2006, os tremembés se orgulham diante do sonho materializado pelo qual lutaram: a nova Escola Indígena na Aldeia da Praia. A Comunidade Tremembé conseguiu um financiamento do Banco Mundial e construiu uma bela escola, com salas de aula, banheiros, refeitório e um grande pátio para dançar o Torém. Essa escola tem se tornado um lugar concreto de apoio da memória, pois remete à primeira escolinha de palha e a lembrança da Maria Venança.

A escola Maria Venança é também lugar de articulação, reuniões e grandes eventos do movimento indígena, de dança do Torém enquanto atividade curricular cotidiana e de diversão coletiva aos sábados. Tem o sentido de ser o centro da Aldeia da Praia, no qual os projetos de futuro são construídos no presente. No currículo da escola tem lugar de destaque,

a história dos próprios tremembés e seus conhecimentos tradicionais, a memória sobre os acontecimentos acerca da igreja de Almofala e da terra da santa.

Raimundinha explicou que o valor dessa igreja é histórico e simbólico por estar ligada à história de resistência dos tremembés. A “outra história”, historiografia dos livros didáticos convencionais, também é trabalhada para situar os alunos num contexto macro e de contato com outros segmentos da sociedade brasileira.

A nova geração da família Venança tem consciência que o foco da luta deve ser pelos seus direitos à terra, à educação, saúde e ao acesso a outras melhorias de condição de vida. Portanto, não desperdiçam energias na disputa com os seus opositores pelo controle do edifício da igreja de Almofala. Sabem que o mais importante é o seu valor simbólico no campo semântico de enunciação de significados, por isso trabalham na escola indígena de tal forma que alunos da escola convencional têm sido enviados pelos professores dessas escolas para aprender com os alunos e professores da escola indígena. Algo do qual eles se orgulham como uma contribuição para além da comunidade indígena dos Tremembé.

Dona Maria Venança deixou os cachimbos e os tijolos dessa igreja aos cuidados de sua filha Dijé que não sabe mais onde estão, imagina que se perderam durante a construção de sua casa feita com muito esforço e ajuda da comunidade, atendendo a seu pedido. O fato de não haver mais um interesse em guardar esses objetos também pode ser explicado pela ruptura com a igreja católica local devido à oposição e discriminação que vinham sofrendo por muito tempo e uma interpretação crítica sobre o papel da instituição religiosa no processo de colonização e de desindianização. Dijé, assim como outros membros da família fazem parte atualmente de uma igreja evangélica que funciona dentro da Aldeia da Praia. Raimundinha e outros parentes fazem parte do candomblé, outros continuam fazendo parte do catolicismo popular e desvinculado da instituição da igreja católica. A adesão aos diferentes credos religiosos é tratada pelo movimento como escolha pessoal e assunto relegado a um segundo plano, desde que não prejudique a organização da comunidade e a luta por seus direitos coletivos e individuais.

Antonio e Chico migraram na década de 1980 para trabalharem em serviços domésticos em uma casa na Cidade dos Funcionários. Chico afirma que a razão dele ter migrado foi

principalmente os preconceitos e discriminação por ser índio, que foram acirrados por ser ele filho do cacique, pelo envolvimento da família no movimento indígena e luta pela demarcação da terra. Antonio destaca como motivo a exploração que sofria na atividade pesqueira.

Antonio foi trabalhar nos “serviços gerais” da casa onde conheceu sua primeira esposa Aurilene, filha adotiva dos seus patrões, com a qual teve uma filha. Depois de alguns anos, o casal foi morar em Almofala e depois se separaram. Aurilene ficou com a filha, mantém ótimas relações de amizade com Antonio e toda a família Venança, casou-se novamente em Almofala e está trabalhando na escola indígena. Antonio migrou novamente para Fortaleza e continua trabalhando na mesma casa, casou-se com uma moça de Fortaleza com a qual teve dois filhos e foi morar no Bairro Barroso, região de Messejana. Lugar onde os filhos pequenos de Antonio estudam em escola pública convencional.

Chico aprendeu a profissão de cozinheiro de massas em uma lanchonete e desde então passou a trabalhar nesse ramo, passando a morar no local de trabalho. Primeiro morou na Cidade dos Funcionários, depois mudou para uma filial da empresa no ramo de lanchonetes na Aerolândia –BR 116. Chico gosta de tecnologia, celular e da vida na cidade grande, como qualquer jovem urbano, no entanto, reclama da falta de liberdade, de tempo, e da violência em Fortaleza.

Chico aproveita as folgas quinzenais para visitar Antonio no local de trabalho, apesar de se gostarem e se esforçarem para se encontrarem, afirmam que ambos não conhecem o local de moradia de cada um devido o tempo deles ser consumido quase totalmente pelo trabalho, dizem que em Fortaleza eles vivem para o trabalho. O que os impedem de manter contato com outros migrantes de Almofala em Fortaleza, bem como participarem de eventos dos tremembés na cidade, não conhecem os parentes que vivem em Fortaleza nem a sede da COPICE.

Ambos defendem o movimento indígena na Almofala, a legitimidade da luta pela demarcação das terras e se orgulham das melhorias conquistadas com a participação do pai João Venança e da irmã Raimundinha. Chico afirma que a luta pela demarcação é motivada pelo direito de se retomar as terras que foram invadidas pelo povo de fora. Ao lembrar que fora criado pela

velha Venança e Maria Venança, rememora que com elas dançava o Torém e visitava a Lagoa Seca, que elas lhe contaram a história de expulsão e opressão vivida pelos índios velhos na Lagoa Seca e que os tremembés inverteram a situação através da organização e liderança do seu pai. No passado estavam numa relação de dominação e dependência dos “brancos”; no presente, estão conseguindo conquistar a autonomia e serviços de educação, saúde e saneamento básico que causam inveja nos “brancos”.

João, além de cacique, é presidente do Conselho Indígena dos Tremembé de Almofala (CITA) e responsável pela APOIME no Ceará; Raimundinha assumiu a direção da Escola Indígena na Aldeia da Praia foi membro do Conselho da Saúde da comunidade indígena e ajudou na organização do Movimento das Mulheres Indígenas criado em 2008.

Antonio e Chico sempre que podem visitam a família em Almofala, ocasião que Antonio aproveita para pescar, comer peixe fresco assado na brasa com grolado (farofa de massa de mandioca). Na última visita disse ter superado a timidez com a ajuda do mocoró e entrado pela primeira vez na roda do Torém.

Depois que Chico começou a namorar uma tremembé que vive em Almofala, passou a visitar com mais frequência a terra de origem. O intercâmbio de notícias e informações aumentou com a instalação de um telefone público na escola indígena, foi assim que souberam do último roubo da santa da igreja de Almofala, com a ligação telefônica do irmão que vive na Aldeia da Praia.

Em 2007, Antonio e Chico falaram do projeto de ambos retornarem à Almofala e do desejo de lá participarem do movimento indígena junto com a família, desejo que também foi expressado pelo pai. Enquanto Antonio afirmava pretender concretizar esse projeto a curto prazo, Chico afirmava querer realizá-lo à médio ou longo prazo, só depois de conseguir juntar dinheiro suficiente para colocar uma lanchonete na terra de origem.

No segundo semestre de 2008, Antonio retornou, comprou uma casa na Vila de Almofala e montou uma lojinha com a esposa, colocou os filhos na escola convencional e não estava se entrosando no movimento indígena. Antonio construiu uma barraca de palha na praia, onde vende bebida e comida. As tias e irmãos que vivem na Aldeia da Praia reclamam seu relativo

afastamento da convivência familiar cotidiana, o que atribuem ao comportamento esnobe da mulher que nasceu em Fortaleza. No entanto, a tendência é a de Antonio se envolver no movimento indígena pelo incentivo da família.

Em dezembro de 2008 visitei Chico em Fortaleza, para devolver-lhe a entrevista. Ele segredou que estava se preparando para fazer uma surpresa à família com seu retorno à Almofala no final de janeiro de 2009. O motivo de antecipar o seu projeto de retorno à terra de origem foi o de não agüentar mais as sucessivas experiências de ser assaltado e roubado em Fortaleza. Contou-me que estava muito chateado porque desta vez os ladrões levaram tudo que tinha no seu quartinho, nos fundos da lanchonete, inclusive suas roupas.

Na Aldeia da Praia, as crianças da família Venança estudam na Escola Indígena, dançam o Torém e o Caçador, estão sendo preparadas para assumirem lugares de liderança e darem continuidade ao povo da Mãe Chiquinha. Todos dessa família têm orgulho de ser Tremembé, da mãe Chiquinha, da velha Venança e da Maria Venança, e de João ser o cacique e Raimundinha ter sido uma grande liderança na área da educação.

A família Venança está crescendo e se fortalecendo no interior da comunidade, a nova geração está sendo socializada como uma matriz de lideranças importantes da Aldeia da Praia, lugar ao qual está sendo atribuído o significado de referência de resistência e luta atual do povo da mãe Chiquinha, tendo agora como referência Maria da Venança. Na última década, os filhos e netos tem atribuído a este mulher admirável o sentido de figura paradigmática para seus descendentes, assim como a Chiquinha da Lagoa Seca é uma figura paradigmática para seus avós e pais. Este é uma dinâmica de construção de uma memória coletiva enquanto apropriação crítica e inovação da tradição da família, nutrida com a afetividade e orgulho de pertencimento indígena ao se apoiarem nessa figura matriarcal sem abandonar as referências antepassadas associadas ao lugar de origem dessa família. A inovação é que enquanto a mãe Chiquinha está associada ao Torém e a resistência do povo da Lagoa Seca, Maria da Venança está associada à inovação da estratégia de resistência através do compromisso de Raimundinha com a educação escolar indígena vinculada também à continuidade do Torém desde a Lagoa Seca.

Em maio de 2009, nossa querida Raimundinha fez sua passagem para outra vida. A comunidade Tremembé está de luto, sua lembrança continuará viva como exemplo de força e compromisso com seu povo que continua celebrando a vida. Ela afirmava: *“ela (Chica da Lagoa Seca) era o tronco e a gente é os galhos que está resistindo, está florescendo a cada chuva, então cada chuva que eu chamo é o meu filho que vai casar, que vai florir e essa flor são os meus netos e os meus bisnetos”*.

### **3.2. Família da Dona Zeza**

As mudanças ocorridas na relação dos filhos e netos da Dona Maria Venança com o prédio da igreja e seus objetos a partir da educação na escola indígena enquanto lugar de construção e enunciação de significados irá repercutir nas relações entre essas gerações e Dona Zeza. Isto porque, esta ainda mantém uma relação com essas questões, tendo como referência o campo de significação que compartilhara com Dona Maria Venança e Joana Nunes, particularmente na denuncia do roubo das imagens dos santos e outros objetos importantes para a memória do mito da santa de ouro e na defesa de resgate desses objetos e da igreja por ter sido construída por seus antepassados. Algo que Dona Zeza diz já ter insistido com o cacique João Venança sem que algo fosse feito de concreto.

Outra questão é o fato de Dona Zeza se vê como elo e continuidade entre o grupo mais antigo do Torém, e o grupo do Torém no presente e ter um “desgosto” velado por não encontrar ressonância do autoreconhecimento na percepção coletiva pela comunidade: *“quando a Venança morreu ficou a Maria (mãe do João), a Maria morreu ficou a Joana (silêncio), a Joana morreu e ficou eu, mas a mais velha do bando todinho era a Joana, tudim”*.

Dona Zeza não viaja mais como dantes para as reuniões e eventos indígenas fora da comunidade, também perdeu seu lugar de destaque na dança do Torém, o que é justificado na comunidade pelo argumento de ela ter envelhecido e não ter mais fôlego para essas atividades. Seu filho Edimar, que vive em Fortaleza, discorda. Ele afirma ser precoce a substituição das lideranças antigas pelas lideranças jovens na comunidade, defende que os velhos deveriam continuar em seus lugares de lideranças até a morte, para depois serem substituídos.

No entanto, Edimar e Dona Zeza reconhecem que, diferentemente dos netos e bisnetos da Maria da Venança, os jovens e as crianças de sua própria família não estão dando continuidade à dança do Torém nem participando do movimento indígena, com exceção de uma filha de Dona Zeza que vive em Almofala.

Em Almofala, Dona Zeza vive um momento de crescente isolamento, seu ciclo de convivência cotidiana tem se restringido aos vizinhos mais próximos de sua casa, especificamente ao casal Pedrinho e Ângela, ao casal Michel e Aurineide e à sua amiga Babi, mesmo assim se recorre da falta de companhia para andar pelo caminho à noite até a escola na Praia e poder participar com mais frequência do Torém aos sábados, justificando que os casais amigos têm suas motos, ela tem medo de andar sozinha durante a noite, principalmente depois que o assassino de seu filho ficou em liberdade, retornou e circula por Almofala. O isolamento de Dona Zeza e a crise na continuidade da tradição indígena da família também são conseqüências da dispersão dessa família provocada pelos deslocamentos forçados de seus membros para além da terra de origem em busca de sobrevivência.

Edimar, aos 13 anos, junto com um irmão também menor de idade, foi pescar no Mundaú; depois de algum tempo, seguiram de barco para Fortaleza em busca de trabalho. Dona Zeza não queria, pois já tinha que conviver com o sofrimento de perder uma filha que, ainda menina, migrou para Fortaleza para trabalhar como doméstica.

A irmã de Edimar tinha 13 anos quando foi levada por uma família para trabalhar como doméstica, depois de um ano, essa família mudou-se para o Rio de Janeiro e levou a menina sem consentimento de Dona Zeza. Esta mãe nunca recebeu sequer uma notícia dela e sonha com um fio de esperança ainda poder encontrá-la através de um desses programas de tv. Dona Zeza diz que tem muita vontade de escrever para o Gugu ou para o programa policial de Fortaleza Barra Pesada, os quais assiste e vê pessoas desaparecidas sendo encontradas e mandadas de volta para suas famílias. Lamenta não saber ler e escrever, nem andar sozinha em Fortaleza, o que a impossibilita de entrar em contato com os apresentadores dos referidos programas televisivos.

Edimar e seu irmão, quando chegaram a Fortaleza foram trabalhar para uma senhora proprietária de uma pequena embarcação, e por alguns anos a casa dos irmãos menores de idade foi o barco ancorado na Barra do Ceará, bairro onde algumas tias já moravam. Passaram um longo tempo vivendo neste barco e quase não pisavam em terra firme com medo do juizado de menor pegá-los.

Quando a proprietária vendeu o barco eles perderam o emprego e a moradia e se mudaram para o Pirambu, onde também tinham conhecidos de Almofala. Na década de 1980, eles se mudaram para se juntaram ao movimento de ocupação num terreno no Serviluz, viveram algum tempo em barracas improvisadas de papelão e lona, sem água encanada, energia elétrica e calçamento. Edimar e seu irmão viram serem construídas aos poucos as primeiras casas de tijolos.

Edimar não deixa claro porque não tem atualmente casa própria como outros que fizeram parte dessa ocupação no Serviluz, inclusive seu irmão, ele continua morando de aluguel com sua esposa e dois filhos adolescentes nascidos nesse bairro. Em 2007 quando os visitei, o proprietário da casa em que eles moravam estavam dando um prazo para a família se mudar. Nesta ocasião, Edimar disse que estava procurando uma casa ali mesmo pela redondeza para continuar morando perto do seu irmão. Em 2008, quando o visitei novamente, o reencontrei em sua nova moradia, na mesma rua da outra casa. Seu irmão vive em trânsito pelo país trabalhando para Petrobrás, soldando tanques para óleo de mamona. Edimar tem outros parentes espalhados pela cidade morando nos bairro Conjunto Ceará, Barra do Ceará e Santa Tereza, no entanto, não mantém contato com eles.

Edimar e Dona Zeza mantêm freqüentes intercâmbios através de visitas e telefonemas, o que o mantém informado sobre as questões do movimento indígena em Almofala. Ele defende a demarcação das terras, mas questiona o que ele define como uma desigualdade de poder entre os próprios tremembés na direção dos projetos de saúde e educação, por exemplo.

Edimar deixou de pescar e passou a trabalhar em diversos tipos de serviços, como servente na construção civil, vigilante, cozinheiro etc. É um excelente artesão autodidata, cria lindas pulseiras e anéis com metal descartado por uma empresa que trabalha com aço, mas não sobrevive disso. Em Almofala, os tremembés fazem pulseiras e anéis de búzios, cocos e

sementes. Na cidade, Edimar é um exemplo de como uma tradição indígena é reelaborada em contexto urbano. É lamentável não haver lugar de reconhecimento para essa arte em Fortaleza, um desperdício de experiência e beleza estética.

Edimar tem uma filha e um filho adolescentes que nasceram em Fortaleza e estudam em escola pública convencional. Edimar se identifica como índio a partir de sua ligação com seus pais, seus antepassados e a terra de origem, no entanto, compreende que a autoidentificação dos filhos é uma questão de fórum íntimo, portanto, de suas escolhas pessoais. A filha diz que na escola quando eventualmente tem algum trabalho sobre índios, ela se identifica como neta de índios da Almofala, sabe disso porque seu pai fala que eles são índios.

Edimar tem o desejo de retornar para a terra de origem, mas não acredita que possa realizar esse projeto a curto prazo devido não ter condições para montar um negócio próprio e a falta de emprego em Almofala. Acha que quando puder voltar para o “interior” terá de ir para Mundaú, terra de um de seus avôs do lado materno, e não mais para o Barro Vermelho devido às expectativas futuras da situação da mãe em Almofala, que o tem preocupado. Essa situação ele descreve como a de isolamento crescente da mãe devido cada vez mais ela está ficando sem poder contar com a companhia dos netos, pois estes ao completarem 18 anos já estão planejando migrar para Fortaleza, o que de fato tem ocorrido. Os sobrinhos, filhos da única irmã que permanece em Almofala, como Samuel migrou em 2007 ao completar 19 anos, seu irmão Jairo ficou no seu lugar fazendo companhia à avó Zeza, mas já está planejando migrar para Fortaleza.

Dona Zeza tem um filho que migrou e mora no Mundaú, lugar que ela tem recorrido em momentos difíceis, como quando seu esposo faleceu e, depois, seu filho foi assassinado. Além da falta que faz seu companheiro no amor e no Torém, Dona Zeza vive desgostosa com a presença do assassino do seu filho Vilemar em Almofala, por isso está planejando vender sua casa no Barro Vermelho, migrar para Mundaú e construir uma casa vizinha ao seu filho.

Em Almofala, apenas a filha participa com a mãe do movimento indígena, o genro e os netos não se interessam pelas reuniões nem em dançar o Torém, Dona Zeza chegou a fazer a carteira indígena do neto Samuel e acabou se aborrecendo em uma reunião da comunidade ao ser questionada pela falta de compromisso desse neto com o movimento indígena na

comunidade. Edimar se preocupa com a mãe, tem consciência do risco que a família está correndo pelo fato de as novas gerações não estarem sendo preparadas para dar continuidade à tradição dos pais no Torém, na transmissão da memória e no movimento indígena. Sempre que pode a visita, seus dois filhos adolescentes estudam em escola convencional em Fortaleza e não trabalham. Ele se reconhece como Tremembé e se posiciona favorável a demarcação da Terra Indígena em Almofala, diz considerar os filhos também como tremembés, deixando claro que são os filhos que devem escolher se identificar ou não como índios.

Como síntese pode-se dizer que a família vive um momento de risco, que tem relação direta com uma crise na continuidade da tradição na comunidade Tremembé porque os jovens e as crianças dessa família não estão assumindo no presente o papel de elo com o passado. Portanto, pondo em risco um processo de inovação e construção de projetos de futuro dessa tradição que pode ficar estagnada como passado superado do lugar que fora assumido pelos mais velhos. A crise de continuidade-inovação da tradição dessas duas famílias tem relação direta com o risco de ruptura do nexo na dinâmica de transmissão-recepção-inovação-sedimentação de uma tradição no processo de socialização das gerações mais novas. E nesse sentido, tem relevância a dispersão da família provocada pelo deslocamento forçado pela necessidade de sobrevivência em outros lugares. No entanto, esse risco pode ser transformado em uma nova possibilidade mediante uma escolha posterior feita pelas novas gerações de manter os vínculos afetivos com as gerações anteriores como referências que continuem nutrindo o sentimento de pertencimento a uma matriz familiar integrada a uma tradição Tremembé mais abrangente.

### **3.3. Família da Joana Nunes**

Na comunidade de Almofala, Joana Nunes é lembrada como tia Joana. Mesmo quando essa liderança tradicional já se encontrava doente em Almofala, o que a impedia de continuar viajando e dançando o Torém, ela continuava sendo uma referência na comunidade por ser uma das mais velhas, saber das cantigas do Torém e narrar a história da santa de ouro e das resistências dos índios velhos.

Depois da morte de Joana nenhum de seus filhos e netos que vivem em Almofala deu continuidade a tradição na transmissão da memória nem na participação do Torém, muito

menos no compromisso com o movimento indígena na luta da comunidade pelos seus direitos coletivos e individuais. Assim, essa família vive uma crise na continuidade da tradição semelhante à vivida pela família de Dona Zeza.

Dona Francisca, filha de Joana que vive em Fortaleza, ainda mantém intercâmbio com a terra de origem e é tida em consideração pelo cacique João Venança a partir do respeito aos laços de amizade de Joana com o povo da Lagoa Seca e do seu papel na comunidade. Mesmo Dona Francisca não fazendo parte do movimento indígena, o cacique João Venança achava justo que ela herdasse a casa da mãe por ter cuidado dela durante dez anos e por uma questão política que é tentar impedir que os próprios tremembés continuem vendendo suas casas e terrenos para o povo de fora, como queria e fez o irmão de Dona Francisca.

Dona Francisca fala dessa relação entre sua família e a família da Venança: *“tão bonito o Torém, ainda fui outro dia na Lagoa Seca mais ela (mãe) e o papai [...], parecia uma carrapetinha, tia Chiquinha da Lagoa Seca, ela ainda era gente nossa [...] porque as filhas da velha Chiquinha nós chama ela por tia, uma tal de Escolásta. Era, pois é por parte da mãe de papai [...] a velha Massolina que era mulher do velho Antonio do Zé. O velho Antonio do Zé era íntimo do papai, eram as duas, e com a raça da Lagoa Seca. E aí o João Venança foi disse que o jeito que tinha era falar por mim, ser por mim, que era filha da mamãe”*.

Dona Francisca vive há mais de 25 anos em Fortaleza; atualmente, mora no Parque Andrade. Ela nasceu no Lameirão, aos 10 anos mudou-se com os pais para o Pana, localidade próxima à praia de Almofala. Lembra que os pais quando queriam, mudavam suas casas de palha pela redondeza, uma tradição Tremembé de mobilidade. A mãe lavava roupa e o pai vivia na agricultura e na pesca de subsistência, para o sustento da família. A família se juntava também no trabalho de fiar algodão para tecelagem de redes de dormir, no ajuntamento de caju e resina para fazer mocoó. Lembra que com a mãe aprendeu a fazer mocoó, mas nunca aprendeu a dançar o Torém por ser tímida. Em seus relatos, há um lugar de destaque para as experiências com alimentação na terra de origem, que vão desde as lembranças dos momentos de escassez de comida até os momentos de deleite com as comidas tradicionais que sentem saudade em Fortaleza. Lembra que durante as secas, a família tinha de se valer com a massa de mucunã, uma espécie de mandioca com alto potencial venenoso e de cor arroxeadada, que precisa ser lavada “em 9 águas” para ser consumida, para amenizar a fome, e da falta de

comida no tempo que morou em Itarema e os fez buscar melhores condições de vida em Fortaleza.

No entanto, se detém longamente descrevendo como a família compartilhava junto os peixes assados na brasa, os grolados com a massa de mandioca, os pirões de carne fresca só a base de sal, as farofas de milho com feijão, o mocororó tão gostoso. São lembranças de uma tradição que marcou seu paladar, muitas associadas aos momentos de partilha depois de chegarem das festividades religiosas na igreja de Almofala. Assim como essas lembranças são descritas longamente como gostosas, o trabalho em família também é uma experiência prazerosa compartilhada quando eles buscavam lenha na mata, “caçavam” os cajus e a resina e preparavam o mocororó, descaroçavam algodão e o fiavam no fuso para tecer redes de dormir. No entanto, a experiência da mãe lavar roupa aparece como penosa, assim como o seu trabalho em Fortaleza.

Dona Francisca casou-se com um rapaz que chegara com a família da Ribeira do Acaraú, em 1973 migrou com a família para Itarema em busca de melhores condições de sobrevivência. Junto com suas filhas adolescentes trabalhava tecendo rede de travessa, usando apenas uma grade de madeira, técnica mais antiga e com um instrumento mais simples.

Em Itarema, a família viveu grandes privações, a comida era escassa. Em 1974, Maria, filha de Dona Francisca, aos 13 anos, migrou para trabalhar como doméstica em Fortaleza. Passado um ano, Dona Francisca e seu esposo tiveram o desgosto de ver um dos filhos assassinados e desejaram mudar de Itarema. Primeiro, vieram à capital para ver o papa João Paulo II, ficaram hospedados em Pirambu na casa de parentes. O cunhado de Dona Francisca convenceu o irmão que este teria mais chance de arrumar um meio de sobrevivência em Fortaleza. A família vendeu a casa com o pequeno terreno em Itarema e migrou para Fortaleza. A primeira moradia na capital foi no Parque São José, do outro lado da Avenida Bezerra de Menezes, depois se mudaram para outra comunidade no outro lado da avenida, a do Padre Andrade. Maria se juntou à família e continuou trabalhando como doméstica, depois que se casou se dedicou a ser dona de casa.

Dona Francisca trabalhou em Fortaleza lavando roupa para ajudar no sustento da família durante quase duas décadas, há 11 anos atrás se aposentou como trabalhadora rural em

Itarema e cumpriu a promessa que fizera e declarou a sua patroa que nunca mais lavaria roupa para os outros. Fala com indignação de ter perdido a força dos braços de tanto lavar roupa para ganhar mixaria.

Na década de 1990, Dona Joana sofreu acidente vascular que a prostrou em uma rede e Dona Francisca passou a viver em trânsito. Passava 15 dias em Almofala cuidando da mãe e 15 dias com o marido e filhos em Fortaleza. Depois de alguns meses decidiu ficar com a mãe enquanto ela vivesse, foram dez anos cuidando da mãe em Almofala. Durante este período não participou do Torém nem se envolveu no movimento indígena assim como seu irmão, que vivia com a esposa na casa da mãe. Em 2006, Dona Joana faleceu e Francisca retornou para Fortaleza. No entanto, continuou visitando os parentes e amigos mais próximos da família, especialmente Dona Zeza.

Dona Francisca se posiciona a favor da demarcação da terra, mas essa é uma posição pessoal que não é debatida como questão de interesse da família nem nos espaços do movimento indígena em Almofala. Dona Francisca lembra que sua mãe costumava lhe mostrar os marcos da terra da santa e dizer com esperança que um dia essa terra ainda voltaria para seus antigos donos, mas tinha dúvida se ainda estaria viva para ver com seus próprios olhos. É provável que nem as lembranças sobre Almofala que lhe fazem companhia no silêncio da noite em seu quarto, como diz tantas vezes ocorrer, seja trabalhada como memória sobre seu grupo e transmitida à família.

Dona Francisca tem o desejo de retornar para a terra de origem. Em 2007, falou que gostaria que a casa da mãe ficasse para ela, mesmo sendo apenas uma barraquinha de barro precisando de muitas reformas, no entanto o irmão já estava negociando essa casa com posseiros sem ela saber, e a chance de contar com o apoio do cacique para tentar barrar essa negociação, se perdeu. Quando Dona Francisca soube, a casa já estava vendida. Em 2008, ela continuava falando do seu desejo de retornar, mas não tinha muitas esperanças de realizar esse projeto porque os filhos e esposo não querem deixar a cidade e ela não quer deixar sua família nuclear. Também lamenta de seu irmão ter vendido a casa materna para posseiros sem seu consentimento, o que a deixou sem um “ninho” seu em Almofala.

Atualmente a família nuclear de Dona Francisca, filhos e netos com exceção de uma que vive em Almofala, mora no Padre Andrade, na região do Antonio Bezerra. Tem 5 netos, filhos de sua filha Maria, e 2 netos de sua filha Elieuda. Um dos filhos, “rapaz velho”, mora com ela em sua casa, o outro filho mora vizinho em uma casa alugada e trabalha como pedreiro. A este, Dona Francisca dirigia orações fortes de proteção quando ele saía para o trabalho como vigia em uma fábrica, orações que aprendera com a mãe.

Tem parentes morando em Fortaleza, Tereza do Pedro Alves – prima da sua mãe Joana- mora em algum bairro em Fortaleza, sua primas do lado paterno moram no Montese, nunca tinham se encontrado em Fortaleza, no entanto se encontrarem em uma Romaria no Canindé, lá conheceu a filha de sua prima. Dona Francisca lembra que a prima pediu a filha que tomasse a benção à ela enquanto a apresentava como sendo tia. As relações de parentescos entre os tremembés se desdobram ao longo das gerações, como pode ser observado nesse caso em que a filha da prima é considerada sobrinha. Esta é uma tradição que é mantida na cidade pelas gerações mais velhas e transmitidas às novas gerações nascidas no meio urbano, quando eles têm a oportunidade de se conhecerem.

Maria nasceu no Panã em 1961, aos 12 anos migrou para Itarema e aos 13 para Fortaleza. Trabalhou como doméstica no bairro Aldeota, mas com pouco tempo mudou de local de trabalho por não suportar a carga excessiva de trabalho pela pouca remuneração, também porque não se sentia à vontade numa casa composta pela maioria de rapazes. A prima que também migrara e trabalhava como doméstica a levou para a casa onde trabalhava, quando essa prima casou, Maria ficou assumindo o trabalho doméstico sozinha. A patroa não gostava de seu namorado porque este tinha cabelo comprido e colocou duas opções: continuar com ela ou com ele. Maria escolheu seu amor.

Quando os pais chegaram à Fortaleza, Maria foi morar com eles no Parque São José, depois se casou com um rapaz da Meruoca (Sobral-CE), foram morar no Jardim Iracema, depois vieram para onde morava Dona Francisca no Parque Andrade. O marido de Maria é pintor de parede, tem casa própria construída por ele, o casal tem 5 filhos, Daniele, com 10 anos é a mais nova e muito apegada à avó Francisca, o filho mais velho tem 26 anos. Maria diz que os filhos, com exceção de Rafaela, só visitavam Almofala na infância e sob resistência, pois preferiam ficar na cidade durante as férias escolares. Afirma que nunca falou para os filhos

sobre descender dos tremembés de Almofala. Maria não tem planos de retornar para Almofala porque o marido é “de outro interior”, para a qual ele quer um dia retornar. Rafaela sempre que pode acompanha a avó nas visitas à Almofala.

Quando a pedi para desenhar Almofala, ela desenhou a igreja no centro, o mar e uma barraca de palha na praia. Não conhece a escola indígena nem o Torém. Rafaela diz que sua bisavó Joana era índia e dançava o Torém e acha que sua avó Francisca talvez seja índia, mas que ela própria não é, porque sua mãe não vive em Almofala que é a terra de índio. Na primeira visita que fiz a essa família, devolvi uma cópia da entrevista realizada com Dona Joana durante a pesquisa de mestrado, observei o interesse de Rafaela por esta entrevista ao folhear e ler trechos dessa entrevista. Chamou-me a atenção o fato de Rafaela associar a entrevista de sua bisavó ao Torém: “*é o Torém da vó*”, foi assim que ela apresentou a entrevista à esposa de seu tio que chegara na cozinha. Isto sinaliza que Dona Francisca tem lhe transmitido uma memória sobre sua bisavó associada ao Torém, e deste à Almofala, e de Almofala associada ao significado de terra de índio.

Dona Francisca está vivendo os sintomas de síndrome do pânico de Fortaleza, sintomas que não se manifestam quando ela segue para Almofala para aliviá-los. No final de 2008, a reencontrei em Almofala, disse-me está fazendo tratamento psiquiátrico no CAPS. Esse pânico à Fortaleza e sua ausência em Almofala parece ter uma relação com a ambigüidade entre seu desejo de retornar para Almofala e de permanecer junto ao esposo e filhos que preferem continuar morando na cidade. Esta não é uma crise de identidade, causado por projetos de vida na terra de origem que estão sendo emperrados? É possível. Por enquanto, ela continua em trânsito entre as crises em Fortaleza e a recuperação em Almofala.

Dona Francisca estava na casa de sua filha em Almofala, esta não participa do movimento indígena. O neto de Dona Francisca estuda em uma escola convencional em Almofala. Nessa visita fui acompanhada da Venança, filha de Raimundinha, ela ficou perplexa vendo um conterrâneo de sua geração que não sabia ler, isto foi observado por Venança. Quando devolvi as entrevistas de Dona Francisca, seu neto a folheou rapidamente sem conseguir lê-la, depois buscou um caderno, tentou escrever algo sem conseguir. Venança, no caminho de volta, falou-me que ficou com “pena” dele por querer e não saber ler. Quando chegou em casa, contou o ocorrido para a mãe e a tia Dijé, e falou comovida que se morasse perto dele iria

ensiná-lo a ler e escrever, acrescentando que todas as suas primas e irmãs da mesma idade daquele menino já sabiam ler e escrever, que tinham aprendido na escola indígena. Este é mais um prejuízo que a família de Dona Francisca está tendo devido ao afastamento do movimento indígena.

#### **4. Indianização na Região da Mata**

Na Região da Mata o processo de indianização foi sendo construído a partir da resistência dos antigos moradores à invasão das terras dos tremembés pela empresa agroindustrial Ducoco no final da década de 1970, que abarcou quilômetros da Região da Mata à Região da Praia. Na época, essa empresa era de propriedade da família do Tasso Jereissate, este foi governador do Ceará entre 1987 a 1991 e de 1995 a 1998. As comunidades dessa região começaram a se organizar com o apoio do Sindicato Rural de Itapipoca e das Comunidades Eclesiais de Base, ganharam uma Ação de Usucapião e retomaram uma pequena parte dessa terra. Nesse processo de organização das comunidades, começaram a revitalizar a memória coletiva sobre seus antepassados nessa região e redescobriram suas raízes indígenas Tremembé. Passaram a se articularem com os parentes da região da Praia e reivindicarem o reconhecimento de suas identidades e demarcação da terra indígena, contando também com o apoio da missionária leiga Maria Amélia que mais tarde fundou a Associação Missão Tremembé, com sede em Fortaleza.

##### **4.1. Família Cabral**

Dona Tereza vive em Fortaleza há mais de 30 anos, na capital acabou de criar seus filhos, 5 dos quais formaram seus respectivos núcleos familiares e continuaram vivendo nas proximidades da casa da mãe no Morro de Santa Tereza, na região Vicente Pizón. Basta ficar algumas horas na casa de Dona Tereza na rua do Pescador para ver de vez em quando crianças adentrando à casa da avó de 16 netos e bisavó de 9 bisnetos.

Tereza Cabral nasceu na Tapera, Região da Mata em Almofala, assim como seu irmão Deusdete e sua sobrinha Diana, estes passaram a viver no Amaro e Varjota com os parentes

que resistiram à invasão da Ducoco nas terras dos Tremembé de Almofala, dentre eles, o primo Agostinho, tuxaua na Região da Mata.

Os Cabral narra a origem da família como resultado de migração e mistura entre famílias. O avô paterno era um tapuia cariri que migrou do Crato com seus dois irmãos e casaram com mulheres tremembés. A avó paterna era de uma família tremembé que tinha parentes no pernambuquinho (atual Icaraí), na Praia da Baleia e perto da Praia do Maceió e na Tapera. Esses são avós paternos também de Agostinho e bisavô paterno de Diana. Agostinho é primo de Deusdete e Tereza. O avô materno de Diana era da Lagoa Seca, a sua tia Maria Venança era neta da Chica da Lagoa Seca; o outro avô materno, pai adotiva da mãe de Diana, era irmão do avô paterno, ou seja, da família Cabral.

Durante o mestrado pude observar que a família Cabral era identificada por algumas pessoas da Região da Praia como sendo mais Tapuia Cariri do que Tremembé, quando considerava apenas como Tremembé os originários de famílias exclusivamente da terra da santa, no entanto, os tremembés que participam do movimento indígena reconhecem que eles são Tremembé tanto devido aos avós quanto pelo compromisso com a coletividade da comunidade Tremembé de Almofala na luta pelos seus direitos.

Dona Tereza diz que sua mãe lhe contara que achava que o avô materno era um negro originário da África, este vinha de fora e do Mundaú fugiu com a avó materna para a Tapera porque a família não aceitou o casamento da moça de pele e olhos claros com um “negrinho”.

Dona Tereza tem como referência a mãe para realizar o trabalho da memória sobre a origem de sua família, articulada com a elaboração de sua identidade como misturada. Nessa mistura ela enfatiza a da avó materna de pele clara com um negro vindo de fora: *“bem moreninho mesmo, o cabelinho grudado na cabeça [...] ela era alva dos olhos azuis [...] A família dela até isolou ela, e não deram nada a ela porque ela tinha fugido com esse neguinho”*. Ela afirma ter “parte com índio” devido os avós paternos e questiona a indianidade dos parentes, seu irmão Deusdete, sua Sobrinha Diana e seu primo Agostinho: *“Meus irmãos que moram lá na Varjota, minhas sobrinhas, essa é a aldeia deles lá. Sim, eu tinha antigamente, dos avós, essa mistura dos índios, mas uma coisa lá longe, mas foi o tempo que eles criaram de novo, apareceu esse pessoal pra tirarem essa terra dos índios”*.

Deusdete e Agostinho enfatizam a descendência Tremembé pelo lado da avó paterna originária da Tapera com o avô Cariri, já Diana lembra os vínculos de parentesco entre a família Cabral e o povo da Lagoa Seca, reconhecendo o elo atual entre ela própria e a família Venança da Aldeia da Praia.

Deusdete lembra que ele e Dona Tereza eram pequenos quando migraram com a família para a Praia da Baleia porque a avó paterna estava doente e precisava de cuidados. Pouco tempo depois seu pai faleceu e sua mãe adoeceu, o tio João Cabral foi buscá-los, andaram léguas até a Tapera. Deusdete aos 9 anos chegou doente dos pés. A família passou dificuldades e teve de trabalhar duro para sobreviverem.

Tereza lembra que migrou com a mãe para trabalhar nos Torrões. Este lugar ficava do outro lado do rio Aratim Mirim, onde a “rolação do mar” fez suas margens e criou um pequeno porto que atraiu trabalhadores de outras localidades. Tereza casou-se com o filho do Velho Manoel da família Patriarca, teve filhos, moravam na comunidade do marido até que este a abandonou com os filhos e se juntou à outra mulher.

Dona Tereza lembra que o fazendeiro Aquino invadiu parte da terra da santa e a vendeu para a Ducoco, o ex-marido se viu pressionado e recebeu pelo terreno uma mixaria. Alguns moradores antigos foram expulsos sem nada receberem, enquanto outros resistiram, e acrescenta que finalmente seu irmão Deusdete, sua sobrinha Diana e seu tio Agostinho entraram no movimento indígena aliando-se aos tremembés da Região da Praia. O velho Patriarca foi uma das primeiras lideranças tremembés a falar dos “direitos dos índios” em uma disputa judiciária, em um momento histórico que predominava o discurso oficial sobre a “inexistência” de índios no Ceará, ele é uma referência de resistência na Região da Mata.

Depois de separada, Dona Tereza contou com a ajuda do filho mais velho na sobrevivência da família, esse continuou trabalhando com o pai, no entanto, perdeu o gosto de pescar com o pai quando este lhe negou empréstimo do dinheiro para comprar medicamentos para a mãe que estava doente e internada no Acaraú. Então, aos 17 anos, o filho de Dona Tereza decidiu migrar com o tio para pescar em Fortaleza e continuar ajudando a mãe. Dona Tereza lembra que tinha de viajar algumas vezes à capital para providenciar os documentos do filho menor

de idade, e acabou decidindo migrar também para Fortaleza com os outros filhos para ficarem todos juntos.

Dona Tereza e os filhos moraram por 4 anos na favela Buraco da Jia, onde esse filho casou-se com Silene, uma jovem que migrara adolescente para trabalhar como doméstica. Silene estava grávida do primeiro filho quando o marido morreu com outros pescadores de Almofala no naufrágio do barco pesqueiro da empresa Amazônia, seus corpos nunca foram encontrados. O sofrimento dos parentes foi intensificado pela burocracia que exigia provas para que as viúvas recebessem as pensões e sustentassem os filhos órfãos. Dona Tereza lembra indignada que a empresa Amazônia, sabendo do perigo anunciado de naufrágio, não fez nada para resgatar seu filho e seus dois cunhados que morreram junto com toda a embarcação. Quase três décadas se passaram e esse acontecimento continua também sendo lembrado em Almofala, inclusive sendo transmitida para as novas gerações.

Logo após esse acontecimento trágico, mais ou menos em 1979, Dona Tereza e demais moradores da comunidade Buraco da Jia foram retirados pelo governo para construir a Av Jangadeiro e levados para um morro de dunas que foram aplanadas por tratores sobre o qual foi construído o Conjunto Santa Tereza, segundo Dona Tereza por iniciativa da primeira dama Luiza Távora e o padre Nildo do Mucuripe.

O governo era Virgílio Távora da oligarquia política dos coronéis no Ceará, que predominou até a década de 1980, depois essa oligarquia foi substituída pela oligarquia dos empresários comandada pelo Tasso Jereissate. O nome do bairro Santa Tereza, apesar de ter recebido esse nome para homenagear a uma parenta da primeira dama Luiza Távora, é associado por Dona Tereza à santa católica de mesmo nome e padroeira do bairro.

Dona Tereza ajudou a construir a vida social da nova comunidade, organizou as primeiras festas de coroação de Nossa Senhora, que repercutiu na redondeza e por isso foi convidada pelo padre a realizá-la também no Mucuripe. Preparava também crianças e jovens para apresentação de dramas religiosos e foi uma das primeiras catequistas. Tudo isso se tornou ao mesmo tempo parte da tradição do bairro e da tradição da família de Dona Tereza em Fortaleza. Atualmente, uma de suas filhas lidera essas atividades junto com a mãe, da qual participam alguns netos e bisnetos. No bairro, Dona Tereza também é reconhecida e

procurada por causa de suas garrafadas medicinais preparadas por ela com plantas curativas, algumas cultivadas na área de entrada de sua casa, outras colhidas com a ajuda dos netos e bisnetos em um “matinho” que restou no bairro, e a maioria enviada de Almofala pelo seu irmão Deusdete.

Antes de sofrer um acidente que lhe cegou um dos olhos, Dona Tereza costurava para os vizinhos, fazia muito crochê e pintava colchas de tecido, atividades com as quais sustentava a família. Atualmente sobrevive do aposento feito em Itarema, mas continua fazendo lindas mantas de retalhos, com a ajuda dos netos e bisnetos. A maior parte desse artesanato é feito para presentear amigos e parentes em Fortaleza e em Almofala. Alguns dos muitos conhecimentos trazidos de Almofala para Fortaleza por essa mulher não encontraram condições materiais e sociais na cidade e foram interrompidos: a arte de ajudar as mulheres a parir, a de fazer nascer do barro louças e da palha objetos moldados por suas mãos.

Dona Tereza mora na rua do Pescador, uma das filhas, ao separar-se do marido mudou-se com os filhos para morar com a mãe. No sobradinho de sua casa moram um dos filhos e a nora Valda, que dona Tereza indicou como uma neta de uma velha índia do Guajiru (localidade próxima à Almofala) que vive no Serviluz, com a qual diz não manter contato porque ela é “metida com bruxaria”, revelando uma visão colonialista da Igreja Católica com a religiosidade afro-brasileira e indígena. Na mesma rua mora sua nora Silene, esta encontrou um novo companheiro e teve outros filhos. Dona Tereza indicou Silene como neta de uns índios velhos de Almofala e me preparou com a *advertência* “*ela é meio assim, a mulher tem medo até de falar com o povo*”, Silene se mostrou reservada e nossa conversa se restringiu a respostas às minhas perguntas, sem comentários adicionais. Ela convive muito com os netinhos e diz gostar de viver em Fortaleza, não se interessa pelos assuntos ligados à Almofala. Contou que não conheceu os seus pais foi criada pelos avôs. Quando os avôs faleceram há 25 anos atrás, deixou de visitar Almofala.

Dona Tereza tem um filho adotivo originário da Praia da Baleia, este filho se casou na Tapera. Quando entrevistei Dona Tereza em 2007, dias atrás ela tinha ido ao Amaro para o enterro de sua sobrinha e esposa desse filho adotivo. É um costume das famílias que vivem em Fortaleza irem aos enterros dos parentes em Almofala, assim como é costume levarem seus mortos para serem enterrados na terra de origem. As festas e feriados são os momentos de alegria para

reencontrar os parentes, Dona Tereza também atende aos eventuais convites para se fazer presente nas farinhadas e outros acontecimentos que junta a família. Do Amaro traz farinha de mandioca, peixe, caju, castanha e outros alimentos para satisfazer o paladar constituído com os sabores com os quais fora criada. Os filhos, netos e bisnetos participam mais indiretamente desses intercâmbios com os parentes em Almofala, compartilhando o que chega à cidade pelas mãos de Dona Tereza. Quando alguns deles visitam o Amaro, o fazem raramente.

Irene é originária do Lamerão, aos 9 anos migrou para morar com sua madrinha Tereza, é filha da Pequena que permanece na comunidade de origem e participa do movimento indígena na Região da Praia, em Almofala. Irene eventualmente visita a mãe, mas não se identifica como tremembé e tem dúvidas sobre a identidade indígena da mãe quando a compara com a imagem de índio visto na tv e com “uns índios” visto em uma “apresentação” quando estudava em uma escola pública convencional na capital. Compartilha com Dona Tereza o ponto de vista que reconhece apenas os índios antigos de Almofala como os “legítimos” em contraste com as novas gerações que estão se assumindo indígenas.

Quando Dona Tereza se reconhece como tendo *“parte com índio, lá longe, por causa dos avôs”*, e se identifica como misturada, se apóia na memória que a mãe lhe transmitiu sobre seus avôs maternos. Em nossas conversas, fora do contexto de entrevistas, Dona Tereza contou sobre situações que sofrera preconceitos devido à cor de sua pele e seu cabelo, inclusive da família de sua nora, originária da região do Acaraú, que não aceitava o casamento da filha com um rapaz de cor mais escura do que a cor da filha. Em Fortaleza, quando o cunhado criticou o fato de ela deixar o seu filho se “misturar” com os ricos no time de voleibol que treinava no clube náutico da beira mar, ao que ela respondeu que não tinha problema porque o filho era “bem parecido”, tinha “a cor limpa” e com os uniformes ninguém nem ia saber a diferença entre eles. Considerando que os preconceitos raciais sofridos por Dona Tereza são relacionados à sua cor de pele e ao seu cabelo e associados à pobreza, é possível compreender porque sua questão principal de identidade é a de ser misturada com negros. Pois apesar de se valer da memória transmitida pela mãe, Dona Tereza afirma que ela se identificava como tremembé, e era engajada no movimento indígena em Almofala.

Quanto à demarcação da Terra Indígena Tremembé, apesar de ela reconhecer que a terra da santa é a terra dos índios Tremembé, ao rememorar o mito da santa de ouro, e afirmar que o

movimento indígena surgiu porque essas terras foram invadidas, ela defende o direito à propriedade privada dos terrenos comprados pelos posseiros. Os parentes que vivem na Varjota e no Amaro - o irmão Deusdete, a sobrinha Diana e o primo Agostinho - reconhecem Dona Tereza como Tremembé, eles fazem parte do movimento indígena e lutam pela demarcação da Terra Indígena e interpretam as compras desses terrenos como usurpação mediante contratos escusos e invasões com avanço das cercas.

Os seus diferentes pontos de vistas e posicionamentos sobre o processo de indianização na luta pela demarcação da terra não causam estragos nos vínculos afetivos entre eles e na comunhão de uma memória coletiva que justifica a legitimidade de Almofala ser a terra dos índios a partir da narração do mito local a santa de ouro. O que aparece como descompasso e desafio são também as imagens de índios relegados ao passado com as quais operam Dona Tereza e uma visão atualizada da identidade indígena dos tremembés, elaborada pelos parentes ao longo do processo de organização comunitária, bem como a oposição entre uma postura ética de direito individual à propriedade privada e à postura ética de direito coletivo a um território indígena.

Quando entrevistei Dona Tereza em 2002, ela acreditava que Almofala não se “desenvolvia” por castigo devido às injustiças cometidas com as invasões das terras e expulsão dos índios velhos de suas moradas. Em 2007 ela tinha mudando esta visão e atribuía o atual “desenvolvimento” de Almofala na saúde e na educação devido à organização da nova geração de índios, no entanto indagou-me sobre a justeza de sua expectativa receosa de “os grandes de fora” que apóiam os indígenas lhes tomarem tudo no futuro, inclusive a terra depois de demarcada. Ali mesmo no momento da entrevista, parou um pouco, refletiu e respondendo a si mesma, se amparou na impossibilidade disso vir a acontecer sob a condição de as famílias perseverarem-se na união atual da organização indígena em Almofala.

Quanto ao seu ponto de vista de os índios legítimos terem sido os antigos e os argumentos em favor do direito à propriedade privada dos posseiros que compraram terrenos dentro da terra da santa, observei que ela se colocava em dúvida sobre estas questões. Quando conversando comigo seu ponto de vista a deixava entregue às suas auto-reflexões, mas com a obviedade de minha simpatia pelo movimento indígena, quando conversando com alguns membros da

família Barros, ela reafirmava estes mesmos pontos de vistas como certeza, convergindo com os pontos de vistas desses membros durante as entrevistas em que ela esteve presente.

É compreensivo que isto ocorresse se levamos em consideração a pressão tácita de um grupo de referência sobre nosso ponto de vista, e a família Barros é um grupo de referência para Dona Tereza em Fortaleza, a aproximação dela com esta família se deu através de sua ligação com Socorro e, principalmente, com Belinha, as duas fizeram parte do primeiro grupo de catequistas acompanhado pelo Padre Nilton que exerceu seu apostolado católico na Região Vicente Pizon, também porque essas três mulheres se identificam por compartilharem em Fortaleza o ofício de costura e o conhecimento de plantas curativas.

Dona Tereza mantém freqüentes intercâmbios com o irmão Deusdete que vive na Varjota através de visitas e telefonemas, ele colhe as raízes e cascas no mato e envia parte para Dona Tereza, ambos são conhecedores das plantas curativas, ele prepara seus remédios para aqueles que o procuram na comunidade, e ela prepara em Fortaleza seus remédios para muitos que já se tratam com suas garrafadas, inclusive uma vizinha fortalezense que conheci em sua casa contou-me em meio a outras conversas que se curou de tumores nos seios com as garrafadas de Dona Tereza, o que fez o médico admirar-se e depois desmarcar uma cirurgia prevista. Deusdete se orgulha da irmã, afirmando sorridente de satisfação que as pessoas o chamam de doutor Dete na Tapera, assim como em Fortaleza chamam a sua irmã de doutora, mas pontua a diferença: a de Tereza ser admirada e ter reconhecimento dos médicos em Fortaleza, em contraste com o que ocorre com ele na relação com os médicos e agentes de saúde do posto de saúde indígena na Tapera. Esta contradição pode ser entendida quando se considera que os agentes de saúde indígenas são selecionados entre os mais jovens e letrados da comunidade, num processo em que os conhecimentos prévios da medicina tradicional Tremembé não são relevantes como critérios para o desempenho dessa função. No entanto, essa é a primeira geração de agentes de saúde e a experiência da comunidade em articular conhecimento tradicional com conhecimento técnico é bem recente, ainda há um longo caminho a percorrer.

Em 2002, Dona Tereza falara com satisfação de seu amor em cuidar dos parentes e amigos que hospedavam em sua casa e de sua função em acompanhá-los às consultas médicas em Fortaleza. Em 2007, ela se referiu a sede da COPICE, no bairro Nova Assunção, para dizer da existência de indígenas na cidade, lembrando que os parentes e amigos do movimento

indígena de Almofala passaram a se hospedar na sede dessa entidade quando vêm fazer tratamento médico. Dona Tereza admira o atendimento à saúde dos que vivem em Almofala e fala das dificuldades dos parentes que vivem em Fortaleza. Também destacou que eles já que não precisam mais de alguém para orientá-los na cidade e acompanhá-los nos ônibus coletivo porque tem um transporte da COPICE para os tremembés de Almofala em tratamento médico na cidade, bem como de poderem ir e vir no mesmo dia nas topiques particulares que os pegam e os deixam na porta de casa em suas comunidades de origens. Ela tem admiração por essas conquistas.

Quando indagada sobre a possibilidade de ela e os demais originários de Almofala se organizarem como indígenas em Fortaleza, ela lembrou de a única pessoa a procurá-la anos atrás para falar a respeito de índio, ter sido Maria Amélia da AMIT, acrescentando que essa também não apareceu mais. Agora em fevereiro foi aprovado um projeto Ponto de Cultura da AMIT, no qual incluíram os bairros Messejana e Palmeiras, quem sabe esse projeto não se estenda no futuro próximo ao bairro Santa Tereza, Pirambu, Mucuripe e Serviluz e outros bairros, inclusive porque Maria Amélia sabe da expressiva presença dos tremembés em Fortaleza.

Todos os 5 filhos do irmão Deusdete migraram para Fortaleza, 4 construíram suas respectivas casas nos bairros Serviluz, Caça e Pesca e São Cristóvão. O filho Biel vive viajando pelo Brasil soldando tanques para agrodiesel, costuma fazer visitas surpresas ao pai na terra de origem, os filhos de Biel também costumam visitar o avô. Detinho ao ficar desempregado pôs em andamento o projeto de retornar e passou a enviar dinheiro para a construção de uma casa vizinha ao pai, a casa continua sendo construída, mas o projeto de retorno foi adiado depois que conseguiu um novo trabalho em Fortaleza.

Agostinho nunca permitiu que seus filhos migrassem, vivem pertinho dele na Varjota, a casa do avô é sempre cheia de filhos, genros, noras e netos, atualmente se juntam inclusive para assistirem televisão.

A sobrinha Diana, assim como seu pai, não queria ver migrarem seus filhos, aos 13 anos uma filha conseguiu convencê-la e foi trabalhar como doméstica em Fortaleza. Os apelos insistentes da mãe para que retornasse aumentava nas visitas de ambas, a filha voltou, casou-

se e mora pertinho da mãe, assim como seus 9 irmãos, um deles mora um pouco distante, perto da mãe Cosma. O filho mais velho tem 45 anos e o mais novo tem 22 anos. Netos são muitos, Diana aumentou a casa para recebê-los, casa sempre cheia de netos, dois são criados pela avó, um menino e uma menina de 13 anos, prevendo que logo a neta adolescente casará, vive pedindo aos filhos que a deixe criar mais alguns netinhos.

Em Almofala, Seu Agostinho e Dona Diana fazem parte da primeira geração de lideranças que realizaram viagens de articulação pelo Ceará, Brasil e exterior em prol dos direitos indígenas na Região da Mata. Dona Tereza lembra que a sobrinha já viajou muito pela causa dos índios.

Agostinho recebeu o título de Tuxau, líder religioso, por causa de sua contribuição nos primeiros anos de luta de resistência à invasão da Ducoco. Foi ele quem mobilizou a comunidade para construir o salão-capela para abrigar a catequese, as celebrações da Comunidade Eclesial de Base (CEBs), reuniões do Sindicato de Trabalhadores Rurais, o funcionamento da primeira escolinha para as crianças mantidas pela prefeitura de Itarema, bem como para a realização das assembleias comunitárias, que resultaram na Ação de Usucapião, e, depois, para as reuniões do movimento indígena na Região da Mata.

Faz parte das estratégias políticas de Seu Agostinho negociar com políticos da região para conseguir alguns benefícios para a comunidade, formando alianças conjunturais mesmo com aqueles com os quais sabe não poder contar com apoio irrestrito à luta pela demarcação da terra. Isso nunca foi um grande problema para a comunidade até a última eleição, quando ele, Diana e seus respectivos núcleos familiares deixaram de votar no Fernando, da família Santos, candidato Tremembé escolhido pela comunidade, para votar em outro candidato não-indígena.

Atualmente, há uma tensão entre eles e a organização indígena dos tremembés de Almofala que decidiu aplicar a punição demitindo alguns professores indígenas parentes de Agostinho e Diana, a medida está sendo justificada mediante o argumento que a escolha eleitoral compromete o projeto de emancipação coletiva da comunidade. A tendência é causar uma divisão na comunidade, que pode não ameaçar às estruturas política do movimento indígena

devido esse grupo punido representar uma minoria dentro da comunidade, no entanto abre feridas nas relações sociais e rompe antigas redes de solidariedade comunitária.

Este é um pequeno caso que lança luz sobre o processo de organização social e política das comunidades indígenas, assim como em qualquer outro tipo de comunidade, constituída por múltiplos núcleos familiares com suas respectivas dinâmicas em relação com a dinâmica mais abrangente negociada em uma determinada comunidade. Portanto, pensar uma comunidade indígena como uma massa homogênea e sem tensões é fruto de uma visão romantizada e desumanizadora que não corresponde a nenhuma comunidade seja ela qual for.

Essa família tem ligação com a tradição religiosa católica comunitária (CEBs), catequese, cura pela reza e plantas curativas. Entre eles os que estão em Almofala e os que estão em Fortaleza, divergem sobre mistura e indianização, bem como versões divergentes da memória sobre o grupo familiar pertencer aos tremembés ou serem misturados e de as novas gerações não serem mais índios. O conflito devido a ascensão dos jovens, inovação da forma tradicional de organização e conhecimento da cura tradicional e medicina convencional, é sentida apenas em Almofala, bem como a questão política partidário e suas relações com o Movimento Indígena na Região da Mata e da Praia. Os desafios atuais em Almofala é a resolução desse conflito político e o de não serem isolados e se isolarem dentro da comunidade e o desafio atual em Fortaleza é dá continuidade ao grupo familiar de Dona Tereza como tremembé. Na perspectiva para o futuro, o projeto do ponto de cultura da AMIT, que visa retomar algumas negociações pelo viés da memória e conhecimento das lideranças tradicionais e trabalhar com os tremembés nos bairros Palmeiras e Messejana, podem ter conseqüências positivas para esta matriz familiar.

#### **4.2. Família Santos**

Aila, Júlio e Fernando nasceram na Tapera na região da mata de Almofala. Aila está há 30 anos em Fortaleza, considerando as idas e vindas entre terra de origem e terra de destino, Júlio há mais de 18 anos, Fernando viveu dos 5 anos aos 18 anos como filho adotivo em Fortaleza e desde 2003 vive em trânsito entre a terra de origem e a capital cearense. Os pais, Dona Elita e Seu Calixto, viveram em Fortaleza quando eram solteiros, época em que Elita trabalhou como

doméstica e Seu Calixto como garçom, e foram viver na Tapera, terra de seu Calixto, quando casaram.

Aila lembra que vivia com a família ainda em terra livre e providente de material para a casa de palha, acompanhando os pais nas várias mudanças de moradias pela redondeza e vendo o pai desmontando e reconstruindo suas casas de palha de acordo com o gosto dos pais e a tradição de mobilidade dos Tremembé. Júlio, assim como os demais meninos de sua comunidade, pescava e ajudava o pai no roçado; Aila, como as outras meninas, ajudava a mãe na lida de casa, na horta, catar a lenha no mato, pescava só por prazer, mas o conseguido ia pra panela da família. Aila e a mãe faziam o escambo do pouco excedente da produção com o bodegueiro em troca de café, açúcar, querosene, sal. A brincadeira diurna preferida de Aila era correr no morro dos “tataráíndios” à noite no terreiro de casa com a meninada. Quando a mãe adoeceu, passou a assumir as tarefas domésticas e cuidar dos irmãos mais novos e da mãe.

Esse era um tempo em que a família se juntava à comunidade na tradição religiosa em todos os meses do ano, com exceção de fevereiro, nas novenas em devoção aos santos católicos. Era um espaço privilegiado de socialização e transmissão da memória, os mais novos aprendiam ouvindo os velhos cantarem os benditos e depois, no terreiro, narravam suas experiências e a história da comunidade, os jovens namoravam e as crianças brincavam, todos estavam ali juntos. Fernando, sendo uns dos irmãos mais novos, foi impedido de viver boa parte dessas experiências porque a realidade da comunidade mudou com a invasão das terras dos Tremembé pela Ducoco, no final da década de 1970. Este foi o motivo do deslocamento forçado dos membros da família Santos para Fortaleza.

A empresa Ducoco entrou nas terras dos Tremembé escondendo sua face de invasora sob a máscara de promotora do progresso e benefícios para a comunidade, prometeu empregos, estradas, escolas, creches e hospitais jamais construídos por ela.

A máscara da empresa foi caindo à medida que se revelava opressora e violenta na usurpação dos bens e exploradora da força de trabalho dessa comunidade indígena. A menina Aila trabalhou servindo a mesa e cuidando da cozinha do gerente da empresa; a mãe, Dona Elita,

como outras mulheres regaram as árvores frutíferas; o pai Calixto e os irmãos, assim como outros homens da comunidade, aguaram os canteiros de coqueiros.

Instalada, a empresa revela a que veio, expulsou as famílias, dentre as quais os Santos. Seus tratores devastaram a vegetação nativa e os antigos caminhos que ligavam as casas, aprisionou a terra e as lagoas com suas cercas e seus vigias executavam a ordem de matar os animais de criação e de arrancar das mãos dos homens suas foices, enxadas e qualquer instrumento de trabalho. Numa inversão perversa, os tremembés são tratados pela Ducoco como invasores na sua própria terra. A comunidade da Varjota resistiu e acolheu os parentes expulsos da Tapera, nascia a comunidade do Amaro. Sem seus meios de sobrevivência e oprimida, a família Santos encarou a face horrenda da fome fabricada pela Ducoco. Quando nada podia ser pior, o sono da família foi despertado pelas chamas do fogo, a casa de palha virou cinza como quase tudo que tinham. Ficaram ao relento junto a um saco com os trançados de palha que a mãe fazia chapéus, os parentes e amigos chegaram em solidariedade. Acolhidos na casa do tio, o pai depressa levantou outra casa de palha, a comunidade socorreu a família repartindo o pouco que tinha: redes, roupas e comida.

Seu Calixto migrou para Fortaleza em busca de alguma coisa que pudesse amenizar aquela situação da família, juntou o que conseguiu em dois meses e retornou para o Amaro, logo estava de volta à Fortaleza trazendo os filhos pequenos como o aconselharam na cidade. Fernando, aos 5 anos, o menor dos irmãos, foi entregue a uma viúva rica para ser adotado, Aila, aos 13 anos, e sua irmã Maria foram trabalhar em casas de famílias de classe média, Júlio, aos 12 migrou com amigos para trabalhar na construção civil em Sobral e Dona Elita ficou no Amaro com outros filhos menores.

Seu Calixto passou um tempo trabalhando em Fortaleza como garçom e enviava remessas de dinheiro, assim como sua filha Aila, para a família que permaneceu na comunidade de origem. Depois, seu Calixto foi o primeiro que retornou.

Aos 13 anos, recém chegada em Fortaleza, Aila morava com seus patrões na Aldeota, era um casal de médicos para o qual trabalhou como babá. Aila passava os dias de folga na casa do tio paterno no Castelão, para onde o médico a devolveu depois que a esposa enciumada “*raspou o cabelo da menina*”. Ao lembrar essa violência, Aila chora e diz indignada: “*e eu*

*era ainda só uma menina feia*”. Foi trabalhar como doméstica na casa de uma professora, a qual que ela se refere como uma pessoa muito boa, passou três anos e retornou para Tapera atendendo ao pedido da mãe. Passou um tempo em trânsito entre a comunidade e o lugar de destino para trabalho e durante as folgas ficava no Castelão com o tio. Namorou e casou com um homem de Caucaia<sup>42</sup> e foi morar no bairro Jurema, engravidou e teve sua única filha, Roberta.

Na década de 1980 foi sendo construído, em meio às contradições, o movimento indígena. Por necessidade muitos ainda trabalhavam na Ducoco. As tensões aumentaram. Júlio e Fernando que tinham retornado estavam trabalhando na Ducoco. Júlio foi demitido quando adoeceu de pneumonia, seu Calixto já estava assumindo a luta no movimento de resistência da comunidade e junto com Fernando saem da firma. Júlio migra para Fortaleza para morar na Jurema com a Aila.

Quando Fernando retornou com 18 anos para a terra de origem uma forte experiência que lhe marcou profundamente: à margem de um córrego teve a visão de si próprio todo “enfeitado” de pena e de colar. Ele lembra que nessa época ainda não participava do momento indígena e que na comunidade ainda não se usava esses ornamentos, e não entendeu o que aquilo significava.

Assim como os demais que estavam fora, Aila não acompanhou o processo de organização do movimento indígena e como alcançaram suas vitórias atuais: *“porque a época toda eu morei aqui, eu num lembro como foi que começou essa organização assim de médico que foi pra lá, colégio, porque quem primeiro começou nisso foi o papai, quem fazia a reunião, o papai era no lugar do Fernando”*. No entanto, não esquece os motivos que fez a comunidade se organizar no movimento indígena. Lembra chorando das privações que a família passou até de alimentação depois que a Ducoco derrubou as matas e *“quando botarem os pessoal tudo pra beira do rio, pronto, acabou-se, ai o pessoal foram plantar só naquele terrerim que tinha no fundo do seu quintal, aí não dava muita coisa, né?”*. Ironiza o fato de o gerente e outros funcionários da Ducoco que vieram de fora serem chamados de doutores e pergunta *“doutores de que? Só porque eram ricos?”* E continua lembrando a humilhação de aos 11 anos ter de trabalhar na cozinha e servir à mesa desses “doutores”.

---

<sup>42</sup> Município de Caucaia é o lugar dos índios Tapeba, vizinho à Fortaleza.

Seu Calixto e Fernando lembram que durante a década de 1990 a resistência à invasão da Ducoco já vinha se fortalecendo pela organização da comunidade apoiada pelo Sindicato Rural de Itapipoca. Na Varjota, tinham conseguido a posse de uma pequena parte da terra invadida pela Ação de Usucapião, nesse processo se descobrem indígenas e se aliam aos parentes da Praia mediados pela missionária Maria Amélia, que mais tarde criou a Associação Missão Tremembé. Seu Calixto se tornou uma das lideranças e como Agostinho e Diana da Família Cabral, fez viagens em busca de apoio, troca de experiências com outras comunidades indígenas e aliados. Nos meados da década de 1990, Fernando estava casado com Piedade e com o apoio da esposa começa acompanhar o pai no movimento indígena, tornou-se professor na comunidade na escola mantida pela prefeitura.

Fernando lembra que em 1993<sup>43</sup> foi escolhido em uma reunião da comunidade para ir à Fortaleza participar de uma reunião com a missionária Maria Amélia Leite, era o portador de uma carta pedindo apóio para o reconhecimento étnico dos Tremembé da Região da Mata de Almofala. Essa missionária o provocou a assumir a liderança que a comunidade já vinha reconhecendo nele. Ele passou a viajar com outros da comunidade para as reuniões de articulação fora de Almofala e assim foi conhecendo diversas cidades. Foi reconhecido pela comunidade como uma importante liderança indígena da nova geração, e em 2003 foi eleito como representante da COPICE, com sede em Fortaleza, e passou a viver em trânsito entre a comunidade de origem e terra de destino para trabalho de articulação indígena. Nessa época já era casado com Piedade, tiveram 6 filhos, o mais novo nascido em 2007. Ela continuou no Amaro. Fernando construiu uma casa no Amaro e dá assistência aos filhos e a Piedade. Em Fortaleza vive com outra mulher com a qual tem um filho pequeno.

Aila viveu com seu primeiro marido por 15 anos no Bairro Jurema, quando se separou se mudou 8 vezes de casa entre três bairros, até se fixar no Genibau, onde Júlio já morava. Em 2008 conseguiu concluir a reforma da casa própria, construída aos poucos com o segundo

---

<sup>43</sup> Na década de 90, conheci Fernando na casa de Maria Amélia, ele tinha ido entregar documentos de denúncia e reivindicação da sua comunidade para ser divulgado com ajuda da AMIT. Nos anos seguintes nos reencontrávamos em eventos indígenas em Fortaleza. Em 2003, trabalhamos no projeto “Articulação dos Povos Resistentes no Ceará – Formação de Professores e Lideranças – Multiplicadores dos Direitos Indígenas”, convivemos por várias semanas com os Tabajara, na aldeia de Poranga, e com os Kariri, Kalabaça, Potyguara e Tabajara, na cidade de Crateús. Dessa experiência nasceu uma relação de amizade e respeito mútuo. Em 2003 e 2004 tive o privilégio de acompanhá-lo no Curso de Formação para o Magistério Indígena do Ceará, realizado Secretaria de Educação Básica e Desportos do Estado do Ceará –SEDUC-. Depois disso, continuamos sempre em contato.

marido originário de Tejuçuoca que lhe afirma ser índio e neto de uma “*índia pega à dente de cachorro*”.

Aila tem o projeto de retornar para o Amaro e em 2007 começou a comprar os tijolos para construir uma casa vizinha aos pais, no entanto, pensa em esperar um pouco mais, pois depois de trinta anos trabalha como doméstica, em 2007 teve sua carteira assinada, também gostaria de ficar um tempo em trânsito antes de se restabelecer de novo em Almofala. em 2008, Dona Elita me mostrou feliz essa casa em construção e ao lado um terreno preparado para iniciar a construção da casa da filha que é casada com um Pitaguari e vive em Macaranaú, zona metropolitana de Fortaleza na qual está localizada a terra dessa comunidade indígena.

Roberta nasceu e cresceu em Fortaleza, estudou em escola pública convencional, casou-se e teve um filho, não tem planos de acompanhar a mãe quando esta mudar para Almofala. Em 2007 mudou-se para Sobral, depois de ano separou-se do marido e voltou com o filho para morar com a mãe em Fortaleza.

Júlio tem 41 anos, é o segundo dentre os filhos homens, passou a infância na comunidade de origem trabalhando. Lembra que aos 9 anos começou acompanhar os pescadores, ficava na praia os observando e começou a cozinhar para eles, depois, passou a acompanhá-los nas pescarias pelo mar adentro. Nunca pôde estudar, mesmo sendo o desejo da mãe, porque não havia escola na comunidade e precisava trabalhar. Aos 12 anos migrou com primos para trabalhar em construção civil em Sobral, onde passou 2 anos e seguiu para Pacatuba, onde ficou por 3 anos. Da época que retornou para Almofala e trabalhou na Ducoco, prefere não falar, diz que lembrar o passado é sofrer de novo. Migrou para Fortaleza e ficou morando no bairro Jurema, passava muitos meses e até anos sem visitar a comunidade de origem.

Júlio se casou com Joseneide e foi morar no Genibau, tiveram três filhas. Depois de morar muito tempo de aluguel, conseguiram construir uma casa pouco a pouco. No final de 2008 a família ficou feliz com a reforma da casa. As filhas estudam em escola convencional pública, mas lamenta não acompanhá-las de perto devido à falta de tempo. Reclama que o tempo do trabalho também lhe impõe restrições que o impede de visitar os pais na comunidade de origem e até mesmo encontrar com frequência seu irmão Fernando que mora no bairro Nova Assunção e trabalha na sede da COPICE.

Em 2007 trabalhava de domingo a domingo em um frigorífico, com apenas uma folga quinzenal e, anualmente, quinze dias de férias. No final de 2008 perdeu emprego e estava procurando outro na mesma atividade. Seu lazer resume-se em jogar cartas de baralho com os vizinhos, apenas por brincadeira sem apostas de dinheiro.

Júlio diz ter desejo de retornar para a terra de origem, mas não espera realizar esse projeto tão cedo por falta de condição financeira que o impossibilita de construir uma casa lá e montar um pequeno negócio para garantir a sobrevivência de sua família. Sua mãe, Dona Elita, sabe do desejo do filho e diz que apesar de gostar muito da nora, acha que ela por ser de outro lugar não irá concordar nem incentivar esse retorno. Sogra e nora se gostam, mas as diferenças religiosas entre ambas mingam a possibilidade de maiores trocas e convivência. Joseneide é evangélica e faz questão de as filhas participarem na sua igreja. A igreja evangélica condena as práticas religiosas de cura de Dona Elita. Essa avó, por sua vez, lamenta que as netas ainda não tenham sido batizadas na igreja católica por decisão da nora. Júlio prefere não tomar partido nessas tensões veladas. Ultimamente, as duas netas adolescentes têm se aproximado mais de Dona Elita e sua religiosidade. Nas últimas visitas da avó, as netas pediram que Elita rezassem nelas para curar mal-estar na saúde.

Desde 2003, eleito representante da COPICE, Fernando dedica-se exclusivamente às funções de liderança na articulação e organização indígena. Ele vive em trânsito entre Fortaleza e Amaro, lamenta ter pouco tempo para ficar na terra de origem, 15 dias ou um final de semana, depois, retorna para Fortaleza. Morava perto da sede dessa entidade na Nova Assunção; no final de 2008, este sede foi transferida para uma casa maior na rua Crateús, próxima à av Bezerra de Menezes. A sede da COPICE funciona como casa de apoio para receber as comunidades indígenas no Ceará cadastradas no convênio com o Ministério da Saúde: Tapeba, Pitaguari, Jenipapo-Canindé, Canindé e Tremembé de Almofala. Em 2007, estavam concluindo o cadastro de mais 4 etnias: Tabajara, Potiguara, outra comunidade Canindé e comunidade Calabaça. Fernando também tem função de liderança na micro-regional da Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOIME).

Fernando diz estar preocupado com a criação de uma política para os índios “desaldeados”<sup>44</sup>. Para ele, estes ainda não despertaram para a realidade indígena e espera que sejam eles

---

<sup>44</sup> *Desaldeado*: um termo utilizado para diferenciar os índios que vivem nas cidades.

próprios a buscarem apoio junto aos já organizados. Lembra que, até o final de 2007, contavam com 16 comunidades indígenas, acredita que irão aparecer cada vez mais, e citou como exemplo, a recente mobilização dos Tubiba Tapuia, no município de Monsenhor Tabosa, na luta pelo reconhecimento de suas identidades. Fernando defende que a FUNAI – Fundação Nacional dos Índios precisa se reestruturar e critica o fato de ter extinguido 16 postos indígenas. Faz parte da luta das lideranças a reivindicação pela criação de uma Administração Regional da FUNAI (ADR) no Ceará, pois até agora só tem um Núcleo de Apoio que não atende satisfatoriamente todas as etnias no Estado. Em janeiro de 2008, Fernando me falou, por telefone, entusiasmado sobre a criação da Associação das Mulheres Indígenas do Ceara (AMICE) e do Conselho de Professores Indígenas Estadual, acrescentando que já está marcada uma assembléia, na aldeia do Potiguara (Monsenhor Tabosa-CE), para aprovação do estatuto deste conselho. Em 2008 foi candidato à vereador representando indígenas da região. As duas sobrinhas adolescentes, filhas de Júlio, foram de Fortaleza passar uns dias ajudando na campanha do tio na comunidade Tremembé de Almofala. Apesar de as duas filhas adolescentes de Júlio não estarem engajadas no movimento indígena, elas têm se aproximado da sede da COPICE através do tio Fernando, pelo qual têm grande consideração e carinho.

Fernando é reconhecido entre as etnias como uma liderança que se destaca pela sua capacidade de liderança, mediação diplomática, abertura para o diálogo, respeito pelos pontos de vistas diferentes, capacidade de articulação e inteligência. Ele tem assumido o papel de mediador, não apenas entre sua comunidade e Região da Mata, e desta com a Região da Praia, mas também entre demais comunidades indígenas no Ceará, e entre estas e as de outros Estados brasileiros. Na família, ele é reconhecido como aquele que está substituindo e dando continuidade ao trabalho de liderança indígena do pai, Seu Manuel.

Seu Manuel é conhecido na comunidade como Calixto. Aos 5 anos, assim como seu filho Fernando, foi adotado por uma família da cidade. Seu Manoel viveu dos 5 anos até aos 18 com uma família na cidade do Acaraú, onde pôde estudar até a 4ª série do primário (atual 5º ano do Ensino Fundamental) em uma escola de orientação religiosa católica. Quando jovem, retornou para a casa dos seus pais biológicos na Tapera, no entanto, pouco tempo depois migrou para Fortaleza em busca de sobrevivência e trabalhou como garçom. Na capital, conheceu e casou-se com Dona Elita que também tinha migrado de Sobral para trabalhar

como doméstica. O casal foi embora para a Tapera. Seu Calixto é uma das lideranças mais antigas na comunidade, ele aderiu à resistência à empresa Ducoco depois que essa invadiu o território Tremembé e participou na organização do movimento indígena na Região da Mata.

Dona Elita nasceu no interior do município de Sobral (CE), casou-se e veio para Tapera, adaptando-se facilmente, acompanhando o costume antigo dos Tremembé de mobilidade, principalmente quando as casas ainda eram cabanas de palhas construídas em uma terra livre de cercas. Participa do movimento indígena, tornando-se uma referência para as experiências religiosas da família, sendo reconhecida como uma importante rezadeira na comunidade que faz curas. Ela própria, apesar de trabalhar com artesanato de palha, define a missão de curar como sua principal ocupação. Faz curas por meio de rezas, auxiliada pelas forças das plantas curativas, pelos encantados (forças ancestrais dos índios), pela índia piracema (entidade da umbanda), pelas forças dos astros e pelos espíritos de luz (do espiritismo), mas diz nada saber explicar disso tudo, considerando-se apenas um instrumento da caridade. Aila é reconhecida pela mãe como aquela que a auxilia nas curas desde criança. O desejo e a expectativa de Dona Elita é de a filha retornar de vez para a terra de origem e lhe ajudar nessas curas e dar continuidade a esse trabalho religioso.

A família Santos em Fortaleza mantém intercâmbios com os parentes na terra de origem através de visitas, telefonemas e, principalmente, através das experiências de curas, trabalhos religiosos e troca de experiências e conhecimentos sobre plantas curativas e suas fórmulas de banhos. Aila é a principal intermediária nesse intercâmbio religioso, sempre envia bilhetes com os nomes dos parentes e amigos nas cidades para a mãe curar com suas rezas realizadas na comunidade de origem, quando não os levam para a cura ser realizada na nessa comunidade. Quando Dona Elita visita a família em Fortaleza, faz “limpeza” na casa de Aila, reza nos filhos, nos netos e no bisneto, bem como em outros parentes e amigos de sua família. Os filhos e netos de Seu Calixto e Dona Elita que vivem em Fortaleza, concordam com a demarcação das terras indígenas e defendem a importância e legitimidade do movimento indígena em Almofala. Os irmãos Aila e Júlio têm em comum o desejo de entrarem no movimento indígena em Almofala e projetos de retornar à terra de origem. A filha de Aila e as duas filhas adolescentes de Júlio, nascidas e criadas em Fortaleza, não compartilha desse projeto de retorno. É possível que as filhas adolescentes de Júlio e a filha de Aila já estejam passando por transformações em suas identidades com potência de indianidade na cidade

devido ao fortalecimento da ligação com a religiosidade da avó Elita e crescente aproximação com o movimento indígena através de seu tio Fernando.

## **5. Família Barros e sua relação com a Vila de Almofala**

Apesar de a Vila de Almofala fazer parte da Região da Praia, esta tem particularidades bem distintas das demais comunidades dessa região, bem como tem a família Barros. Assim, a descrição da família Barros procede por um desvio em comparação ao esquema da empregado na descrição das outras famílias, para contemplar a particularidade do contexto de constituição e socialização dessa família na Vila de Almofala. Esta Vila foi o núcleo do aldeamento e *locus* privilegiado dos projetos colonialistas de urbanização e políticas de desindianização, que irão produzir implicações no processo de afastamento progressivo da família Barros das demais famílias tremembés. Assim, os Barros e a Vila de Almofala se configuram como uma linha de desvio em relação à Região da Praia e à Região da Mata. A descrição dessa matriz familiar também tenta lidar com as ambigüidades e paradoxos da dinâmica do trabalho da memória de seus membros em sua relação com a identidade Tremembé e com as demais matrizes familiares.

Na família Barros, as versões da memória sobre o próprio grupo variam por divergências internas nas interpretações e num jogo de enunciação das interpretações devido à oposição da maioria de seus membros ao movimento indígena e resistência de publicizar uma memória coletiva que é alvo de disputa, principalmente no início do processo de indianização e da luta pelo reconhecimento das identidades indígenas pela FUNAI, em um contexto de tensões entre os tremembés em torno da luta pela demarcação das terras. Por outro lado, é uma família que gosta de narrar e tem um rico repertório de narrativas sobre a memória do próprio grupo familiar e sobre a Vila de Almofala.

Dentre as famílias entrevistadas, os Barros são aqueles que há mais tempo migraram e estão em Fortaleza. Dona Socorro migrou em torno da década de 1950, quando chegou já tinha parentes morando em Fortaleza, principalmente no Pirambú e no Mucuripe. Dona Belinha migrou depois, atendendo ao chamado de um filho que havia migrado para pescar em Fortaleza e morava na Praia Mansa; seu Valdilson, filho de Belinha, migrou em 1966 para

trabalhar na pesca. Seu Antonio, apesar de nunca ter morado em Fortaleza, na década de 1940 viajava “embarcado” em navios de carga para o litoral de Fortaleza e por lá permanecia algum tempo. A mais recente migrante da família é Mairla, neta de Dona Belinha.

Seu Chico de Barros, o último “capitão dos índios”, e Dona Raimunda, já falecidos, são os pais de Socorro, Belinha e Antonio; assim, avós de Valdilson e bisavós de Mairla. Dona Socorro e Valdilson moram atualmente no Serviluz, Mairla mora no Mucuripe próximo a um tio, filho de Dona Belinha, esta por sua vez retornou e mora há dois anos em um conjunto habitacional na Vila de Almofala. Seu Antonio se mudou da Vila de Almofala para os seus arredores, no final de 2008.

Socorro era muito jovem quando migrou pela primeira vez para Fortaleza com o objetivo de juntar dinheiro para comprar sua própria máquina de costura, ficou na casa de amigos perto do mercado São Sebastião. Conseguiu emprego na fábrica de fiação dos Filomenos<sup>45</sup>, seu corpo teve dificuldade de se adaptar ao tempo de duas máquinas de fiação funcionando simultaneamente, ganhava por produção e o tempo calculado para juntar o dinheiro se alongou. Muda-se para o Pirambu para casa dos parentes, a família Britos, com Doía. Foram muitas as vezes que migrou para Fortaleza e retornava para Almofala, para o Torões, para Itarema. Fixou-se com o marido no Serviluz quando ganharam um terreno doado pela Colônia de Pescadores, onde ela vive até hoje. No entanto, tem projetos de um dia retornar de vez para Almofala. Dona Socorro cria dois netos, filhos do filho adotivo Rogena.

Belinha se casou em Almofala e lá teve seus filhos, um dos quais migrou rapaz para trabalhar nas empresas pesqueiras de Fortaleza, comprou um barraco na Praia Mansa para a mãe e mandou buscá-la. Dona Belina estava gostando da nova comunidade, tinha amizades, sua casa enchia-se à noite com pessoas para participarem das novenas e para assistirem a única televisão na Praia Mansa, e ainda funcionando à bateria porque não tinha energia elétrica. Depois, essa comunidade foi expulsa, inclusive muitos tremembés, como por exemplo João Venança. Todas as famílias foram deslocadas para viverem nos morros do Serviluz.

A relação de Dona Belinha com a catequese e conhecimento com o padre do Mucuripe a aproximou de Dona Tereza e mais 5 catequistas da região Vicente Pizón. As duas sempre se

---

<sup>45</sup> A fábrica Filomeno foi uma das primeiras e maiores fábricas têxtil de Fortaleza, na década de 1940.

encontravam por ocasião das missas na igreja do Mucuripe. Em 2006 retornou para Almofala e os filhos a ajudaram a comprar uma casinha na Vila de Almofala, onde fora construído em cima de uma lagoa um pequeno conjunto habitacional, projeto atribuído a Dijanira, mãe do antigo prefeito.

Valdilson nasceu em Almofala, na infância convivera com João Venança, migrou rapaz para Fortaleza quando tinha 17 anos, morou na Praia Mansa e atualmente mora no Serviluz, continua trabalhando na pesca em uma pequena embarcação do irmão. Um dos seus maiores desgostos em Fortaleza foi causado pelo assassinato de um dos seus filhos. Outro desses filhos foi acometido por paralisia infantil e mora na casa dos pais, trabalha como técnico em eletrônica, nasceu e foi socializado no Serviluz, considera-se tendo parte com índio e seus planos é de um dia morar em Almofala. Durante a pesquisa, o encontrei na casa da avó Belinha em Almofala.

A jovem sobrinha Mairla é filha de Zé Mairton, que é filho de Belinha e fora criado pela tia Socorro. Mairla, aos 23 anos migrou para Fortaleza em 2007. Concluiu o Ensino Médio na escola convencional em Almofala, trabalhava em uma creche e tem buscado em Fortaleza emprego de secretária ou atendente de telemarketing. Era a mais recente migrante quando a entrevistei, estava hospedada na casa do tio Edílson no Mucuripe. No final de 2008 tinha mudado e estava morando no mesmo bairro com colegas. Diz-se ter parte com índio, mas ela própria não se identifica como Tremembé por ser de outra geração, ela lembra que seu avô paterno Zé de Barros e seu avô materno, já falecido, Geraldo Brante se identificavam como tremembés e faziam parte do movimento indígena. Todos se consideram como sendo de uma das famílias mais antigas de Almofala e descendentes do “capitão dos índios”.

A origem da família Barros é herança do sequestro e adoção de crianças indígenas pelos brancos em Almofala: do Basílio de Barros (dos ranchos dos índios do Córrego da Camboa ) e sua esposa Berlamina (do rancho dos índios da Tapera). Seu Antonio de Barros é uma referência para a família no trabalho da memória sobre a história dessa matriz, inclusive para os parentes que vivem em Fortaleza. Todos dessa família se reconhecem como descendentes do “capitão dos índios”.

Chico de Barros herdou a patente de “capitão dos índios” de seu pai Basílio de Barros e, este por sua vez recebeu esta patente do pai adotivo Pedro João de Barros, um branco que provavelmente viveu nos meados do século XIX.

Seu Antonio narra que famílias Tremembé estavam pescando no Córrego Grande, atual Roque da Camboa, quando surpreendidas pelo capitão João Pedro de Barros que vinha acompanhado com outros homens brancos, com o propósito de sequestrar crianças indígenas. O que aconteceu naquele momento? Houve confronto, mortes e prisões dos pais das crianças? O capitão João Pedro roubou um menino Tremembé e o batizou com o nome de Raimundo Basílio de Barros. Como reagiu esse menino, já falava a língua indígena dos pais, como era tratado pela família que o adotou, tentou fugir, encontrou em algum momento seus parentes? Essa prática de seqüestro de crianças indígenas era recorrente? Há um lapso de memória sobre estas questões. Provavelmente, por serem questões que não lhes interessaram no passado nem lhes interessam no presente.

Basílio reaparece já rapaz na lembrança do neto Antonio de Barros, participando de uma festa religiosa da igreja de Almofala, conhece Belamina, também seqüestrada do rancho dos índios da Tapera pela família Cândido, que morava no Córrego do Banana. Antonio sabe localizar o rancho dos pais de sua avó: *“lá no rancho, ainda hoje tem um tatajubeiral e juazeiro”*. Basílio e Belarmina casaram-se, tiveram filhos, dentre os quais o Chico de Barros. João Pedro estava velho pensando na morte, tinham dois filhos biológicos que não quiseram a patente de capitão e sugeriram ao pai repassá-la para Basílio, sugerindo que acrescentasse à patente a designação “capitão dos índios” devido à origem do irmão adotivo. Basílio envelheceu e repassou a patente para o filho Chico de Barros, que casou com Maria Raimunda da Conceição, filha de um português com uma indígena ou uma negra, os netos Antonio, Belinha e Socorro não sabem ao certo.

Todas as matrizes associam Basílio e seu filho Chico de Barros à função “capitão dos índios” e ao Torém, principalmente dançado na frente da igreja durante as festas de Nossa Senhora da Conceição como lembrança do mito de origem a santa de ouro. Essa associação ao Torém dançado em frente à igreja, dentro da família Barros é apenas feita por Dona Maria Lídia, filha adotiva que vive em Almofala e participa do movimento indígena, e por Dona Belinha que não participa do movimento.

Seu Antonio lembra que o pai lhe contou da briga dos índios com o padre Antonio Tomaz para tentar impedir que este levasse as imagens da igreja para Itarema, quando a igreja estava sendo coberta pela areia. Com o soterramento dessa igreja e das cabanas na vila de Almofala a família Barros migrou, assim como outras famílias. Dona Belina lembra que a família retornou de Itarema quando a igreja estava ressurgindo das áreas na década de 1940, ou seja, quase meio século depois de a igreja ser soterrada. Belinha estava com 8 anos quando a família retornou e foi morar no Lameirão, ao 14 anos ela acompanhou a família para a Praia porque o pai foi trabalhar como “vaqueiro de curral de peixe”.

Juntos com o povo da Chica da Lagoa Seca, da tia Joana, da Dona Zeza, da família Santos, da família Cabral e de tantas outras famílias tremembés de Almofala, Chico de Barros, sua esposa e filhos ajudaram a desenterrar a igreja e se empenharam durante anos para reformá-la. Muitas pessoas de fora chegaram, invadiram as antigas moradas das famílias tremembés, e construíram as primeiras casas de tijolos. Os filhos não contam, mas em um depoimento citado por Souza (1982), Chico de Barros diz ter construído novamente sua casa de palha perto da igreja, insistido com os amigos para retornar para a Vila e denuncia a invasão das terras pelo povo de fora. Denúncia semelhante feita pela Chica da Lagoa Seca, e registrada entre a década de 1950 e 1960 por Silva Novo (1980), com a diferença que essa mulher falava em resistência da “raça de índio” na Lagoa Seca e Chico de Barro em uma resistência individual na Vila de Almofala.

Dona Belinha lembra dos momentos em que o pai levava a família da Vila para dançar Torém na Lagoa Seca e afirma que ele e o povo da Chica da Lagoa Seca eram muito amigos. Belinha revela que a Chica da Lagoa Seca era sua madrinha de fogueira. Dona Socorro diverge e diz que o pai nunca dançou o Torém. Todos convergem na interpretação de o Torém ser apenas um divertimento, numa tentativa de esvaziar o significado político de visibilização e indianização, bem como na forte relação da família Barros com a igreja de Almofala.

Em 1969 Chico de Barros faleceu e a função de “capitão dos índios” foi enterrada com ele, nenhum dos filhos aprendera a dançar o Torém, sua posição de crítica à invasão das terras não é rememorada nem seguida pelos filhos, com exceção da filha adotiva Maria Lídia, sua mãe era uma índia que migrou para Tutóia no Maranhão, lugar com forte presença de Tremembé.

Dona Raimunda faleceu, a casa dos pais já reconstruída com tijolos e telhas, ficou com o filho mais novo que depois a vendeu e migrou também para Fortaleza, e de lá foi embora para o Norte sem dá notícias. Maria Lídia até hoje lamenta de o irmão adotivo ter vendido a casa dos pais adotivos, lembrando que o pai resistia à pressão dos vizinhos para que ele vendesse essa casa. Dona Socorro justifica ter sido a principal defensora do irmão ficar com essa casa por este ter ficado cuidando dos pais na velhice, enquanto parte dos filhos já tinha migrado para Fortaleza.

Quando viviam juntos na Vila de Almofala, antes de migrarem, a vida da família estava muito ligada à vida religiosa católica local. Dona Socorro, Belinha e Maria Lídia foram catequistas de crianças nessa igreja, ajudavam nas celebrações, limpavam e preparavam a igreja para receber as visitas dos párocos em Almofala.

A tradição religiosa da família era marcada pelo calendário das festas católicas, inclusive pelas novenas vividas no espaço da igreja. No entanto, essa tradição que também fazia parte da família Santos do Amaro e da família Cabral se diferenciava porque estas realizavam as novenas nas casas dos parentes e amigos e a importância era deslocada para a função do espaço social de convivência comunitária no qual se transmitia a memória coletiva sobre a comunidade e trocas de experiências entre os mais velhos e os mais novos. Em Fortaleza, Dona Belinha e Dona Tereza Cabral se identificam como católicas praticantes e devotas às missas e à catequese, bem como vinculadas aos padres e ao espaço católico institucional.

Belinha e Antonio fazem cura com rezas, este último associa esse dom de cura a sabedoria indígena e ao mesmo tempo associa às rezas aprendidas com sua avó portuguesa que era muito católica. Dentre as irmãs, Belinha é uma católica fervorosa assumida com orgulho. Ao retornar à Almofala sentiu-se mal porque não poder participar das missas com frequência devido às esparsas visitas dos padres, diferente de Fortaleza, e se empenhou para mudar essa situação.

Para Belinha, a catequese é uma forma de educar as pessoas, civilizar para viverem em comunidade, isto fica visível também quando ela diz ter educado a comunidade da Praia Mansa, em Fortaleza, com catequese, a qual ela lembra como sendo uma “irmandade”, e de ter contribuído com os jovens e crianças na educação de respeito aos mais velhos, por

exemplo. Ao retornar para Almofala, sentiu dificuldade na readaptação, por não reencontrar padres que assistissem a comunidade, como antes de ela migrar para Fortaleza, e pensou: *“Ah, eu digo - meu Deus aqui a pessoa morre como bicho bruto, quando uma pessoa pega uma doença e morre não tem um padre, não tem uma confissão, não recebe uma comunhão nem nada. [...] agora está vindo (padre), aí eu melhorei mais porque agora tá tendo”*. Sem nenhum julgamento à Dona Belinha, o que se pode constatar é a influencia de um catolicismo colonialista presente nos aldeamento indígena, e Almofala foi aldeado por uma missão católica.

No início da década de 1990, iniciou-se o processo de identificação da terra indígena Tremembé e os filhos de Chico de Barros recusaram se identificar como indígenas e se opuseram aos tremembés que lutavam pela demarcação, inclusive os que já estavam vivendo em Fortaleza escolherem preservar a amizade com os posseiros, alguns patrões e padrinhos de seus filhos. Seu Antonio diz exatamente qual foi sua postura: *“eu sou neto do “capitão dos índios”, mas eu não vou entrar nesse negocio não, porque eu tenho muito amigo [...] tem um pessoal que eu trabalhei mais de 20 anos a ele, e se tomarem? São padrinho dos meus filhos, se eu entrar nessa questão ele diz que eu estou dentro e que estou contra ele”*

O pai Chico de Barros pode não ter tido um papel político na mobilização política dos Tremembé enquanto foi “capitão dos índios”, mas era um amigo do Povo da Lagoa Seca, dançava o Torém e se identificava como indígena, defendia ser a terra da santa dos índios a partir do mito da santa de ouro, denunciava a invasão das terras, inclusive na Vila de Almofala pelo povo de fora que provocara o deslocamento de parentes e amigos, inclusive para a Lagoa Seca e para a Praia. Essa posição não influenciou os filhos, com exceção da filha adotiva Maria Lídia.

No final de 2008, levei um trecho de depoimento do Chico de Barros para os entrevistados dessa família, Dona Belinha fez uma auto-crítica de sua família, dizendo que eles são muito ignorantes e se desentendem facilmente. Confessou que às vezes pensa que poderia se aproximar do movimento indígena, reconheceu que eles conseguem muitos benefícios para a comunidade, no entanto, Dona Belinha tem uma visão assistencialista do movimento, quando por exemplo, acha que por ser filha do “capitão dos índios”, o cacique deveria ter lhe dado uma casa para morar em Almofala.

Os filhos e netos de Chico de Barros romperam com a tradição do “capitão dos índios”, com o Torém e com os laços de amizade com o Povo da Lagoa Seca mantidos pelo seu Chico de Barros e por Dona Raimunda, principalmente no momento que se definiu em Almofala a luta pela demarcação das terras. No presente, eles têm o sentimento de pertencimento indígena, mas se furtam de se identificarem publicamente como tremembés por uma questão política de oposição à demarcação da terra e ao movimento indígena. Entre eles, há divergências sobre o reconhecimento da indianidade das gerações mais novas do Povo da Lagoa Seca e sobre a participação do Chico de Barros no Torém, por exemplo.

Alguns dessa família questionam a legitimidade da liderança do Cacique João Venança, bisneto da Chica da Lagoa Seca. Eles interpretam a função de cacique como sendo o mesmo que a de “capitão dos índios”, e “reclamam” entre eles mesmos o fato de essa função no presente não está nas mãos de um descendente do Basílio de Barros, por entenderem que essa é uma “patente” de herança da família.

Socorro e Antonio reconhecem que a terra de Almofala é a terra dos índios Tremembé a partir do mito de origem, e que o movimento indígena surgiu em resposta às invasões dessa terra. No entanto, eles aderiram à versão dos que se opõem ao movimento indígena quando repetem que os índios organizados “*querem tomar a terra dos que compraram*”, assim se posicionam contra a luta pela demarcação dessas terras e defendem o direito à propriedade privada dos não-índios que compraram “as terras dos índios velhos”, mesmo quando essas compras foram realizadas por meios escusos e os índios velhos foram enganados. E também por achar a identificação pública de muitas famílias como indígenas ser apenas uma estratégia para garantir a permanência em Almofala, que os índios antigos já morreram ou foram há muito tempo expulsos de lá, agora só teriam as novas gerações misturadas.

A história da família é ligada com a do “capitão dos índios”, com os “brancos” na Vila de Almofala, com a catequese católica e os representantes locais dessa instituição religiosa, ou seja, com os padres. Todas as filhas de Chico de Barros foram catequistas na igreja de Almofala e zelaram desse templo católico, por outro lado, também faz parte da história dessa família, a ligação com os índios tremembés e com a tradição de cura por rezas e plantas medicinais. A memória sobre a origem indígena e sobre a terra da santa é resultante dessas

influências que continuaram operando na ambiguidade entre essas ligações, às vezes aparecendo como híbrida, às vezes apenas superpostas e outras vezes como rupturas.

Quando viviam na Vila de Almofala, estavam entre os mais pobres, no entanto, a família tinha melhores condições financeiras se comparada às demais famílias tremembés das localidades da Região da Mata e da Praia, inclusive daquelas que migraram. Dona Raimunda era costureira e possuía uma máquina de costura em uma época em que a maioria das mulheres tremembés costurava na mão com agulhas, as suas filhas Socorro e Belinha aprenderam a costurar e na adolescência já ganhavam algum dinheirinho com esta profissão. Seu Chico de Barros era “vaqueiro de curral de pesca”, isto significa que ganhava um pouco mais em comparação aos demais pescadores, os filhos eram pescadores.

Essa melhor condição da família também fez uma diferença para Socorro e Belina em comparação as condições de maior vulnerabilidade de muitas meninas tremembés que tiveram de migrar aos 12 e 13 anos por necessidade de ajudar financeiramente os pais. Belinha e Socorro já tinham a profissão de costureiras em Almofala e quando migraram para Fortaleza não precisaram trabalhar como domésticas, diferentemente das meninas e mulheres das demais famílias entrevistadas. Mairla chegou à capital com Ensino Médio concluído e trabalhava em uma creche na Vila. Dentre os homens que foram trabalhar na pesca, pelo menos um deles, um filho de Dona Belinha, ocupou o cargo de chefia de pescadores e conseguiu comprar um carro e um barco.

Todos da família Barros, que foram entrevistados, reproduzem o discurso que apenas os antigos eram índios, ao se oporem ao movimento indígena pela demarcação da terra, afirmam não se identificarem publicamente como Tremembé porque isto os identificariam como os índios que estão lutando pela demarcação, mas ao mesmo tempo afirmam ter parte com índio por causa do sangue dos avôs e do pai, defende que a família Barros é autêntica e legítima família de índios em Almofala, mas não reivindicam o direito à terra da santa.

Dona Socorro se orgulha de ser índia “*adoro o que eu sou, não tenho vergonha*”; no entanto revela um preconceito internalizado que ela associa a traços indígenas: “*Eu não posso negar que eu sou, a minha feição é grosseira, é de índio! É porque o meu jeito é de índio, eu tenho assim no meu jeito de ser, uma pessoa de qualidade? Tenho não, que eu sei*”

Belinha vacila: “*Não, sou índia não, sei lá (risos) Eu sou descendência desses índios, mas eu não me misturo com esse pessoal não. Não dá, porque eles querem tomar as terras dos outros*”. Seu Antonio tem a mesma posição e dita com a mesma frase: “*Ora! Se eu sou neto do “capitão dos índios” se eu posso negar, não posso. Agora que eu não vou questionar com esse pessoal questionando aí, com essa questão*”. Seu Valdilson, filho de Belinha, diz “*nós não temos esse orgulho*” de se identificar Tremembé. E Mairla, assim como este tio, acha que não, eles não são índios porque “*já são de outra geração*”.

Seu Antonio tem uma versão muito particular sobre o mito da santa de ouro ao atribuir a origem dos Tremembé à de migrantes trazidos de uma Ilha da Holanda e defender que no Brasil só tinham uns poucos brancos que se misturaram com esses índios a mando da rainha que construiu a igreja e mandou marcar a légua em quadra da terra da santa. Atribui essa versão ao avô Basílio de Barros. João Venança critica essa versão sem mencionar o nome do autor e a julga como uma grande invenção sem fundamento.

No entanto, talvez, o fato de Basílio ter sido um menino Tremembé seqüestrado, adotado e socializado por um branco explique a existência dessa versão. Assim, como essa memória localizada de um caso específico sobre o seqüestro de crianças nos ranchos dos índios em Almofala por famílias brancas faz lembrar os relatos históricos lidos sobre os seqüestros de crianças indígenas durante os aldeamentos no Brasil colônia e na política pombalina adentrando o Brasil República, um projeto civilização e urbanização. Parte de um contexto político entre meados do século XVII e início do século XVIII e suas conseqüências nos séculos XIX e XX para as famílias de origem indígena, em Almofala, em Fortaleza, bem como no Brasil e em outros países da América Latina, como revelam os relatos do Frei Bartolomeu de Las Casas (1985) sobre o seqüestro de crianças indígenas em vários territórios da América Latina, pelos espanhóis no século XVI. Essa prática estava ligada às políticas de desindianização sob orientação de projetos colonialistas de civilização e tiveram conseqüências no processo de socialização desses descendentes e suas famílias identificadas como mestiços na relação com o processo de metamorfose de suas identidades, considerando os deslocamentos forçados para os núcleos de urbanização

Também nos faz pensar sobre semelhanças e diferenças com a dinâmica de adoção de meninas pobres criadas no sertão do Ceará pelas famílias de melhores condições econômicas, sempre apresentadas como aquela que é quase da família sem nunca deixar de ser a criada, nos dois sentidos da palavra. As meninas tremembés migravam até a década de 1980 para Fortaleza e passavam meses trabalhando apenas em troca de comida e roupas usadas dos patrões, o que as patroas da classe média fortalezense tentavam justificar para as mães que estavam ensinando as meninas trabalharem, insinuando que isso era quase como um favor.

A adoção de crianças é uma tradição na família. Belinha e Socorro adotaram várias crianças, assim como outras famílias tremembés também têm essa tradição. Porém, há algo que chama a atenção pela particularidade e relação com a origem dessa família: dentre os filhos adotados, Socorro criou Rogean, filho biológico de um índio que ela diz ser “*índio legítimo*” e que vivia perambulando com uma enxada nas costas sem conseguir se adaptar aquele regime de trabalho; Maria Lídia, sua irmã adotiva, é filha biológica de uma índia que vivia se deslocando e que a filha moça ao reencontrá-la estranhou seu comportamento e seu cheiro impregnado do fumo do cachimbo, a compaixão veio quando, na velhice a mãe saía à noite andando pelo mato gritando em suas crises; Dona Maria Lídia, apesar do amor pelos pais adotivos, particularmente pelo pai, em 1998 contou como trabalhara duro, como se sentiu sem direito de interferir sobre a venda da casa dos pais por não ser “filha legítima”; Basílio, filho biológico de índios que viviam em seus ranchos afastados do centro do aldeamento na Vila de Almofala.

O menino Rogean, que ao ser adotado deixou de “perambular” na companhia do pai, um velho índio bêbado e encarado como meio doido por carregar sua enxada inativa nas costas, imagino esse velho índio cambaleando com essa insigne de trabalhador domado pelo instrumento de “civilização”, imposto aos indígenas como redenção da suposta “vadiagem” atribuída aos indígenas. Na minha imaginação também cabe acreditar na possibilidade de João Pedro ter amado Basílio como filho, de Chico de Barros e Raimunda terem amado Maria Lídia como filha. O amor entre a mãe Socorro e o filho Rogean é visível e afirmado por ambos. Paradoxos das macro-relações quando vividas nas micro-relações, particularmente as no interior das famílias, porque reproduzem as relações de poder e as subvertem pelo afeto. Por isso, compreender o processo passado-presente de socialização dos Tremembé é tão complexo e exige abertura de horizontes e desapego de preconceitos sem ignorar as estruturas

sócio-histórica-econômica-política, bem como suas contingências contextualizadas inclusive particulares.

Podemos dizer que desde a origem da família Barros, há uma tradição de adoção de crianças. O que chama a atenção é a adoção de crianças originárias de famílias indígenas com resistência à adaptação aos projetos de “civilização” em diferentes momentos da história de Almofala, no qual a vila e a cidade são espaços privilegiados para realização desses projetos e a catequese seu meio privilegiado. Todas as filhas de Chico de Barros, inclusive a adotada, foram catequistas, outra tradição da família, bem como a ligação com as famílias não-indígenas vindas de fora, no passado e no presente.

Um dos desafios atuais dessa família é manter os laços afetivos entre os parentes e manter a continuidade da família como originária do “capitão dos índios”. Quanto à perspectiva de futuro, dentro da família pode evoluir a divisão entre os que estão aderindo ao movimento indígena em Almofala e os que continuam se opondo a ele.

Em Almofala, Dona Belinha está assumindo uma posição de expectadora, pediu a um rapaz que tirasse uma fotografia dos tremembés dançando o Torém na Vila de Almofala no 7 de setembro. Esse é um momento de manifestação do movimento indígena na afirmação de suas identidades e luta pela demarcação da terra dentro de Almofala. Na sua apreciação estética, Dona Socorro revela que há um reconhecimento quando ela diz que acha bonito eles dançarem o Torém porque estão mostrando o que são.

Seu Antonio já fez algumas pequenas aproximações com o momento indígena, mas recua porque sente-se dividido entre a lealdade aos compadres fazendeiros, pelo quais nutre afeto sincero, e o reconhecimento de ser a terra da santa a terra dos índios Tremembé. Enquanto isso, ele fica vacilando sobre a justeza e a legitimidade de os índios do presente reverterem a situação histórica de invasões e “vendas” de suas terras.

Em Fortaleza é provável que aderissem a alguma organização indígena mais ligada às manifestações culturais devido o sentimento de pertencimento às suas raízes indígenas, mas desvinculada, pelo menos inicialmente, à luta pela demarcação da terra em Almofala. No entanto, como todo processo de indianização tem se mostrado como um processo

emancipatório, seria possível que as posturas atuais da família Barros mudassem, inclusive a respeito da demarcação das terras em Almofala. Apesar de não terem uma postura crítica, essa família tem uma riqueza de conhecimentos sobre cura e plantas medicinais, têm habilidades artísticas com artesanato de palha e barro e com materiais recicláveis, como por exemplo, Dona Socorro. Esta mulher demonstra amor por suas raízes indígenas, apesar de haver uma contradição interna com sua auto-estima contaminada por preconceitos históricos sobre os indígenas.

Em Almofala, pouco a pouco, membros da família Barros estão aderindo ao movimento indígena, o que pode trazer para dentro do seio da família novas possibilidades de metamorfoses de identidades orientadas para a emancipação dos parentes, e com desdobramentos entre os membros que vivem em Fortaleza.

É possível que o próximo trabalho acadêmico sobre os tremembés em Fortaleza e em Almofala venham falar dessas metamorfoses.

## **II. Estudos de caso**

### **1. Família Santos**

#### **1.1. A potência das experiências religiosas da família Santos para identidade dessa família na cidade**

O estudo sw caso sobre a religiosidade da Família Santos é importante por mostrar o papel do intercâmbio, entre os parentes que vivem em Fortaleza e os que vivem em Almofala, entre as diferentes gerações, bem como a importância desse intercâmbio e desse nexo no processo de metamorfose de identidades indígenas contemporâneas na cidade. Também por mostrar a potência da experiência religiosa dessa família num processo de indianidade nas zonas porosas entre o enredo da tradição indígena Tremembé e o enredo da tradição católica colonialista dos aldeamentos. Portanto, este é um caso paradigmático de potência de as novas transformações das identidades das novas gerações dessa família, nascidas e socializadas em Fortaleza, poderem se orientar através do processo de transmissão-recepção-inovação da tradição da comunidade indígena para uma indianidade Tremembé na cidade.

## 1.2. Família Santos no contexto da pesquisa

Em abril de 2007, procurei Fernando na COPICE e o entrevistei. Ele aceitou prontamente mediar contato com os irmãos Aila e Júlio, mas advertiu que só poderíamos encontrá-los à noite, explicando que eles trabalham muito e quase não têm tempo livre, inclusive nos finais de semana. Um dia depois, chegamos à casa de Júlio em Genibaú, onde Aila já nos esperava. Enquanto entrevistava Aila no quintal da casa, lugar escolhido por ela por ser mais ventilado e aberto, Fernando e Júlio brincavam com cartas de baralho, em uma pequena área descoberta e murada, na entrada da casa.

Aila se abriu generosamente ao longo da entrevista, comovia-se, chorava ao lembrar dos acontecimentos tristes, ria ao lembrar das festividades na convivência com a família e silenciava para ajuizar e se posicionar sobre as possibilidades e dificuldades de se organizarem na cidade. Roberta, sua filha, que acompanhou parte da entrevista, saiu com os olhos rasos d'água e dizendo estar emocionada com as revelações da mãe sobre o seu sofrimento na Tapera, provocados pela Ducoco, e pelos maus-tratos sofridos da primeira patroa em Fortaleza. Terminamos a entrevista e ela foi chamar Júlio, que deixando suas poucas horas de lazer e raras oportunidades de encontro com Fernando, concedeu a entrevista a pedido do irmão. Júlio disse não gostar de lembrar o passado. Às vezes, quando parecia estar sendo tomado pela emoção, ria e balançava a cabeça, como quem tenta sacudir as lembranças dolorosas. Joseneide, sua esposa, circulava entre a cozinha e o quintal. Ao terminarmos as entrevistas, ela serviu a comida que acabara de preparar.

Em agosto, conversei com Fernando sobre meu desejo de ir à sua comunidade, ele telefonou para Piedade, mãe de seus filhos, e combinaram de eu ficar hospedada na casa deles na Tapera. Piedade me acolheu com amabilidade todo o tempo, levou-me à casa dos seus sogros. Dona Elita quis saber de Aila e Júlio, mostrei-lhe as fotos tiradas e as entrevistas gravadas em abril. Concentrada, ouvia a voz dos filhos, ria, falava baixinho “*é mesmo! Oh meu Deus, os bixim*”. Ela contou que Júlio, aos dezoito anos, tinha trabalhado na Ducoco. Seu Manuel, perguntou se eu conhecia Fernando há muito tempo, dizendo orgulhoso que o filho conhecia gente de todo canto, viajava muito atrás dos direitos dos índios, conhecia quase o Brasil todinho.

No outro dia, Dona Elita iniciou a entrevista perguntando: “*Aila lhe disse em que eu trabalhava?*” Respondi: “*sim, fazendo artesanato de palha*”. Riu dizendo: “*Não, trabalhava em outras coisas. Rezando; rezando no povo*”. Este foi tema principal das nossas conversas. Gentil, mostrou-me o quartinho ao lado da cozinha onde trabalha fazendo artesanato, e o quarto de reza no final do quintal, próximo a um córrego. À tarde, enquanto conversávamos, alguém veio chamá-la para atender ao telefone comunitário. Voltou feliz, era Aila.

Seu Manuel disse animado que iria com outros companheiros à comunidade da Praia para uma reunião com o cacique João da Venança. Retornou no início da noite. Estava quieto no alpendre de sua casa, pensativo. Dona Elita avisou que ele estava chateado. Em outro dia tive oportunidade de entrevistá-lo. Falou, dentre outras coisas, sobre a tradição religiosa católica como espaço de socialização entre os mais velhos e os mais novos, lamentando que esta, está se perdendo na comunidade, bem como sobre as tensões entre as antigas e novas lideranças da comunidade.

Quanto retornei à Fortaleza, visitei novamente Júlio e Aila, esta me perguntou logo pelos pais. Ao revelar que Dona Elita tinha dito sobre sua participação nos seus trabalhos de cura, Aila falou longamente dessa experiência junto à mãe. Joseneide se retirou discretamente, é evangélica e sua religião reprova essas experiências. Depois, retornou com Júlio. Entreguei-lhes as fotografias, dizendo-lhes que havia mostrado-as aos seus pais, eles ficaram satisfeitos, e passaram a perguntar sobre Dona Elita e Seu Calixto, sobre as conversas com eles, as novidades na comunidade, a minha viagem e minhas impressões. Ao testemunharem Aila rememorando o tempo em que a Ducoco os expulsou de suas terras e a discutir sobre a notícia de que essa empresa estava pretendendo vender as terras para outros, passaram a confrontar e complementar seus pontos de vistas sobre a relação da presença dessa empresa em Almofala com a da resistência da comunidade organizada no movimento indígena, ajuizando sobre os ganhos e prejuízos para o modo de vida da comunidade de origem, no presente e no passado. Ao concluirmos as entrevistas, às 20:00h, eles fizeram questão de me acompanharem até o ponto de ônibus, advertindo que não era seguro alguém estranho no bairro andar desacompanhado a partir daquela hora.

Por ocasião da última visita feita à família de Júlio e Aila em Fortaleza, reencontrei Fernando que apareceu para visitar os parentes, pude observa o carinho entre ele e as sobrinhas. As duas

filhas adolescentes de Júlio contaram que ajudaram na campanha eleitoral do Fernando na terra de origem e que este as têm levado para visitar a sede da COPICE. Elas lembraram da última visita de Dona Elita, ocasião em que pediram à avó para rezar nelas, e contaram que estão se afastando da igreja evangélica.

### **1.3. Contexto mais amplo no qual se inserem as experiências religiosas dessa família**

De modo geral, no Nordeste brasileiro houve certa fusão entre experiências religiosas indígenas e catolicismo ao longo do processo de colonização, particularmente devido às experiências nos aldeamentos. Um encontro permeado por contradições, paradoxos, fusão de horizontes, aberturas mútuas ao outro. Assim também, por resistências ao que permanece estranho a cada uma das partes envolvidas nesse encontro, um modo de não abrirem mão daquilo que lhes é constitutivo enquanto grupo cultural específico, porque abrir mão disso seria abrir mão de si mesmos. Um caso concreto desse tipo de encontro é o das rezadeiras indígenas catequizadas que, ao vivenciarem experiências místicas não passíveis de significação no catolicismo, buscam uma aproximação com rituais e símbolos de outras religiões que lhes possibilitem significar e compreender essas experiências como cristãs. As curandeiras indígenas de Almofala integram elementos do espiritismo e da umbanda, aos quais atribuem novos significados a partir da tradição dessa comunidade indígena marcada pelo encontro entre as experiências religiosas ancestrais e católicas.

Essas experiências, quando vistas de forma genérica, são pensadas como um típico caso de sincretismo religioso baseado na teoria da miscigenação das três raças. No entanto, adotar essa perspectiva é correr o risco de desprezar toda a força de elaboração e vitalidade de uma experiência concreta e seu dinamismo, inclusive a do processo de recepção-transmissão-inovação dos elementos de diferentes sistemas simbólicos por um grupo específico. Portanto, para acompanhar essa elaboração é preciso primeiramente situar essa experiência no contexto da tradição própria do grupo de pertencimento de quem elabora.

Na comunidade Tremembé de Almofala, o encontro com elementos da umbanda e do espiritismo se dá em um momento posterior àquele com o catolicismo e anterior a um fenômeno mais recente, merecedor de atenção especial, o de uma revitalização de uma

religião que os índios no Ceará reconhecem como sendo a religião primordial dos índios a partir de suas relações com os Encantados. Esse fenômeno ganha impulso com a organização do movimento indígena na luta pelo reconhecimento de suas identidades e na luta pela terra, o qual faz uma crítica ao papel da Igreja Católica junto aos povos indígenas, baseando-se em uma leitura histórica do processo de colonização. Os Tremembé de Almofala acolhem essas críticas mais gerais, principalmente os mais jovens. Quanto aos mais velhos, estes dirigem suas críticas a alguns padres que os prejudicaram, direta ou indiretamente, baseando-se em uma leitura dos acontecimentos vivenciados ou transmitidos pela memória.

O estudo da família Santos mostra que para eles o Cristianismo é o sistema religioso universal acolhido como referência para atribuir significação às suas experiências religiosas individuais e às do seu grupo, para o qual o catolicismo é reconhecido como a tradição da comunidade de origem (Tapera) a partir da tradição indígena ligada aos ancestrais e antepassados.

#### **1.4. Contexto específico das experiências religiosas dos Santos**

A religiosidade é uma das características mais fortes da família Santos, grupo originário da Tapera (comunidade indígena da Região da Mata), inserida na grande Almofala. Essa religiosidade é vivida pelos que migraram para Fortaleza e faz parte dos intercâmbios entre lugar de destino e comunidade de origem. Ela é preservada e atualizada por meio dos vínculos afetivos entre os familiares Aila e Júlio, que vivem no bairro Genibau, na periferia de Fortaleza, o irmão Fernando, que vive em trânsito entre Tapera e capital cearense e os pais Dona Elita e Seu Calixto que permanecem na Tapera. Todos reconhecem a ligação com o catolicismo, mas a experiência religiosa de cada um é vivida com singularidade no encontro com diferentes universos simbólicos religiosos. Todos se apóiam na mesma referência afetiva para o trabalho da memória, Dona Elita, uma das curandeiras da comunidade Tremembé.

Aila estabelece uma relação genérica com a umbanda a partir da forte ligação com a experiência de sua mãe. Júlio tem o desejo de também se aproximar dessa experiência da mãe, mas vem mantendo uma distância para não causar conflito com a esposa e filhas evangélicas. Atualmente, as duas filhas adolescentes de Júlio estão se afastando da igreja evangélica e se aproximando da prática de cura da avó quando passaram a solicitá-la para rezar nelas.

Fernando se aproxima da religião primordial a partir da mãe e do movimento indígena, ele é muito querido pelas filhas de Júlio e tem levado as sobrinhas à sede da COPICE.

Dona Elita continua reconhecendo-se como uma rezadeira católica, mesmo depois de ser introduzida na prática de curas que a levou ao contato com símbolos que foram introduzidos em seu quarto de cura, como, por exemplo, as estatuetas de santos católicos ao lado das estatuetas de entidades da umbanda, de um livro do espiritismo e um selo de Salomão da Cabala, bordado em um faixa de pano que utiliza na cura de espinhela caída. Seu Calixto estudou em colégio de padre e é lembrado como tendo resistência às experiências religiosas de Dona Elita, o que quase a impediu de assumir o trabalho de cura. No entanto, isto vem mudando, no final de 2008, Seu Calixto relatou que tinha pedido para Dona Elita fazer um trabalho de cura do “mal da bebida” alcoólica, revelando que ele já tinha curado um animal e que as pessoas da comunidade o pedem para que ele também realizar curas. Por enquanto, ele continua resistente e não realiza esse tipo de trabalho.

### **1.5. Acompanhando o trabalho da memória dos Santos sobre suas experiências religiosas**

Aila, ao dizer sobre qual tradição oral lhe foi transmitida na infância sobre os índios na comunidade de origem, lembra da história da santa de ouro e a atualiza através do intercâmbio de notícias com sua mãe sobre o mais recente acontecimento ligado a essa narrativa: o roubo da estatueta de Nossa Senhora da Conceição da igreja de Almofala. Tudo que diz respeito à imagem dessa santa faz parte da dinâmica de atualização do mito de origem local a santa de ouro realizada pelos tremembés através do trabalho da memória coletiva sobre a origem da igreja de Almofala e da terra do aldeamento. A interpretação da origem da terra do aldeamento e da igreja é a de ter sido resultado de um processo de negociação com a figura mítica “princesa Isabel”, associada ao centro de poder da época. No presente, essa interpretação continua sendo atualizada pela articulação com outros acontecimentos históricos que lhes são significativos, como, por exemplo, o último roubo da santa, em 2007. Este está sido atribuído à presença de turistas em Almofala, em um momento de tensão e resistência a projetos turísticos que incluem construções de estradas, hotéis e pousadas nas comunidades

Tremembé, bem como o retorno da referida santa já restaurada está sendo associado à Brasília, o atual centro de poder.

Eu via falar assim, na igreja de Almofala, que a santa, que essa santa, tinham roubado, e que agora, e até agora mesmo quando eu fui, eu vi a mãe dizer que parece que a santa vai voltar [...] Ela disse que a santa da Almofala tá voltando, não sei se é de Brasília, não lembro bem, mas disse que tá voltando, disse que vai ser uma festança bonita lá, mas eu não sei em que mês é, não sei se é outubro [...] Eu vi a mãe falar isso, que vai voltar, disse que vai ser num sei quantos carros que vai pra levar o pessoal pra lá pá assistir ela, a chegada dela. É, é a santa que foi roubada que vai voltar pra igreja. (AILA)

Fernando, ao falar de sua relação com a Igreja Católica, afirma ter sido batizado e crismado e associa essa experiência pessoal diretamente à tradição religiosa do povo Tremembé, de modo abrangente por causa do aldeamento. De modo particular, explica como essa religiosidade faz parte da estrutura sociocultural da comunidade Tremembé da Tapera<sup>46</sup>. Isso fica claro quando ele situa a importância do Tuxau, liderança religiosa, dentro dessa estrutura ao lado do Cacique, liderança política.

Fui batizado, fui crismado, assim, o nosso povo, o povo Tremembé é muito religioso, inclusive o Tuxau (Seu Agostinho) é um animador de grupos de catecismo, dessa coisa toda da religião [...] O Tuxau é justamente a pessoa que desenvolve os tipos de religião, é ele que prega para a comunidade aqueles tipos de religião que existe, qual que a etnia pode seguir, é mais ou menos isso [...] Não só na da igreja católica (dentro as religiões na Tapera) [...] E o Cacique é a pessoa política, política da comunidade. (FERNANDO)

Seu Calixto lembra como as novenas dos santos católicos faziam parte da tradição da comunidade, que lamenta terem sido abandonadas. Seu lamento é muito mais pela perda de um espaço de socialização e aprendizagem através da transmissão das experiências dos mais velhos e da memória coletiva, bem como do espaço de brincadeiras entre os jovens, de educação das crianças em suas relações de respeito aos mais velhos:

Na Tapera, aqui começava de 1º de Janeiro, aquele mês de janeiro era festejado direto, quando terminava um, começava o outro, São Sebastião é em Janeiro né? Aí em Fevereiro não tinha santo né para a gente festejar. Mas chegava em Março continuava, toda noite novena em uma casa, em outra casa, em outra casa, até Janeiro de novo. Hoje não existe mais. Rapaz, isso aí para nós era uma coisa, porque a gente ia aprendendo porque aquelas velhas cantavam, aqueles benditos né

---

<sup>46</sup> Seu Agostinho, o Tuxau da Tapera, teve uma grande importância no processo de organização do movimento indígena, na luta pelo reconhecimento de suas identidades e demarcação de suas terras, iniciado no final da década de 1970. Animado pela fé, assumiu a liderança da Comunidade Eclesial de Base e motivou a comunidade a construir em mutirão um salão comunitário, no qual edificaram um pequeno altar católico, neste salão-capela passaram a se reunir sistematicamente para celebrações religiosas e assembléias em que discutiam os problemas, planejavam e avaliavam suas ações individuais e coletivas. Esse foi justamente o momento de maior tensão provocada pela invasão de suas terras e ameaças de morte por parte dos invasores. Para eles, no presente, esse é um lugar de memória sobre a resistência e organização da comunidade, no qual se apóiam para lembrar dos dias e das noites em que passaram juntos quando combinavam, ao entrarem nesse lugar, só sair de lá depois que chegassem a um consenso.

de igreja e ali as crianças e os velhos iam contar histórias, aí a gente ia também para escutar, quando terminava tinha uma brincadeira das moças e dos rapazes, mas os rapazes bem acolá e as moças bem acolá. Ainda hoje eu sei disso, menino não boquejava onde tinha um mais velho e aí muita gente aprendeu! Esses mais velhos né. Hoje, acabou-se tudo (CALIXTO)

Aila privilegia dois momentos como os mais felizes na infância: os momentos festivos quando eles se juntavam por ocasião dessas novenas na comunidade e dos momentos lúdicos quando o pai os levavam em rebanho para o morro. A ligação de Aila com este morro é tão forte que ela sonha com ele:

Quando a gente ia pra novena, todo mundo, de Santa Terezinha, de Nossa Senhora de Fátima que é em outubro, lá é em outubro. E quando o papai levava a gente pra praia, aquela rênca (rebanho) de menino atrás dele. Quando a gente ia brincar no morro, subindo e descendo, subia lá em cima, acabar escorregava, caía lá em baixo. Ainda hoje eu ainda sonho com esse morro, eu sonho! (AILA)

Aila se lembra das noites em que ela e os irmãos adormeciam com a mãe rezando. Quando amanhecia, Dona Elita lhes transmitia a lembrança da noite passada sobre as manifestações sonoras e luminosas dos velhos cajueiros, articulada com a memória sobre a morada dos “tataráíndios”<sup>47</sup> associada à presença de ouro enterrado em botija. Para Aila, a mãe não estranhava essas manifestações por ter se tornado também uma tremembé, tanto que ela conhecia os motivos dessas manifestações ligadas ao valor da presença dos antigos nesse morro. Faz parte da dinâmica da tradição dos Tremembé associar os lugares dos índios antigos a um valor sagrado, e desses ao ouro enterrado, bem como às suas manifestações em forma de fogo e clarões nesses lugares de memória. Essa articulação é feita através do trabalho da memória sobre o mito de origem da santa de ouro. O ouro é menos para dizer do valor material do metal e mais para afirmar o valor dessa comunidade e dos seus bens materiais e simbólicos.

Às vezes nós dormia e mãe ficava acordada rezando, aí ela dizia assim: Manel, caiu aquele cajueirão, olha a pancada dele [...] É por isso que a mãe diz que tem botija lá. (risos) [...] Às vezes a mãe via era o fogo<sup>48</sup> no cajueiro, assim pegando fogo e a mãe “valha!”, chega clareava dentro de casa né, mas o cajueiro não tava pegando fogo, quando era de manhã o cajueiro tava do mesmo jeito [...] mas ela não ficava assombrada não; aí ela dizia: “morou muita gente antiga por aqui, os, como que ela dizia? “É os tataráíndio”. Ela dizia assim, e a mamãe nem era de lá né, ela era da serra, ela foi pra lá pro nosso interior quando ela casou com papai, aí ela foi morar

---

<sup>47</sup> *Tataráíndio* é um termo que Dona Elita usa para se referir *aos índios velhos ou aos antigos ou troncos velhos ou caboclos velhos*. Todos estes termos são utilizados pelos Tremembé para se referirem aos antepassados ou aos contemporâneos que identificam mais próximos a estes antepassados pelo modo de vida e pelo conhecimento da tradição.

<sup>48</sup> A relação entre fogo e ouro faz parte de diversas tradições muito antigas: “Diziam os antigos onde há fogo, há ouro [...] O relâmpago dizia a direção da *Mãe do Ouro* e os trovões a sua cólera [...] A literatura da *Mãe do Ouro* sempre nos veio das bandas do Plata, evocada pelos Jesuítas das Reduções” (CASCUDO, 2002: 311-113).

lá, mas a mãe se acostumou lá, bem rapidinho, num instante. Se acha Tremembé (risos), ela se acha, ainda anda cheia de colar. Tu não conhece ela não? (AILA)

O cajueiro é um elemento simbólico materializado da tradição dos tremembés porque é ele que lhes dá a matéria prima com a qual fabricam o mocororó, servido durante o Torém. Quando esses lugares de memória são associados também aos velhos cajueiros, reforça essa dinâmica de elaboração da identidade através da metáfora com a qual expressam a continuidade dos índios antigos nas novas gerações: “*somos os galhos novos dos troncos velhos*”. Também para responderem àqueles que questionam essa continuidade: “*de um cajueiro só pode brotar cajueiro, não vai brotar bananeira ou qualquer outra coisa*”.

Quando Fernando retornou aos 18 anos para a terra de origem, viveu uma experiência marcante de proximidade com a força da ancestralidade mediada pela força dos encantados que lhe provocaram, pela primeira vez na sua história de vida, o pensamento de se ver índio. Algo que lhe foge à explicação de uma racionalidade instrumental por ser mistério, no entanto, compreendido como presença e aproximação de um de seus ancestrais. Experiência que acredita jamais poder esquecer.

[...] Eu tinha mais ou menos 18 (dezoito) anos [...] nessa época eu nem conhecia nada com relação ao movimento indígena [...] na época, na aldeia era muito mato ainda e tinha poucas casas. Eram poucas famílias que moravam lá e eu vinha chegando a beira de um riacho, quando eu cheguei na beira do riacho, veio esse pensamento em mim de eu estar lá, todo enfeitado na beira daquele riacho, daquele córrego ali. Não sei, e de lá para cá, eu nunca esqueci desse pensamento que veio em mim [...] Acho que vou lembrar isso para sempre [...] Acho que foi alguma coisa dos Encantados ali, que passaram por perto de mim, sei lá como é que foi, dos ancestrais ali, deveria ter algum deles ali na margem daquele riacho, que me trouxe esse pensamento. (FERNANDO)

Dona Elita afirma que dos encantados e dos espíritos de luz ela sabe apenas que são forças, no entanto, ela diz não conhecer nenhum deles, no sentido de apropriação consciente dos significados atribuídos a essas manifestações dentro dos seus respectivos sistemas religiosos: espiritismo e indígena. Dona Elita dá sentido à sua experiência religiosa com essas e outras manifestações e seus símbolos religiosos, inclusive um selo de Salomão da cabala<sup>49</sup>, a partir

---

<sup>49</sup> O selo de Salomão é uma estrela de seis pontas, usado contra qualquer tipo de adversidade, natural ou "sobrenatural", pode ser encontrada ornamentando ambientes e roupas. Remonta às eras pré-cristãs, e não é uma exclusividade da cultura judaica; ao contrário, é encontrado entre diferentes povos em diferentes épocas. A estrela é um legado que os patriarcas de Israel receberam no contexto do encontro religioso das culturas hindu-arianas (Índia) e semitas da Mesopotâmia (atual Iraque). A "lenda" conta que desde Abraão, a estrela atravessou séculos até chegar ao Rei Salomão, filho do Rei Davi, que obteve a revelação das ciências ocultas sobre as relações de poder entre números e palavras, a Cabala Judaica. Esta trata do controle da energia mental (ou pensamento) através de rituais, em que a utilização do selo de Salomão acompanha invocações (chamados e orações) na meditação, sempre que se deseja uma conexão com Deus. Tal meditação visa alcançar um estado de

da sua ligação com o cristianismo católico. Ela opera com esse catolicismo ao reverso do seu papel colonialista nos aldeamentos quando indianiza a força do “Menino Deus” materializada em uma faixa escrita “índio guerreiro, príncipe Rafael”.

Esse (livro) foi uma amiga minha lá de Fortaleza que me deu, que é o espírito de luz [...] Tem o nome dele aqui, tem o nome no livro, mas eu não sei ler! (me entrega o livro sobre o espírita Bezerra de Menezes) [...] Tem ele aqui curando, mas parece que tá de cabeça (foto) para baixo não? [...] Os Encantados diz que é dos encantos, eu não sei não. Eu não sei de nenhum, de nenhum. Agora quando eles baixam aí eu canto, eu só sei desse aqui (pega a imagem do Menino Deus) [...] Esse aqui foi em um sonho que eu sonhei que eu botasse pra cá, a força dele é aqui (pega e mostra uma faixa de pano bordada com a frase: “índios guerreiro, príncipe Rafael” [...]) Foi, eu sonhei ele ensinando [...] Que aqui tinha cinco cruz, mas está se acabando, eu tenho que mandar fazer cinco cruz com uma estrela, um selo Salomão. (começa a cantar baixinho)  
Só ele mesmo quem pode me valer  
Ai céu, ai céu, eu sou índio e eu sou guerreiro  
Sou príncipe Rafael... (D. ELITA)

As experiências religiosas é o horizonte do “mundo da vida” de Dona Elita, em que o trabalho e outras dimensões da vida estão integrados. Logo no início da primeira entrevista, Dona Elita deixa claro que a religiosidade fundamenta a sua história de vida, bem como que Aila é a sua testemunha mais importante. Para Dona Elita as curas que realiza nas pessoas que a procuram é menos um mérito de sua fé e mais uma dádiva de Deus.

“Ela não disse que eu trabalhava? Não (respondendo se era com artesanato), que trabalhava em outras coisas, rezando, rezando. Eu tenho os meus santos acolá pra eu rezar, (risos) rezar no povo, rezo quebrante, vento caído e levantando a espinhela, é muita coisa [...] Vêm (pessoas) assim ali do Amaro, já vem lá do Aguapé, por aqui mesmo, só gente mesmo que conhece. Aí eu curo [...] Não sei, só pode ser de Deus né, porque é um dom que Deus deu, não sei não. Eu digo, eu rezo, e eu quase não tenho fé (risos). Eu acho graça quando o povo diz, graças a Deus eu fiquei boa. É, não sei nem se dá certo, mas tem efeito, graças a Deus.(D. ELITA)

A cura é uma dádiva que circula ligando pessoas e universos: Dona Elita recebe um dom dado por Deus, o qual ela repassa como uma caridade, e esta lhe é retribuída com presentes dos que recebem a cura. No entanto, o que ela espera mesmo alcançar no final de tudo é a luz no outro mundo, quando essa dádiva retornar à sua fonte de origem. Algo do “mundo da vida” que escapa à colonização do mercado capitalista.

Uns dão, outros não dão nada, por isso que o Manuel briga (risos). Mas é assim mesmo, a gente tem que fazer caridade! [...] Ah bom, se eu quisesse mesmo ter esse cercado aqui cheinho só pura galinha, é que só o que eu mais ganho [...] É uma caridade que eu faço para o povo, pra vê se no outro mundo eu alcance ao menos luz, não é? (baixa a cabeça em silêncio) (D. ELITA)

---

consciência, que não é sono nem vigília, caracterizado pela experiência de esquecimento ou abstração do Ego pessoal e o conseqüente sentimento de identificação com o Eu Real, o Eu superior que é Uno ou indissociável do Criador de todas as coisas.

Dona Elita lembra que, antes de começar a fazer curas, tentou inserir-se na tradição das rezadeiras a partir da transmissão de sua madrinha de fogueira, no entanto, o conhecimento de cura que Dona Elita buscava conscientemente, o recebe como revelação de “um mensageiro de Deus” para realizar sua primeira cura e em si mesma. O primeiro contato com um mensageiro se deu quando ela “transpassou” para uma dimensão em que o sonho se apresenta como espaço dilatado de revelação de conhecimento sobre o estado do seu corpo e sobre as rezas com as quais realiza curas em estado de vigília:

Eu aprendi de nascença, foi de nascença mesmo. Eu tinha uma madrinha de fogueira, eu passei um mês todinho lá na casa dela pra ela me ensinar as rezas. Rezar em quebrante, de mal de menino, de espinhela. Passei um mês, nunca eu aprendi nenhum credo. Foi, eu comecei a curar em mim [...] eu gostava de fumar cachimbo. Quem gosta de caboclo é que fuma, mas eu não fumo mais não (por recomendação médica) (risos) [...] Aí eu acabei de fumar, botei o cachimbo no chão, tinha botado o menino (Eliel, filho mais novo) para dormir, aí eu trespassei, quando eu trespassei, aí eu sonhei com uma pessoa, chegou uma mulher perto de mim e disse assim: - “a tua mãe do corpo está de fora”. – A minha mãe do corpo? (útero) – “Sim”. Eu senti uma dor tão grande aqui (ventre), um coco aqui no pé da minha barriga [...] – E eu faço o que? – “Reza”. Tinha me ensinado a reza fazia pouco tempo, sábado de noite, só ensinaram uma vez de noite, quando amanheceu o dia eu sabia de tudo [...] só pode ser um mensageiro de Deus. [...] fiquei boa. (silêncio). Aí eu comecei a rezar em menino, curando. (D. ELITA)

Dona Elita lembra que depois da primeira cura viu-se tomada por um estado vivido como de morte, antes de ser significado e integrado a uma compreensão religiosa, do qual não conseguia sair completamente e a impedia de retomar sua vida costumeira. Desse momento, ficou marcado em sua memória os gestos de preocupação e cuidados de sua filha Aila:

Aí, eu fiquei foi morta, mulher, no chão, não sabia quando o dia amanhecia, quando anoitecia, quando o sol estava quente [...], mas eu não me alembro de nada, passei quinze dias desse jeito, sem comer e sem beber. Ela (Aila) levava aquele chazinho, e eu sentada na minha rede, e ficava bem perto da parede, eu fazia era derramar. Ela dizia, a mãe já bebeu? Eu dizia: já (risos). Eu não bebi nada, nada! (D. ELITA)

Aila rememora esse momento como de sofrimento vivido de forma dramática pela família, diante do perigo eminente de perder a mãe por um fenômeno que escapava à sua compreensão, dando lugar ao sentimento de vulnerabilidade. Lembra-se dela chorando, com medo de a mãe morrer e tendo de assumir um papel de adulta por ser a filha mais velha dentre as crianças e do pai apelando para uma prova empírica drástica de algo que lhe escapava à razoabilidade:

Era eu só, porque eu era a mais velha e os outros meninos era mais pequeno, eu ficava mais ela mesmo. Ela desmaiava, ficava lá no chão, e o papai ficava reclamando, dizendo não sei o quê, aí eu ficava com medo, eu pensava assim: valha-me Deus, a mãe vai morrer, nós vamo ficar tudo pequena aqui mais o papai, ficava com medo. Mas eu via que ela não estava totalmente morta, porque ficava como uma morta, e era no chão, né. E nessa época não tinha cama, não tinha nada. Eu ficava com medo, depois, ela tornava. Teve uma vez lá que o papai mandou

botar bem muito carvão no fogo pra botar brasa na mão dela, foi! E botou, mas não queimou não, e ele botou, encheu a mão dela de brasa. Ah, eu chorei nesse dia. Eu tive medo dela morrer, porque quando a gente é menino a gente não entende nada assim. (AILA)

Dona Elita lembra que, depois de quinze dias, seu esposo, vendo-a morrendo, cedeu a resistência e levou-a a um terreiro de umbanda. Atravessaram o rio, e lá passou por rituais de purificação. Depois das mesas de luz, curou-se e começou também a curar. Mesa de luz, na prática ritual das curandeiras indígenas de Almofala é reelaborada, ao integrarem elementos do espiritismo e da umbanda a partir da tradição dessa comunidade indígena marcada pelo encontro entre as experiências religiosas indígenas ancestrais e católicas devido ao aldeamento.

Passei quinze dias. Aí quando ele via que eu morria, o Manel, aí ele me levou no terreiro de umbanda. [...] que tem ali na Ilha, aqui perto, mas a gente atravessa o rio, com água assim. Aí nós fomo, ele me levou lá, e lá a mulher fez limpeza em mim, banho assim, banho dessas coisas, uns banhos de mar, tomei uns banhos de pião roxo. Aí com três mesas que ela fez, aí eu fiquei boa, e peguei a curar, e daí para cá... (D. ELITA)

A partir do momento em que a enfermidade de Dona Elita é interpretada como uma manifestação espiritual, provoca um movimento de transformação na sua vida religiosa que repercutirá em toda família, exigindo uma abertura de horizontes para outros sistemas simbólicos religiosos, bem como um novo arranjo dos lugares que cada um assume na tradição religiosa partilhada pela família. Dona Elita lembra que não queria assumir os trabalhos de cura e até tentou, em vão, se livrar dessas experiências, por seu esposo não gostar. Assim, quando passou a curar, lembra que foi Aila que passou a auxiliá-la, assumindo um lugar de complementaridade, que ao migrar para Fortaleza foi substituída por uma amiga.

Era (tentava se livrar das vivências de transe). Não, não queria não (assumir os trabalhos de cura). Para mim não dava certo não, porque o Manoel não gostava [...] Era (Aila) desde pequenininha. Agora quem me ajuda é as minhas amigas. Tem uma acolá em baixo, que é Maria Rodrigue, aquela que chegou aqui naquele dia, é quem me ajuda. Aila ajudava aqui, porque eles baixam, aí precisa dar nas mãos (objetos usados nos rituais), ela era quem dava a limpeza, ajudava a cantar a doutrina. (D. ELITA)

As experiências de cuidar da mãe quando essa se ausenta dando lugar às manifestações de seres sobrenaturais, a torna um elo com a realidade mundana para a mãe, no instante imediato e uma testemunha no momento posterior. Para Aila, assumir esse lugar implica uma responsabilidade com a própria vida da mãe diante do risco de perdê-la, provocado por um instante de dispersão.

Mas às vezes eu tenho medo, quando a mamãe tá lá trabalhando, que ele vem, e aí vai embora, aí diz assim: chame pelo nome dela logo quando ela der o suspiro.

Quando ela respirar, tem que chamar ela logo. Aí, às vezes eu morro de medo naquela hora, de ela não retornar a si, de ela não vir. Porque teve uma vez que o mensageiro disse assim: ela vai despertar agora, aí ele cantou e cantou e subiu, passou e eu não chamei, aí ele voltou bem rápido, apressado e disse: “chama se não ela vai”. Quando ela deu o suspiro aí eu chamei bem rápido. Aí pronto aí ela tornou, aí ela geme, suspira, aí pronto. (AILA)

Dona Elita, ao expressar o desejo de Aila retornar à terra de origem, deixa clara a força dessa interação ao atribuir à fé de sua filha ao sentido de apoio complementar à sua força espiritual.

E eu doida que ela venha embora para eu ter a minha. Eu estando mais ela, aí eu tenho força! Não sei porquê! Parece que ela ajuda com vontade mesmo, com fé, que ela tem fé mais [...] É, sou doida para que ela volte que é para me ajudar. (risos). (D. ELITA)

Aila também compartilha desse desejo da mãe, que é também seu, mas que está sendo adiando por atender às necessidades de acompanhamento ao seu núcleo familiar que também vive na cidade, bem como submeter-se a um tempo imposto pelo mundo do trabalho para a consolidação de direitos trabalhistas.

Na mesa, né? É, eu tenho vontade também. Agora eu estava preocupada, mas por causa da operação (cirurgia) do Rodrigue, meu neto. Mas eu estava dizendo, eu vou trabalhar só mais um ano, porque assim vou trabalhar só um ano de carteira assinada e aí. Mas vai ter outra operação depois, que é das amidas. (AILA)

Para Aila, o lugar que ela passou a assumir junto à mãe nos rituais de mesa de luz deveria ser assumido pelo pai na comunidade de origem, ao confrontar o lugar assumido pelo tio Domingos junto a sua tia Bela nessa prática religiosa. Lembra que apesar de o pai “liberar” sua mãe, continuou com sua oposição devido a sua educação no colégio de padres.

Ai estudou, estudava em colégio de padre [...] A gente ia, aí fui continuando; quando o papai liberou a mamãe pra desenvolver também. A mamãe ia, mas o papai reclamava, a mamãe ia, mas toda vida que a mamãe voltava o papai reclamava, papai nunca quis [...] Quando eu vou pra lá, eu tenho vontade que o papai fique lá comigo; porque às vezes eu estou lá servindo lá a mesa, aí tem umas coisas que eu não entendo, só é eu e ela. Eu fico só botando limpeza na mão e ajudando a cantar, acendendo uma vela, assim ela pedindo uma coisa, uma vela acesa. Quem era pra tá lá do lado mesmo era o papai. Não, porque, nesses casos assim, sempre quem ajuda é a mulher, por exemplo, se é o homem que vai fazer isso, a esposa é que fica ali do lado da mesa ajudando ele; aí se é a mulher, era pra tá ele. Que nem tinha meu tio, que a mulher dele era dessas coisas assim, era o tio Domingo, era ele direto ajudando ela, na mesa, ele não sai da ponta da mesa. Meu tio Domingo casado com minha tia Bela; ela ainda mora lá, porque ele morreu. Agora ela trabalha, mas é pouco.(AILA)

Essa resistência de Seu Calixto está em processo de metamorfose e tendendo à aproximação com as práticas religiosas de Dona Elita, algo observado em 2008, durante uma conversa com o casal. Seu Calixto falou que tinha pedido à esposa para fazer um trabalho de cura do “mal da bebida alcoólica” que tem causado muitos prejuízos, inclusive no seu reconhecimento de

liderança pela comunidade que não confia nele como antes, devido à bebida. Dona Elita afirmou que já tinha iniciado com ele um trabalho de cura, mas este foi interrompido por falta de perseverança do esposo.

Aila é um importante elo entre os parentes que estão na cidade e a mãe na terra de origem. A fé de Aila nas curas que a mãe realiza alimenta o cuidado com o bem-estar dos parentes na cidade e o intercâmbio religioso entre a família. A fé e as rezas transpõem as distâncias, opera curas, nutre laços afetivos, fortalece o nexo entre as gerações e ajuda na continuidade da tradição religiosa da família na cidade.

Ela pede é daqui, tá aqui (mostra vários bilhetes da Aila junto às imagens e à parede do quarto de cura); aqui é tudo ela que pede para eu rezar, daqui para lá, daqui para Fortaleza, eu rezei um dia desses. É, que é um cunhado dela. Eu rezei, ele ficou bom. E essa daqui é do neto, eu rezei, e ficou bom...É, ela pede para eu rezar. Eu digo: eu tenho lá fé, Aila. Ela diz: mas eu tenho, mãe! [...] É, rezo por eles. Ela pede. (silêncio) (D. ELITA)

[...] Eu peço pra ela (mãe) rezar no irmão dele aí (esposo), no meu neto também que ele estava lá no Sobral com a Roberta (filha), ele estava doente. A mãe reza de lá. A mãe diz assim: Olha Aila, eu não vou rezar não, que eu não tenho fé que é de longe. Eu digo: Mamãe, mas eu tenho fé daqui (rir com satisfação). Eu tenho fé mesmo nas rezas dela. Aí ela reza e aí, fica bom. (AILA)

Aila vai buscar na terra de origem as folhas e raízes das plantas medicinais que traz para Fortaleza, bem como o conhecimento para fazer os banhos curativos para o tratamento dos parentes na cidade. Elita e Aila fazem este conhecimento circular em Almofala e em Fortaleza. Essa é um processo de recepção e transmissão, pela qual uma tradição se dinamiza na comunidade de origem e em Fortaleza.

De vez em quando, a mãe vinha aqui, a mãe rezava nele (cunhado), mas não melhorava porque tinha que tomar uns banho de cozimentos de matos, lá. Ela fez [...] Eu aprendo porque, se eu fui aí a mamãe me disse que quando ele chegasse aqui ele tinha que tomar um banho, aí eu trazia os matos de lá, as raízes pra ele tomar os banho aqui também. (AILA)

Aí cura de outras coisas que o povo sente, como eu curei essa menina, aí passei um remédio para ela beber, só banho ela tomou quatorze. De fumo com alho, pião roxo, de mastruz. Eu ensino aqui, lá mesmo elas faz. Mastruz, da caninana, que é um pau que tem ali no mato, que é bom pra essas coisas, faz arranca, faz tudo, ela ficou boazinha. (D. ELITA)

Aila foi quem levou de Fortaleza as primeiras estatuetas de entidades de umbanda que Dona Elita passou a se apoiar nos seus rituais de cura. Antes desse intercâmbio, Dona Elita só trabalhava as estatuetas de santos católicos. Para a mãe, a filha trouxe de Fortaleza um conhecimento que ela desconhecia:

Eu trabalhava só mesmo com esses santinhos, não trabalhava com nada, não sabia nada, nada, nada (da umbanda, do espiritismo etc). Aí foi que uma menina minha foi para Fortaleza, a Aila, aí ela começou a trazer. (D. ELITA)

No quartinho de reza de Dona Elita, dentre as estatuetas de entidades da umbanda e do catolicismo popular, predominam as de índios. Todas presenteadas por Aila. Essas fazem parte do intercâmbio religioso da família, de Fortaleza com destino à Tapera. Apesar de trabalhar curando auxiliada por essas entidades religiosas, ela não compreende os significados sistematizados no interior desses diferentes sistemas religiosos. Dona Elita destaca a índia Piracema como uma companhia com a qual ela tem força, algo que foi lhe dito por um curandeiro que vive em Fortaleza. Dona Elita disse está esperando para acolher mais uma estatueta de índio, desta vez, será a de uma indiazinha menina.

Um dia desses, no dia das Mães, quando eu dei fé, ela (Aila) chegou com dois. Disse: ta aqui mãe, trouxe um presente. Aí deixou. Quando foi de outra vez que eu fui, ela me deu outro (risos) aí eu truxe. [...] É (o caboclo), e Esse aqui é o Padre Cícero, esse é o Negro Gerson, e essa daqui é a Índia Piracema, é uma índia [...] Ela disse que agora ia trazer menino, tem índio menino também, ela vai trazer uma meninazinha [...] Eu não entendo, né! Eu trabalho, mas não entendo não, não entendo como é, não. Quem disse foi esse velho (curador em Fortaleza), ele disse que eu com essa bichinha (imagem da índia Piracema) aqui tem é força! Piracema. É, ele disse tudim. (D. ELITA)

Para Dona Elita, Fortaleza é tanto lugar de destino de suas curas quanto lugar de origem de cura encontrada na prática de um curandeiro que lhe ajuda a compreender sua missão de fazer caridade através da reza, inclusive a de aliviar a carga que o vivente carrega da sombra de morto.

Eu fui agora a um curandeiro, em Fortaleza, aí eu fui, me curou e disse que eu podia fazer caridade, era pra fazer caridade. Não é de fazer mal a ninguém! Só caridade, aí afasta sombra de morto do pessoal vivo, ninguém pode carregar morto, né? (D. ELITA)

Em Fortaleza, Aila confirma e explica o motivo de lhe enviar as estatuetas de índio que ela encontra nas lojas especializadas em umbanda e religiões afro-brasileiras: porque é testemunha da manifestação dos índios mensageiros na mãe, bem como por ter sido os primeiros a se manifestarem e são aqueles que permanecem lhe auxiliando com mais frequência. O que chama atenção é que Aila procura as estatuetas de índios de modo geral, para depois ir construindo um conhecimento sobre essas entidades da umbanda e transmitindo à sua mãe. Essa religião, especialmente no Nordeste, atrai muitos indígenas porque é povoada de “caboclos” introduzidos pela influência dos indígenas que ao longo da história vem contribuindo com seu processo de construção sempre em aberto.

Foi, foi (fica pensativa em silêncio). Sempre é eu que levo os santos dela, que ela bota lá; uma vez eu levei o Padre Cícero, aí eu dei outro santo. Um dia desse eu passei lá na casa lá (loja especializada em religiões afrobrasileiras) e pensei em comprar um índio, porque a moça disse que tem lá; porque eu já comprei a índia Piracema. E esse índio é o índio penacho de pena, ainda não vi não como é. Eu entro lá e pergunto a moça, e ela vai me mostrar [...] Porque sempre que eu vou pra lá (para casa da mãe), ela (entidade Piracema) baixa na mãe; aí pensei comigo: vou comprar ela pra mamãe, pra botar na mesa da mamãe, ainda vou comprar o outro também. Porque os índios foram os primeiros que ficou (incorporaram e continuam retornando) nela, acho que a linha de mais de força dela é a linha de índio. Aí eu queria comprar era os índios tudim, de um por um. (AILA)

Dona Elita, apesar de fazer os “pontos” (cânticos que evocam e homenageiam essas entidades) e de Aila se referir a linha de índios, ambas não conhecem nem os mitos das entidades da umbanda, nem o sistema simbólico dessa religião, geralmente conhecidos por seus seguidores. No entanto, Dona Elita associa essas práticas à Bahia, um lugar de referência para a religião e a cultura afro-brasileira.

Tem uma (mulher) aqui, lá da Batedeira, casada de novo, ela sentia tanta dor aqui (ventre) que só faltava morrer com essa dor. Ela veio aqui e eu estive rezando nela; ela não havia meio para ficar boa. Aí eu tenho que fazer uma mesa pra ela (pensou); na Bahia têm essas coisas, têm? Eu fiz, aí os pontos que eu fiz, eu sonhei com ela com um negocio na barriga, um pano cheio de areia, recheado de agulha, era agulha de todo tamanho. Aí eu passei para ela um banho, ela andou tomando uns remédios do mato. (D. ELITA)

A referência que Aila tem de umbanda é a sua tia Bela, na qual se apóia para fazer um elo entre os rituais dessa religião realizados por essa tia junto à sua mãe, na comunidade de origem, e os realizados por desconhecidas no dia de Iemanjá, na Praia do Futuro, em Fortaleza. Ela faz uma comparação entre as danças, cânticos e indumentárias de sua tia e as dessas mulheres, reconhecendo a semelhança estética que lhe causa admiração. No entanto, ao comparar as experiências de curas entre sua tia Bela e Dona Elita, aponta uma diferença entre a prática de cura da mãe e as práticas de curas na umbanda: curar em estado de consciência com rezas e sem precisar entrar em transe.

É umbanda. Às vezes a gente ia pra casa da minha tia (depois que o pai liberou), ela ia trabalhar, mas o trabalho dela era assim só de cantar. Não sei se você já viu assim na Praia, nesse mês de agosto têm, né? Pois é, o trabalho dela é só daquele jeito do da Praia, dançando e cantando, mas ela cura também, ela só não faz é rezar acordada como a mãe reza, fazer cura; ela só cura quando os espíritos estão na cabeça dela. Aí quando a gente era pequeno, a mãe levava a gente pra casa dela. Mas eu me lembro assim na Praia também, porque um dia desse eu fui à Praia (do Futuro), faz é tempo, aí elas do mesmo jeito; não tem as coroas? Aquelas coroas na cabeça? Ela também, aí eu acho ela bonita assim que nem as da Praia, aquelas da Praia ficam com as coroas, aqueles vestidos. (AILA)

Dona Elita, sem abrir mão do que lhe é fundamental, se abre para outros horizontes, acolhendo elementos de diferentes religiões a partir de seu pertencimento a um catolicismo partilhado não só nas comunidades indígenas, mas, de modo geral, no Nordeste brasileiro.

Eu sou católica, Ave Maria! Esse velho (o curador que consultou em Fortaleza) disse que o meu não é umbanda não, é espírito de luz (referência comum na doutrina espírita). De Deus (cristão). (Pega um vidro, derrama um pouco do líquido nas mãos e passa no rosto, gesto comum na umbanda) É as limpezas. É não (alfazema), é perfume, a gente bota na água para se limpar, para limpar. (D. ELITA)

Aila se reconhece pertencendo tanto à umbanda quanto ao catolicismo, mas é este último o horizonte de sua fé a partir do qual é possível integrar os elementos da umbanda, bem como a sua prática religiosa devotada aos anjos da guarda ao lado do seu “pai de coroa”<sup>50</sup>. A religiosidade da família é um suporte para lidar com os problemas de saúde no sentido amplo e integrado:

[...] Eu tenho muita fé, que aqui, às vezes, eu acendo vela, faço uma corrente de nove dias para o meu genro. A Roberta disse que ele estava muito estressado, assim uma coisa ruim; aí eu acendo assim para o anjo da guarda, pra proteger e tirar todos os males. Acendo nove dias. A Roberta disse que ele melhorou cem por cento. E o meu neto, era só brigando, pequeno, né? Um menino de três anos dizendo que vai matar o pai, matar o pai, a mãe. Ele tem três anos e é tão grosseiro. Aí eu acendi agora, nove velas, nove dias em seguida, rezo, ofereço pra o anjo da guarda dele, pra proteger de todos os males, aí eu tenho fé. E o menino melhorou, agora está bem mais calmo, tranqüilo, não diz tanto do nome [...] às vezes, eu mesmo faço pra mim, teve uma época agora que eu estava com tanta dor de cabeça, tanta dor de cabeça, direto; e era uma dor aqui na nuca, horrível que eu não conseguia nem trabalhar. Aí eu fui pra o trabalho e pensei: quando chegar em casa eu vou acender uma vela pra mim. Cheguei em casa e acendi, nove dias encarreado pra o meu anjo da guarda e meu pai de coroa me proteger, né? Pronto, acabou-se a dor de cabeça. Acredita que eu não lembro (quem é seu pai de coroa) E o anjo da guarda é da igreja católica, e o pai da coroa é dos mensageiros dos espíritos (se refere à umbanda). Eu sou católica, e sou dele também, sou das duas; porque as pessoas que são disso, elas são católicas, tudim; agora os crentes não são.[...] (AILA)

Aila, ao reconhecer a mãe como católica também se reconhece ao apoiar-se nela, e revela que, quando concluir a reforma em sua casa, no futuro próximo, já está reservado um lugar, no presente, para os santos que ainda irá adquirir. Ela lembra a ausência de abertura de uma de suas cunhadas evangélicas, que não compreende a importância e significado de sua relação com os santos católicos.

Porque minha mãe é católica também; quando eu ajeitar a minha casa, eu vou comprar uns santos pra botar, mas tem a minha cunhada, a irmã dele (do esposo) aí é crente, ela chega aqui e diz: “Aila, pra que isso na parede? Bota isso no mato” [...] Às vezes eu vou pra casa dela lá no interior, de primeiro quando ela não era crente, ela era ótima; agora, ela é crente, ficou toda diferente, não sei porque né? (AILA)

---

<sup>50</sup> O orixá, entidade da umbanda e do candomblé, principal dentre outros com os quais o indivíduo estabelece sua ligação de pertencimento. O “pai de coroa” é também chamado de “o santo da cabeça”, principalmente quando o indivíduo passa pelo ritual de iniciação, o qual é referido também como “fazer a cabeça”.

Fernando ao falar de sua relação com a igreja católica considera-se distante: primeiro porque não participa das missas e nem se identifica com essa obrigação católica associada à condição de ser cristão, algo que ele, enquanto índio, entende estranho à tradição religiosa que reconhece como a primordial indígena. Porque para um índio poder orar e encontrar Deus, que também é Tupã, pode fazer na mata ou em qualquer lugar.

Eu não vou à missa, porque têm pessoas que todos os domingos, finais de semana estão indo à missa. Eu não, eu, primeiramente, é que a bíblia, ela diz que para a gente ser cristão tem que está presente à missa [...] E a gente enquanto índio, no meu pensamento, eu não vou, e para mim rezar, para mim comunicar com Tupã, a gente ora em baixo de qualquer árvore na mata, em qualquer canto a gente está conversando, está tentando. Procura assim se encontrar com Deus, com Tupã, né?  
(FERNANDO)

Outro motivo apresentado por Fernando é também baseado em sua indianidade e a partir de uma crítica pós-colonialista do papel da igreja no processo de colonização, inclusive por ter sido uma das invasoras das terras indígenas. Ao falar como liderança do movimento indígena e mediador entre as diversas comunidades indígenas no Ceará, posiciona-se com flexibilidade diante da participação dos indígenas em outras religiões. No entanto, defende que os tremembés, assim como todo e qualquer povo indígena, não deveriam se adaptar a essas religiões em detrimento da tradição religiosa de seus ancestrais e antepassados, mas mantém a abertura para o diálogo porque entende que o entendimento da comunidade deve ser em torno de algo comum: a luta pela demarcação e outros direitos.

Têm também vários tipos de religião que estão dentro das etnias indígenas, mas, assim para a gente enquanto povo indígena era para aceitar essas religiões, mas não ficar, não se habituar diretamente para elas, a elas [...] Porque o nosso ritmo é totalmente diferente. Primeiro que a igreja foi uma das invasoras, das que atrapalhou muita coisa na luta dos nossos povos. E assim, o nosso povo tem uma tradição que é a primordial, é a primeira que a gente aprendeu dos nossos antepassados, com nossos avós e bisavós. Mas têm essas outras (religiões) que estão chegando por lá e que muitos índios estão se fazendo presente né? Mas a gente não vai brigar, não vai discutir sobre isso não. O importante é que a gente esteja na luta juntos por uma causa justa, que é maior, que é a luta pela demarcação da terra para garantir o nosso espaço, para garantir o nosso direito. É isso que a gente vem discutindo, vem colocando isso nas aldeias, não só nos tremembés e sim em todas as etnias do Estado. (FERNANDO)

Para Fernando, a religião primordial indígena é capaz de mediar suas experiências com os encantados, os quais identificam como sendo os antepassados massacrados enquanto resistiam às invasões de suas terras, atribuindo-lhes o significado de fonte de força para os índios atuais continuarem lutando por seus direitos, bem como fonte de conhecimento e saúde, ao lado do pai Tupã e a Mãe Tamaí:

Os Encantados são os nossos parentes que foram mortos, né? Talvez até muito massacrados e lutando mesmo para garantir o nosso espaço, para garantir a nossa terra, mas foram mortos né? Não conseguiram, não conseguiram vencer. Mas com eles também a gente recebe força para continuar essa luta. Através deles a gente busca alguns conhecimentos também, para que eles nos apoia e que nos ajude a fortalecer também. Porque se a gente for depender só da gente enquanto está aqui na terra não consegue muita coisa também não, né? São eles quem nos fortalece, além de nosso pai Tupã e a mãe Tamaí também, que tem que nos fortalecer, nos dar saúde para que a gente consiga o que a gente pretende um dia. [...] Porque é difícil um índio que não tenha essa relação com o Sagrado, com os Encantados, é muito difícil. Acho que quase todos eles têm. (FERNANDO)

Fernando ocupa um lugar de elo entre as experiências de curas realizadas pela mãe e as experiências religiosas de outras comunidades indígenas, mediando um intercâmbio com o objetivo de fortalecimento do movimento indígena no Nordeste. Ele levou para o Maranhão um vídeo da mãe realizando uma cura nele, lugar onde também vivem muitos tremembés. Dona Elita se sente grata por seus filhos a apoiarem em seus trabalhos religiosos e buscarem eles mesmos cura em suas rezas. Nessa família “santo de casa faz milagre”, o que significa que os filhos partilham uma experiência de fé e reconhecem a mãe como curandeira. Dona Elita revela que a maioria dos membros de sua família também pode realizar curas, no entanto, apenas ela assume esse trabalho.

Os meninos (filhos) tudinho, graças a Deus, tudinho gostam. O Fernando, tá cansado de eu fazer cura nele de espinhela. Lá no Maranhão tem uma fita (vídeo) minha de cura, eu curando espinhela. [...] É ela (Aila), Fernando, é o Louro, é um bocado deles, pode curar também, ah bom! Só não faz é querer (risos) (D. ELITA)

Aila sabe que é *médium*, lembrando que tem tido de afastar a potência dessas manifestações de si para não adoecer, já que, no presente, não está desenvolvendo suas “linhas”. É possível que, no futuro, seja ela a dá continuidade ao trabalho de cura da mãe.

Dizem que eu sou médium, mas sempre que eu vou lá no interior, eles afastam minhas linhas, os mestres, é os espíritos que chamam de mestres. Afastam porque, às vezes, eu fico doente, aí tem que afastar pra eu ficar boa. [...] Por exemplo, se não afastar, aí eles se encostam, aí pode encostar a linha de morto. Aí eu posso ficar sem fazer nada, no fundo de uma rede. (AILA)

Em 2008, Seu Calixto contou que uma vez tinha curado com reza um animal, outra vez curou uma árvore que estava sendo devorada por insetos. Ele contou que pessoas da comunidade acreditam em seu dom de cura e o pedem para rezar, inclusive em pessoas, porém, ele próprio duvida de ser portador desse dom. A prática religiosa de curar bichos e plantas é reconhecida na comunidade como algo importante da tradição Tremembé.

Aila diz que seu irmão Júlio mantém certa distância das práticas de cura da mãe, apesar de querer também se aproximar como os demais da família, por causa da resistência da esposa

evangélica. No início de 2009, as duas filhas adolescentes de Júlio contaram que Dona Elita visitou a família em Fortaleza e elas pediram a avó para rezar nelas pela primeira vez, relataram também que estão se afastando da igreja evangélica. A tendência é de novas transformações na identidade dessas adolescentes devido à aproximação com a avó e suas experiências religiosas. Isto por sua vez, pode facilitar a reaproximação de Júlio das experiências de cura realizadas por sua mãe.

Às vezes o louro (Julio) diz assim: eu vou lá pro interior, pra mãe fazer uma cura em mim, na frente dela (da cunhada Joseneide); aí ela diz: vai pra igreja [evangélica], você não quer ir pra igreja, não sei o que; é tanto que ela saiu. É ela e as filhas dela [evangélicas]. As meninas dela tudim, nenhuma é batizada (na igreja católica); até a mamãe mandando o Louro batizar as meninas. Ela [Joseneide] diz que não precisa não, que as meninas são apresentadas na igreja dos crentes. A mamãe dizendo: não é possível que vão deixar eu morrer e não batiza essas meninas? Ela (cunhada) vai se embora porque ela é crente (evangélica) e ela não pode ouvir não (risos), eu acho. Essa minha cunhada aí, ela [Joseneide] é ótima pessoa, a gente conversa sobre tudo, mas ela ficou com vergonha. (AILA)

Fernando tem uma importância nesse processo de potencialização das novas transformações das identidades dos parentes que vivem em Fortaleza, orientadas para uma indianização na cidade, inclusive das sobrinhas filhas de Júlio e da filha e neto de Aila. E ele tem mediado uma aproximação das sobrinhas com a sede da COPICE, bem como traz para a família uma reflexão sobre a importância da religiosidade no processo de organização e fortalecimento do movimento indígena na luta por seus direitos coletivos e individuais.

## **1.6. Algumas considerações sobre este estudo de caso**

Ao acompanhar como a família Santos elabora o trabalho da memória sobre suas experiências religiosas, pôde ser observado o elo que estabelecem entre suas experiências individuais e a tradição religiosa do povo Tremembé, de modo abrangente e de modo particular. Essa religiosidade faz parte da estrutura sócio-cultural da comunidade Tremembé da Tapera, e essa elaboração revela as relações complexas entre o trabalho da memória sobre seu grupo de pertencimento e da atualização de suas identidades através de intercâmbios.

Em Fortaleza a tradição indígena Tremembé continua sendo transmitida através dos intercâmbios religiosos dessa família: das curas, do conhecimento sobre as plantas medicinais e seus banhos curativos, e da proximidade com as experiências de comunicação com os mistérios naturais e sobrenaturais que são revelados em sonhos, em visões e em transes.

As experiências espirituais de Dona Elita provocaram um movimento de transformação na sua vida religiosa que repercutiu em toda família, provocando tensões e exigindo uma abertura de horizontes para outros sistemas simbólicos religiosos, bem como um novo arranjo dos lugares assumidos por cada membro na tradição religiosa católica partilhada pela família. É preciso considerar que essas mudanças também estão relacionadas com o contexto do processo de indianização dos tremembés.

O catolicismo é um sistema religioso muito ligado à história dos tremembés devido o aldeamento em Almofala, no entanto é preciso esclarecer, um catolicismo que foi sendo elaborado através do processo de recepção e transmissão de uma memória coletiva no interior da tradição indígena. Um catolicismo que nas experiências da família Santos é vivido ao reverso do seu papel colonialista nos aldeamentos quando o indianiza, assim como os espiritismo e a própria umbanda.

A religiosidade da família Santos permite uma relação com o mistério próprio das manifestações do sagrado, ao qual eles se abrem. Esta religiosidade, um horizonte que os toca na indianidade e se abre para o infinito. Isto não implica uma indiferença, nem ausência de tensões, nem ausência de esforço para elaborar suas experiências e compreendê-las, pelo contrário, atribuem significados às essas manifestações a partir de suas referências culturais compartilhadas. A religiosidade, a memória e a identidade são entrelaçadas por essa família em uma teia cultural, com os fios da afetividade que os vinculam.

Eles aceitam as manifestações do sagrado permanecendo diante do mistério. Apesar de Fernando estabelecer o elo dessas experiências religiosas com o fortalecimento do movimento indígena, não há um enquadramento estritamente político dos significados dessas experiências no “mundo da vida”. Faz parte da tradição dos tremembés as experiências de negociações com diferentes sistemas simbólicos religiosos, organizações sociais, tradições culturais e formas de políticas, por isso lidam bem com as pressões externas exercidas pelas políticas de identidade impostas aos indígenas no campo semântico de definição e enunciação do Estado. Assim, os tremembés se protegem das armadilhas da ordem sistêmica e suas formas de colonialismo do “mundo da vida” indígena. Por isso também os intercâmbios das experiências entre a família Santos tem a potência de novas transformações nas identidades dos parentes que vivem em Fortaleza, principalmente das gerações mais novas.

## **2. A posição de Dona Tereza sobre indianidade**

O estudo de caso sobre a posição de Dona Tereza acerca da indianidade é importante por mostrar como a suspensão da identidade indígena das gerações mais velhas de migrantes da comunidade Tremembé em Fortaleza está relacionada com a adesão aos personagens estigmatizados (“índio legítimo”, “índio misturado” etc) e relegados ao passado superado; bem como a força de atração desses personagens na zona porosa de combinação entre o enredo colonialista de políticas de desindianização impostos aos índios e o enredo da tradição Tremembé. Portanto, este é um caso paradigmático de suspensão da identidade indígena na cidade sob a influência dos personagens estigmatizados e relegados ao passado superado, em contraste com o processo de indianização dos parentes na terra de origem.

Dona Tereza Cabral está com 75 anos de idade. É originária da comunidade Tremembé da Tapera, em Almofala-CE. Mãe de três filhos já adultos e separada há quase 40 anos. Há 30 anos vive em Fortaleza-CE. Atualmente mora no Morro de Santa Terezinha, região pobre da cidade. É aposentada como trabalhadora rural. Religiosa, participante da ativa da igreja católica em Fortaleza, diz não se entrosar com uma “índia mesmo” que vive no Serviluz porque ela é “*metida à macumbeira [...] de primeiro tinha um pessoal que gostava desse negócio de bruxaria*”. Dona Tereza se considera “misturada”, em contraste com o irmão Deusdete, a sobrinha Diana e o primo Agostinho, que vivem na terra de origem e se consideram tremembés.

### **2.1. Dona Tereza no contexto da pesquisa**

Em 2002, cheguei à Dona Tereza através de informações sobre ela dadas por Maria Amélia, secretária geral da Associação Missão Tremembé. Ao chegar à casa de Dona Tereza, apresentei-me, contei-lhe sobre minha pesquisa de mestrado sobre memória e identidade dos índios Tremembé de Almofala. Ela me recebeu com sorriso largo, convidando-me a entrar e sentar. Quis saber de onde eu era e o que queria com ela. Explicitei minha intenção de pesquisar as experiências dos originários da comunidade Tremembé que estão vivendo em Fortaleza, e o desejo de começar conhecendo sua história de vida. Pedi-lhe permissão para gravar nossa conversa, ela aceitou, mas alegou ser uma pessoa simples e saber pouco.

A partir de 2007, retomei meu contato com Dona Tereza. Nas primeiras visitas, escolhia o período da manhã, uma prevenção diante da situação de violência vivenciada no bairro Santa Tereza e circunvizinhança, pois na primeira vez que a visitei em 2002, durante o percurso até sua casa, o motorista do ônibus coletivo parou ao lado de outro ônibus que não completou o percurso por causa de um assalto. Soubemos de um cobrador atingido por tiros de revólver ali, minutos antes, durante esse assalto. Algumas vezes, Dona Tereza insistia em me acompanhar até o ponto de ônibus, dizendo ser mais seguro para um estranho ser acompanhado por um morador do bairro. O tempo foi passando e fui me familiarizando mais com o bairro e nós duas passamos a lidar com maior segurança frente ao receio de eu circular pela vizinhança. Ao longo dessa trajetória, fortalecemos uma relação de carinho mútuo.

Ao longo das entrevistas, Dona Tereza gesticulava expressivamente, dando dramaticidade a alguns momentos e acontecimentos de sua vida. Ao contar sua vida, narrava a história do nascimento e desenvolvimento do bairro, acompanhado por ela desde o início. Às vezes, falava baixo, como que confidenciando, e sorria. Eu lhe sorria, grata pela confiança e generosidade. Dona Tereza é excelente narradora. Ela expressa vitalidade. Ouvi-la é prazeroso. Sua fala é cheia de ondulações dadas pelos tons diferenciados da voz, acompanhando as mudanças das situações narradas e as expressões de diferentes emoções.

Em 2007, Dona Tereza mediou meus primeiros contatos com a família Barros no Mucuripe e no Serviluz. Ela mantinha contato freqüente principalmente com Belinha Barros, por ocasião das missas aos domingos, na igreja do Mucuripe. Durante nossos encontros, ela continuou com sua posição de questionamento sobre a legitimidade da indianidade Tremembé das novas gerações engajadas no movimento indígena em Almofala, apesar de continuar mantendo intercâmbio com sua sobrinha Diana, seu irmão Deusdete, seu primo Agostinho e outros parentes que vivem em Almofala e participam da luta pela demarcação das terras indígenas. Para ela, Almofala é terra de índios, no entanto, afirma que os índios legítimos eram os antigos, e estes já não existem mais; as novas gerações são misturadas. Em 2007, ela afirmou não ter conhecimento de nenhuma ação relacionada aos índios nos bairros de Fortaleza, seja de movimentos indígenas, seja de entidades indigenistas ou da FUNAI. Em 2008, em um dos nossos encontros, ela falou que sabia da existência da COPICE na Nova Assunção, parte do

bairro Barra do Ceará. Para Dona Tereza a sede dessa entidade em Fortaleza é uma “*dessas aldeias que eles criaram de novo*”.

Em um dos nossos encontros, Dona Tereza estava chateada por sentir-se excluída do movimento da igreja católica do bairro. Ela acredita ser pelo fato de ela não saber ler nem escrever, e as atividades atuais da igreja exigirem isso. Também estava muito contrariada com os parentes da comunidade de Almofala, onde ela ainda mantém uma casa. Percebi que Dona Tereza estava passando por um momento de crise, relacionada com o seu lugar de líder religiosa na igreja católica em Fortaleza. Certa vez me contou ter articulado um grupo de conterrâneos, fretado um carro, e visitado Almofala. Lá se desentendeu com os parentes por causa de divergências sobre uma celebração religiosa. Nos últimos encontros que tivemos, estava animada com as notícias da possibilidade de os parentes que fazem parte do movimento indígena construírem uma igreja no Lameirão, afirmando que acreditava ser possível porque eles têm conseguido muitas coisas que facilitam a vida “nas aldeias deles”.

## **2.2. História de vida de Dona Tereza em seu contexto narrativo**

Ao longo da entrevista a conversa fluiu, Dona Tereza foi construindo uma narrativa com idas e vindas no tempo, transitando entre os espaços Almofala e Fortaleza. A maior parte de sua narrativa é uma descrição dos lugares de sua comunidade de origem e de experiências de migrações. Dos acontecimentos relacionados à sua vida pessoal, ela destaca a experiência de separação com o esposo. Na narrativa sobre sua vida em Fortaleza, ela privilegia sua participação na igreja católica e seu papel na organização de festas religiosas no bairro de Santa Tereza.

Assim, opto por acompanhar o movimento narrativo de Dona Tereza, observando como ela tece os fios de suas lembranças e constrói uma trama narrativa com os diferentes temas, tempos e lugares. Enfim, como realiza o trabalho da memória, confrontando a memória coletiva de sua comunidade de origem (Almofala) e de destino (Fortaleza) com a de sua história de vida. Seguir esse caminho permite compreender a dinâmica do seu trabalho da memória e o movimento dinâmico de sua identidade pessoal em suas relações com a identidade coletiva Tremembé.

A entrevistada, Dona Tereza Cabral, nasceu na comunidade Tapera, situada no outro lado do rio dos Torrões, nascente do rio Mirim, depois de São Bento de Amontada. Ainda na infância a família se mudou para Varjota. Esta, conhecida como uma das comunidades de referência do surgimento da mobilização indígena na luta pela demarcação das terras, na região da mata de Almofala, na década de 1980. Viveu nesse lugar sua infância e adolescência.

Quando criança admirava e acompanhava o envolvimento de uma tia, responsável pela catequese de crianças e pela preparação da festa católica “Coroação de Nossa Senhora”, realizada nos meses de maio. Não estudou, ocupava-se com tarefas domésticas do dia-a-dia, como lavar roupa, cozinhar, arrumar a casa, cuidar dos irmãos mais novos. Ainda jovem, mudou-se com a mãe para os Torrões para trabalhar. Nessa época, começou a assumir a catequese de crianças e a organização da festa católica de “Coroação de Nossa Senhora”.

Trabalhava na agricultura de subsistência familiar. Também bordava e fazia crochê, uma arte aprendida com as mulheres mais velhas da família, o produto desse trabalho era para usufruto exclusivo da família. Casou-se, teve três filhos. Do casamento, a experiência mais marcante foi a separação. Esta é lembrada como uma vivência traumática de rejeição pelo marido, que abandonara a família para viver com outra mulher. Seguiu-se um tempo de dificuldades, principalmente financeira. A ligação que manteve com o ex-esposo foi mediada pelo filho mais velho. Este passou a trabalhar com o pai na pesca, contudo, continuou morando com a mãe. Era esse filho que lhe trazia pequenas ajudas financeiras do pai para o sustento da família.

No final da década de 1970, mudou-se para Fortaleza. Morou durante os quatro primeiros anos na favela Buraco da Jia, onde atualmente passa a Av. Jangadeiro, e de onde Dona Tereza e os demais moradores foram retirados e levados para um morro ainda desabitado, lugar no qual foi construído um conjunto habitacional para essa população, há mais de 28 anos. Dona Tereza ajudou a construir a igreja e organizar a primeira celebração da religiosa para receber a imagem da santa católica Santa Terezinha. Esta, padroeira e fonte para o nome do bairro. Por muitos anos foi responsável pela catequese de crianças e pela “Coroação de Nossa Senhora”.

Continuou fazendo artesanato e os vendia, diferentemente de quando vivia em Almofala. Por causa de problemas com a visão, passou a fazer crochê apenas com linha e agulha grossas. A partir daí, o que produzia voltou a ser destinado apenas para uso doméstico ou presentear amigos. E apesar de não continuar trabalhando como agricultora em Fortaleza, permaneceu ligada ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Almofala, pagando regularmente suas mensalidades. Ao se aposentar como trabalhadora rural, todos os meses ia à Almofala receber salário e rever sua mãe e irmã. Depois que essas faleceram, Dona Tereza transferiu sua aposentadoria para Fortaleza, e espaçaram-se as visitas a Almofala. Contudo, mantém intercâmbio com os parentes e conhecidos que permanecem em Almofala. Em Fortaleza, os hospeda e os acompanha à consultas médicas. Além de cuidar desses em sua casa, quando visita Almofala, distribui roupas usadas, adquiridas com amigas de Fortaleza, entre aqueles que identifica como os mais necessitados. Essas ações de Dona Tereza podem ser compreendidas como motivadas pelo ideal católico de amor e caridade.

Dona Tereza Cabral inicia sua narrativa falando de sua migração, situando-se no presente, em Fortaleza, para em seguida, dizer de sua ligação afetiva com a terra de origem, mediada pelo vínculo amoroso com suas referências mais significativas: a mãe e a irmã. A relação com o mundo do trabalho, no lugar de origem, foi retomada com a aposentadoria pelo Sindicato dos Trabalhadores Rurais. O momento de receber o salário de aposentada em Almofala lhe proporcionava o reencontro mensal com a mãe e a irmã. Depois do falecimento das duas, a motivação para visitar a Almofala deslocou-se para uma esfera mais coletiva, relacionada à tradição cultural da comunidade Tremembé, como a “época do caju<sup>51</sup>” e a “semana santa”. Porém, o vínculo com a comunidade continuou sendo alimentado e mediado pelas relações afetivas com as pessoas.

Eu vim-me embora, mas que eu amo lá. Tá com bem 28 anos que eu estou aqui. Eu ia todos os meses pra lá, quando minha irmã era viva, que a minha mãe ficou lá, era três vezes que eu ia. Aí, depois eu trouxe ela pra cá, depois passou muitos anos. Ela morreu com 96 anos, já está com 11 anos. Ficou minha irmã, aí eu ia, eu pagava o sindicato rural lá, eu me aposentei lá, aí eu ia todos os meses. Pois é, agora foi que eu transferi. Quando a minha irmã morreu, aí eu passei a ir menos. Agora, esse ano, eu andei lá, acho que foi em outubro, na época do caju, e, agora, na semana santa, eu estou com vontade de ir. Quase todo dia elas telefonam pra mim, para saber quando é que eu vou e tudo. (D. TEREZA)

De Almofala, espaço mais amplo, passa a situar especificamente no seu interior os Torrões, lugar em que morou. Este é percebido como lugar de abundância de peixes, quando ela

---

<sup>51</sup> A “época do caju” ou “tempo do caju” é um momento no qual a comunidade produz o mocororó, bebida fermentada do caju, feita tradicionalmente pelos Tremembé e usada, especialmente, durante a dança do Torém.

confronta com Fortaleza. Por meio de suas lembranças, ela atravessa a margem do rio Torrões para situar geograficamente o lugar onde nasceu. Segue descrevendo suas transformações físicas e as subseqüentes mudanças no uso social desse lugar.

Mas eu gosto muito de lá. Lá onde eu morava, os Torrões, era bom, o peixe era muito bom, muito fácil. Aqui tem peixe, mas o daqui não é como o de lá, toda hora que você queria pegar, você mesmo pegava. Eu nasci no outro lado do rio dos Torrões, no rio Mirim, sem ser o Aracati Mirim, é outro Mirim, aqui no São Bento de Amontada pra dentro, finalmente é esse Mirim, depois do São Bento da Amontada, que é o nascente, que chamam, aí passa esse rio lá... e finalmente é esse rio que saia lá no mar, mas ele é meio pequeno, a barra era meio pouca, era uma barrinha pouca e depois com a continuação o mar em rotação, o mar comeu aquela Praia da Almofala toda e entrou no rio e fez aquela explosão, derrubou morro, Cascudo aí ficou grandão, largão. Hoje entra os barcos todos lá, está com uns poucos de anos que entra. (D. TEREZA)

Dona Tereza apóia-se no lugar, ao narrar a origem de sua família. E localizando acontecimentos no espaço, constrói uma temporalidade de formação e crescimento de sua família. Vale salientar que tempo e espaço são dois eixos fundamentais para o trabalho da memória.

É importante considerar que ela é da família identificada pelos Tremembé como Tapuia Cariri, originários do Crato-CE. O avô paterno de Dona Tereza migrou do Crato-CE e se casou com sua avó, uma tremembé, sendo uma parte originária da Praia da Baleia, e outra da Região da Mata, adentrado no Maceió. Este segmento da família mudou-se para a Tapera, situado no outro lado do rio dos Torrões, nascente do rio Mirim, depois de São Bento de Amontada. A Tapera foi o lugar em que Dona Tereza nasceu.

Meu pai era Antônio Cabral dos Santos, mas meu pai da família Cabral, uma família daqui da banda de Crato. [...] Agora nós, o meu avô, eu, foi morar nesse lugar Varjota, hoje chamam é Santo Amaro, né. Finalmente é onde mora esse povo que estão formando esse negócio de índio. Mas os índios eram os mais velhos, foram-se embora; aí chegam esses outros aí, formaram esses índios, porque moravam lá perto, aí formaram os índios. Finalmente, porque da Almofala era índio, a terra dos índios, aí quem mora lá de modo que é índio. Mas muitos não se envolvem e muitos se envolvem por essas aldeias deles lá. (D. TEREZA)

Rememora o processo de constituição da família Cabral, concomitante a sua mobilidade espacial: primeiro, fora das terras dos Tremembé, depois, no interior dessas terras. Refere-se à Varjota como lugar de indianização na região da mata. Reconhece Almofala como terra dos índios, e, conseqüentemente, seus moradores como índios. No entanto, questiona a autenticidade da indianidade das novas gerações de tremembés na Varjota e o processo de indianização da comunidade a partir da luta pela demarcação das terras dos Tremembé. Problematisa a identidade indígena Tremembé do presente, confrontando-a com a do passado.

Seu questionamento tem como base a convicção de os autênticos índios serem “os índios velhos”, aqueles que viveram no passado. Isso aparece como uma justificativa antecipada para sua afirmação sobre o não envolvimento de muitos, inclusive o seu, nessa formação de indianidade<sup>52</sup>.

Dona Tereza se reconhece como, no máximo, “*tendo essa mistura dos índios*”. O critério tempo (índios velhos de um passado longínquo), utilizado por ela para questionar a autenticidade indígena, é articulado com o de lugar (pertencimento originário à “terra da santa”). Para ela, são tremembés os que são continuidade dos índios velhos e, conseqüentemente, exclusivamente originários de localidades dentro dos limites da terra da santa.

Ela se refere com distanciamento aos índios que estão lutando atualmente pela demarcação da terra, incluindo seus parentes da Varjota, por não compartilhar com esses o sentimento de pertencimento comum a “*essa aldeia deles lá*”. Esta é percebida por ela como uma construção de significação espacial indígena factual distanciada da origem. Para ela há uma descontinuidade espaço-temporal não passível de conexão significativa: entre os espaços da “terra da santa” e “*essa aldeia deles lá*”, entre os tempos “*antigamente dos avôs*” e o “*tempo que eles criaram de novo*”.

Tenho! Meus irmãos que moram lá na Varjota, esse que tá na aldeia de índio lá, minhas sobrinhas, essa é a aldeia deles lá. Eu tinha antigamente, dos avôs, essa mistura dos índios, mas uma coisa lá longe. Mas foi o tempo que eles criaram de novo. Apareceu esse pessoal pra tirarem essa terra dos índios, aí eles moravam muito tempo aí e não queriam entregar o terreno porque a criatura que vendeu o terreno dele queria vender o outro terreno que não era dele, que a terra da santa ia até uma altura, né? E ele queria vender com tudo, aí eles fizeram questão. (D. TEREZA)

Dona Tereza resiste aceitar o movimento de transformação da identidade Tremembé, e, principalmente, a relativização de critérios de auto-identificação e reconhecimento indígena. Essa relativização se deu por meio de uma política da identidade que, baseada na luta pela terra, alargou horizontes para o reconhecimento de pertencimento à categoria de índio Tremembé. Todavia, ela se posiciona de acordo com a concepção tradicional da comunidade Tremembé ao identificar Patos como lugar fora dos limites (indicados pelos marcos) da terra

---

<sup>52</sup> Indianidade designa certo modo de devir, um movimento de diferenciação, não a substancialidade de diferenças cristalizadas, um estado de espírito; o termo se opõe à idéia genética, estereotipada e alegórica de índio. Ver definição de Eduardo Viveiros de Castro, em entrevista publicada em *Povos indígenas no Brasil 2001/2005*. Instituto Socioambiental, 2006.

da santa, lugar dos brancos, dos Fredericos. Ao narrar a invasão pelos “brancos” dos limites da terra da santa, reconhece a legitimidade da luta pela demarcação das terras indígenas.

Porque a terra da santa; o Aquino manda aqui, era o pessoal dos Patos, esse pessoal que era lá dos Fredericos. Eles tinham o terreno lá dos Patos e tinham uma tira que descia e ia ficar no São Gabriel, então passava da terra da santa. Mas deixa que tinham os rumos (marcadores da terra da santa). Ele, quando foi vender, queria vender tudo de uma vez: Praia e pegando essa parte...,e eles (índios Tremembé) fizeram questão. (D. TEREZA)

Diana, sobrinha de Dona Tereza, é reconhecida pela comunidade indígena não apenas como uma Tremembé, mas como uma de suas lideranças mais importantes. Esta permaneceu na Varjota, a partir da década de 1980, lugar de referência do surgimento da mobilização indígena na luta pela demarcação das terras. Lugar no qual Dona Tereza viveu a infância e adolescência, antes de migrar para os Torrões. Portanto, Diana não vivenciou essa transformação na organização social, política e cultural na Varjota dos Tremembé; conseqüentemente, não participou da dinâmica de ressignificação desse lugar como referência de *locus* de resistência e luta Tremembé pela terra.

Foi tempo que apareceu esse negócio dos índios e eles se meteram e andaram por esse mundo...(viagens com fins de mobilização política). Eu tenho uma sobrinha que ela já andou por esse mundo todinho, o nome dela é a Diana, é uma sobrinha minha, filha de um irmão meu. Ela já andou por esse Canadá, por esse mundo todo, sobre isso aí, até que eles não entregaram esse terreno. Aí tiveram que separar o terreno que eles moravam. (D. TEREZA)

Dona Tereza faz uma crítica aos que entregaram suas terras sem resistir, porém não questiona a venda dos terrenos dentro da terra da santa, como o fazem os tremembés que estão envolvidos na luta pela demarcação. Ao lembrar que o ex-marido vendeu um terreno que era da família, lhe dirige uma crítica moral por ele desrespeitar uma norma contratual de partilha de bens entre a família. Todavia, entende que ele agiu com mais racionalidade do que “os outros, os abestados”, que perderam o terreno sem ao menos receber algo em troca.

Agora, cá na Tapera, os outros, os abestados entregaram. Tiraram até a pancada do mar, onde tinha um terreno que era do pai desses meus meninos, que era nosso. Ele tinha deixado nós e casou com outra criatura. E lá ele ficou nesse terreno sem querer dar, até que disse que ele vendeu, mais barato, mas vendeu. E os outros não receberam foi nada, perderam o terreno. (D. TEREZA)

A “História da Santa de Ouro”<sup>53</sup> é uma tradição narrativa, parte do corpo de conhecimento sobre o “mundo da vida” em Almofala, construído intersubjetivamente, e portanto,

---

<sup>53</sup> “A História da Santa de Ouro” é o mito de origem local através do qual os Tremembé realizam o trabalho da memória coletiva sobre a origem da igreja e da terra do aldeamento, articulado com a elaboração da sua identidade étnica. Para eles, ser Tremembé é ser de “dentro da terra da santa” ou “terra do aldeamento” em contraste com os “de fora” dessa terra. O sentido do reconhecimento de pertencimento mais abrangente é dado

reelaborado através do processo de transmissão ao longo das gerações. Ao usar os critérios para reconhecer quem é índio, extraídos da história da santa, legitima essa narrativa como mito de origem dos Tremembé.

Porque essa terra da santa era dos antigos mesmo, era dos mais velhos que viviam lá, essa terra era da santa. Diziam que lá era índio, tinha essa aldeia de índio<sup>54</sup> [...]. Eles acharam uma santa de ouro, Nossa Senhora da Conceição, lá nesse Tremendal lá. Hoje, disseram que a abertura já não é mais como era, mas ainda tem o local onde era. Aí finalmente fizeram um igreja de palha, tu sabe como é índio, né? Foi na época de princesa Isabel, aí manda buscar eles com essa santa e leva.[...] e mandou fazer a igreja e trocou essa santa, ela ficou com essa santa, dizem que ela era pequenina, de ouro. Dizem que ali tinha muito ouro. Acharam muitas coisas antigas dos índios, achavam muitas coisas boas, né, que tinham. (D. TEREZA)

A comunidade Tremembé articula, através do trabalho da memória coletiva, o acontecimento histórico do aterramento da igreja de Almofala<sup>55</sup> com o mito da santa de ouro que diz da origem da terra do aldeamento/terra da santa/terra dos índios. Dona Tereza condensa esse acontecimento histórico com o mito de origem, como sendo apenas um.

Era bem Nossa da Conceição, Nossa Senhora da Assunção, São Benedito, São José. Qual era outra santa, meu Deus? Eu não lembro qual era. E tinham outros santos, eu sei que aí apareceu esses padres e levaram. Eles vieram dizendo que iam visitar o cemitério. [...] O pessoal disse que quando esses padres disseram essa missa, mais tarde voltaram, de noite e levaram esses santos[...]. Eu sei que o morro enterrou a igreja, aí é tanto que eles tiraram essa santa, esses santos e levaram para Itarema. Quando amanheceu o dia, a santa estava aí, tinha voltado, estava na porta da igreja, ninguém sabe como foi não, como ela veio. Levaram de novo, eu sei que levaram três vezes. Ela voltou todas as três vezes. Aí tinha uma casa que tinha uma loja aí botaram lá até fizeram, limpam a igreja, tiram a areia todinha. Quando tiraram a areia, que limpam aí depois é que botaram ela... (D. TEREZA)

Diferentemente das gerações mais velhas que se reconhecem como Tremembé originários da terra da santa, Dona Tereza não lamenta a perda desses objetos, como bens comuns significativos para a comunidade indígena, que justificariam a veracidade do mito, a legitimidade da terra indígena, e a comprovação da existência atual dos índios Tremembé<sup>56</sup>.

---

pelo mito, mas precisa ser verificado na história deles dentro de um relacionamento concreto, no interior desse espaço. (NASCIMENTO, 2001).

<sup>54</sup> Em 1702 surge o aldeamento dos Tremembé em torno da igreja de Almofala, inicialmente de barro e coberta de palha, a partir de 1712 foi sendo substituída pela construção de alvenaria em estilo barroco. (BRAGA, 1964; NOBRE, 1980; DUARTE, 1972).

<sup>55</sup> Em 1898, a igreja foi soterrada pelo movimento das dunas provocado pelo vento. Previu-se o seu desaparecimento para sempre, bem como a do povoado em torno dela (RAMOS, 1981). Quase meio século depois, a igreja ressurgiu, passou por algumas reformas e, em 1980, foi tombada como patrimônio histórico nacional, sendo restaurada em 1983. (FUNAI, 1993).

<sup>56</sup> Em 1993, os Tremembé conseguiram que a FUNAI os identificasse oficialmente como índios e aprovasse a sua proposta de delimitação de suas terras, incluindo parte do antigo aldeamento e a igreja. (FUNAI, 1993; GOMES, 1988). No entanto, ainda continuam lutando na justiça pela demarcação dessas terras, enquanto os

Pois sim, a terra era da santa porque era dos índios, aí é a causa deles dizerem que a terra era da santa. Finalmente que é da santa de Nossa Senhora da Conceição, que a terra era desses índios, aí eles querem que seja essa terra, aí a terra tinha esses rumos tudinho... Que tinha esse finado. Como era o nome dele, meu Deus? Zé Ferino, que era quem marcava essas terras tudinho, que era tudo marcado. Tinha a família dele, aí tinha a família que morava lá por baixo, tinha ficado os Moreira, essas ameixeiras lá do outro lado do rio, já chega nos Patos, era...e da pancada do mar, esse outro local, passava desse Forno Velho, com esse mestre Luiz, de lá pra lá é que entrava a tira de terra que era do pessoal, dos índios...que eles tomaram de conta, porque eles compraram. No canto, tinha outro terreno, aí eles invadiram, né, aí queriam invadir outro, mas aí os moradores que tinham, não aceitaram, aí é a causa deles ainda moram lá. (D. TEREZA)

Dona Tereza narra a história da santa reconhecendo-a como fundamento da identidade coletiva Tremembé das famílias “da Jacinta, dos Cosmos, dos Barros”. Entretanto, essa história não opera como fundamento para sua própria identidade pessoal como Tremembé. Isso faz sentido, levando-se em consideração que ela se reconhece como “misturada”, já bem distante daqueles índios velhos. Ainda jovem, mudou-se da Varjota para os Torrões, não compartilhando da história da comunidade da Varjota, de revalorização da tradição indígena e reelaboração da identidade Tremembé a partir da mobilização política pela terra.

Porque quando o meu avô; eu ainda morava lá quando os meus avôs morreram, mas eu ainda não era nascida quando contavam essa história, mas aí ficou meus tios, minha mãe, moravam tudo lá. Aí depois é que eu mais minha mãe nós se mudemos para os Torrões. Quando nós se mudemos, eu era moça, fomos para os Torrões, saímos de lá, ficou os outros, e lá ficaram e foram morrendo, ficaram só os novos e ainda estão lá. Das histórias antigas foi o pessoal da Jacinta, dos Cosmos, que ainda era gente que pertencia (aos índios), dos Barros do velho Chico de Barros era um dos índios. (D. TEREZA)

Dona Tereza pensa identidade Tremembé como algo substancializado e cristalizado. Portanto, para ela, ser Tremembé não passaria nem por uma escolha nem por posicionamento político e cultural. Para ela, identidade Tremembé seria algo dado a *priori*. Ao se referir à Dona Zeza, problematiza a condição de “índio misturado”. Também não considera as alianças, como, por exemplo, através de casamentos entre Tremembé e não Tremembé, como critério legitimador de pertencimento indígena. Por isso não reconhece a identidade Tremembé de Dona Zeza, apesar de esta ser considerada pela comunidade de Almofala como uma de suas lideranças indígenas.

E tinha lá nos Torrões uma velha que essa era índia mesmo, a velha era tão índia que ela não vestia roupa, só saía e era assim amarrada assim aqui. Ela morreu lá e os filhos já morreram quase tudo [...] Pois sim, agora a Zeza, ela se misturou com eles ali, mas eu acho que a Zeza não tinha nada a ver com índio ali. Agora João Sindô é filho natural dali, a mãe dele era. A Zeza foi cria natural da banda de...elas

---

regionais, fazendeiros e principalmente a Empresa Agro-industrial Ducôco insistem em negar a existência de índios em Almofala, argumentando que aquelas terras não podem ser demarcadas como território indígena.

querem que seja porque ela ficou com aquele rapaz e aí casou com ele, o Seu Raimundo Nego. (D. TEREZA)

Dona Zeza é uma liderança Tremembé que desempenhou, por muito tempo em Almofala, um importante papel como “puxadora do Torém”. Essa dança tem o significado de ritual para os Tremembé, tendo como referência a figura paradigmática da Tia Chica da Lagoa Seca, e como o nome indica, à Lagoa Seca também é atribuído um significado de lugar paradigmático. As diversas comunidades indígenas, no Ceará, valorizam o Torém como uma importante expressão cultural de indianidade. Nas relações interétnicas, o Torém é encarado como sinal diacrítico e desempenha um importante papel político nas negociações de reconhecimento étnico. Dona Tereza só valoriza o Torém do passado, lembrando-se que sua mãe também o dançava. Ela questiona a autenticidade atual dessa dança alegando a perda da língua original dos Tremembé.

Dançam , dançam esse Torém, a mamãe dançou muito esse Torém, eu nunca dancei. Agora que hoje eles não têm mais a língua do Torém.[...] Aquele pessoal da Lagoa Seca sabe que finalmente era a finada Jacinta, dizem que era da aldeia mesmo, que era metido na aldeia que eles chamavam. Tinha esse homem que eles chamavam, o finado Zé Miguel, esse daí era o que cantava o Torém bem. Cantavam o Torém bem, tinha o pessoal dos Nicás, tudo era misturado, era aquela confusão. (D. TEREZA)

Apoiando-se na memória coletiva transmitida por sua mãe, ela retoma o tema “mistura” (índios misturados), ao narrar a história da “lagoa encantada”. Nessa narrativa contém uma crítica implícita àqueles que já estavam “misturados”, no passado, por se sentirem superiores aos índios. Essa crítica aparece também como uma advertência moral relacionada aos valores morais da tradição religiosa católica na comunidade de Almofala. É importante não esquecer que em torno daquela igreja se organizou o aldeamento dos Tremembé. De uma crítica moralista, ela passa a uma crítica ética à invasão das terras indígenas por pessoas de fora e por alguns descendentes Tremembé já “misturados”. Interessante é que ela, através do seu trabalho da memória, faz uma articulação crítica da tradição oral da “lagoa encantada” com a histórica usurpação das terras dos Tremembé pelos não índios.

Esse morro está quase todo acabado, e de baixo é uma lagoa, essa lagoa é encantada lá dele. E esse morro que foi indo, que passou por riba da igreja e desceu [...] A minha mãe contava que, e minha tia, nos tempos antigos, tinha uma parte delas lá que quer ser mais do que os outros, né, então tinha essa moça que saiu grávida e não queria ser descoberta.[...] ela jogou a menina viva, a menina encantou-se. Quando esse frei Damião; acho que era os Capuchinos<sup>57</sup>, Capuchinos ou Frei

---

<sup>57</sup> Capuchinhos trouxeram para o Nordeste a novidade das missões itinerantes ou peregrinações na primeira metade do século XVIII, período áureo da atuação dos capuchinhos italianos no Nordeste. Os capuchinhos começaram a chegar a essa região do Brasil, em 1709. Em 1831, foram expulsos pelo Governo Feijó, de Pernambuco. Mas o Imperador Pedro II lhes solicita oficialmente, em 1845, retornar como agentes indigenistas.

Damião, foi pra lá e aí pediu um dos pescadores, acho que foi finado Chico de Barro (o famoso “capitão dos índios”), um dos pescadores que foram pescar nessa lagoa.[...] ele pegou foi uma cobra preta, aí trouxe dentro do saco da tarrafa. Quando ele chegou na hora da missa, ficou na porta principal, aí o padre estava no altar e mandou o pessoal abrir...a dona, disse que acolá, de joelho[...] no meio da igreja ele mandou ela abrir a tarrafa e aí a cobra foi direto pra moça, subiu, mamou e morreu. Ela era já metida a branco né, que já era do pessoal que estava tomando os terrenos, se pertencia a índio, mas já era “misturada”. Porque misturaram muito, uns com outros, tinha uma parte de índio foi-se embora, outra parte ficou misturada, aí ninguém sabe. (D. TEREZA)

Dona Tereza chegou em Fortaleza em 1977. Nos meados da década de 1980, iniciava-se a mobilização e organização indígena pelo reconhecimento da identidade étnica dos Tremembé e demarcação das suas terras. A dinâmica de elaboração de identidades, bem como de memórias, é um movimento relacional, ou seja, é um movimento intersubjetivo. Tanto identidades quanto memórias são fenômenos psicossociais, cujos movimentos de transformações são próprios de suas dinâmicas de interdependência com as transformações de seus contextos sócio-históricos e culturais. Dona Tereza estava fazendo parte de outra comunidade, distante e desvinculada daquelas que, localizadas em Almofala, participaram da revitalização e politização da identidade Tremembé.

Nós moramos em uma favela Buraco da Jia, hoje é Avenida do Jangadeiro que eles fizeram. Lá, eu morei poucos anos, aqui eu estou mais. Lá eu passei três anos, que foi o tempo que eles tiraram o pessoal de lá pra fazer esse conjunto aqui.[...] Nós viemos em 80, aqui era mata, ali pra onde tem o mirante era morro até chegando lá em cima na Praia do futuro, na lagoa do coração, acolá em cima era tudo morro, essa parte era toda mato. Ainda tem a parte de mata ali, era todo mato, e era um mato bom, aí eles cortaram.[...] Eles combinaram com dona Luiza Távora, que arrumou esse terreno para fazer essas casas para nós, finalmente fez essas casas, a gente pagava bem baratinho, um mês mais caro, outro mês mais barato e assim era o ano todo. Luiza Távora era mulher do Virgílio Távora, o governador, foi ela que arrumou junto com o padre Zé Nilso, que era da igreja do Mucuripe. Hoje ele está lá no seminário, tem é outro padre assumindo o cargo dele, tem até o colégio dele. Aí ele arrumou esse terreno aqui. (D. TEREZA)

Enquanto as experiências de migrações, na história de vida de Dona Tereza, aparecem como elementos do movimento de transformações (descontinuidade) de sua identidade, as experiências religiosas aparecem como seu elemento constitutivo (continuidade). E são justamente essas experiências que, no bairro de Santa Tereza, aparecem como as mais significativas, oferecendo-lhe assentimento de pertencimento. Foi na igreja católica, um espaço social, no qual ela pôde desempenhar um papel importante na comunidade, participando de acontecimentos importantes para a vida coletiva do seu novo lugar. No

---

Dessa experiência entre os índios e missionários, vivida nos aldeamentos e nas missões itinerantes, nasceu o chamado catolicismo popular nordestino. (HOORNAERTE, sd).

entanto, atualmente, ela está vivendo uma crise, por ver ameaçado o desempenho desse papel, cada vez mais sendo assumido por pessoas jovens e alfabetizadas do bairro.

Com três meses que eu estava aqui, ele manda deixar uma santa, santa Terezinha, que era o nome do conjunto e era para fazer a igreja. Finalmente tem a igreja, eu tomo de conta da igreja, eu trabalhei até fazer essa igreja, tá feita a igreja. Eu fazia as coroações, as novenas de santa Terezinha, São José. (D. TEREZA)

Fiz pequinina, agora cresceu, entrou uns grupos aí, depois uns se desviaram, aí uns ficaram crentes... finalmente, eu tenho até uma filha que ficou crente [...] Começa em setembro e termina em primeiro de outubro e eu faço todos os anos a coroação em maio, eu começo a ensinar em abril até em maio. Está com dois anos que eu estou fazendo três: faço uma no dia 29, outra no dia 30 e outra no dia 31. Três, porque eu faço uma lá na igreja da Praia do Mucuripe. Tinha um padre lá, e o padre queria essas coroações que é ensinada às crianças; porque elas fazem as coroações, mas quem canta é elas não, é as crianças, aí é engraçada é as crianças, o que elas disserem é bonito, e elas fazem e é até bonito. Eu ensino aqui todo tempo na igreja aí quando é o dia, aí eu vou com elas. A outra é aqui no centro comunitário, que eles sempre pedem, aí eles costumam fazer de dia, no primeiro dia. Aí eu arrumo as meninas ali no catecismo, aí eu tiro aquelas meninas, quem ensina o catecismo é uma menina ali. (D. TEREZA)

A história de vida de Dona Tereza é marcada pela formação religiosa católica. Ela lembra que organizar a “coroação” em Fortaleza é uma continuidade de uma tradição familiar, da qual participa desde criança. Algo que chama atenção no relato da festa de Coroação de Nossa Senhora, é a ênfase que Dona Tereza dá às características fenotípicas da menina que encarnou o personagem de Maria, mãe de Jesus. Ela destaca com deslumbre estético os cabelos loiros e os olhos azuis.

Desde criança que eu trabalhei com coroação porque a minha tia fazia lá e quando ela morreu, eu fiquei fazendo as coroações lá nos Torrões mesmo. Aí quando eu vi-me embora para cá, no primeiro ano eu fiz a coroação...quando eu cheguei aí eu não tinha a santa, aí eu fiz com a criança. Foi a coisa mais linda do mundo, essa menina fez um papel tão lindo! Hoje ela mora em Camucim, essa menina. Ela fez um papel tão lindo que chamou a atenção do Mucuripe porque ela ficou como Nossa Senhora das Graças, em pé com as mãozinhas assim. Ela era bem loirinha, com os olhinhos azuis, aí ela era bem bonitinha a menina, ela era desse tamanho. Tinha muita moça, muita criança, nós fizemos uma coroação mesmo bem grande, bem bonita. Foi muito bonita essa coroação, aí foi nos ouvidos do padre Zé Nilso, aí quando foi no outro ano nós viemos embora para cá, já estavam fazendo os conjuntos pra cá, aí com três meses ele mandou deixar a santa. (D. TEREZA)

Dona Tereza trabalhava com artesanato antes de se aposentar, mas isso nunca foi propriamente uma fonte de renda que garantisse seu sustento. No entanto, fala com certo orgulho das suas habilidades com essas técnicas manuais, depois, prejudicadas com a perda de visão de um olho.

Eu fazia tudo na vida: bordado, crochê, labirinto. Tudo isso eu enfrentei na vida, mas hoje eu não posso, que eu ceguei de um olho, eu levei uma pancada. Hoje eu ainda faço crochê assim grosseiro, porque o crochê ainda é assim praticante, a linha mais fina é que eu não faço porque eu não enxergo mais. (D. TEREZA)

Em Fortaleza, o vínculo com as pessoas que permanecem em Almofala é mediado pela caridade, ação desinteressada de significação religiosa. Seu principal trabalho é servir. Sua recompensa é o amor dos que ela serve.

Aqui é bom né, eu vivo...eu não estou mais trabalhando, eu faço alguma coisa em casa, assim um crochêzinho, não é todo tempo, às vezes eu não tenho tempo, que eu sirvo de mandado. Minha casa só vive cheia de gente, assim gente do interior e tudo, aí eu vou pra médico com eles, o pessoal que vem de lá, eu quase não tenho tempo. Até hoje de tarde eu combinei com uma mulher pra fazer uma visita, mas eu não sei se dá certo porque nós tem o grupo da legião, aí tem que ir cedo pra lá. (D. TEREZA)

Não sei, não sei qual é o amor que elas me tem (risos de satisfação). Não me canso pra fazer isso aí, eu tenho amor pra fazer isso aí, graças a Deus. Eu gosto de ajudar os outros, eu não ajudo mais porque eu não tenho nada né, minha vida é só essa...o que eu tenho mesmo é o aposento e a casa, porque é minha, depois que eu quitei eu posso dizer que é minha [...] Vem homem também, ontem era a visita do menino, o menino não veio, lá do interior, lá dos Torrões, mas ele não veio não sei qual o motivo, não sei se foi porque ele esqueceu, pra ir pra o médico. Que esse menino, foi uma barroada que ele levou de moto e o médico está acompanhando ele, que era pra fazer uma cirurgia plástica nele. Essa semana passada foi-se embora uma menina que ela se operou, fez a cirurgia plástica no nariz dela, que ela tinha o beijo lascado e ela costurou e depois vem fazendo o tratamento com ele até ficar todo normal, agora terminou. (D. TEREZA)

Dona Tereza enxerga a pobreza daqueles que permanecem em Almofala. Isso aparece como justificativa para suas ações de caridade, quando os visita. Curioso, apesar de ela morar em um bairro visto em Fortaleza como pobre, não se refere em nenhum momento à situação de pobreza do bairro Santa Tereza. Todavia, o mais interessante é o intercâmbio que ela estabelece entre o lugar de origem e de destino por meio da solidariedade aos conterrâneos que permanecem em Almofala.

Às vezes o que eu levo daqui é assim: aquele pessoal mais carente que não tem nada, aquelas roupas usadas eu levo pra eles, eu junto e levo para eles. Elas me dão pra eu levar, assim as minhas amigas por aqui: “mulher, eu tenho um bocado de roupa, não quer levar pra o interior para aquelas pessoas que trabalham na roça?”. Aí eu levo, quando chegar lá, eu dou (voz firme e risos). Tem muita gente que não tem nada, as coisas mais difícil, porque não tem trabalho lá. Só pra aqueles que pescam e aqueles que tem os terrenos. (D. TEREZA)

Ao falar sobre os migrantes de Almofala que vivem em Fortaleza, irá identificar aqueles que reconhece como pertencentes aos índios antigos, originários da terra da santa. Ela aponta, principalmente, os bairros Mucuripe, Serviluz, Castelo Encantado e a Cidade Dois Mil, como lugares ocupados pelos filhos e netos dos Tremembé.

Chico de Barros, já falecido, faz parte da memória coletiva em Almofala. Ele é lembrado como o “capitão dos índios”. Sua figura é relacionada ao Caboré, que brigou de cacete no

conflito com o padre Antonio Tomás, por ocasião da retirada dos santos quando a igreja estava sendo soterrada. Em Almofala, as filhas de Chico de Barros que moram em Fortaleza são alvos de críticas dos Tremembé por terem vendido as terras da família, depois do falecimento do pai. Dona Tereza compartilha com a comunidade Tremembé de Almofala do reconhecimento da identidade indígena da família de Chico de Barros, mas não das críticas as suas filhas.

Uma parte ali, eles querem que sejam (índios), finalmente mora uma menina que é bisneta ou neta do finado Chico de Barro, a Gorete, ela mora da igreja (bairro Mucuripe) pra esse lado. Morava também o Airton, também [...] De dentro do terreno é esse pessoal dos Barros. A Socorro e a Belinha moram lá no Serviluz, que é dos Barros. Tinha o menino que é filho da finada, comadre Dalva, que era do finado mestre, esse aí chega até o cabelo dele era liso, duro como um estaca. (D. TEREZA)

Dona Tereza, assim como os Tremembé em Almofala, não põe em questão a autenticidade da identidade indígena de Raimunda Benvinda. A família Benvinda é relacionada, em Almofala, aos tradicionais e antigos dançadores do Torém.

Eu sei que quem morreu ontem foi o marido da Raimunda Benvinda, que ela morava aqui em Fortaleza, mas ela era de lá, que finalmente ela era dessa parte dos Benvinda que ainda era...pertenciam aos índios. Ela estava lá, ela mora aqui no Serviluz. Disse que o homem dela foi pra lá, que ela tinha uns terrenos pra lá. Os pais dela morreram, aí repartiram a terra, os outros venderam e ela não vendeu. Ela foi pra lá pra fazerem um trabalho na terra, aí disse que plantaram umas coisas na terra e ele voltou. Agora no carnaval né, aí volta, veio pra casa pra trabalhar, quando foi ontem, quando chegou do trabalho passou mal e morreu. Cedo ainda vieram me buscar...deve ter sido do coração. (D. TEREZA)

Dona Tereza identifica na mãe de sua nora sinais diacríticos que indicaria a autenticidade da identidade indígena substancializada no fenotípico, como, por exemplo, o cabelo. Sabe que ela migrou do Guajiru e mora no Serviluz, mas não mantém contato com essa. Refere-se a ela com certo preconceito religioso como macumbeira. No entanto, é reveladora a ligação que estabelece entre o que ela chama de bruxaria e práticas dos índios antigos. Podemos indagar se as referidas práticas desses índios antigos, fora do seu contexto originário, encontraram lugar na macumba, em Fortaleza.

Do povo mais antigo que mora aqui (Santa Tereza), mulher eu não sei não. Essa mulher (sussura, referindo-se à nora) diz que a mãe dela ainda pertence essas coisas (índios), essa minha nora, Valda, mas eu também não sei, mora aqui em cima (sobrado). A mãe dela mora no Serviluz, eu não sei se é Francisca, mora ali pro lado de baixo onde tinha aquele campo?! Umas casas de trás, onde tinha o antigo posto velho de saúde. Por ali tem um pessoal que é da banda de lá. Que ela era da banda de Guajiru, mas pertencia ali perto de Almofala. Ela dizia que também tinha parte com índio, mas eu não sei, esse povo eu conheço direito. [...] Ela dizia que achava que a mãe, a velha tem um cabelo assim meio misturado, seja índia mesmo. Mas, também de primeiro tinha um pessoal que gostava desse negócio de bruxaria. Não me entroso muito assim, não gosto muito de dizer as coisas, quando dá fé não

sei dizer as coisas direito né?[...] Dizem que ela é metida a macumbeira, mas eu não sei, é de xangô, sei lá como é que chamam. Que eu nunca conheci ela né, que ela morava pra banda do Guajiru, mas eu nunca conheci ela, ela veio se embora pra cá, mas (continua sussurando).[...] Eu nunca me entrosei com esse povo, o pessoal quando é assim, a gente evita as coisas, as pessoas não conversam assim. (D. TEREZA)

Dona Tereza apenas mantinha vínculos com as filhas do Chico de Barros, Socorro e Belinha. Elas se encontravam frequentemente, aos domingos, por ocasião da missa matinal na igreja da saúde no Mucuripe. Portanto, suas relações estão restritas a um pequeno grupo de conterrâneos que vivem em Fortaleza, e, quase exclusivamente, no espaço da igreja católica. No entanto, ela nutre certo interesse pelas pessoas de Almofala, e conhece os lugares em que essas estão vivendo.

Tinha lá nos Torrões uma velha, essa era índia mesmo, só tem uma filha dela que mora lá no Corrente [?] uma que foi criada aqui em Fortaleza com um pessoal, mas ela mora aqui pra banda da cidade 2000. Elas moravam lá na Bezerra de Menezes, mas depois que a velha morreu, que tem uma neta da velha [...], essa neta da velha casou e carregou ela pra casa dela e pronto.[...] aí elas moram aqui pa banda da cidade 2000, mas eu não sei onde é a casa dela, ainda não. Eu, até uma vez, eu me encontrei com ela e disse que ia, mas nem fui, acho difícil ir assim procurando, só presta indo com o endereço direitinho. (D. TEREZA)

Pode-se observar as dificuldades e distanciamentos de Dona Tereza com os conterrâneos, inclusive, com os parentes que vivem na capital cearense. Esse distanciamento é muito mais imposto pela estrutura espacial e ritmo temporal urbanos, do que por uma escolha pessoal de Dona Tereza. Também por ela ter um conhecimento mais genérico da ocupação espacial - em Fortaleza - dos migrantes de Almofala, quando comparado ao conhecimento detalhado sobre a localização geográfica e social - em Almofala - das famílias desses migrantes.

Eu tenho parentes aqui, mas eu quase não visito meus parentes. Assim, só quando eu sei que estão doentes e nem todos. Eu tenho parente aqui que eu não conheço, que eram lá do Mundau, da Baleia, tem uma parte que eu não conheço. Moram em Castelo (bairro Castelo Encantado), tem uma parte que mora que eu não conheço e tem uma parte que eu conheço, e lá no Serviluz. Tem um rapaz aí, mas esse aí é porque ele foi criado, mas a família, que ele é, não sei se sargento ou tenente, mas eu nem sei onde ele mora agora. Antigamente ele morava na Bezerra de Menezes. (D. TEREZA)

Os tremembés da região da Praia da Baleia estão resistindo à invasão de suas terras pelo projeto mega-turístico Nova Atlântida. Esta empresa internacional tem provocado divisão entre as famílias tremembés, usando de uma estratégia semelhante à que foi usada inicialmente pela empresa Ducoco na Tapera: se apresenta como promotora do progresso, oferecendo emprego para os tremembés e os incitam a negar sua identidade indígena com o objetivo de se instalar definitivamente nessa terra indígena. Dona Tereza também tem um

filho adotivo que vive na Praia da Baleia, no entanto, durante as entrevistas ela disse não saber dessa questão.

Agora, esse pessoal dos Barros é ali, eu não sei dizer como é o nome, onde fica, porque depois que fizeram aquela rua. Eu não tenho o endereço da Socorro de Barro nem da Belinha. Tem esse filho da comadre Dalva que era neta do finado Mestre que também ele mora lá, tem uma parte deles que moram lá. No Serviluz mora muita gente que era da banda de lá, mas muitos eu não sei direito onde é as casas deles. Você sabe, a gente mora aqui e tudo, eles não procuram a gente e também não tem tempo e coisa e outra, aí não se procura. Agora, quando nós se encontra, conversa ali pela igreja da saúde (risos), no Mucuripe. A Belinha, todos os Domingos vem a missa aí, e eu vou a missa de seis e meia da manhã, eu sempre assisto e ela também assiste todo Domingo. (D. TEREZA)

Durante a pesquisa, atendendo a meu pedido, Dona Tereza conseguiu o endereço de Dona Socorro Barros e a visitamos algumas vezes. Depois que Belinha retornou para Almofala, Dona Tereza já não tem mais sua companhia predileta nas missas dominicais na igreja do Mucuripe. No seu relato é possível observar que o templo da igreja católica é referência para situar espacialmente outros prédios; bem como sua reafirmação sobre uma delimitação estrita de um espaço “dos índios” no interior da terra da santa “dentro das aldeias” para indicar, dentro de Fortaleza, as gerações dos parentes desses índios antigos.

Pois os Britos é que é desses Barros, a parte dos Britos, tem até uma menina que tem um colégio aí, até ela ensinou ali, é perto da igreja o colégio dela, o nome dela é Socorro. A família Brito, tem Maria de Brito que mora lá no Serviluz, esses Britos eram da Volta do Rio, mas tinha parte com esse pessoal dos Bonifácios e Inácios, dos Magos. Que essa família Magos, era lá de dentro das aldeias, essa daí eu sei, tinha uma menina que morava aqui que era do Inácio Mago mas foi-se embora de novo para Acarau, o pai até que carregou pra lá, aí os outros eu não sei onde mora não. Tem umas filhas da finada Geralda Benvida, não sei onde elas moram, aí tinha essa filha do finado João Benvido, finalmente que é essa Raimunda Benvida, que o marido dela morreu ontem e elas levaram pra lá. (D. TEREZA)

Em Almofala, tanto os que estão no movimento indígena quanto os que não estão, reconhecem as famílias dos Barros, dos Britos, dos Magos, dos Ferreira, dos Cosmos, dentre outras, como as famílias mais antigas de dentro da terra da santa. No entanto, esse critério de reconhecimento só opera como excludente de outras famílias tremembés quando usado por aqueles que se opõem ao movimento indígena e à luta pela demarcação das terras, numa tentativa de desautorizar o processo de auto-identificação indígena no processo de indianização.

Dos Ferreiras tem uma parte que mora no Serviluz e a outra parte mora aqui pra dentro que eu não sei onde é. No Serviluz tem muita gente da banda de lá, no Serviluz e no Castelo. O Serviluz fica pro lado de lá e o Castelo fica pro lado de cá, passando desse morro já é Castelo, descendo aí o mirante já pra lá já é o Castelo. Morro do Teixeira, por aí mora uma parte desse pessoal, mora esse pessoal que é dos Cosmos. Dos Ferreiras mora lá pa banda do Serviluz, eu não sei nem onde é a

casa deles, porque dos Ferreiras tem uma parte que é da finada Nuca Ferreira, é umas filhas dela que mora aí. (D. TEREZA)

Dona Tereza se refere ao povo da Lagoa Seca como aqueles que se afirmam como sendo da “aldeia mesmo”. Ao lembrar-se do velho Zé Miguel, que dançava o Torém junto com sua irmã Chica da Lagoa Seca, ela reconhece a Lagoa Seca como lugar onde um grupo continuou insistindo em se identificar como índios, e acaba por reconhecer a continuidade dessa família nas novas gerações em Almofala. É interessante também observar que o termo “mistura” é utilizado por ela tanto para falar de um distanciamento das novas gerações de tremembés com as antigas, quanto para dizer da proximidade entre as gerações das famílias mais antigas.

Da Lagoa Seca, pois é, dizem que o pessoal da Lagoa Seca moram por aí, mas eu não sei, acho que até por aí mora, nesse conjunto novo mas eu não conheço. Que é aquele pessoal da Lagoa Seca sabe, que finalmente era a finada Jacinta, que esse pessoal eles dizem que era da aldeia mesmo, que era metido na aldeia que eles chamavam. Tinha esse homem que eles chamavam, o finado Zé Miguel, esse daí era o que cantava o Torém bem. Cantavam o Torém bem, tinha o pessoal dos Nicas, tudo era misturado, era aquela confusão. Aí os parentes mais novos deles que moram por aí, mas eu não sei não, tem uma parte que mora por lado do Pirambu, por acolá aí, esse povo, é, mora muita gente espalhado, mas aí o pessoal, muito anos, se mudaram, a gente não conhece os mais novos, só os mais velhos. Era dos Cosmos com o Zé Miguel, a finada Jacinta, como é que chamava a outra? Birita, esse pessoal assim foi o que morava tudo ali pertinho, aí foi uma parte que saiu e outra parte que ficou aí foi crescendo dos mais velhos e tal. (D. TEREZA)

A partir desses relatos, foi possível observar que a posição de Dona Tereza sobre a indianidade, ora pende para o enredo da tradição da comunidade Tremembé, ora pende para o enredo de um discurso de desindianização construído e imposto aos indígenas ao longo da história. Uma das conseqüências é de suspensão de sua própria identidade indígena ao se identificar como “misturada”. Ela reconhece que tem parte com índio, no entanto, este pertencimento é relegado ao passado.

### **2.3. Algumas considerações sobre este estudo de caso**

Dona Tereza tem conhecimento do lugar de origem, da formação e transformações geográficas, tanto físicas quanto sociais, de Almofala, inclusive das relações entre acontecimentos históricos e geográficos com os deslocamentos dos grupos familiares no interior da terra dos Tremembé. Esse conhecimento é mais consistente quando se refere a um tempo anterior ao de sua migração para Fortaleza. Nessa cidade, seu conhecimento diz da localização em diversos bairros dos membros de diferentes famílias Tremembé, bem como de

suas genealogias que indicam as relações sociais no interior da tradição da comunidade Tremembé em Almofala.

Sua ligação com a origem indígena é identificada como algo distante, localizado na terra de origem em um passado remoto pertencente aos “índios velhos”, dos quais seu pai descendia. O movimento de transformação de sua identidade pessoal não se conecta com as transformações do movimento da identidade coletiva Tremembé. Esse movimento de transformações da identidade Tremembé foi provocado pela participação política no movimento indígena no Ceará, motivada, principalmente, pela luta pelo reconhecimento oficial da identidade étnica e demarcação das terras indígenas. Nesse momento, Dona Tereza já tinha migrado para Fortaleza. Portanto, não fez parte dessa dinâmica de reelaboração da identidade Tremembé, diferentemente dos tios e da sobrinha que permaneceram na Varjota (Almofala).

Antes da década de 1980, os Tremembé utilizavam-se de critérios relacionados à origem das famílias no reconhecimento da identidade indígena. Para ser Tremembé bastava ser originário da terra da santa/terra do aldeamento/terra dos índios. Esse critério tinha como referência a memória coletiva do grupo, articulada com o mito de origem a “História da Santa de Ouro”.

Assim, os antepassados da família Cabral, originários do Crato-CE, bem como seus descendentes, mesmo nascidos em Almofala, eram reconhecidos como de origem Tapuia Cariri, e não, Tremembé. Pelo fato de Antônio Cabral ter casado com um tremembé, seus descendentes eram reconhecidos como “índios misturados”. Eles poderiam ser reconhecidos como índios, mas mais distantes dos “índios velhos”, ou seja, menos “autênticos”. A esse critério, foi acrescentado o de compromisso político com a luta da comunidade indígena Tremembé pelo reconhecimento de sua identidade étnica e demarcação de suas terras. Diana, sobrinha de Dona Tereza, é reconhecida não apenas como uma Tremembé, mas como uma de suas lideranças mais importantes, surgidas a partir da década de 1980.

A condição e situação dos tremembés que vivem em Fortaleza, assim como Dona Tereza, é tema de debate entre os parentes em Almofala. Assim, eles colocam no fórum público de debate: mesmo sendo de fato tremembés (por sua origem), são de direito (por seu compromisso político)? Isso significa que um tremembé de origem que não se identifica como

índio não terá o reconhecimento de uma indianidade (sujeito de direito indígena coletivo e individual) pela comunidade. Esse não reconhecimento refere-se à identidade política, no entanto, não anulando o reconhecimento seu pertencimento originário.

No entanto, quando um tremembé, reconhecido pela comunidade como “índio misturado”, assume a identidade indígena e se compromete politicamente com as causas da comunidade, tem, de direito, sua identidade reconhecida. Vale salientar que compromisso político significa também compromisso com a tradição do grupo. No entanto, assumir-se publicamente indígena e participar do movimento indígena não é suficiente para ser reconhecido, é necessário também descender de uma família tremembé.

Quais as implicações disso tudo para a identidade de Dona Tereza? Sendo ela identificada como descendente de Tremembé e Tapuia Cariri, para ser reconhecida como tremembé pela comunidade teria que se comprometer com a causa indígena. Isso implicaria se identificar publicamente e se comprometer na prática e em Almofala com a dinamização da tradição cultural da comunidade indígena.

Esse debate público que acontece em Almofala não ocorre entre os tremembés que vivem em Fortaleza. Talvez por ainda não ter sido construído um espaço social em Fortaleza para o debate dessas questões, posto que não há nenhuma articulação política-cultural entre os tremembés que vivem em Fortaleza e os parentes que permanecem em Almofala.

A maioria dos originários da Almofala dos Tremembé que migraram para Fortaleza vive em bairros expostos aos altos índices de carência e de violência, como, Santa Tereza, Serveluz, Castelo Encantado, Pirambu, Mucuripe, Palmeiras, só para citar alguns. Eles são identificados, em geral, na cidade, como favelas em áreas de risco. A maioria deles são trabalhadores em situação de pobreza, sofrem com a falta de saneamento, desemprego, carência nos serviços de saúde, educação e segurança.

Apenas os que vivem no bairro Palmeiras têm conseguido se mobilizar nos movimentos da igreja católica, de orientação da Teologia da Libertação. Na década de 1980, sabendo da luta dos parentes em Almofala, e a possibilidade de demarcação de suas terras, cogitaram fretar um carro que os levariam de volta à terra de origem. Porém, desistiram diante das

dificuldades, pressões e ameaças de morte que os parentes vinham enfrentando em Almofala, bem como pela não concretização da demarcação.

Atualmente, um dos desafios do movimento indígena, no Brasil, é a situação dos índios nas áreas urbanas. Alguns grupos já estão se organizando, como, por exemplo, os Pankaruru do Pernambuco que vivem em São Paulo, buscando apoio político e reconhecimento de suas indianidades pelas suas comunidades de origem e por outras comunidades indígenas.

No entanto, esses processos se dão em meio às tensões dependência-emancipação no campo semântico de definição e enunciação das políticas de identidades. Um dos desafios dos indígenas nas cidades é, através de uma apropriação da tradição de sua comunidade e de elementos de outras tradições com as quais mantêm relações, desconstruir o não-lugar dos índios concretos nas cidades e seus personagens estigmatizados e construir um espaço de reconhecimento de identidades indígenas cidadãs nas áreas urbanas.

Quanto a Dona Tereza, apesar de ela não se reconhecer índia tremembé, é possível que haja um movimento de transformação de sua identidade, caso inicie-se um movimento de mobilização dos índios urbanos em Fortaleza, deslançando em uma identidade indígena.

### **III. O Processo de Metamorfoses das Identidades dos Tremembés em Fortaleza**

#### **1. A expressão da identidade Tremembé no nível individual e sua relação com o pertencimento indígena a partir do vínculo com suas matrizes familiares.**

Ser Tremembé em Fortaleza tem uma dimensão subjetiva pelo sentimento de pertencimento: “ter parte com índios” a partir do vínculo com seus pais e avós em que aparece fortemente a referência aos laços consangüíneos: “ter sangue de índio”. Este sentimento subjetivo de pertencimento está conectado com o de ser originário de Almofala com o significado de ser “terra de índio”.

Edimar afirma sua identidade tremembé a partir de um vínculo de filiação aos pais índios e à terra de índio, um pertencimento enquanto continuidade de uma família e de uma etnia

indígena. Ele compreende que essa identidade e sua continuidade é uma escolha que deve ser feita com liberdade, isto fica claro quando se posiciona sobre a identidade dos filhos adolescentes. Essa declaração foi feita na presença de sua filha, que num gesto de responder ao pai, comentou que na escola que estuda ter dito que era neta de índio quando a professora passou um trabalho no “dia do índio”.

Eu me acho porque a minha mãe e o meu pai tudo é Tremembé, eu acho; se uma pessoa chegar e disser: - Edimar você se acha que é índio? Eu não vou dizer: - não sou. Por quê? Se o pai é índio, se a minha mãe é índio, porque eu vou negar a minha raça? Eu não posso negar a raça, porque a minha mãe é índia, o meu pai é índio; porque eu vou dizer não eu não sou índio? Eu não posso negar. Aí se eles [filhos] puxar para me é, mas também se achar que não, que achar que não pode ser índio aí eu não posso exigir isto dele, né? Eu não vou dizer: - não, você pode ser índio. Não, eu não vou. Agora eu digo que eu sou índio porque eu sou filho de índio né, sou filho de índio, e não vou negar e não vou dizer: - não, que não eu sou filho de índio. Sou sim, sou filho da terra de índio, que minha mãe é uma índia e o meu pai era índio. (EDIMAR)

Dona Francisca se reconhece tremembé fazendo referência à filiação pelos laços consangüíneos com sua mãe. Apesar de ela colocar-se em dúvida sobre a continuidade dessa herança ao longo das gerações que se sucedem para além dos tataranetos, ela reaproxima o nexos dessa continuidade nas gerações dos filhos e dos netos a partir dela mesma. No entanto, para ela, diferentemente de Edimar, esse pertencimento e nexos entre as diferentes gerações independem de uma escolha dos filhos e dos netos, bem como do lugar em que se more. Para entender melhor essa posição de Dona Francisca é preciso considerar que a maioria dos seus filhos e netos que vivem em Fortaleza não se identifica com esse pertencimento. Assim, suas afirmações aparecem como pedido de reconhecimento dentro da família por parte desses filhos e netos do valor desse pertencimento a partir do reconhecimento dela própria enquanto tremembé, quando afirma que eles não são melhores do que ela.

Mesmo que eles [filhos e netos] não saiba, quer queira, quer não se queira, mas é da mesma raça! Não pode negar, é. (nesse momento, sua neta Rafaela de 10 anos diz: ela me chama de índia) Se a minha mãe era índia, eu sou filha da minha mãe porque eles não podem ser? Eles não são melhores do que eu e nem pode ser de outra mulher, tem que ser da raça quer queira, quer não, pois é isso. Sou! Pode morar em qualquer lugar, até nos Estados Unidos, são sempre, né? Não é do mesmo sangue? Tem que tem que ser, agora reunir dos tataranetos para frente né, sei lá, se ainda tem ainda alguma raça, mas até tataraneto tem, tem que ter uma mistura, qualquer coisa. (FRANCISCA)

Roberta faz parte da geração que nasceu e foi socializada em Fortaleza, ela afirma sua identidade tremembé reconhecendo-se no nexos com as gerações passadas a partir de sua mãe e seus avós maternos, assim como a partir dela, e considera seu filho na continuidade desse nexos. Quando ela fala do sentimento de gostar de ser Tremembé, ela se apóia primeiro na mãe

e logo em seguida se responsabiliza por essa identificação ao afirmar alegremente “ou porque eu sou mesmo”, com essa mesma força, ela se afirma publicamente quando alguém a reconhece como “índia”.

Eu acho (risos) por causa dos meus avós, se são tudo da família eu também sou índia, minha avó e meu avô é, eu também sou (risos), minha mãe também é, então porque é que eu não sou? E tem gente que diz que eu pareço mesmo, “haaa tu parece com uma índia”. Eu sou índia! (risos), digo logo assim. [...] Eu gosto, puxei a mãe, não sei se é puxar ou é porque eu sou mesmo (risos). Não sei, mais eu gosto. E já considero meu filho também (risos; depois, silêncio). Considero meu filho um (repete para si mesma) (ROBERTA)

Para Antônio, da família Venança, é indiscutível sua identidade “porque sempre a gente ouve dizer e sabe que somos índio”. Rogean, filho adotivo de Dona Socorro Barros, chegou a Fortaleza ainda muito criança. Ele afirma ser descendente de índio “porque a minha mãe sempre me dizia que nós somos da descendência de índio”. Dona Socorro reitera esse reconhecimento que ela própria o transmitiu pela memória sobre a família biológica do filho adotivo: “*Era, eu contava, é porque eles são índios legítimo, os pais dele são índios de ambas as partes, da parte materna e paterna, são índio*”. Assim como faz consigo mesmo quando afirma seu sentimento de pertencimento a partir de sua família: “*eu me sinto que sou índia, eu sou filha de índio*”. Valdilson, sobrinho de Socorro Barros, reconhece seu pertencimento e o de sua família pelos laços consangüíneos: “*têm, têm, têm tudo devido ao sangue, se meu avô era índio, se a minha bisavó era índia, quer dizer que nós temos sangue de índio, nós temos sangue de índio, a nossa família todinha tem força do índio ainda*”.

Todos os entrevistados em Fortaleza afirmam esse sentimento de pertencimento apoiado no parentesco ligado pelos laços consangüíneos e à terra de Almofala como terra dos índios Tremembé. A única exceção é Dona Tereza Cabral, que se reconhece num nexos relegado a um passado distante: “*Sim, eu tinha antigamente, dos avôs, essa mistura dos índios, mas uma coisa lá longe*”.

Como essa expressão individualizada de uma identidade Tremembé é experimentada na interação entre eles em Fortaleza, ou seja, na convivência intersubjetiva no espaço urbano? Para responder essa questão, é necessário primeiro analisar as condições concretas de interação entre eles em Fortaleza: tempo e espaço.

Também nas descrições das diversas matrizes, foi dado a conhecer como para os originários da comunidade Tremembé que vivem em Fortaleza é fundamental o vínculo com suas matrizes familiares e sua terra de origem, bem como a importância dos intercâmbios com os parentes em Almofala. Agora, ver-se-á como na cidade esses intercâmbios estão sob as condições de distanciamento espacial de uma metrópole, bem como sob condições de restrições do tempo do trabalho.

## **2. As condições espaciais e temporais de intercâmbios entre as matrizes em Fortaleza**

O relato de Dona Tereza toma uma significação maior na compreensão dessa dificuldade, porque ela é, dentre todos os entrevistados, aquela que mais conhece e pode indicar a presença de famílias tremembés dispersas em diferentes bairros da periferia de Fortaleza. No entanto, ela não sabe dos endereços dessas pessoas, algo indispensável para se localizar uma moradia em uma metrópole como Fortaleza, e não mantém contato com a maioria deles, nem mesmo com seus parentes.

Uma parte (das famílias tremembés) que tem ali, ele querem que sejam (índios), finalmente mora uma menina que é bisneta ou neta do finado Chico de Barro, a Gorete, ela mora da igreja pra esse lado. Morava também o Airton também [...] do povo mais antigo que mora aqui...(sussurra) mulher eu não sei não, essa mulher (refere-se a nora) diz que a mãe dela ainda pertence essas coisas, essa minha nora, Valda, mas eu também não sei, mora aqui em cima (sobrado). A mãe dela mora no Serviluz, eu não sei se é Francisca [...] o pessoal dos Cosmo, que mora lá, agora aqui tem uma parte deles que morava no Castelo, mas eu não sei onde é a casa deles [...] De dentro do terreno é esse pessoal dos Barros, tem a Socorro de Barro que mora no Serviluz [...] filho da finada, comadre Dalva que era do finado Mestre, que chamava, esse finado Mestre era um...esse aí chega até o cabelo dele era liso, duro como um estaca. [...] E tinha lá nos Torrões uma velha que essa era índia mesmo, a velha era tão índia que ela não vestia roupa, só saia e era assim amarrada assim aqui, ela morreu lá e os filhos já morreram quase tudo, só tem uma filha dela que mora lá no Corrente, uma que foi criada com um pessoal aí, mas os olhos dela, o jeito dela é ... foi criada aqui em Fortaleza com um pessoal, mas ela mora aqui pra banda da cidade 2000, porque elas moravam lá na Bezerra de Menezes, mas depois que a velha morreu, que tem uma neta da velha, ela criou os filhos da velha, e essa neta da velha casou e carregou ela pra casa dela e pronto, aí elas moram aqui pra banda da cidade 2000, mas eu não sei onde é a casa dela, ainda não. Eu, até uma vez, eu me encontrei com ela e disse que ia, mas nem fui, acho difícil ir assim procurando, só presta indo com o endereço direitinho [...] os Britos é que é desses Barros, a parte dos Britos, tem até uma menina que tem um colégio aí, até essa menina ensinou nesse colegozinho dela, é perto da igreja o colégio dela, o nome dela é Socorro. A família Brito, tem Maria de Brito que mora lá no Serviluz, esses Britos eram da Volta do Rio, mas tinha parte com esse pessoal dos Bonifácios e Inácios, dos Magos. Que essa família Magos era lá de dentro das aldeias, essa daí eu sei. [...] Dos Ferreiras tem uma parte que mora no Serviluz e a outra parte mora aqui pra dentro que eu não sei onde é [...] Tem mais no Serviluz, tem muita gente da banda de lá, no Serviluz e no Castelo. Da Lagoa Seca, pois é, dizem que o

peessoal da Lagoa Seca moram por aí, mas eu não sei [...] acho que até por aí mora, nesse conjunto novo, mas eu não conheço. Que é aquele pessoal da Lagoa Seca sabe, que finalmente era a finada Jacinta, que esse pessoal eles dizem que era da aldeia mesmo, que era metido na aldeia que eles chamavam. Tinha esse homem que eles chamavam, o finado Zé Miguel, esse daí era o que cantava o Torém bem! Cantavam o Torém bem, tinha o pessoal dos Nicas, tudo era misturado, era aquela confusão. Aí os parentes mais novos deles que moram por aí, mas eu não sei não, tem uma parte que mora por lado do Pirambu, por acolá aí, esse povo, é, mora muita gente espalhado, mas aí o pessoal, muito anos, se mudaram, a gente não conhece os mais novos, só os mais velhos. O pessoal dos Cosmos, que mora lá. Agora aqui tem uma parte deles que morava no Castelo, mas eu não sei onde é a casa deles [...] Tem uma menina que trabalha na igreja da saúde, que é a Rita, que ela é desses Cosmos, ela é filha do Joaquim Cosmo ou é...é uma coisa assim (TEREZA)

Dona Tereza mostra que essa distância espacial além de provocar distanciamento entre contemporâneos também causa um desconhecimento entre as gerações mais velhas e as gerações mais novas: *“mora muita gente espalhado, mas aí o pessoal, muito anos, se mudaram, a gente não conhece os mais novos, só os mais velhos”*. Esses distanciamentos ocorrem até mesmo entre parentes próximos e queridos; Dona Tereza diz só visitar seus parentes apenas em momentos excepcionais, como quando se encontram doentes, e nem todos:

Tem, tem parente aqui, mas eu quase não visito meus parentes; assim algum, só quando eu sei que estão doentes e nem todos. Eu tenho parente aqui que eu não conheço eles, que eram lá do Mundau, da Baleia, que eu não conheço esse povo, tem uma parte que eu não conheço eles. Moram em Castelo (bairro), tem uma parte que mora que eu não conheço e tem uma parte que eu conheço, e lá no Serviluz. Tem um rapaz aí, mas esse aí é porque ele foi criado com a família, que ele é, não sei se sargente ou tenente, mas eu nem sei onde ele mora agora; antigamente ele morava na Bezerra de Menezes, agora não sei mais onde ele mora. (TEREZA)

Este afastamento entre os parentes de uma mesma geração e entre os de diferentes gerações ocorre devido às migrações e o distanciamento espacial na cidade, e tem conseqüências no distanciamento social entre estes. Os filhos e netos das famílias tremembés nascidos em Fortaleza, muitos nem sequer tem a chance de conhecerem seus parentes mais velhos e, conseqüentemente, não há intercâmbio entre os jovens dessas diferentes matrizes ou mesmo de uma mesma família.

Um dia desse eu estava aqui pensando sozinha! Meu Deus, por que é que eu não vou lá na casa dessas primas, dos meus parentes [...] Lá (Pana) eu saía para a casa das minhas amigas, botava um paninho na minha cabeça e saía para a casa do meu compadre. E aqui não tem ninguém, você sabe que aqui mora muita gente aqui, gente da tia Nuca mesmo, aqui nos outros bairros, a madrinha dela (Maria) é que era prima legítima da minha mãe, Tereza do Pedro Alves, mas aqui a gente nem sabe onde fica ninguém. Uma vez nos deu o endereço, perdemos, só vive dentro de casa. É longe, por aqui ninguém sabe onde é os bairros. Ora eu tenho família, eu tenho prima por parte do meu pai, que eu não sei lá onde elas moram, todos já tem família, já é pai outros já são é mãe, sei lá quem é quem, minha filha de Deus, sei lá. As famílias da gente é uma coisa muito séria! [...] Os meninos da Maria, irmã dela, moram no

Montese, fui pra Canindé (pagar promessa), lá que eu vi uma filha dela que nunca na vida tinha visto; ninguém tem endereço de casa, não tem nada. [...] Tinha uma menina, a mãe disse assim, menina toma a bença. – Essa mulher tu não conhece não? – Eu nunca vi. A filha da minha prima, disse que nunca tinha me visto; mas minha filha de Deus, dada com a gente, bonita, uma beleza de moça. Nunca tinha visto mesmo não. Isso foi lá no Canindé. – E esse aqui? – Esse aí é meu filho. Nem sabe primo com primo, parente com parente [...] Moram tudo aqui em Fortaleza e nós não se encontra aqui. (D.FRANCISCA)

Antônio fala do sentimento de solidão na cidade: “*A gente quer estar mais próxima da família, aqui ninguém tem ninguém, lá a gente tem, aqui somos só nós dois (silêncio)*”. No depoimento de Dona Tereza, ela fala na presença de famílias da Lagoa Seca na região Vicente Pizón em Fortaleza. No entanto, Antônio não sabe da existência desses parentes em Fortaleza. Mesmo entre ele e seu irmão, há um desconhecimento mútuo do endereço da moradia de cada um, eles se encontram apenas durante as folgas de Chico e no local de trabalho de Antônio:

Não, porque o Chico trabalha assim, passa o dia dormindo e a minha folga é de quinze em quinze dias, eu não chamo porque ele não sabe onde eu moro e nem eu tenho o telefone dele também, ele nunca foi lá em casa não, ele vem mais para cá. (ANTÔNIO)

Chico, seu irmão, lembra como em Almofala ele conhecia até as antigas moradas dos mais velhos do seu povo: “*eu ia para lá mais elas (avó e bisavó) visitar a Lagoa Seca, aí eu via aonde era a casa do meu avô, dos meus parentes lá, os meus bisavós, todos que eram meus parentes, aí tinha as casas, tinha os cajueiros*”.

A convivência no aconchego da casa, espaço familiar por excelência, é substituída por um esbarrão acidental nas ruas, num ponto de ônibus ou em lugares como um posto de saúde. É o que mostra a experiência de Dona Socorro Barros:

É aqui perto do Serviluz, aqui abaixo do posto, desse posto da Luiza Távora. Mulher, olhe, é assim de parente nesse mundo de meu Deus. É embarcação, é tudo, tudo, eles se espalharam tudo! Meu Deus é tanto, Antonio Bezerra, Aldeota, Messejana, Praia do Futuro, Caça e Pesca, viu? Barra do Ceará, Serviluz, que é o Serviluz e o Mucuripe né? E que mais? É espalhado no mundo inteiro. Não, visito mais não, eu não visito mais não, agora aqui acolá eles me alvejam, eu encontro com eles na rua, aí eles dizem que tão morando lá. Como bem, a menina...a Graça do Meranga agora a poucos dias eu encontrei com ela lá na rua, na parada do ônibus. A Maria de Brito e a Ozana eu encontro com elas no hospital, nos postos de saúde, vem também pra consulta, mora em Messejana; a Ozana mora na volta do rio, mais vem por intermédio das irmãs, vem pra casa das irmãs. Agora a Maria mudou-se daqui, vendeu a casa. (SOCORRO)

Nos relatos dos membros das diferentes famílias tremembés, tanto dos que estão em Fortaleza quanto dos que vivem em Almofala, é comum eles se referirem aos tremembés em Fortaleza e

em outras grandes cidades como “espalhados” e “derramados”, como ilustra o depoimento do cacique João Venança, que aponta a causa principal dessa dispersão:

“Quando essas pessoas de fora foram chegando, foram invadindo, foi aí que o pessoal foi ficando sem acesso, foi aí que hoje nós temos parentes em São Luis do Maranhão, temos parentes na Vitória, temos parentes em Fortaleza, temos parentes em Brasília, temos parentes em São Paulo, por aí derramado. Por que? Perderam os seus cantos de origem, e perderam tudo pode se dizer.” (JOÃO VENANÇA)

Seu filho Chico fala que o que lhe resta para além do tempo do trabalho é um tempo para adormecer na cidade, um tempo que ele não vê nem mesmo passar, não lhe possibilita fazer amigos fora do ambiente de trabalho, um tempo que restringe até sua convivência com o irmão:

Aqui eu não tenho amigo não, aqui eu faço só trabalhar [...] Aqui em Fortaleza o tempo que eu tenho aqui é só dormir, porque eu, às vezes eu trabalho das 4hs da tarde às 6hs da manhã, aí quando eu termino de trabalhar eu vou só tomar banho e dormir. Aí eu nem vejo o tempo passar (silêncio). A pessoa que eu tenho aqui é o Antonio, que eu venho para cá às vezes ainda. (CHICO)

O tempo de trabalho os absorve e limita a interação entre as diferentes matrizes e até mesmo entre uma mesma família. Essa limitação atinge não apenas a convivência entre eles, mas também aparece como uma das dificuldades concretas que têm impedido uma articulação e organização dos tremembés em Fortaleza entre aqueles que a desejam. Aila fala do esforço que faz para encontrar a família de seu irmão Júlio, que mora há duas ruas da sua no Genibaú e fala dessa dificuldade de reunir os tremembés em Fortaleza.

Mas eu acho que é difícil os índios se reunir aqui mesmo. Pro exemplo, que a pessoa trabalha, trabalha a semana todinha, aí chega cansado, aí tem uma reunião pra passar noite e tal “ai, não vou não porque tô cansado, no outro dia eu vou trabalhar”. Pra me é isso, eu trabalho a semana todinha, tem dia que eu chego cansada, digo “oh, vou me deitar”. Às vezes eu tenho vontade de vir aqui (à casa de Júlio), mas eu não venho, de cansada (risos); mas tem dia que eu tô cansada, mas eu venho sempre, quase todo dia eu venho aqui, é difícil um dia que eu não venho. Quando eu tô muito cansada mesmo eu não venho. [...] Aqui, tempo pra mim eu quase eu não tenho. Mas aí eu to pensando mesmo de ir embora, que eu num vá morar lá de uma vez, mas aí já que eu tenho uma casa aqui, eu moro lá um mês, moro quinze dias aqui. Assim, né? Vou ver se dá certo, daqui a um ano (risos). (AILA)

Esse tempo do trabalho os absorve, e é sentido pelos irmãos Aila e Júlio, bem como por Chico, da família Venança, como restrição inerente que dificulta tanto reunir os tremembés que vivem em Fortaleza, quanto de eles participarem dos eventos indígenas na capital promovidos pelos parentes que vivem na terra de origem ou dos quais eles participam. No projeto de retorno de Aila à terra de origem está incluído o de ser dona do seu tempo.

Dos índios eu sei pouca coisa, que eu não acompanho porque eu sou empregado aqui, é muito pouco meu tempo aqui. Eu trabalho no frigorífico, o tempo é pouco

demais. É, eu trabalho, corto carne, atendo, faz um bocado de coisa. Faz um bocado de anos que eu tenho essa profissão véia (risos). Trabalho de domingo a domingo. [...] eu trabalho só meio expediente, aí não tenho folga. Só as férias, só quinze dias que eu tiro. Às vezes eu tenho vontade de viajar, mas não dá não.[...] Às vezes eu conversando com os meninos que vêm de lá, o Evandro, o Fernando, se eu tivesse mais um tempo eu vivia era entrosado mais eles, porque é bom, só em você está no meio da família, trabalhar com a família, viajar; ta no meio da família já é bom demais! Tudo é conhecido, tudo é de confiança! Não é como aqui, você tem um bocado de amigo; ali quando você dá as costas, eles querem é matar o nego. Lá não, tudo é da família, a gente se sente à vontade. (JÚLIO)

Antônio retornou no final de 2008. Ao encontrá-lo em Almofala, no início de 2009, observei como ele ainda estava vivendo dentro do tempo do trabalho de Fortaleza. O personagem do filme “Tempos Modernos” mostra pela ficção como é preciso um tempo para desencarnar um ritmo temporal ao qual foi submetido um corpo.

Nunca chegou o dia de eu ir porque eu estou sempre no trabalho, sempre no trabalho; quando dá mais é à noite, aí a gente passa o dia por aqui e dá graças a Deus chegar em casa pra no outro dia ir pra luta. Sempre eles vêm, os meninos vêm reuniões aí, essas coisas, mas nunca... Quando é dia do índio eles vem, mas nunca eu fui não. (ANTONIO)

Roberta fala de um tempo disciplinado e determinado pelo horário de circulação dos ônibus. É esse tempo que a empurra para casa antes de terminar uma reunião de confraternização na COPICE. Esta entidade é destinada aos parentes que vivem na terra de origem, ainda assim é o único espaço de referência de organização indígena em Fortaleza. Dentre os entrevistados, apenas os irmãos, sobrinhas e cunhados de Fernando sabem de sua localização exata e a visitam eventualmente.

Da COPICE foi final de ano, natal, foi do ano retrasado, foi de natal. Só que eu não participei do amigo secreto, foi só pra confraternização mesmo, e ouvi um pouquim lá da reunião, só; viemos cedo, o transporte tava difícil né, tinha que vir cedo, só. (ROBERTO)

A distância espacial e o tempo do trabalho têm impedido uma convivência cotidiana entre os tremembés em Fortaleza, o que se apresenta como um obstáculo concreto de nutrir um sentimento de fazer parte de uma comunidade Tremembé na cidade. Esta não é apenas uma dificuldade qualquer, é do nível que atinge as condições concretas de convivência comunitária, que por sua vez é um espaço social que não coloca as exigências e condições coletivas de construção, reelaboração e dinamização no processo de metamorfoses de identidades diretamente ligado ao processo de transmissão-recepção-inovação-sedimentação crítica de suas tradições e de outras tradições no contexto urbano.

Essa problemática abre outra para prosseguir na análise: como eles estão se definindo a si mesmos na cidade dentro do quadro histórico marcado pelo discurso colonialista de desindianização e de imposição de personagens estigmatizados.

### **3. Impactos psicossociais dos personagens estigmatizados no processo de metamorfose das identidades tremembés em Fortaleza**

Personagens estigmatizados impostos aos indígenas por políticas de desindianização ao longo da história continuam produzindo invisibilização dos indígenas nas áreas urbanas e provocando impactos psicossociais perversos no processo de metamorfoses das suas identidades.

O que ocorre com a referência de pertencimento indígena é uma combinação do significado do que é ser índio do enredo da tradição da própria comunidade cultural com o significado do enredo da ideologia colonialista monocultural. Isto pode ser observado quando alguns originários da comunidade Tremembé que vivem em Fortaleza revelam certa adesão a esses personagens estigmatizados de índios. Este não é um ponto comum entre eles, apresenta-se com maior força nos relatos da família Barros e nos relatos de Dona Tereza Cabral e sua sobrinha Irene.

Seu Valdilson se refere ao seu avô Chico de Barros, o último “capitão dos índios”, para valorizar os índios antigos dentro de um quadro social de um passado superado, opera com um trabalho de memória frágil porque genérica e procura apoio em artefatos que pereceram esquecidos pela família. Mesmo diante dessa fragilidade, ele ainda consegue se apoiar nessa memória fragmentada para fazer uma crítica à dependência ao sistema capitalista de consumo em Fortaleza, no entanto, logo abandona essa referência concreta que é o avô para se agarrar a uma imagem alegórica de índio associado a flechas e penas para marcar uma suposta diferenciação.

Rapaz eu sabia um bocado de história, eu sabia de um bocado de história dele, mas aí as histórias dele é só coisa das antiguidades né. Era, era um dos índios mais forte, que a mãe da mãe dele foi pegada a dente de cachorro, ela morreu com 118 (cento e dezoito) anos, a finada mãe Aninha, está entendendo? E ele quando morreu deixou os acessórios dele, ele deixou os paneiros, deixou arco, deixou flecha, está entendendo? Tudo dele era artesanal. E ele pegava... O prato dele era desses pratos de barro, o caneco dele era de barro, quando não era, ele fazia uma coca de quenga

para beber, tudo dele era artesanal. Não é como aqui que a gente tudo que quer compra, um canequinho, uma coisa né (tem um tom de desvalorização). O índio é diferente, o índio é as flechas tudo com as penas. Ele deixou um bocado de coisa ainda...Ficou, acabou-se por si próprio. (SEU VALDILSON)

Dentre os entrevistados, ele foi o que apresentou nos relatos um maior repertório de argumentos baseados em estereótipos impostos aos indígenas inclusive aqueles que tentam desautorizar o reconhecimento dos índios contemporâneos nas áreas urbanas. Seu Valdison se desautoriza a dizer que não é índio porque está na cidade há muito tempo, o que é questionando por Dona Tereza como uma contradição, já que ambos reconhecem a família Barros como Tremembé, por ele ser originário de Almofala.

VALDILSON: – É, é, nasceram lá e se criaram lá; eu saí de lá com 17 (dezessete) anos, eu posso dizer que sou mais índio se estou dentro de Fortaleza há mais de 40 (quarenta) anos? Porque o meu documento só apresenta que eu nasci lá, mas meu documento é tirado aqui.

TEREZA: – Mas com tudo isso, apresenta que você nasceu lá.

VALDILSON: – É; não, apresenta que eu nasci lá, mas que o documento é tirado aqui...Não, não posso mais não.

Para Edimar, filho de Dona Zeza, é muito simples: a distância entre Almofala e Fortaleza a cada dia está sendo encurtada pelo fácil acesso com a disponibilidade de transportes e pelas construções de estradas, assim, para ele, viver na cidade não anula seu pertencimento à terra de índio. É interessante, porque nesse argumento de Edimar, ele desfaz-se ao mesmo tempo de uma associação estigmatizada do índio a um modo de tecnologia superada e relegado a um isolamento.

Porque que eu vou dizer: - Não, eu não sou não. Sou sim! [...] Não, não, para me não mudou não, não sei os outros meus irmãos, mas para mim, porque cidade é uma coisa que sai hoje daqui quando é 2hs, 3hs está lá, se quiser na mesma hora voltar, volta (EDIMAR)

Outra característica estigmatizada associada e generalizada a todos os indígenas é a da nudez. Enquanto Dona Tereza busca um caso específico de uma velha tremembé que conhecera para identificar uma das famílias que ela se refere como sendo os índios antigos e autênticos.

O Zé Pinhão, aquele pessoal era índio, a velha era tão assim que a velha só andava com aquela... A roupa dela era assim, ela nunca vestia blusa, ninguém nunca viu ela, aquela velha com blusa, só era aquela saia amarrada daqui (acima dos peitos) (DONA TEREZA)

Sua sobrinha Irene vai direito para as imagens divulgadas pela televisão de alguns índios de cabelos lisos e diz que apesar de não ter tido contato com índio, ela reproduz dentre outros estereótipos os personagens estigmatizados usando tangas, produzidos pela indústria hollywoodiana. Sua mãe, a Pequena, assim como demais tremembés contemporâneos, não se

encaixa nessa descrição. A mãe se identifica, é reconhecida como tremembé e participa do movimento indígena em Almofala:

[...] digamos assim, que não são muito desenvolvidos, eles têm um pouco de dificuldade em se comunicar com as pessoas.[...] os índios têm aqueles cabelos lisos (viu na TV), são aquelas pessoas [...] não tive assim contato direto com o índio, mas geralmente os índios não gostam de usar aquelas coisas? Assim aquelas vestes, só aqueles paninhos aqui assim. Eu acho que eles não são muito de andar vestido, eu acho que ele gosta de morar mais em cabana, não sei o quê, essas coisas assim, mas eu não tenho muita informação do índio não, porque eu nunca fui assim procurar saber mesmo, sabe? (IRENE)

A televisão brasileira desde as décadas de 1970 vem insistindo na difusão de imagens descontextualizadas de povo indígena específico como padrão de índio, notadamente da região Norte do país, como por exemplo, dos caiapós que vivem na região do Xingu na Amazônia, como paradigma de índio. Seu Valdilson adere a essa imagem que distorce o reconhecimento de si mesmo a partir do vínculo concreto de pertencimento a partir de sua própria família e se desautoriza.

Só pertence à família, é, nós pertence à família, tem o sangue índio, mas nós não somos índios. O índio ele é diferente de nós, o índio ele tem o beirão virado né, chega arreia em riba, o índio, nós não tem isso com nós. (VALDILSON)

João Venança faz uma análise sobre a deformidade dessas imagens produzidas pela televisão, internalizadas e reproduzidas por quem se apropriam dela:

É porque essas pessoas ainda estão muito equivocadas na imagem mal contada e na imagem mal feita do índio! Porque o que passa na televisão e o que se vê, pegaram na imagem, e às vezes faz um desenho mal feito lá do índio e apresenta aquela imagem mal feita e as pessoas com isso elas foram criando aquela noção daquela imagem que é passada na televisão (CACIQUE JOÃO VENANÇA)

Rogean faz uma superposição entre o que testemunhou nos Jogos Indígenas em Fortaleza, no final de 2005, com os personagens indígenas da novela “Bicho do Mato” da TV Record que foi ao ar em 2006. Lembra e reproduz a fala de um desses personagens para destacar a solidariedade e solicitude que acha serem virtudes dos índios, dentro de um contexto de seu relato em que afirma ter vontade de participar de eventos indígenas.

ROGEAN: – Já vi, eu já vi que aqui na Beira Mar, aqui veio muitos índios de muitos cantos do Brasil todo, veio aqui um bocado, aqui para a Beira Mar (durante os jogos indígenas). Eu tenho vontade de ver e de participar também. É porque eu sinto muita vontade de participar. É muito bom a pessoa andar assim no mato né? Porque, uma comparação, o índio vai andando dentro do mato, a pessoa ta perdido no mato, certo? Ta perdido no mato, a pessoa não vê o índio, mas o índio lhe ver, certo? Se você estiver perdido no mato, o índio aparece na sua frente e diz: - “oh amigo você esta perdido aqui?” Aí ele vai deixar você, lá onde você... Certo?  
SOCORRO: - Aquela novela de O Bicho do Mato, eu assisti aquela novela, gostei tanto. Tereza tu não assistiu aquela novela que era só das tribos dos índios?  
TEREZA: - Não, assisti não, não tenho tempo.

SOCORRO: - Eu assisti ela todinha.

Dona Francisca relata um encontro que a faz pensar e perguntar pela justeza dos personagens, particularmente os de “índio brabo”, “índio manso”, “índio legítimo”. Ela faz uma composição entre o enredo da tradição Tremembé com o enredo desse discurso colonialista, no entanto, em busca de uma resposta que seja capaz de manter a coerência da sua narrativa, ela pende para o enredo da comunidade indígena de pertencimento e encontra uma forma de converter a preposição “índio legítimo que come cobra” em “índio do mato legítimo que come cobra” tentando contextualizar este último a partir de uma imagem dos caiapós descontextualizada na tela da televisão. Dona Francisca suaviza o estereótipo com uma dose de afeto gratuito dirigido às crianças caiapós quando diz “é tão bonitinho”, os quais, ela acredita: “*quando eles são novinhos, já vem com um chapeuzinho, pois é, já tenho visto (na televisão)*”.

Olhe, uma mulher lá do banco do Acaraú, da Itarema, a dona que aposentava, ela falou para mim [...] tem o índio branco, tem índio preto e tem os índios brabo e tem os índios mansos. Quando ela disse que tinha índio manso eu disse assim: - e porque é os índios mansos? – Ela disse: - eu sou índia, eu sou índia da Cacimba do Acaraú, eu sou índia legítima da Cacimba do Acaraú, você não está vendo a minha cor aqui? [...] Pois isso aí é o que eu quis perguntar, porque aí eles dizem que o índio legítimo é aquele que come cobra. Eu, minha filha, eu não sei, eu creio que os que comem cobra é os que são do mato legítimo, porque não tem uma raça do índio que usa chapéu (no lábio), a senhora já viu passar na televisão? Isso aqui dele é um beirão grosso aqui, que só fala aqui (puxa o seu lábio) um chapéu, é tão bonitinho quando eles são novinhos, já vem com um chapeuzinho, pois é, já tenho visto. (FRANCISCA)

A pressão dos mais diferentes preconceitos e personagens estigmatizados impostos aos indígenas nem corresponde à realidade concreta dos caiapós nem a de nenhum indígena ou comunidade concreta. Esses personagens têm provocado um efeito psicossocial perverso de adesão a esses personagens e coloca uma dúvida perversa nos indígenas, particularmente da região Nordeste, sobre si mesmos. É evidente que esses efeitos atingem sobremaneira os que não estão organizados no movimento indígena, como no caso dos tremembés que vivem em Fortaleza.

Dona Francisca busca algumas características nos índios tremembés antigos e faz uma ligação meio aos arrancos com as gerações contemporâneas, inclusive com sua neta, numa tentativa de pelo menos aproximá-los desses personagens de índios caracterizados por traços fenóticos. Ao final, retoma sua referência e a recoloca no centro e dispensando os “traços”, para se autorizar na legitimidade de sua própria identidade e das novas gerações. Depois desse

trânsito por esses caminhos tortuosos, quer no final saber se consigo entender o que é fundamental: “Pois é, e eu já sou filha da minha mãe”.

[...] Os tipos de Almofala, dos Tremembés, este índio já morreu, era o finado Zé de Barros! A minha tia, irmã da minha mãe, ela era casada com um filho do velho Zé de Barros. Sim que morava dentro do Lamarão, nos córregos, este velho, está entendendo? Pois é, pois ele morava lá. [...] Ele era assim tipo meio baixo, grosso, ele era baixo, a cara assim meio coisado, carrancudo. [...] E agora se você vê o filho dela! Ele se chama Manoel, é que a fala dele é (fala fanhoso), os pés dele é assim, aberto os dedos, os tronquinhos. Você não viu a minha menina a Lieuda. Pois aquela menina, todo mundo diz que aquela menina não nega a parte de índio, não nega, nem! Os cabelo, assim preto, que os dedinhos dela aqui é assim... Você já viu a unha do dedo dela? Não é curtinho? Pois preste atenção a unha dela, como é chato como cabeça de cobra, puxou para... Os dedos dela puxou para a mãe do meu pai, essa velhinha tinha um dedinho cotó. Se eu me considero? Eu só posso ser, porque é da mesma família, que os traços; agora deixa que os troncos mais velhos já se foram, né, aí vem ficando a raça nova né, você está entendendo como é? Pois é, e eu já sou filha da minha mãe. (FRANCISCA)

Dona Socorro reconhece a família biológica materna e paterna de seu filho adotivo Rogean como índios tremembés “legítimos”. O que poderia ser uma força apresenta-se como fragilidade porque opera com um critério de classificação que exclui do reconhecimento os tremembés contemporâneos.

Sabe com que idade eu peguei ele? Dois anos de nascido. Ele, eu peguei ele com dois anos de nascido [...] Era eu contava, é porque eles são índios legítimo, os pais dele são índios de ambas, de ambas as partes, da parte materna e paterna são índio [...] Era o Zé Isabel, que é o pai dele, era índio, índio, dos Pedro, eles são legítimo, legítimo, legítimo índio. A mãe, a mãe era filha do velho Rameiro. A avó dele se chamava Nazaré e o velho se chamava Rameiro, agora não sei o outro nome né. E a mãe, a avó dele se chamava Maria Isabel e o pai se chamava Zé Isabel por motivo da velha sabe. Agora os tios dele, os, os, era um bocado de gente lá. (SOCORRO)

Aila não se reconhece nesse espelho que reflete imagens deformadas de índios e busca na identificação com uma pessoa concreta, o cacique João Venança, com seus cabelos “enroladinhos” assim como os seus para responder rindo vitoriosa: “e eu também com os meus cabelo enrolado!”.

Sei não, num sei não (baixa a cabeça e o tom de voz num gesto de autoreflexão). Porque às vezes eu vejo dizer assim “os índios é tudo aqueles índios dos cabelo duro, bem lisinho”, e eu não sou, aí eu penso “nossos cabelo é enrolado, (risos) índia do cabelo enrolado!” Mas lá na Almofala tem um cacique que, ele é mesmo o cacique de lá, ele é, o cabelãozão dele é bem aqui, bem grandão, bem enroladinho; eu digo: “ta aí, este aí é o cacique, é o índio mesmo, e eu também, (risos) e eu também com os meu cabelo enrolado!”(AILA)

O cacique João Venança subverte o que é apresentado como características de índios abstratos ao dizer que essas são formas de descaracterizar os tremembés contemporâneos, bem como do significado civilização ao empregar o termo civilidade com o sentido de se apropriar criticamente do conhecimento de sua própria tradição, “originalidade”, memória e história.

Ele faz uma análise das diferentes condições materiais de produção e consumo dentro do sistema capitalista, inclusive da administração de controle das populações pela burocratização, identificando aí o que significa a correlação entre progresso-capitalismo-consumo-burocracia. Os indígenas como qualquer pessoa inserida nesse sistema precisa se adaptar, a questão principal e a diferenciação fundamental são a de os indígenas não se submeterem ao poder de dominação e ao discurso de desindianização, porque isto implica em perder a própria força de indianidade e sua autonomia.

E a descaracterística hoje que o pessoal faz, é porque o nosso povo antigamente eles andavam nus, não era nem porque fosse tradição, era porque as coisas eram difíceis. Só para você ter uma idéia hoje, hoje para a gente comprar uma roupa, um imóvel, não carece nem sair de casa, o galego vem deixar na porta ainda com três meses para você poder pagar a primeira prestação. Hoje é uma obrigação, nasceu, tem que saber que hora nasceu, quantos centímetros deu, qual foi o peso e qual é a cor, quer dizer, isso é o progresso, isso é o bicho, é o capitalismo que está aí. Então a gente tem que se adaptar, porque uma coisa depende da outra, agora não podemos esquecer e não podemos perder a nossa força de originalidade. E isso é invenção muitas vezes que as pessoas não acreditam no poder e na força que eles têm se chegar a se organizar, aí ele enfraquece, aí ele esta ouvindo só um lado, o lado do poder. Então quando ele ouve só o lado do poder ele enfraquece a força de origem que ele tem, até porque ele não tem aquela civilidade, ele perdeu todo aquele poder daquela força, porque ele esquece alguma coisa. (JOÃO VENANÇA)

No entanto, há nessa dinâmica de composição entre o enredo da tradição Tremembé e o enredo colonialista um ato de subversão, como no caso do significado atribuído ao personagem “índio misturado” quando o resignificam para se reconhecerem como as novas gerações indígenas formadas dentro de um contexto de encontros e alianças com outras matrizes familiares não-tremembés e com as não-indígenas. A re-significação de “índios misturados” é ambígua e polifônica, mas esta é também uma forma de astúcia dos que tentam ultrapassar o lado da linha abissal para onde são jogados os vencidos pelas formas de dominação colonialista.

Um caso emblemático dessa ambigüidade e polifonia pode muito bem ser observado no discurso de Dona Tereza. Quando está problematizando sua própria identidade se reconhece como misturada, aderindo ao enredo da ideologia de miscigenação o que a põe em dúvida sobre a identidade indígena da mãe que se reconhecia e era reconhecida na comunidade como tremembé, uma dúvida que a faz vacilar sobre sua própria identificação como misturada, porque sua mãe é para ela uma importante referência afetiva.

Sim, eu tinha antigamente, dos avós, essa mistura dos índios, mas uma coisa lá longe [...] Eu sei que deu uma misturada medonha e ninguém sabe entender como que foi isso. Agora a desse outro meu avô [paterno] era daqui de perto, era do Crato, Baturité, por ali. [...] a minha mãe eu não sei [se é índia], tinha uma misturada medonha porque o pai dela tinha sido de fora [...] bem moreninho

mesmo, o cabelinho grudado na cabeça. E a minha avô morava aí no Mandaú, ela era alva dos olhos azuis, fugiu com ele e casou. A família dela até isolou ela, e não deram nada a ela porque ela tinha fugido com esse neguinho. (D.TEREZA)

Ao realizar o trabalho da memória sobre uma das tradições orais de Almofala, ela se refere a uma personagem desse enredo como “metido a branco” no sentido de misturada e associada aos que invadiram as terras dos tremembés e expulsaram os índios velhos, de novo a dúvida sobre a identidade desses “misturados” que para ela ficaram em Almofala.

Ela era já metido a branco né, que já era do pessoal que estava tomando os terrenos, se pertencia a índio, mas era misturada. Porque misturaram muito, uns com outros, tinha uma parte de índio, foi-se embora; outra parte ficou misturada, aí ninguém sabe...(TEREZA)

Em outro momento, ela irá reconhecer a mãe de sua nora como sendo mesmo uma índia enquanto indica o cabelo dessa contemporânea, o qual ela se refere como “meio misturado” para dizer de um traço de suposta autenticidade indígena.

Ela (nora) dizia que achava que a mãe...que a velha tem um cabelo assim meio misturado, como seja índia mesmo [contemporânea e moradora no Serviliz] (D.TEREZA)

Dona Tereza também utiliza o termo misturada para falar de alianças sociais e políticas dentro do quadro social do movimento indígena dos tremembés de Almofala ao mesmo tempo em que opera com o sentido de miscigenação para indicar traços fenóticos como textura de cabelo e cor de pele.

É. É Prosiano, da família do velho Prosiano. O Antonio é filho do velho Prosiano. A mãe dele morreu ano passado, bem velhinha. Tinha de lá da Almofala, mas parece que não fazia misturada não com os índios não, mas a velha mãe dele imitava muito as famílias dos índios. Eu nem sei, que me esqueci do nome dela. Que ela era bem velhinha, mas era uma velha bem parecida mesmo com aquele pessoal dos índios, o pai dela, e o pai dele era bem alvo, mas a mãe dele era bem morena, o cabelo liso (silêncio).[...] já tem gente até no Itarema misturado como são de índio [participam do movimento indígena] (D.TEREZA)

Ao fazer uma crítica aos parentes que deixam de se identificar como índios em Fortaleza, Dona Socorro utiliza o termo misturado com o sentido de inserção a um diferente meio social e adesão a comportamentos associados à classe média em contraste com a classe pobre. Esta, por sua vez associada aos indígenas.

Tem uma parte que é [índio em Fortaleza]. Agora eu não posso nem lhe dizer. Porque hoje em dia é tudo misturado, eles quase tudo. Porque eles não querem mais ser índios. Se eles estão em uma repartição, se estão em um emprego, eles não querem mais ser índios, não querem dizer. Quando tem um bom emprego eles não querem mais ser, já querem ter é um outro jeito, já querem procurar é um outro meio social, quer ter, querem se misturar. [...] Aí eles se mostram não querer mais ser. Não querem mais se mostrar que são índios. (SOCORRO)

E segue nesse relato falando sobre seu autoreconhecimento feliz como índia a partir de seu vínculo com o pai, depois, sucumbe à adesão a traços vistos como depreciativos que a coloca em uma posição de subalternidade. Dona Socorro é uma das vítimas do efeito psicossocial perverso do ultraje produzido pela continuidade das relações colonialistas e imposto aos indígenas, ultraje internalizado e camuflado por uma negação. Ao final, tenta apoio fazendo referência ao filho e se resgata em sua dignidade pelo amor a este filho, no entanto, não consegue se desvencilhar dos estereótipos.

Não, eu me sinto que sou índia, eu sou filha de índio, porque a minha feição é de índio minha filha! Não é? Eu não posso negar que eu sou, a minha feição é grosseira, é de índio! É porque o meu jeito é de índio, eu tenho assim no meu jeito de ser; uma pessoa de qualidade, tenho não, que eu sei, porque o índio é moreno, o índio é mais grosseiro, o jeito dele assim, a fisionomia, não é? Não, eu adoro o que eu sou! Eu gosto do que eu sou. Olhe, tem gente que tem vergonha de ser, de ser moreno, eu não tenho vergonha da minha cor, tenho não. Eu não tenho vergonha de eu me apresentar porque eu sou morena, eu sou pobre, não, eu não tenho vergonha de nada disso, de jeito nenhum. Sou humilde, é, eu sou. Trabalhei, eu trabalhei aqui em diversos cantos, trabalhei em confecção, em muitas confecções, todo mundo gostava de mim e tudo. Uns gostam, uns compartilham, mas tem uns que são por acolá, mesmo da minha família têm pessoas que botam banca. Ta aí, esse menino, olha a feição dele, heim? Você vendo ele, parece, não é índio? Não é filho de índio não? Tem aparência com índio não? Ele é. Ele já tem visitado diversos cantos de índio. (SOCORRO)

Dona Francisca se apoia na mãe como referência para fazer o nexo entre os índios antigos e seus filhos. Ela afirma o reconhecimento da indianidade do Povo da Lagoa Seca se apropriando do termo mistura para dizer do pertencimento a esse mesmo povo e da continuidade das novas gerações tremembés em Fortaleza como ramos desses troncos velhos.

A mãe era dos índios antigo! Agora só, como bem, nós não vamo mudando o nome da nossa família? Aí às vezes eu digo para os meninos: - meus filhos, vocês vêem essa cor assim preta mas vocês nem sabem os meus troncos para trás, porque ali a Teresa do Pedro Alves, não sei se tu conhecia, ela era prima da mamãe, prima legítima e a mãe da Teresa. É tudo misturado, o povo da Lagoa Seca não é índio? Pois é, tudo é uma misturada só. Agora que vai se acabando os mais velhos né e vai saindo os mais novos, como esse daí, está aí, esse é o menino (seu neto) da Maria, não vai não, se misturando, botando mistura? (FRANCISCA)

João Venança traz a vitalidade da força de sua originalidade para o presente para manter o nexo vivo entre as gerações e abrir horizontes para os projetos de emancipação, fazendo implodir os preconceitos e estigmas colonialistas que continuam sendo impostos aos indígenas contemporâneos no sistema capitalista atual como tentativa de justificar a usurpação dos direitos dos indígenas aos bens tecnológicos, à autonomia e às suas origens. Essa consciência foi sendo construída ao longo de sua história de vida numa relação de intersubjetividade e potencializada no contexto de luta do movimento indígena Tremembé. Algo que também pode ser construído pelos parentes tremembés que vivem em Fortaleza.

A força da originalidade, por exemplo, eu posso falar assim fortemente que sou Tremembé. Por que eu sou Tremembé? Meu escanxavô e escanxavó, o meu bisavô e minha bisavó eram, a minha avó e bisavó era, minha mãe era, o meu pai era; e aí o que é que eu sou? Quer dizer eu tenho uma força de originalidade forte do povo Tremembé, porque eu sei de onde veio toda a história, e não posso negar! Agora hoje a gente vive dentro do modelo capitalista, nós estamos vivenciando, quer queira, quer não, estamos dentro, mas para a gente usar uma coisa do modelo capitalista, isso não quer dizer que está usando aquilo perde a força de origem, não. Por quê? Porque nós também temos direito a nossa autonomia, e isso não perde, se eu tivesse dinheiro para comprar um carro, eu posso comprar um carro e andar dentro dele e não vai perder a minha origem, e aquilo é apenas um objeto, não é a minha originalidade. Mas porque eu sou índio eu não posso vestir uma roupa, não posso calçar um sapato, não posso usar um relógio no braço, não posso usar uma televisão, não posso usar uma geladeira, não posso usar um carro, por que sou índio? Não, negativo. Eu posso usar porque eu também tenho o meu direito, a minha autonomia, assim como o branco tem, assim como o empresário tem. E estou trabalhando em cima das minhas origens, porque eu tenho direito a essa herança que é de defender o que é de direito do meu povo. (JOÃO VENANÇA)

No entanto, no presente ainda predomina uma maneira de alguns tremembés que vivem em Fortaleza se apropriarem desses personagens sob condições desfavoráveis ao processo de emancipação, gerando uma situação de suspensão e resistência ambígua no atual momento do processo de metamorfoses das suas identidades. Esta situação de suspensão é resultante das trocas que ocorrem entre os dois diferentes pólos de identificações devido à porosidade de suas zonas de fronteiras, numa dinâmica de apropriação não crítica suficiente desses dois enredos.

Essas questões abrem outras que dão prosseguimento à análise sobre o processo de metamorfoses das identidades tremembés em Fortaleza: como eles estão se posicionando frente à luta pela demarcação da Terra Indígena Tremembé e ao processo de indianidade cidadã dos parentes na terra de origem, no quadro social do movimento indígena.

#### **4. A posição dos tremembés em Fortaleza sobre a indianidade e a luta dos parentes na terra de origem pela demarcação das terras**

Em Fortaleza predomina a invisibilidade não apenas dos tremembés, bem como de toda uma população formada tanto por originários indígenas de Fortaleza, quantos por migrantes de todas as comunidades indígenas do Ceará que vivem nos bairros pobres da capital cearense. Essa invisibilidade predominou em todo o Ceará, inclusive nas zonas rurais até recentemente e está sendo desconstruída pela luta indígena há mais ou menos três décadas atrás.

A partir da experiência de Antonio é possível compreender como é difícil para os indígenas em Fortaleza se identificar até mesmo em uma situação de conversa informal, porque terá de enfrentar uma situação de constrangimento social mediante não apenas do descrédito, mas também da acusação de ser mentiroso. Nessa situação de violência simbólica, Antonio diz que depois de tentar em vão dialogar e provar a veracidade de sua identidade com argumentos a partir da memória sobre seus antepassados, o descrédito e a injúria o faz recuar indignado para evitar maiores conflitos. Recuar não significa que ele próprio negue sua identidade, pois esse não reconhecimento não abala sua certeza. Porém, essa violência simbólica acaba por silenciar as vozes que querem ser ouvidas e invisibilizam as identidades que pedem para serem reconhecidas.

Já aconteceu aqui, a gente já discutiu já, e eu saí de perto porque eu tenho a cabeça muito quente eu prefiro sair de perto, porque diz que lá não tem índio e a gente contando às histórias que sempre tem que as avó da gente contava. Diz que é mentira, que é conversa para boi dormir, só conversa mesmo. Diz que é mentira, não sei o que, a gente conta que a avó da gente que isso e aquilo, [...] a gente fica esquentado, muitas vezes a pessoa sai até de perto para não brigar, porque sempre a gente ouve dizer e sabe que somos índio. (ANTONIO)

São diversas as formas de não reconhecimento e a invisibilidade aos quais estão submetidos os indígenas em Fortaleza. Até mesmo nos eventos de visibilização indígena na cidade, nos quais os tremembés e outros indígenas que vivem na capital estejam ali juntos com os parentes da zona rural continuam invisíveis. Aila mostra como no ambiente de trabalho também predomina essa invisibilidade de tal forma que sua patroa exhibe na orelha um artesanato indígena, mas não é capaz de enxergar a índia que trabalha dentro da sua casa.

Eu acho que é difícil, muita gente, têm uns que não reconhece, porque quando a gente vai alguma coisa [evento] de índio, assim, por exemplo lá no teatro, a gente via tanta da gente [...] eles vão assistir, elas acham bonito, esse pessoal que não são índio, que são de fora né, eles vão comprar as coisas do índio também, as bolsas, os colar, tudo, aqueles enfeites, porque têm aqueles enfeites de coco, tem colar, tem brinco, tem tudo, os brancos compra, eu já vi muito branco comprar, tem uma patroa minha também lá na Aldeota que ela compra, ela tem um brinco de quenga de coco desse tamanho assim, a coisa lá balançando na orelha dela, de quenga de coco mesmo (risos) (AILA)

Fernando lembra que por muito tempo, também nas comunidades de origem tiveram de se calar e não se identificar por causa da violência, mas enfrentaram o medo na luta pelos seus direitos. No entanto, o medo de se identificar permanece ainda internalizado em muitos indígenas. Ele mostra como o processo de indianização foi construído com luta e como as vitórias alcançadas animam cada vez mais comunidades indígenas a se juntarem à luta do

movimento indígena pelos seus direitos, particularmente na zona rural. Isto significa que unidos podem enfrentar com mais força as situações de preconceitos e discriminação.

A perseguição dos índios no passado foi tão grande, por isso que o movimento indígena no Ceará levantou um pouco tarde, né? A pressão foi tão grande em cima dos índios que a gente teve que ficar um determinado tempo calado para não ser morto, torturado aí. Então esse medo permanece ainda em muitos, em muitas, muitos índios e em muitas comunidades, porque aqui a história do Ceará é que eram 42 (quarenta e duas) etnias, pela a história, e hoje apenas 16 (dezesesseis) que estão aí. E essas outras, com certeza, mais tarde vão aparecer, o medo vai acabando, vão vendo as conquistas que a gente vai conseguindo devagarzinho, e com certeza essas outras etnias já vão aparecer, realmente agora apareceu Tubiba Tapuiaem Monsenhor Tabosa. (FERNANDO)

Muitos parentes que vivem em Fortaleza reconhecem a legitimidade do processo de indianização e da luta pela retomada da terra, no entanto, alguns não compreendem e questionam esse processo, principalmente porque não participaram dele. Este é o caso de Irene, que saiu de Almofala com 9 anos de idade e não acompanhou esse processo de indianização inclusive da própria mãe. Ela se pergunta se os parentes se identificam e estão organizados porque isto os favorece ou porque “realmente eles eram, e descobriram alguma descendência de índio”.

Lá agora estão no negócio que são índio, aí fica nessa história, mas na época não tinha não, do meu conhecimento não.[...] minha mãe diz que é envolvida, a Pequena, e tem muitas famílias lá que é de lá, que diz que faz parte da lei dos índios. [...] Eu sei que quando tem aqueles negócios de apresentação, eles vão, sempre estão reunidos e tem uns índios de fora que vem fazer reunião com eles, e faz dança e faz num sei o quê. É muitas coisas.[...] por que eles querem se considerar índio? Às vezes eu fico assim me perguntando. Eu não sei, eu não sei se é porque disse que lá eles têm muita coisa que favorece a eles, sabe? [...] eu não sei se é por causa disso ou é porque realmente eles têm alguma descendência. Eu também nunca procurei saber porque as pessoas agora; eu não sei se realmente eles eram e descobriram alguma descendência de índio e é porque realmente eles dizem que são índios (IRENE)

Chico, filho de João Venança, poderia ajudar Irene a esclarecer suas dúvidas; no entanto, enquanto os pais de ambos estão compartilhando as experiências na terra de origem, eles nem ao menos se conhecem em Fortaleza. Chico deixa claro que os índios sempre existiram, mas não a indianidade cidadã. Esta é uma construção pela luta por seus direitos, inclusive de saírem da invisibilidade e serem reconhecidos.

Os índios sempre existiram, mas o negócio... sempre existiu, mas não era como agora, porque agora o meu pai está lutando para demarcar e tudo mais, para dar uma vida para eles como antigamente.[...] Eu acho bonito isso para ele, porque isso é tipo uma vitória para o meu pai porque só em ele hoje em dia está conseguindo ver, está conseguindo levar o povo para ver os índios lá mesmo, só o meu pai. (CHICO)

Todos da família Santos afirmam reconhecer a legitimidade da indianidade tremembé e do movimento indígena em Almofala, no entanto, tanto Júlio quanto Aila não sabem como funciona o mecanismo da organização na negociação com o Estado através da qual os parentes tem garantido seus direitos por melhores condições de vida. Aila lembra que o pai foi uma das primeiras lideranças a viajar pelo país para participar de reuniões de articulação do movimento indígena, assim como faz seu irmão Fernando. É possível dizer que esse desconhecimento é um dos obstáculos para dar início um processo de indianização também em Fortaleza, ainda mais diante no contexto atual de dispersão entre as diferentes famílias tremembés.

Agora porque que tem? Como foi? Eu não lembro porque a época toda eu morei aqui, eu num lembro como foi que começou essa organização assim de gente que foi pra lá, médico, isso, colégio, porque quem primeiro começou nisso foi o papai, o papai (Emanuel Marciano dos Santos) sempre quem fazia a reunião, o papai era no lugar do Fernando (liderança nos movimentos indígenas – COPICE), sempre era ele que viajava, tudo. Ele era que andava nessas reunião, viajando pra Brasília, pra todo canto. Ai agora ele saiu aí ficou o Fernando. É, era mais velho, mas um dia desses, ele veio também assistir uma reunião aí, dança um Torém que só, num sei o quê (risos). Esse tempo todinho quando eu ia pra lá, aí a mãe sempre dizia: “Aila, as coisas vão melhorar pra gente, os índios vão - ela dizia era associação - vai dar banheiro, vai dar bomba d’água, porque todo mundo ia buscar água longe né, aí tinha bomba. Eu digo “é mamãe, graças a Deus” (AILA)

Socorro Barros, ao comparar o tempo em que vivia em Almofala e o presente, aponta com certo estranhamento algumas novidades que observa: o fato de os tremembés em Almofala se organizarem em reuniões assim como os tapebas na zona metropolitana de Fortaleza e o uso de colares e outros ornamentos que são vistos como de uso indígena. Ela compreende o motivo e os admira: *“Eu acho bonito, eu acho bonito porque eles estão mostrando que são!”*.

Às vezes, porque olha no meu tempo eles não se reunia como se reúne aqui nos Tapebas, não. Eles não tinham aqueles colar, eles não tinham aqueles penachos, eles não tinha nada. Naquele tempo, as coisas deles, eles eram assim, eles eram índios, mas eles não tinham essas coisas. Os nossos lá! Eles não usavam isso, agora aqui eles usam. Era, era aqueles colar. Agora estão fazendo, agora estão fazendo, mas de primeiro não faziam não, era só no nome. Eu acho bonito, eu acho bonito porque eles estão mostrando que são! Não é? Eu acho bonito. (SOCORRO)

Apesar do sentimento caloroso e espontâneo de Dona Socorro pela visibilização dos tremembés de Almofala, isto não significa que compreenda e apoie o movimento indígena e luta pela demarcação das terras. Querendo ser aceita e manter amizade com os que invadiram as terras do seu povo, ela se anula em seus direitos porque nem mesmo tem consciência deles e fica amarrada à lógica do direito capitalista da propriedade privada, independente de como essa foi apropriada. É triste ver como sua tentativa de ser justa e humana malogra quando a desautoriza a ser livre e a põe contra seu povo e si mesma.

Porque lá, lá é assim, tem gente que tem as propriedades, mesmo que eles não sejam índios, mas eles compraram aquela propriedade ou então se apossaram, são donos daqueles terrenos. Agora eu, como, porque eu tenho sangue de índio, posso e vou? Vou não. Eu não faço parte de nada! Não é meu, o terreno não é meu, eu não comprei. Agora se eu quiser ir morar lá, eu compro um terrenozinho para mim, mas eu não vou me apossar não minha filha, não é não? Porque eu não quero inimizade com ninguém, viu? Porque digamos, o lá, o menino, o Antonio Galeano...ou outro qualquer que estão lá aclimatados lá, já tem os seus terrenos tudo apropriado lá. [...] Eu vou lá, eu digo João eu queria comprar um terreno aqui, aí ele vai dizer você tem direito, você pode ficar com aquele terreno. Não, eu não quero. Eu quero comprar um terrenozinho para eu ficar, mas eu não quero me apossar de terreno de ninguém. Eu quero comprar, porque eu não quero inimizade, eu sou humana, eu não conheço muita verdade, mas uma parte eu sei. E eu morei em Almofala, graças a Deus, não deixei inimizade com ninguém. Aonde eu chego sou bem recebida, graças a Deus, aonde chego sei entrar, sei conversar com qualquer uma pessoa, eu só não converso bem e não tenho palavras boas para dizer, mas...Pois é, é índio, ele [João Venança] é índio. Não, eu não faço não [parte do movimento indígena], porque muitas coisas ele não organiza bem, né. Pois é, é assim. (SOCORRO)

A consciência infeliz não é algo restrito a alguns indígenas em contexto urbano, nem mesmo a determinadas etnias, é algo mais que atravessa todas as relações de dominação e opressão. No entanto, aqui estamos tratando dos efeitos perversos desse fenômeno no processo de metamorfoses de identidades indígenas. Portanto, é preciso contextualizá-lo, como foi feito na descrição das matrizes familiares, mostrando que os Barros perderam seus amigos de infância e parentes que entraram no movimento indígena por se omitiram no processo de identificação pela FUNAI e se oporem à luta pela terra, para manter as relações de amizades com os posseiros. Apesar de no interior dessa família alguns já estarem se libertando da adesão ao opressor e entrando no movimento indígena, outros continuam aprisionados à dualidade do processo de negação de si mesmos por aderir às prescrições dos que negam os seus direitos a uma indianidade cidadã, negando uma forma particular de se humanizar quando se é indígena dentro de um processo colonialista.

Porque aqui andou a D. Maria Amélia, que foi quem atçou esse pessoal que vivi aí para essa questão por aqui, ela andou muito aqui em casa. Eu disse. – D. Maria eu sou neto do “capitão dos índios”, mas eu não vou entrar nisso daí não, eu não vou entrar nesse negocio não, porque eu tenho muito amigo, eu estou nessa idade, aqui eu não tenho um intrigado, todos são meus amigos, eu sei que se eu for entrar com a senhora nessa questão, eu perco os meus amigos (silêncio) Porque no Brejo que é nessa terra, tem um pessoal que eu trabalhei mais de 20 anos a ele, e se tomarem? São meus compadres, padrinho dos meus filhos, se eu for entrar nessa questão ele diz que eu estou dentro e que estou contra ele, se for assim... – Não que você tem direito que você é índio, que eu estou sabendo que você é neto do “capitão dos índios”, tem direito de entrar na questão. (ANTONIO DE BARROS)

João Venança é firme em seus posicionamentos, no entanto, isto não se converte em um julgamento preconceituoso e opressor contra seu povo diante dessas contradições determinadas por condições históricas e mantidas pelas relações desiguais de classes sociais

que atravessam as relações étnicas. A alternativa que ele apresenta para os parentes ainda submetidos aos fazendeiros invasores é de usar a força de seu pertencimento indígena na segurança do convívio da família para conscientizar as novas gerações da necessidade imprescindível de entrar no movimento indígena para se formarem como gerações mais fortes e resistentes capazes de se libertarem dos opressores de seus pais.

Tem outra questão, nós aqui Tremembé, nós temos uma parte de gente que não se assume né, fica meio cabreiro. Por quê? Porque para ele ganhar o pão de vida dele, ele esta trabalhando para os latifundiários. Então como é que ele está trabalhando para o latifundiário e vai aparecer contra o latifundiário? [...] se ele aparecer envolvido nessa luta ele vai perder aquele trabalho, porque o pessoal faz mesmo. Como é que ele se ausenta? O pai não tem uma influência dentro do movimento, o pai não se respeita, não se assume. Então, aquela criança não vai ter influência nenhuma dentro do movimento, se de ambas as partes ele está vendo o pai naquela situação e está vendo a mãe também, que influência esse jovem, essa criança vai ter? Ele tem é que se afastar mesmo, porque ele não vê o pai conversar, chamar: “meu filho, você tem que fazer parte, eu não estou fazendo parte porque eu trabalho para um posseiro ou para o fulano de tal dos anzóis pereira, eu não posso, mas você como jovem você tem que ir, você tem que abraçar a luta, porque essa luta eu também faço parte, eu tenho uma origem indígena, meu sangue é muito forte”. Então, tem que ter esse diálogo com o jovem porque se não tiver o jovem, ele não se entrega; ele se afasta. E aí pelo outro lado, vêm às coisas aí absurda: a televisão, as notícias de jornal, as notícias de rádio, se você abre a televisão, o primeiro que dá logo é assalto, é droga e por aí vai, é a marginalização entrando mesmo! E se a gente não tiver cuidado, o jovem ele entra no embalo também, que é o que ele está vendo. (CACIQUE JOÃO VENANÇA)

Seu filho Chico levou consigo para a cidade essa consciência formada dentro da família Venança, ele foi criado pela avó e bisavó paternas que, apesar de terem sido expulsas da Lagoa Seca pelos invasores, não se deram por vencidas e transmitiram para os filhos, netos e bisnetos a memória sobre o processo de invasão de suas terras e a utopia de reconquistarem a liberdade, e esta utopia foi assumida pelas novas gerações concretamente na luta dentro do movimento indígena. Chico fala da demarcação como um projeto de retomada da terra e com ela de um modo de vida livre de cercas e da opressão dos “brancos”.

Eu ia para lá mais elas visitar a Lagoa Seca, aí eu via aonde era a casa do meu avô, dos meus parentes lá, os meus bisavós, todos que eram meus parentes, aí tinha as casas, tinha os cajueiros. [...] aí um comprava uma parte aí já cercava tanto, aí só davam o que queriam, cercavam a mais. [...] Aí teve um homem lá que comprou, cercou tudo e até os coqueiros que ela tinha ele veio pagar sem nem ela saber que estava cercado. Aí como era que ela ia fazer confusão, a pessoa tinha dinheiro e a gente não tinha, aí nem foi atrás de confusão não. Mas se demarcar as terras vai ser bom porque a pessoa vai ter mais liberdade; hoje em dia os animais são todos presos lá, porque não tem nem para você fazer uma casa mesmo, o Antonio já teve que comprar um terreno para fazer uma casa porque não tem [...] Estão querendo fazer igual antigamente, como era: a pessoa não precisava passar cerca, não precisava andar como bicho tudo trancado. [...] Com a demarcação vai ser melhor para a gente. É, vai tirar cerca, vai tirar tudo do meio, vai ser uma coisa livre [...] até ali onde fizeram o colégio ele teve que conseguir, ele tomou quase na marra [...] brigar para fazer o colégio ali, porque ali era dos índios, aí os índios tiveram que comprar para fazer o colégio, aí fica chato uma coisa que já era da pessoa, chegar

um de fora e tomar, aí nem se combina. Mas vai ser bom, tomara que ele consiga demarcar as terras. [...] eles estão querendo que demarquem essa terra para ter mais tipo de calma [...] os brancos que tem medo de demarcar as terras, hoje em dia eles são revoltados, tem medo de demarcar as terras. (CHICO)

Os membros da família Santos que vivem em Fortaleza esperam ver um dia a terra demarcada e seu povo viver em paz, Aila acha que com a retomada da terra: *“todo mundo vai ficar morando sempre naquele pedacim mesmo, eu acho que vai ser assim, porque faz tanto tempo que eles tão nessa luta, tanto tempo”*.

Dona Francisca também é a favor da demarcação da terra e lembra que sua mãe morreu lutando por isso: *“a mamãe quando ela era viva, dizia: - ééé minha filha eu morro e não vejo essa repartição da terra, mas ela querer, ela queria, e todo mundo lá também querer queria”*. Um sonho que sua mãe não viu realizado, mas que Dona Francisca espera testemunhar *“que era para todo mundo lá poder saber onde que está e onde é que fica. Eu sou [a favor], porque ao menos a gente já sabe: menino aqui é terra dos índios, oh! Aqui agora está bom, porque cada qual está, nem entra e nem sai né”*

Edimar defende a legitimidade da luta pela terra e faz uma crítica àqueles que dizem ter comprado terrenos: *“ali era tudo no aberto, a gente saía na época, ali era só muricizeiro, a gente saía para caçar murici, eu, meu pai, minha mãe, meus irmãos tudim, cortaram tudo e plantaram pé de coqueiro; aí eles compraram de quem? [...] fizeram foi invadir o terreno”*. Edimar não tem dúvidas que a retomada da terra é um direito dos tremembés que está sendo conquistado através da luta pela demarcação: *“uma coisa que eu acho certo se vir essa demarcação de terra, eu achava bom por causa disso, muitos deles ali iam perder por causa desse tipo de coisa, porque eles não compraram nada”*. Sua dúvida é se os parentes na terra de origem aceitam o retorno dos que se afastaram da comunidade e vivem em Fortaleza. Essa é uma questão sobre a qual ainda não se chegou a um entendimento no movimento indígena em Amofala, no entanto, espera-se que eles se juntem na caminhada e andem juntos para a vitória final.

Se por acaso uma terra daquela dali for demarcada, se por acaso eu sair daqui para lá aí vai ter aquela conversa “não, você é daqui, mas você estava morando em Fortaleza e não tem direto como uma pessoa que mora aqui. Quer dizer, eu acho que eles vão querer fazer assim né por causa que a gente nasceu lá e viveu aqui mais em Fortaleza. Eu acho que seja assim né, se por acaso aquele pedaço de terra ali que a minha mãe tem, que os mais antigos que conhecem a minha mãe, conheceu o meu pai, aí podem aceitar, porque já é os meus pais, a minha mãe já é da antiguidade, aí que pode aceitar, mas é só, eu acho que é só naquele pedacinho, em outro canto eu acho que eles não aceitam.(EDIMAR)

Dona Tereza tem uma posição ambígua e vacilante sobre a demarcação das terras porque continua ainda “ouvindo mais o lado do poder” como diz João Venança do que o lado dos parentes que estão na luta pela retomada das terras, da qual ela tem uma memória sobre a origem da terra indígena, o processo de invasão e expulsão de muitos índios. No entanto, ela reconhece que o movimento indígena tem construído com sua luta melhores condições de vida para os tremembés contemporâneos.

Agora lá tá muito melhor, agora lá tem o posto de saúde, até em Almofala tem posto de saúde, mas o hospital tem é lá no Amaro, lá nos índios de lá. É, agora tem a parte dos índios que mora na praia né, que tem o João Venança. E tem as outras famílias do pessoal do Jacinto, do pessoal daquela velha Chica, daquele pessoal dos Barros [...] esse pessoal aí é conveniente com eles lá, que é da família dos índios né, dos índios daí com os que têm lá no Amaro [...] Agora eles estão com vontade de fazerem a Igreja, aí nós, não sei. [...] se eles forem toda vida fiel com os trabalhos, com tudo, talvez que melhore mais para eles, né? [silêncio]. (TEREZA)

São muitas as vitórias construídas pelo movimento indígena ao longo de vinte anos, uma delas João Venança se refere como “trazer esses grupos de volta para dentro da História”. Ele mostra que esse é um processo de negociação intracomunitária que leva tempo e precisa ser construído com paciência histórica, solidariedade e critérios que garantam uma caminhada de emancipação tremembé.

Pois é, as conquistas são muito grande, tanto material como pessoal. Uma delas, por exemplo, é a nova conquista dos povos que era afastado, que não sabia da luta, que não sabia do movimento [...] são quatro unidades de origem forte do povo Tremembé [comunidades: Camundongo, Batedeira, Urubu e Caboré] que era afastado do movimento e a gente acabou de conseguir trazer esses grupos de volta para dentro da História, para dentro da luta. E acabamos de fazer o cadastro deles de saúde, próximo ano que vem, se Deus quiser, eles já vão ter direito à saúde. [...] a gente começou devagarzinho, conversando com eles [...] chegou o momento que eles chegaram para a gente e disseram: “nós, a partir de agora, queremos nos cadastrar na entidade local de aldeamento” que é a CITA, que primeiro passa pelo cadastro, né. Aí, a gente: “tudo bem”. Aí fomos lá, [...] só cadastramos aquelas pessoas que tinham chegado a mais tempo no movimento, vamos cadastrar esses agora, e esses outros mais novatos, vamos amadurecer mais as idéias deles [...] Quando nós conseguir cadastrar todos eles, aí vamos agora batalhar para cadastrar no cadastro de saúde, da FUNASA, este foi o nosso objetivo; hoje nós conta com quatro comunidades aliadas, que o orçamento foi, se o espírito não me engana, foi 384 famílias nas quatro comunidades. Isso é um avanço muito grande para o nosso movimento indígena, quer dizer, há alguns anos atrás este povo era inimigo da gente. Os próprios parentes eram inimigos, hoje são aliados e amigos da gente, e estão dentro do movimento, fazendo parte do movimento. (JOÃO VENANÇA)

Pode-se afirmar que a maioria dos entrevistados se posiciona favorável à demarcação da terra, mas estando distantes não participam do movimento com os parentes na terra de origem. Assim, essa posição fica no campo da subjetividade sem as condições materiais e intersubjetivas de realização concreta através de uma interação na ação compartilhada.

Muitos desejam retornar à terra de origem e lá se unirem aos parentes no movimento, essa é uma das possibilidades de emancipação para os tremembés que vivem em Fortaleza, porém, outros querem continuar vivendo na cidade e a luta teria de ser em torno das necessidades nesse contexto urbano. Isto não significa que os parentes não possam se apoiar mutuamente numa luta comum, tendo consideração pelas necessidades específicas em cada contexto.

Neste momento do estudo, surge a necessidade de direcionar o foco para o ponto central desta pesquisa, enfatizando as possibilidades e as dificuldades de construção de indianidade tremembé cidadã em Fortaleza.

## **5. As dificuldades e possibilidades de indianização dos tremembés em Fortaleza**

As dificuldades e as possibilidades de indianização dos tremembés na capital cearense são analisadas em suas relações com o contexto de invisibilização em contraste com a indianização na terra de origem. Através dos relatos dos tremembés, essas possibilidades foram aparecendo como potência de transformações eminentes no processo de metamorfoses de suas identidades em meio às dificuldades.

A identidade Tremembé é mantida pelos que vivem em Fortaleza e reconhecida pelos parentes na terra de origem com o sentido compartilhado de pertencimento a uma mesma comunidade indígena, enquanto a indianidade aparece como expectativa mediante à condição de retorno à terra de origem.

João Venança afirma que os parentes estão “derramados” em diversas capitais do país porque suas terras foram invadidas pelos de “fora”. Ao serem expulsos, eles perderem suas moradias e quase tudo, no entanto, não perderam a “originalidade Tremembé”. No contexto atual, a alternativa para eles seria a de se aliarem aos parentes da terra de origem. Para isto precisariam retornar e entrar no movimento indígena Tremembé em Almofala, na luta por seus direitos. Para João Venança, isto dependeria mais de uma escolha pessoal do que do movimento.

Quando essas pessoas de fora foram chegando, foram invadindo, foi aí que o pessoal foi ficando sem acesso, foi aí que hoje nós temos parentes em São Luis do Maranhão, temos parentes na Vitória, temos parentes em Fortaleza, temos parentes em Brasília, temos parentes em São Paulo, por aí derramado. Por que? Perderam os seus cantos de origem, e perderam tudo, pode se dizer. A única alternativa deles agora é o Movimento, porque a gente sabe que essas pessoas são da originalidade

Tremembé, ou Tapeba, ou Pitaguari, ou Genipapo Canindé, e se eles também se aliar, ele também tem o direito dele no espaço, porque ele era nativo dali, a família era dali. Então agora tem o outro lado da pessoa, porque isso depende muito mais da pessoa do que do próprio Movimento, de ele respeitar, ele aceitar e se aliar para ajudar a brigar por aquilo que ele tem direito, isso é o que a gente vê hoje, eu pelo menos. (JOÃO VENANÇA)

Júlio não tem a resposta pronta, assim como não sabe da estrutura e funcionamento do movimento indígena em Almofala. Então, o desejo de participar seria realizado mediante seu retorno, mas este não é possível, devido às condições materiais que o impedem. Assim, permanece em Fortaleza sem participar do movimento indígena, não por opção, mas por precisão. O desejo de também estar entrosado com os parentes e participar do movimento indígena continua com ele. No entanto, aponta uma questão central: *“É como eu lhe digo, eu tenho vontade de saber, mas o negócio aqui é diferente, né? (risos) É diferente porque eu estou aqui e eles estão lá”*. Unidos pelos laços afetivos e pelo sentimento de pertencimento, mas separados por dois contextos opostos: invisibilidade na cidade e indianização na terra de origem.

Aí eles ia me carimbar (cadastrar) já no lado dele, acho que eles ia mandar eu me inscrever em alguma coisa, mas eu não entendo não, entendo nada deles não. [...] Papai é entrosado, papai foi um dos que começou. É como eu lhe digo, eu tenho vontade de saber, mas o negócio aqui é diferente, né (risos). É diferente porque eu estou aqui e eles estão lá, e aí eu não tenho tempo de ta no meio deles, mas se eu pudesse mesmo assim, eu chegasse arrumar um negócio que desse pra eu ganhar um dinheiro, sobreviver, eu tava era lá no meio deles, mas eu tenho é que ficar por aqui mesmo. (JÚLIO)

Fernando explica que o motivo deflagrador do processo de indianização em Almofala foi a necessidade de lutar diante das invasões para retomar a terra indígena. Assim, é possível compreender que em Fortaleza esse motivo não faísca como potência deflagradora de um processo de indianidade Tremembé na cidade, isto porque as fricções entre tremembés e invasores que deflagraram a indianização se deram inicialmente dentro do espaço concreto da terra de origem.

E outra coisa, a luta é, inicialmente, ela vem através de uma necessidade muito grande, ela vem através ou de uma necessidade ou de uma invasão, ela tem que ter um motivo para que ela se levante e venha para a luta. Tapeba mora dentro da cidade, quer dizer a cidade se instalou dentro da aldeia do povo Tapeba, e é claro que eles tiveram uma necessidade muito grande de viver, para conviver ali, então tiveram que vir para a luta com garras e dentes, né? O Tremembé é a mesma coisa, o Tremembé veio porque chegou uma empresa, invadiu um lado, posseiros invadiram do outro, aí Tremembé ficou ali no meio imprensado sem ter para onde ir. (FERNANDO)

No contexto macro, há uma ausência de políticas públicas de educação e saúde diferenciada para os indígenas que vivem em áreas urbanas em um contexto de não-reconhecimento e

invisibilização dessas populações. Isto talvez ajude a compreender em parte porque os projetos de muitos tremembés de fazer parte do movimento indígena são vislumbrados mediante o retorno à Almofala.

Aila, ao analisar as dificuldades para iniciar um processo de indianização na cidade se apóia na experiência dos parentes na terra de origem. Ela mostra que o fato de alguns tremembés que vivem na área urbana ainda não estarem interessados no processo de indianização é semelhante ao que ocorria no início da organização da comunidade de origem. No entanto, a diferença é que na comunidade de origem, esses parentes mudaram de posição ao verem as vantagens de se identificarem como indígenas e participarem das reuniões, enquanto em Fortaleza isto não é possível, devido à exclusão dos indígenas nas áreas urbanas pelas políticas públicas indigenistas. Aila, mesmo diante das dificuldades, aponta as possibilidades de indianização em Fortaleza porque anseia por “ficar dentro” do movimento indígena e ficar participando se houvesse uma organização dos índios na cidade. No desejo de Aila está contida uma potência de indianização em Fortaleza! Pois até na identificação de sua limitação por não saber ler, isto não lhe impediria de participar, porque o mais importante seria ouvir, dialogar e acompanhar o movimento.

Uns diz assim “não, esse negócio de índio? Isso é lá verdade, deixa esses índio pra lá, que ninguém tem parte com índio”. Têm muito índio mesmo que diz que não é índio, aí pronto, não vai. Mas eu, eu tinha vontade de ir, de ficar assim dentro frequentando as reuniões. Já que eu não sei ler, mas eu escutava, ficava ouvindo (risos) [...] Oh, lá no interior, assim, quando papai mandava recado pá o pessoal irem pras reunião, eles não iam e diziam “que eu não gosto, que eu não vou, que não sei o quê”, e não ia né.[...] Aí pronto, eles diziam que era índio, mas eles não queriam ser índio, porque eles diziam que não iam ganhar nada, depois que começou a sair as coisas, aí foi que eles entraram pra ser índio.[...] Aí eles começaram a se inscrever também pra ficar usufruindo dessas coisas. (silêncio) Aí eu penso assim, se eu for pro interior, aí eu também posso me inscrever né (risos), aqui num pode, eu acho que não pode. Eu acho que qui não. (AILA)

A indianidade está sendo construída pelos parentes em Almofala a partir da luta pelo reconhecimento oficial de identidade indígena e demarcação das terras, numa construção de intersubjetividade dentro de um contexto histórico recente. Nesse processo de indianização, as metamorfoses das identidades tremembés estão sendo reelaboradas e negociadas nos campos semânticos de definição e enunciação, no quadro sócio-cultural e político do movimento indígena. Este se configura como uma zona porosa entre o quadro social da tradição e o quadro das políticas governamentais, objetivando a emancipação dos parentes na terra de origem. Nessa negociação, há a distinção entre índios aldeados (nas zonas rurais) e índios desaldeados (nas áreas urbanas). Estes últimos não entram na negociação porque já estão a

*priori* desautorizados pelos critérios de reconhecimento pela FUNAI, e assim excluídos do cadastro da FUNASA e outras políticas públicas indigenistas governamentais.

Fernando defende que deveria existir uma política pública governamental para os parentes “desaldeados” e revela que alguns vão à sede da COPICE em Fortaleza em busca de apoio quando necessitam de serviços na área de saúde. Contudo, voltam sem ser atendidos, e isto entristece Fernando por ver os parentes serem excluídos desses benefícios por viverem na cidade. Ele mostra-se preocupado e afirma já ter levantado essa problemática nas reuniões com a FUNASA sem, no entanto, conseguir chegar a uma solução, pois seria preciso também uma pressão feita pelos próprios indígenas que vivem na cidade. No entanto, ele enfatiza outra diferença que os separa, os que estão na luta na zona rural daqueles que estão nas periferias da cidade. A alternativa que ele aponta é de que esses parentes “*se organizassem entre eles e viesse para a luta também para tentar garantir os direitos*”.

A meta da FUNASA é atender os índios que estão aldeados, que estão na aldeia, que estão no cadastro. Então em todas as reuniões que a gente participa a gente tenta discutir, mas nunca chega a uma conclusão para dar um entendimento para os índios que estão desaldeados. Até porque o bom seria o governo pensar uma política indianista para os índios desaldeados passarem a serem atendidos, diferente dos que estão nas aldeias. E a gente sente uma preocupação também muito grande com relação aos índios que estão fora das aldeias, porque eles precisam também, são parentes nossos: tio, sobrinho, eles precisam de um atendimento. Às vezes, muitos deles passam por aqui pela casa de apoio pedindo um apoio, um medicamento, pedindo um exame, pedindo uma consulta e a gente não tem como fazer nada, e a gente fica assim meio triste por não poder atender a todos, porque a meta da gente seria atender a todos. Enquanto conveniado, enquanto índio, enquanto casa de apoio, a gente gostaria de atender a todos os índios do Estado do Ceará, mas tem essa coisa que separa um pouco do movimento que está em luta com o outro povo que estão nas periferias, que também levantem uma luta. [...] O bom seria que eles se organizassem entre eles e viesse para a luta também para tentar garantir os direitos. (FERNANDO)

Roberta defende que os tremembés que vivem em Fortaleza poderiam ter o direito de usufruir os direitos indígenas e entende que “*O dever deles era poder participar e ir atrás se eles se sentem índio eles deveriam ir atrás das reuniões, das melhorias pra eles né*”. Esta frase de Roberta é reveladora, porque esse direito de poder participar aparece enquanto um direito na sua negação, enquanto momento de contradição não dialética, por ser desautorizado pelo não reconhecimento dos indígenas nas áreas urbanas em participarem das reuniões enquanto atores.

Não (silêncio), a gente num se encontra não; quando vem de lá, gente lá pá COPICE, às vezes tem reunião [...] Outra vez, na festa do índio, mas num foi nesse ano não, foi no ano retrasado. Acho que tu tava grávida, nera Roberta? A gente foi lá, pro Teatro José de Alencar, que era a festança lá bonita que só! (AILA)

Roberta, Aila e outros parentes já têm participado de reuniões de confraternização na COPICE, bem como de outros eventos indígenas em Fortaleza, mas nenhum com uma pauta para discutir a questão dos índios na cidade. Não sabendo como começar um movimento de mudança dessa situação, ela apresenta saída frágil, por ser uma alternativa individual: cada um por si só buscaria esse direito. Acabamos de ver no depoimento de Fernando mais acima, que essa alternativa é impotente diante da ordem sistêmica da burocratização.

O dever deles era poder participar e ir atrás, se eles se sentem índio eles deveriam ir atrás das reuniões, das melhorias pra eles né. E os direitos, era eles também poder, como é que se diz? Usufruir das coisa da COPICE, às vezes a gente precisa de um médico, não tem. É muito difícil o acesso a esses hospital daqui, é lotado, não tem condições, e lá seria mais rápido, mais fácil né. Precisassem, assim, de uma operação (cirurgia) ou uma coisa mais séria, se fosse, se você se considerasse índio Tremembé, eu acho que poderia usar. Ah, eu não sei quem começaria isso, acho que por cada um mesmo, se achasse que fosse, ir atrás na COPICE e tal, mas. No meu caso, eu não posso porque eu moro longe (Sobral), muito longe. Agora se eu morasse aqui, aí sim eu ia atrás de comunicação lá, ia pras reunião, pras festas, queria tá no meio. (ROBERTA)

É dever e responsabilidade dos governos municipal, estadual e federal criar políticas públicas nas áreas da saúde, educação, cultura, habitação, e garantir os direitos dos indígenas. Esta é uma dívida histórica com as novas gerações herdeiras dos malefícios perversos das políticas de desindianização impostas aos seus antepassados; não é possível redimir o passado, mas é possível construir um presente com justiça. A criação de políticas públicas destinadas aos índios urbanos é capaz de deflagrar um processo de indianização dessas populações, como tem ocorrido com indígenas contemporâneos em Santiago na capital do Chile.

As leis complementares como a 10.639/2003 e a lei 11.645/2008 da LDB 9.394/96 tornaram obrigatória uma abordagem educacional crítica e pós-colonialista afro-brasileira e indígena nas escolas públicas e privadas. Os Novos Parâmetros Curriculares Nacionais orientam como devem ser implementados na prática o reconhecimento do direito à multiculturalidade e da valorização das contribuições desses povos na formação da sociedade brasileira. No entanto, essa abordagem, tendo sido assumida apenas por iniciativas individuais de alguns professores, o que já é muito importante; no entanto, é preciso implementar essa proposta como um projeto educacional na prática escolar cotidiana e de forma interdisciplinar e contextualizada. Esta é também a realidade das escolas convencionais em Fortaleza, nas quais estudam crianças e jovens tremembés.

Rafaela tem 10 anos e é neta de Dona Francisca, estuda em uma escola no bairro Antonio Bezerra. Ela contou que no “dia do índio” ela disse na sua sala de aula que sua avó era índia quando a professora perguntou aos alunos se algum deles era descendente de índios. Ao perguntá-la sobre o que a professora tinha dito depois que ela se identificou, Rafaela respondeu “*nada, ela pediu pra gente fazer um desenho dos índios*”. Rafaela desenhou duas figuras de índios vestidos com tanga e penas na cabeça ao lado de uma oca; depois desenhou sua família, ela ao lado da avó; claro, sem penas. Ao ser indagada se os índios ao lado da oca eram os tremembés de Almofala, ela respondeu que eram, quando eles dançavam o Torém, e que a professora tinha dito que os índios se vestiam assim mesmo e moravam emocas.

Dayla tem 17 anos e é filha de Júlio, cursa o 3º ano do ensino médio numa escola estadual no Conjunto Ceará. Dayla afirma que é tremembé e tem orgulho da família ser indígena. Contou que no “dia do índio”, seu professor de Filosofia falou sobre os índios contemporâneos, das organizações e das lutas pelos seus direitos. Ela disse admirar muito esse professor por ele conhecer a história e a realidade atual dos índios do Ceará. Sua irmã Darlene tem 14 anos e cursa a 8ª série, contou que no “dia do índio” foi convidada para apresentar uma dança indígena porque ela já tinha dito que era tremembé, que seu pai e seu tio Fernando sempre conversam com elas, que o tio conta a história do seu povo e fala das danças e organização. Elas fizeram uma crítica aos livros didáticos porque estes “falam pouco dos índios” e “não falam nada sobre os índios do Ceará”. E contaram que elas próprias fizeram um trabalho escolar de pesquisa sobre os tremembés.

Pode-se observar que o espaço para tratar da questão indígena nas escolas convencionais é muito restrito, basicamente limitando-se por ocasião da data comemorativa do “dia do índio”. Apesar desse espaço limitado, ao menor sinal de abertura para falar da questão indígena muitas crianças e jovens tremembés se manifestam e afirmam que seus avós são índios; no entanto, a escola ainda não tem um olhar e uma escuta pedagógica para ouvir e ver essas crianças e jovens indígenas e seus apelos por reconhecimento quando se identificam. Imaginem as transformações no processo das identidades desses alunos tremembés e de tantas outras etnias em Fortaleza com uma contribuição das escolas municipais e estaduais, mesmo ainda sendo escolas convencionais.

No processo de indianização dos tremembés em Almofala, a educação diferenciada tem desempenhado um papel fundamental no projeto de emancipação através da formação das

novas gerações. Uma educação que tem como base a própria história e da tradição Tremembé, desconstruindo uma visão colonialista de invisibilização e negação dos indígenas no Ceará e construindo uma visão crítica e novas perspectivas para a comunidade.

E o ideal da nossa história, o bom e o bonito é que isso continue de geração para geração, a gente fez isso com a Chica da Lagoa e ficou com a Venança, aí da Venança veio para a Maria Venança, que acabou, hoje João Venança, quando o João Venança se for um dia aí fica quem? Fica eu. E aí por trás de mim vem os meus filhos que dão toda essa seqüência. Por isso que há muita gente que diz no Ceará inteiro não tem índio, porque não se prende a esses mínimos detalhes, porque a gente é uma raiz que vai crescendo, a gente saiu da onde? Essa raiz quem fez? Foi a Chica da Lagoa Seca, a Chica da Lagoa Seca fez dez filhos e todos esses 10 (dez) filhos construíram família. Tem como dizer que no Ceará não tem índio? Por quê? Porque se for estudar toda essa história é os galhos, ela era o tronco e a gente é os galhos que está resistindo, está florescendo a cada chuva, então cada chuva que eu chamo é o meu filho que vai casar, que vai florar e essa flor são os meus netos e os meus bisnetos, então tudo isso tem uma significação muito grande para mim. (RAIMUNDINHA)

As políticas educacionais devem oferecer também condições concretas para que os professores possam construir novos conhecimentos críticos sobre uma indianidade cidadã porque muitos professores também foram submetidos a uma formação educacional escolar colonialista com base em preconceitos monoculturais. As escolas em Fortaleza precisam conhecer e reconhecer seus alunos indígenas e a riqueza dos conhecimentos e experiências que eles podem trazer para dentro da escola. Uma pesquisa de sondagem nas escolas municipais e estaduais em Fortaleza sobre as origens indígenas de seus alunos seria começar a descobrir e visibilizar a diversidade de etnias indígenas existentes e ignoradas dentro das escolas, mas seria preciso avançar criando estratégias educacionais para a construção de um conhecimento multicultural através de trocas de experiências e objetivando um processo de emancipação a partir da construção de uma indianidade cidadã desses alunos.

A academia também poderia contribuir nesse processo realizando pesquisas sobre diversas temáticas relacionadas aos índios nas áreas urbanas em Fortaleza e socializar esses conhecimentos. Essa é também uma responsabilidade minha, enquanto pesquisadora que entrou em contato com suas dificuldades e anseios por serem reconhecidos e se organizarem. O primeiro passo será, após a defesa desta tese, retornar e pensar junto com eles como concretamente essa pesquisa e a pesquisadora podem contribuir nesse processo.

Para Fortaleza, os tremembés trouxeram seus conhecimentos sobre a medicina tradicional indígena. Essa tradição não encontra um lugar social coletivo para ser dinamizado e para ser reconhecido como tradição indígena. A política de saúde governamental ignora e desperdiça a

potência desses conhecimentos nos postos de saúde nos bairros em que eles vivem, porque também ignora sua existência em Fortaleza.

É impressionante como os tremembés ao se encontrarem, fazem esses conhecimentos serem dinamizados e ampliados através da trocas de suas experiências. Uma visita ocasional e uma conversa informal transformam-se em um importante espaço para fazer esse conhecimento circular, inclusive como ajuda mútua para promover curas.

SOCORRO: – Fiz um chá de torém. É vem do mato, que vem do interior.

TEREZA: – Eu vou mandar uma cana do brejo lá pro Edílson pra eles mandarem pra tu. Eu tenho a cana do brejo lá em casa. Eu só vivia doente com infecção, graças a Deus eu fiquei boa, nunca mais na minha vida...Ela é boa, bota até a pedra que o menino uma vez botou.

SOCORRO: – O que?

TEREZA: – Bota, que o genro da comadre Fransquinha uma vez botou.

SOCORRO: – É aquele que tem a folha comprida? É mesmo?

TEREZA: – Ela é aquela folha comprida, assim desse tamanho, grossa.

SOCORRO: – Eu conheço muito e se chama cana d'água.

TEREZA: – Não sei, a cana do brejo chamam ele pimba de macaco, é arriscado ser

SOCORRO: – Eu não sei, esse daqui que tinha nunca botou

TEREZA: – Ela cresce ate desse tamanho, fica desse tamanho assim.

SOCORRO: – É como folha de congonha?

TEREZA: – Quase, quase imitando, mas ela é grossa assim.

SOCORRO: – Pois é eu tinha um aqui.

TEREZA: – E acabou?

SOCORRO: – Acabou-se, mas eu nunca fiz chá dela não.

TEREZA: – Porque você nunca fez chá? Nunca usou? Nunca soube?

SOCORRO: – Não, não. A folha do torém? Eu vou buscar pra tu ver.

TEREZA: – O torém quando dá fé ele ataca muito a vista da gente.

SOCORRO: – É nada?

TEREZA: – O outro não ataca nada, o outro é bom, o outro é bom pra coisa é bom pra tudo! Eu tenho lá em casa, eu tenho lá em casa. Que eu depois que arrumei esse pé de coisa nunca mais eu fiquei sadia. Nesse tempo eu estava doente, eu fui internada.

SOCORRO: – Tereza, pois eu estou com um problema de vista, que eu já tinha aquele problema nesse olho.

TEREZA: – Então será isso. Porque tu ta tomando muito.

SOCORRO: – Não, é porque eu comecei antes de ontem, que eu estava demais.

TEREZA: – Haaa! Tu começou agora?

Através dos intercâmbios com a mãe, Aila tem feito circular entre parentes e amigos a tradição de banhos com plantas curativas como parte de tratamento espiritual da saúde de modo integrado. Essa tradição poderia ser compartilhada com outros tremembés que vivem em Fortaleza e contribuir no fortalecimento deles como uma comunidade Tremembé na cidade, ajudar na valorização, visibilização e reconhecimento de suas identidades indígenas em Fortaleza.

De vez em quando, a mãe vinha aqui, a mãe rezava nele, mas não melhorava porque tinha que tomar uns banho de cozimentos de matos. Lá, ela fez. Eu aprendo porque, se eu fui aí a mamãe me disse que quando ele chegasse aqui ele tinha que

tomar um banho, aí eu trazia os matos de lá, as raízes pra ele tomar os banho aqui também. (AILA).

Dona Tereza é uma conhecedora das plantas medicinais e fórmulas de garrafadas curativas, que são muito procuradas pelos moradores na região Vicente Pizón em Fortaleza. Ela tem transmitido esses conhecimentos para seus netos e principalmente para seus bisnetos, principalmente quando estes lhes ajudam a colher folhas e raízes no matinho no bairro, o qual ela disse numa conversa fora da situação de entrevista que está preocupada com a ameaça de ele ser cortado para dar lugar à construção de prédios.

Aqui não, aqui era mata, ali pra cima era morro, acolá era morro, onde é o mirante era morro, até chegando lá em cima na praia do futuro, na lagoa do coração, acolá em cima era tudo moro! Essa parte aqui toda era mato, ainda tem a parte de mata ali, era todo mato e era um mato bom, aí eles cortaram. (TEREZA)

Muitas comunidades indígenas organizadas fazem reuniões com seus curandeiros e raizeiros; no entanto, ainda não existe esse espaço coletivo para os tremembés em Fortaleza. Criar um espaço para essas trocas seria uma maneira de dinamizar não apenas esses conhecimentos, mas também um processo de indianização na cidade que provocaria transformações nas identidades, como a de Dona Tereza e Socorro.

A COPICE também é uma casa de apoio que hospeda parentes com problemas de saúde para tratamento médico convencional; no entanto, para os tremembés a cura pelas rezas e plantas medicinais é muito importante e as rezadeiras e raizeiras tremembés que vivem em Fortaleza seriam um apoio também para os parentes vindos da comunidade de origem. Por outro lado, incluir esses parentes que vivem na cidade nas atividades da COPICE seria uma forma de dar suporte para que essas tradições em Fortaleza passem a ter o sentido de etnização.

As políticas de cultura em Fortaleza ignoram a diversidade cultural nela existente, inclusive por ignorar os indígenas quando realizam projetos de lazer nos bairros em que esses tremembés vivem. Aila ao falar das dificuldades de os parentes se encontrarem em Fortaleza para iniciarem uma organização, identifica uma omissão dessas políticas de cultura e apresenta uma proposta multicultural capaz de possibilitar um encontro festivo entre os tremembés nos pólos e praças de seus bairros:

Podia ser assim, um tipo assim de brincadeira, de brincadeira de índio mesmo. Tipo, tudo leva alguma coisa de palha na cabeça, se reunir lá pra dançar um pouquinho, a música do índio, contar as história do índio. Aí era bom se acontecesse isso. Eu iria, acho que iriam mesmo. No final de semana, assim à tarde ou então um dia todim né, assim, por exemplo, num pólo (praça de lazer); por

exemplo, às vezes não tem a festa dos bairros né, que vem, num vai tanta da gente? Podia acontecer isso também assim, pra ter os encontros dos índios, vir de todo canto pra se reunir e ter aquela festa, aquela palestra, conversar, cantar, dançar né. (AILA)

Dona Socorro, diante da ausência de espaços sociais de encontros entre os tremembés em Fortaleza, expressa o desejo de aproximação com os Tapeba de Caucaia porque eles têm seus espaços já organizados, inclusive para seus encontros festivos. Ela enfatiza o espaço da festa para falar desse desejo de se encontrar com os índios.

Não, às vezes a gente encontra uns conhecidos uns com os outros e tudo, mas (tem nenhuma organização)...Não, não, mas às vezes eu bem que tenho vontade de visitar também aqueles índios lá de Caucaia. Sim, os Tapebas, que às vezes tem festa por lá, eu bem que eu tenho vontade de ir. (SOCORRO)

Para os tremembés, as festas são espaços de convivência muito importantes porque são espaços de socialização. A festa tem uma força psicossocial porque nutre os sentimentos de solidariedade e da alegria do encontro, ela tem uma força afetiva para os tremembés conectada com suas identidades porque eles trazem nos seus corpos as memórias sinestésicas das danças, particularmente do Torém, e no paladar, o gosto do mocororó e das comidas. Festa é um lugar para transformar as saudades da terra de origem em experiências vividas nas cidades e de nutrir o sentimento de uma comunidade Tremembé em Fortaleza. As festas entre os tremembés potencializariam um processo de organização na cidade porque são espaços onde as tensões são atenuadas e as aproximações são facilitadas. Nada melhor para encurtar distâncias do que uma boa festa!

Fernando afirma que o movimento indígena é inclusive pelo direito de convivência, assim como pelo direito à terra, à saúde e à educação. Um dos direitos mais básicos para os indígenas em qualquer contexto, no entanto, ausente para os parentes que vivem em Fortaleza. Diante das dificuldades da dispersão espacial e do tempo do trabalho, criar espaços festivos para encontro entre os tremembés já seria uma forma de garantir um modo de convivência que os próprios tremembés valorizam como parte de sua tradição.

Então, porque o trabalho da gente é nisso mesmo... é conversar, é desenvolver o trabalho que a gente está fazendo, mas é sem deixar de lado nada, é tentando levar tudo mesmo caminhando lentamente, mas tentando levar tudo de uma vez: luta pela terra, pela saúde, educação, tudo, é direito de convivência e tudo. Então a gente está aqui disposta a isso, mas o tempo deles é que é pouco, se torna pouco, né? Então por isso, esse é um dos motivos. (FERNANDO)

Dona Tereza se refere à COPICE como uma aldeia de índio na cidade no sentido de lugar de referência para localizar a presença do movimento indígena dos tremembés de Almofala.

Apesar das reservas de Dona Tereza frente a esse movimento na terra de origem, ela demonstra interesse em visitar a sede da COPICE motivada por mais uma possibilidade de intercâmbios com os parentes. Quando indagada se participaria de uma organização indígena em Fortaleza, ela reflete e conclui: “*talvez até a gente se comunicasse uns com os outros*”.

Não sei, porque aqui não está metido com esses negócios de índio, com essas coisas, tem uma parte por aí, uma aldeia aí, lá para as bandas da Caucaia (Tapeba), e tem outra não sei se é ali perto da Barra do Ceará (COPICE), que agora vinha até um rapaz por nome Fernando, e eu fiquei pensando quem é o Fernando? Eu não estou sabendo quem é. (digo quem é Fernando) Oh mulher, eu ia lá para ver se eu via alguém mesmo; olha, porque ele não anda só, ele deve andar com outra pessoa, talvez até mais o Luiz Caboclo. [...] Porque eu queria ver se dava certo eu mandar esse dinheiro para comadre Pequena. (digo que dou recado a ele) Isso, isso, porque nós necessitamos disso aí. Não sei (entrar no movimento indígena em Fortaleza), não sei mesmo não. Eu sei que tem lá na Barra do Ceará. É lá no... Talvez até a gente se... é, talvez até a gente se comunicasse uns com os outros (silêncio). (TEREZA)

A família Santos se interessa e acompanha como pode os acontecimentos que envolvem os Pitaguary, na Zona Metropolitana de Fortaleza, com os quais também tem parentesco pelo laço de casamento. Aila fala com entusiasmo de uma festa dos Pitaguarys, da qual participou a convite de sua irmã. Esses vínculos poderiam potencializar uma articulação entre os pitaguarys e os tremembés devido tanto à proximidade espacial quanto de situação comum de índios nas áreas urbanas.

Teve uma reunião lá na minha irmã, que é lá nos Pitaguary, no Maracanaú, aí ela me convidou aí eu fui, a gente foi pá festa lá, foi bonito lá também [...] Eu visitei, uma vez eu fui lá; estou esperando uma folguinha pra ir lá de novo, sempre eu ligo pra ela. Está envolvidíssima lá mais os marido dela. (Numa conversa com Joseniede e a sobrinha sobre reportagem na tv com os Pitaguary) aí a mãe dele bem quetinha, e a irmã dele também tava lá; só quem falou foi Jová e a Jeane; a mãe dele não falou não, ficou só assim com um bocado de colar pendurado. (AILA)

Rogean relata como foi forte para ele visitar os Xucuru-Cariri em Palmeiras dos Índios por ocasião de uma viagem com o pastor da igreja evangélica da qual é membro. A partir de seu relato é possível observar como ele se identifica “descendente de índio” na igreja, posto que o pastor fez questão de levá-lo até os Xucuru-Cariri para apresentá-lo. É de uma força a metáfora que ele usa para dizer do sentimento de sua identificação com esse outro povo indígena: “É porque o meu espírito se une, se uniu com eles. Porque eu gostei mesmo, eu gostei do jeito deles, de tudo”. Imagine as transformações na identidade de Rogean mediante a oportunidade de se encontrar com outros tremembés em Fortaleza, com os vizinhos Pitaguary, com os Tapeba.

Sou índio. [...] Não, porque ele tem conhecimento lá na tribo aí passou por lá para me amostrar, me apresentar. É Palmeira dos Índios. (Xucuru-Cariri) Eu fui bem recebido lá, eles me conheceram na hora que eles me viram, eles “Você é índio

também?!” - Eu sou descendente de índio. Eu contei, sou do Ceará, do município de Acaraú. É porque a minha mãe sempre me dizia que nós somos da descendência de índio. Eu gostei, eles mandaram eu passar por lá depois, me deram até o endereço, me deram tudo, mas só que eu não fui mais não.[...] É porque o meu espírito se une, se uniu com eles. Porque eu gostei mesmo, eu gostei do jeito deles, de tudo. (ROGEAN)

Projetos de valorização e potencialização do trabalho com artesanatos dos indígenas na cidade teriam impactos psicossociais positivos na auto-estima e na identidade tremembé na cidade, além de criar espaço de socialização e trocas de experiências e de complementação da renda familiar. Também através desse tipo de trabalho poderia-se dar um sentido ao trabalho de alegre convivência entre parentes, pois, como foi visto nas descrições das matrizes familiares, muitos tremembés descrevem as experiências de trabalho em mutirão com a família como momentos festivos.

Existe uma riqueza na diversidade da tradição do saber e do fazer dos tremembés: em produzir artesanatos de palha, como Aila sabe fazer, tecelagem em tear de travessa, uma técnica antiga dominada por Dona Francisca e sua filha Maria, confecções de objetos com refugos de tecidos, como as lindas mantas de retalhos coloridos feitas por Dona Tereza, adornos com refugo de metais, transformados em anéis e pulseiras com design sofisticado feitos pelo Edimar; só para citar alguns exemplos.

Para Aila, o trabalho artesanal com palha está associado à sua identidade indígena. Ela afirma que voltando para sua comunidade de origem poderia fazer esse trabalho e lá se sentir mais índia tremembé em comparação ao modo como se sente em Fortaleza trabalhando como diarista.

[...] se eu for pra interior aí eu vou me sentir (Tremembé) mais ainda porque eu vou ficar fazendo as coisa que os índios faz, porque eu sei fazer um chapéu, uma vassoura, uma coisa assim de palha; colar eu num sei. (AILA).

Dona Francisca não tinha conhecimento de que o Centro de Artesanato do Ceará - CEART também vende artesanatos feitos pelos tremembés de Almofala, bem como de este ser resultado de um projeto de apoio à produção e venda de artesanatos, coordenado pela jornalista Wânia com o apoio da Federação de Indústria e Comércio. A referida jornalista disponibiliza um espaço em sua casa para guardar e expor os artesanatos produzidos pelos tremembés em Almofala. Este espaço é relativamente conhecido, no entanto, os tremembés que vivem em Fortaleza não o conhecem, assim como a coordenadora também não sabe da

existência de artesãs tremembés em Fortaleza. Um encontro entre ambos poderia fazer surgir uma parceria com desdobramentos positivos na visibilidade dos tremembés e na ampliação desse projeto.

Ao saber desse projeto, Dona Francisca imediatamente passou a relatar sobre os artesanatos que ela e sua filha Maria faziam em Itarema, especialmente tecelagem de rede de travessa.

Eu não sabia não (projeto das mulheres com tecelagem na Varjota e comercialização na CEARTE). Que faziam rede de primeiro. Agora eles querem fazer de novo, né? E ali na Itarema, quando eu morava ali, eu mais essa menina fazia era muito rede de trevesa. Rede de trevesa tem o bico, duas cabecinha, quando acabar enrolava um fio no dedo, quando acabar era como assim um grade, assim um aqui e outro acolá e o outro aqui e o outro ali, enfiava uns fios de baixo e subia, todinho sabe? Agora eu não sei mais fazer não. Eu faço a rede todim aqui, todim mais era para fazer o fio né, mas agora para entrançar nós fazíamos a rede na trevesa, faço se eu ver fazer de novo. Era eu e ela (sua filha Maria) aí, mas na minha mente ela também não faz mais. É, nós morava no Itarema, nós pegávamos rede para fazer [...] E ali tinha umas que a gente fazia os coraçãozinho, pra entrançar, ficava tão bem trançado que quando nós íamos, já estava os coraçãozinho feito. Era só botar os punhos e se deitar. Nós botava os paus na parede e cada qual se sentada uma na cadeira e a outra noutra e pronto. Era, mas às vezes a gente levava dois dias para tirar uma [...] mas às vezes tirava uma num dia, quando a gente tava bem com vontade, produzia até, de tardezinha nós tirava uma rede, no Itarema nós fazia era muito. (FRANCISCA).

Dona Socorro e Dona Tereza reagiram de forma semelhante diante da informação sobre a exposição “os primeiros brasileiros” concebida pelo museu nacional com a parceria Joaquim Nabuco, patrocinado pela Petrobrás realizada no mês de setembro de 2007, em Fortaleza, com permanência de 3 meses, com exposição inclusive de objetos artesanais feitos por várias etnias indígenas do Brasil. As duas passaram a conversar sobre os tipos de artesanatos que faziam quando viviam em Almofala e daqueles que ainda continuam fazendo em Fortaleza.

SOCORRO: - [quando comento sobre a exposição “os primeiros brasileiros” no dragão do mar em Fortaleza] Sabe o que era que o papai fazia? Ele fazia em quenga de coco, no coco, ele partia o coco fazia umas colherzinha de pau, fazia tão bem feitinho que a gente tirava feijão, tirava caldo de peixe e tudo. Ele fazia uru, sabe o que é uru? É de carnaúba, de palha de carnaúba, ele fazia pegava quatro olho de palha, pegava, entrançava um aqui e outro aqui, aí daí ele ia começando.

TEREZA: – Eu sei fazer.

SOCORRO:– Eu não sei, oh aí; aí eu fazia a bolsa.

TEREZA: - Eu fazia bolsa, eu fazia a trança para aqueles surrão.

SOCORRO: – Agora eu sei fazer surrão, eu sei costurar, fazer a trança para fazer aqueles surrão de coisa, de trancinha para fazer chapéu...Aí tinha forma, tinha assim uma formazinha para fazer o coisa assim, pra fazer o chapéu, aí fazer a copinha do chapéu, isso aí eu sei fazer.

SOCORRO: – Sei, sei (louça de barro) [...] Ah, aí amassa o barro bem amassadinho, mas tem os barros para a gente amassar, não é todos não. Por exemplo, a gente vai para uma caeira que faz tijolo, ela é boa, mas para fazer, para louça é preciso a gente peneirar, não é? Bem peneradinha.

TEREZA: – É, é. Eu sei, eu sei. Lá eu fazia muito, a minha sobrinha, a mãe daquela menina faz, ela está fazendo agora, a mãe daquela menina que mora lá em casa, da

Irene, a mãe da Irene, é a Maria Piquena. Ela está fazendo já parte deles lá dos índios. Que a neta dela agora se ajuntou com o filho do João Venança.

No início de 2009 foi aprovado o projeto “ponto de cultura”, a AMIT ganhou o projeto com o nome “Nossos saberes, nosso futuro”, contemplado para trabalhar com os tremembés que vivem no bairro Palmeiras e no bairro Messejana, sendo coordenado por Maria Amélia Leite.

Dona Tereza se lembra de umas duas visitas de Maria Amélia há uns 15 anos atrás aos tremembés no bairro Santa Tereza: *“Maria Amélia ainda veio aqui bem umas duas vezes; aí não veio mais, nunca mais”*. Júlio se lembra do convite feito por Fernando para uma reunião coordenada por Maria Amélia: *“Eu me animo às vezes que ele diz que tem reunião, ele falou que tinha uma reunião aí na Maria Amélia, numa época aí, me chamou, mas não deu pra eu ir”*. Aila rememora *“Teve uma vez que a gente foi lá pra Dona Maria Amélia, era uma reunião zona bonita que só! Aí essa vez foi bom, passemos a noite todinha lá”*. Como é possível observar, os tremembés em Fortaleza têm tanto desejo de serem ouvidos, vistos e reconhecidos que qualquer iniciativa, por pequena que seja marca profundamente suas memórias. E quando nessas iniciativas cria-se um espaço para se juntarem, conversarem, festejarem, então é inesquecível para eles:

A reunião que teve lá e essa que teve na Maria Amélia, eu fui também. Foi um dia e a noite toda, festa lá, todo mundo dançando. Não, era o povo do interior também, muitos vieram do interior, lá pá festa. Eu não me lembro muito bem, eu era nova, faz tempo. [...] mas foi lindo lá, lindo mesmo. Tinha muita gente, tinha. Agora eu não conhecia né, eu sei que tinha muita gente daqui, do interior, aí todo mundo se reuniu junto, mataram a saudade. Eu acho que foi em 1999 pra 2000. Eu não lembro não, mas foi muito bonita a festa. (ROBERTA)

Apesar de os tremembés dos outros bairros não estarem ainda incluídos e nem mesmo saberem do projeto “Nossos saberes, nosso futuro”, como, por exemplo, onde vivem Dona Tereza e a família Santos, esse pode ser um espaço e apoio importante no início da discussão sobre os índios na cidade de Fortaleza e sua visibilização. Esse poderia também contribuir para o intercâmbio entre os tremembés que vivem dispersos em diversos bairros.

Quanto à omissão dos governos municipal, estadual e federal e a exclusão de políticas públicas indigenistas governamentais, é provável que essa situação só seja mudada com a pressão e organização dos índios em Fortaleza, até porque os governos só criam e implementam alguma ação mediante pressão dos próprios indígenas organizados como

coletividade. Este é um grande desafio para os tremembés e todos os indígenas que vivem na capital cearense.

Os tremembés teriam de enfrentar dificuldades enfrentadas pelos parentes nas zonas rurais para iniciar um processo de indianização, como, por exemplo, a invisibilização, o descrédito inicial até por alguns parentes; também teriam de enfrentar a dispersão espacial e as limitações do tempo do trabalho inerente ao modo de vida urbana. Apesar do forte sentimento de pertencimento indígena e do desejo de se encontrarem e se organizarem, eles não têm conseguido pensar uma iniciativa conjunta, até porque estão dispersos.

João Venança lembra que os parentes que estão em Fortaleza vão encontrar os parentes da terra de origem nos eventos no centro da cidade e com a sede da COPICE têm aparecido com mais frequência e até participam de algumas reuniões. Ele admite que o movimento ainda não promoveu nenhuma reunião específica para os parentes que vivem em Fortaleza, pára para refletir e surge uma promessa: *“Essa coisa assim, talvez possa se pensar em fazer um encontro lá mesmo em Fortaleza”*.

Às vezes aparece um, por exemplo, o pessoal da Varjota sempre aparece alguém lá da família [...] vão saber de informação, saber de notícias dos parentes que estão morando aí, sempre daqui acolá aparece. Às vezes, na praça quando dá fé a gente se encontra com alguém. É muito difícil, mas quando dá fé a gente se encontra. Assim, dos que estão fora pra gente fazer assim um encontro especificamente com eles, nunca aconteceu não. Acontecem as Assembléias dos Povos Indígenas do Estado do Ceará, mas isso é mais para quem está situado nas aldeias, morando nas aldeias; às vezes, até porque é distante também, todo ano a gente faz em uma localidade diferente. [...] Essa coisa assim, talvez possa se pensar em fazer um encontro lá mesmo em Fortaleza. Agora com estadia da COPICE, a casa de apoio, sempre está aparecendo alguém lá, daqui que mora lá, participa, vai atrás de informação dos parentes, sempre está aparecendo. [JOÃO VENANÇA]

Aila espera ansiosa por esta reunião já há algum tempo. Ela lembra que até já teve promessas anteriores feitas pelos parentes organizados de promover uma reunião com eles em Fortaleza, mas até agora não foi concretizada. Esta é menos uma crítica e mais um apelo de Aila aos parentes organizados por uma iniciativa para reuni-los em Fortaleza. É possível imaginar que mediante um incentivo concreto, Aila se torne uma importante liderança indígena na cidade porque tem e expressa um desejo profundo de se organizar com seu povo no movimento indígena, é carismática e dedicada aos familiares e amigos nos cuidados de tratamento de cura e tem assumido um papel importante como mediadora nos intercâmbios entre os parentes em Fortaleza e na terra de origem. Também é possível que isto venha ocorrer na terra de origem, caso se concretize seu projeto de retorno.

Eu acho que não. Eu acho que não, porque é difícil, aí vai, toda vida que for ter, que nem eles dizem “vai ter uma reunião, vamos reunir aqueles pessoal que são índios da família”, mas nunca se reúne não. [...] e porque também a gente num sabe; assim, por exemplo, quando fosse ter reunião e tudo, se ligasse, se dissesse “vai ter reunião tal em tal canto, quer ir?” Aí pronto, a gente ia né. Teve uma reunião lá na minha irmã, que é lá nos Pitaguary, no Maracanaú, aí ela me convidou aí eu fui, a gente foi pá festa lá, foi bonito lá também. (AILA)

Fernando incentiva a família em Fortaleza, como já foi visto. No entanto, ele espera que os parentes de modo geral na cidade se organizem, para assim poder apoiá-los também institucionalmente na luta pelo reconhecimento de suas identidades e de uma organização específica de índios no contexto urbano, bem como nas conquistas pelos direitos aos benefícios das políticas públicas de educação e saúde.

Porque para eles passarem a ser reconhecidos diretamente, assim, eles levantassem, se organizassem e levantassem uma luta, né? E para a gente aí sim, a gente poderia até entrar no apóio, tentando apoiar, tentando ajudar para que eles passassem a ser reconhecidos, reconhecidos em termo de luta, em termo de organização, porque eles são índios, eles são das etnias e estão aí sofrendo essa coisa toda. E nós que estamos aldeados, a gente sofre ainda a grande discriminação ainda, a saúde que não é 100% o atendimento, a educação também que não é 100%, mas pelo menos vem acontecendo, vem tentando desenvolver o trabalho. E estamos aqui tentando desenvolver o nosso trabalho devagarzinho. (FERNANDO)

De um lado se ouve os apelos sussurrantes dos parentes na cidade por um apoio dos parentes já organizados na comunidade de origem para iniciarem uma organização dos índios na cidade, por outro lado se ouve o balbucio da vontade dos que estão no movimento indígena em apoiar os parentes de Fortaleza. Porém, falta um espaço concreto para que esses sussurros e balbucios possam se transformar em falas dialógicas. A pendência é: quem pode primeiro abrir esse espaço? Os parentes que estão organizados nas zonas rurais tiveram de entrar na luta para ser reconhecidos e receberem apoios de ações não-governamentais, bem como terem acessos aos benefícios previstos como direitos para os povos indígenas pelas políticas governamentais. No entanto, não exatamente nessa seqüência linear, porque também os apoios não governamentais e de aliados dos indígenas e de parentes já organizados às vezes chegam no início da organização, no meio e no fim às vezes são dispensáveis porque a própria comunidade indígena já se fortaleceu suficientemente para garantir sua autonomia.

É possível imaginar que um diálogo mais aprofundado entre os parentes organizados e os que vivem nas cidades poderia promover uma compreensão acerca das vantagens de uma organização dos parentes na cidade e de um fortalecimento para o movimento de modo geral, porque se há mais índios tremembés reconhecidos e organizados, maior é a força dos povos indígenas para reconectar o que foi separado pela situação de opressão, principalmente pelas

invasões de suas terras. De modo particular, seria mais um apoio para o movimento na zona rural, por ter parentes mais próximos dos espaços concretos de poder administrativo governamental, assim como a organização na zona rural também é um apoio para os tremembés na cidade, de onde poderiam buscar as experiências já amadurecidas dos parentes há mais tempo no movimento, bem como por ser a comunidade de origem uma fonte de nutrição do forte sentimento identitário.

Nessa análise, as possibilidades de indianidade em Fortaleza foram aparecendo como potências de transformações em momentos de lampejos e apelos de reconhecimento nos relatos dos tremembés enquanto colocavam e analisavam as dificuldades e o contexto de invisibilização em que se encontram em Fortaleza em contraste com o contexto de organização dos parentes na terra de origem.

Para os tremembés que estão em Fortaleza, a base da identidade indígena continua sendo o pertencimento à Almofala com o sentido de “terra de índio” e os vínculos com suas matrizes familiares na terra de origem, dentro do quadro da tradição Tremembé. Esses vínculos são mantidos mais fortemente através de intercâmbios com os parentes na terra de origem do que com os parentes que vivem na capital. A indianização e as metamorfoses das identidades tremembés na terra de origem estão sendo reelaboradas e negociadas nos campos semânticos de definição e enunciação, no quadro sócio-cultural e político do movimento indígena. Este se configura como uma zona porosa entre o quadro social da tradição e o quadro das políticas governamentais, objetivando a emancipação dos parentes na terra de origem. Assim, a indianidade tremembé é problematizada por eles mesmo dentro do quadro social e político do movimento indígena em Almofala, num jogo identitário de quem está dentro e quem está fora da luta pela demarcação da terra.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente tese apreende e considera que os tremembés de Almofala que vivem em Fortaleza estão num momento-cenário de potência pendular de novas transformações no processo de metamorfoses de suas identidades, com a possibilidade de serem orientadas para a formação das novas gerações como atores de emancipação indígena cidadã.

Na análise, as possibilidades de indianidade em Fortaleza foram aparecendo como potências de transformações em momentos de lampejos e apelos por reconhecimento em meio às dificuldades do contexto de invisibilização na capital cearense em contraste com a organização dos parentes em Almofala.

As experiências dos tremembés em Fortaleza quando analisadas dentro do contexto histórico abre o debate sobre a construção da invisibilidade dos índios de modo geral nas áreas urbanas. Isso pode clarear a problemática dos processos migratórios provocados pela concentração fundiária no campo através da usurpação das terras indígenas em conexão com as políticas desenvolvimentistas e sua justificação pelas políticas de desindianização. Estas por sua vez, foram construídas através de personagens estigmatizados que continuam sendo impostas aos indígenas com as categorias de caboclos no campo, flagelados da seca na migração, favelados quando na cidade. Revela também o processo de segregação entre as populações da periferia e os bairros de classe rica e média, como herança colonialista no capitalismo atual.

Essa invisibilidade é resultado de um longo e perverso processo de desindianização que sempre andou de mãos dadas com os projetos das elites de civilização dos indígenas, tendo a urbanização como lócus privilegiado para sua concretização. Esses projetos sempre estiveram relacionados às políticas econômicas dessas elites, forçando os indígenas se deslocarem em busca de sobrevivência.

Os indígenas quando chegam às cidades, são afastados para a periferia dentro de um ordenamento de segregação entre classes sociais, formam novas comunidades em locais que serão estigmatizados como faveladas; logo que surge o interesse de especulação imobiliária

desses locais pelas elites, essas populações são novamente expulsas e forçadas a se deslocarem para outras áreas mais afastadas. Isto faz parte dos projetos de progresso do capitalista atual e está relacionado às formas de colonialismo ao longo da história e sua continuidade na contemporaneidade. As resistências dessas populações muitas vezes sucumbem à violência da especulação imobiliária, paralela e entrelaçada com os projetos de uma cidade para desfrute da elite e para consumo dos turistas, com apoio das políticas governamentais, como ocorreu com os tremembés que viviam na comunidade Buraco da Jia e na comunidade Praia Mansa e depois ajudaram a formar o Conjunto Habitacional Santa Terezinha e o Serviluz.

A força de trabalho dos migrantes originários de comunidade indígenas também mantém o funcionamento das cidades como as mãos de seus antepassados foram usadas no projeto de urbanização colonialista. As experiências dos tremembés mostram inclusive a continuação da exploração da mão de obra sob forma de servidão e herdeira da escravização de meninas e mulheres indígenas nos serviços domésticos. A maioria das mulheres entrevistadas chegou ainda crianças ou adolescentes em Fortaleza para trabalharem nas cozinhas da classe média, algumas por algum tempo trabalharam apenas por alimentação sem remuneração. Aila depois de quase três décadas trabalhando como doméstica teve sua carteira de trabalho assinada apenas no segundo semestre de 2008. As novas gerações de mulheres tremembés que estão chegando já mostram uma diferença, porque tiveram oportunidade de estudarem, e podem se defender melhor das situações de exploração de sua força de trabalho. Isto ocorre principalmente devido ao processo de indianização na terra de origem e a luta pelos seus direitos com vitórias inclusive educacionais dentro do quadro do movimento indígena.

No Brasil, o processo de indianização, tão expressivo no Nordeste, iniciou-se e prossegue nas áreas rurais, hoje “existem” mais indígenas nas áreas urbanas do que havia apenas há duas décadas, e mais que isto, hoje também “existem” indígenas no Ceará, quando há apenas três décadas tinha-se uma “inexistência”. Na verdade os indígenas nunca deixaram de existirem, mas eram invisibilizados pela construção de um “lugar de inexistência” para eles, assim como ainda ocorre no presente em Fortaleza.

A análise das histórias de vida dos tremembés em Fortaleza mostra que os personagens estigmatizados impostos aos indígenas, ao longo da história, ainda provocam impactos

perversos psicossociais no processo de metamorfose das identidades de alguns tremembés, desautorizando-os como atores de emancipação indígena no campo semântico de definição e enunciação no cenário sócio-histórico e cultural. Esses personagens foram produzidos por políticas de identidades ao longo da história, como, por exemplo: “selvagem”, “bárbaro”, “índio brabo”, “índio manso”, “caboclo”, “flagelado da seca”, e na cidade de “favelado”.

Esse efeito perverso se expressa na dinâmica do processo de identificação num movimento pendular pela dúvida internalizada sobre si mesmo e por uma posição oscilante que ora pende para o lado da identificação com o pertencimento comum a comunidade indígena Tremembé a partir do vínculo com seu grupo de referência (matriz familiar) na comunidade de origem, ora pende para o lado da adesão a personagens impostos aos indígenas nas cidades por uma ideologia colonialista monocultural e por políticas de identidades governamentais. Essa posição oscilante gera uma situação de suspensão e resistência ambígua: por um lado, retarda a construção de uma identidade indígena cidadã na área urbana, por outro lado, resiste à autoidentificação com o personagem estigmatizado (“favelado”) imposto aos habitantes das comunidades empobrecidas na cidades.

Essa situação de suspensão e resistência ambígua no atual momento do processo de metamorfoses das identidades dos tremembés é resultante do que ocorre entre os dois diferentes pólos de identificações devido à porosidade de suas zonas de fronteiras.

O que ocorre com a referência de pertencimento indígena é uma combinação do significado do que é ser índio do enredo da tradição da própria comunidade cultural com o significado do enredo da ideologia colonialista monocultural. Isto pode ser observado quando alguns tremembés que vivem em Fortaleza afirmam ter “parte com índio” porque seus pais ou avós e antepassados eram, mas que eles próprios tem dúvidas se ainda podem ser esse “índio legítimo do passado”. Quando solicitados para descrever então como seria este “índio legítimo”, eles o descrevem salientando características fenotípicas e comportamentos estereotipados. O curioso é que ao pedir para então descreverem seus pais, avós e bisavós, essas características fenotípicas e comportamentos estereotipados quase desaparecem ou são relegados para um lugar secundário. Então podemos dizer que houve uma contaminação, enquanto combinação entre dois enredos, do significado do que seja índio no enredo da tradição cultural do seu próprio grupo. No entanto, o sentido de índio ligado às suas

experiências concretas com seus avós, eles se resgatam ao se desvincilharem desses significados abstratos e genéricos.

Podemos dizer que também há uma subversão por uma polissemia de significados ambíguos e paradoxais na re-significação de “índio misturado”, escapando de um aprisionamento ao sistema classificatório da burocratização a serviço da administração das populações, quando, por exemplo, o utilizam para se reconhecerem como as novas gerações indígenas formadas dentro de um contexto de encontros e alianças com outras matrizes familiares tremembés, com tremembés contemporâneos organizados no movimento indígena, bem como com as matrizes familiares não-indígenas.

Nessa dinâmica de tensão, duas forças paralelas e de naturezas diferentes atuam simultaneamente. O que irá fazer com que o movimento de identificação penda mais para um dos pólos é sua força de atração psicossocial sobre indivíduos e/ou grupos e a resistência destes em aderir ao outro pólo. Portanto, a tensão nesses campos de força se dá porque por mais que os indivíduos estejam numa situação de subalternidade, eles continuam sendo capazes de reelaborar os significados impostos ao lhe atribuir novos sentidos.

Quando os indivíduos estão organizados enquanto comunidade de direito essa força de autonomia é maior porque constroem espaços e dinâmicas coletivas de transmissão-recepção-inovação-sedimentação das tradições de sua própria comunidade, que se configuram como espaços e estratégias de apropriação crítica de suas tradições, bem como as de outras comunidades e/ou agências culturais com as quais mantém algum tipo de interação com o objetivo de emancipação. Este caso pode ser exemplificado pela comunidade tremembé de Almofala em seu processo de indianização através da organização no movimento indígena.

A partir da análise, é possível dizer que um processo de indianização dos tremembés em Fortaleza está sendo atravancado por contextos históricos sócio-culturais de invisibilização e não reconhecimento dos índios nas áreas urbanas e por critérios de políticas públicas destinadas aos indígenas do que por um desejo pessoal e por uma escolha individual de fórum íntimo. No entanto, há uma potência de novas transformações possíveis, capazes de orientar as experiências de intercâmbios com os parentes na terra de origem e os significados dos vínculos entre as diferentes gerações no sentido de indianização em Fortaleza. Porque essas

identidades estão em trânsito e apoiadas fortemente no sentimento de pertencimento comum às suas matrizes familiares e à Almofala como terra de índio.

Assim, a organização indígena na cidade é um porvir a ser construída num processo de identidades-metamorfozes-emancipatórias pelos tremembés através de uma apropriação crítica da tradição de sua comunidade e de elementos de outras tradições com as quais mantêm relações, bem como uma desconstrução desse não-lugar de reconhecimentos dos índios na cidade através da construção de um espaço multicultural sócio-político de reconhecimento de identidades indígenas cidadãs nas áreas urbanas.

Através da análise foi possível observar que as dificuldades e as possibilidades no processo de metamorfoses das identidades dos tremembés em Fortaleza estão interligadas em três níveis, o estrutural, o comunitário e o individual, com implicações no processo de metamorfoses orientado para uma indianidade cidadã em Fortaleza.

No nível estrutural, existe um conjunto de determinantes de natureza social, econômica e política que se apresentam como dificuldades para a construção da indianidade Tremembé em Fortaleza: o tempo do trabalho; a ausência de políticas públicas governamentais no âmbito federal, estadual e municipal para os indígenas nas áreas urbanas, bem como a invisibilização predominante em um discurso sobre a inexistência de índios na capital cearense.

As políticas públicas governamentais indigenistas dividem os parentes indígenas de uma mesma comunidade entre índios aldeados e índios desaldeados sem o reconhecimento dos seus direitos. Essa divisão pela burocratização tem implicações nas identidades tremembés no nível comunitário e individual dos que vivem na cidade. No comunitário, eles são excluídos de uma participação efetiva no movimento indígena dos parentes na terra de origem quando não podem ser cadastrados na lista da FUNASA e, conseqüentemente, não tendo acesso aos mesmos benefícios na cidade. No individual, isto é observado quando alguns deles vêm no retorno à terra de origem a saída para serem incluídos no movimento indígena e para serem reconhecidos como índios. Assim, além de serem atingidos na dimensão política do direito indígena, também são atingidos no coração da base comum de sua organização social tradicional por dividir as famílias. Apesar de não saírem ilesos, os tremembés de modo geral protegem o núcleo fundamental de sua organização social e a base de sua identidade: os

vínculos com suas famílias. Os laços afetivos com os parentes é uma força de resistência dos tremembés nutrida na segurança do convívio familiar.

Os tremembés que vivem em Fortaleza mantêm esses vínculos com os parentes que vivem em Almofala. Esses vínculos a partir de suas matrizes familiares como referência são bases importantes da estrutura e da dinâmica de construção de significado de pertencimento, sobre as quais elaboram suas identidades intragrupo em articulação com o trabalho da memória ligadas à terra do aldeamento dos Tremembé. Essa é uma referência também para a identidade abrangente que engloba as diferentes matrizes familiares para falar de uma comunidade indígena Tremembé a partir de uma narrativa sobre a terra dos índios, terra do aldeamento, terra da santa. Ser de dentro da Terra da Santa é ser Tremembé em contraste com os de fora desse território. É verdade que esta narrativa passa por uma apropriação crítica e histórica dentro do quadro social do movimento indígena, em espaços de socialização, como, por exemplo, na Escola Indígena Tremembé em Almofala.

O reconhecimento da indianidade Tremembé dentro da comunidade tem também como critério se identificar publicamente e está dentro da luta indígena por seus direitos, em suas negociações com as políticas de identidade do Estado para os índios, para acesso aos direitos previstos na Constituição brasileira de 1988 e aos benefícios dessas políticas públicas destinadas às comunidades reconhecidas pela FUNAI.

Os tremembés que vivem em Fortaleza continuam mantendo intercâmbios com os parentes em Almofala, contudo na cidade esses intercâmbios são mais restritos, devido à distância espacial que dispersam as diversas matrizes familiares em diferentes bairros, bem como o tempo de trabalho que limita a interação entre os membros de uma mesma matriz familiar. Isso tudo tem impedido uma convivência cotidiana entre eles, que se apresenta como uma limitação concreta de nutrir um sentimento de fazer parte de uma comunidade Tremembé na cidade.

Também porque ainda não estão organizados no movimento indígena, não estão diante das exigências e condições comunitárias de reelaboração e construção coletiva de indianização.

Uma das conseqüências é de uma identidade Tremembé em suspensão na cidade para lidar com as dissonâncias geradas entre seu sentimento de pertencimento e as formas de

identificação pelos outros em um contexto urbano monocultural. O sentimento de pertencimento às raízes indígenas na terra de origem e o trabalho da memória são resistências, mas ainda ficam operando na restrição no campo da subjetividade pela ausência de um suporte de interações intersubjetivas. No entanto, este sentimento de pertencimento e laços com os parentes seja talvez a maior força subjetiva a ser potencializada como indianidade na cidade pela organização do movimento indígena dos tremembés em Fortaleza.

O desejo de convivência com a família se entrelaça como o desejo de fazer parte do movimento indígena, para muitos tremembés isto seria possível realizar no presente imediato com o retorno à terra de origem. Esta é uma resposta a um contexto urbano marcado por esse “lugar de inexistência” e não reconhecimento dos indígenas nas áreas urbanas. Portanto, a indianidade na capital é um porvir em conexão com um lugar de reconhecimento a ser construído pela articulação entre a iniciativa de identificação e organização dos próprios indígenas e a criação de políticas públicas destinadas a essa população na cidade pelo Estado.

A indianidade tremembé é problematizada por eles mesmos dentro do quadro social político do movimento indígena em Almofala, onde as metamorfoses das identidades tremembés estão sendo negociadas nos campos semânticos de definição e enunciação, no quadro do movimento indígena enquanto zona porosa entre o quadro da tradição e o quadro das políticas governamentais, objetivando a emancipação dos parentes na terra de origem.

A criação de políticas públicas nas áreas da saúde, educação, cultura e habitação destinadas aos índios urbanos é capaz de deflagrar um processo de indianização dessas populações como parte da construção de um país mais justo e democrático, este é dever e responsabilidade que os governos, municipal, estadual e federal, precisam assumir.

Apesar de a questão indígena nas escolas convencionais, nas quais estudam as crianças e jovens tremembés em Fortaleza ficar relegada praticamente durante a data comemorativa do “dia do índio”; essas crianças e jovens tremembés manifestam com entusiasmo a vontade de afirmarem seu pertencimento indígena diante da menor abertura para se colocarem, portanto as escolas precisam ter visão e uma escuta pedagógica para enxergá-las e ouvi-las em seus apelos por reconhecimento quando se identificam. Este é um dever e uma contribuição das

escolas públicas e privadas no processo das transformações das identidades desses alunos tremembés e de tantas outras etnias em Fortaleza.

Mesmo a medicina tradicional Tremembé sendo ignorada nos postos de saúde, nos bairros em que eles vivem, essa é uma potência que é dinamizada e ampliada através de trocas de suas experiências em uma conversa informal, transformando esse encontro em um espaço de circulação desse conhecimento e de ajuda mútua para promover curas. Um espaço coletivo para essas trocas seria uma maneira de dinamizar não apenas esses conhecimentos, mas também um processo de indianização na cidade, porque para os tremembés a cura pelas rezas e plantas medicinais está ligada à suas identidades. A COPICE poderia ser esse espaço para as rezadeiras e raizeiras tremembés que vivem em Fortaleza apoiarem os parentes em tratamento médicos convencionais e ao mesmo tempo darem um sentido de etnização a esses conhecimentos e práticas curativas na capital.

Aila critica a omissão e as perspectiva monoculturalista das políticas municipais de cultura em Fortaleza e seus projetos de lazer nos bairros, apresentando a proposta multiculturalista para os pólos e praças se transformarem em espaços de encontros festivos dos tremembés. Para os tremembés, as festas são espaços de convivência muito importantes porque são espaços de socialização e estão associadas às suas identidades. Esse espaço festivo seria um lugar para transformar as saudades da terra de origem em experiências vividas nas cidades e de nutrir o sentimento de uma comunidade Tremembé na cidade, potencializando um processo de organização, atenuando as tensões e facilitando aproximações e reaproximações, porque eles trazem nos seus corpos as memórias cinestésicas das danças. Esta seria uma forma de essas políticas de cultura em Fortaleza respeitar e garantir o direito indígena de convivência.

Existe uma riqueza na diversidade do saber e do fazer dos tremembés: em produzir artesanatos de palha, tecelagem em tear de travessa, confecções de objetos com refugos de tecidos, adornos com restos de metais transformados em anéis e pulseiras. Projetos de valorização e potencialização do trabalho com artesanatos dos indígenas na cidade teriam impactos na identidade Tremembé na cidade, além de criar espaço de socialização e trocas de experiências e de complementação da renda familiar, também poderia-se dá um sentido de alegre convivência ao trabalho entre parentes, pois muitos tremembés descrevem as

experiências de trabalho em mutirão com a família como momentos festivos quando viviam na terra de origem.

O projeto “Nossos saberes, nossa futuro” do “Ponto de Cultura”, coordenado pela AMIT para trabalhar com os tremembés que vivem no barro Palmeiras e no bairro Messejana, poderia também contribuir para o intercâmbio entre os tremembés que vivem dispersos em diversos bairros.

Apesar do forte sentimento de pertencimento indígena e do desejo de se encontrarem e se organizarem, eles não têm conseguido pensar uma iniciativa conjunta até porque estão dispersos. Uma organização dos tremembés na cidade seria um fortalecimento para o movimento indígena de modo geral, e particularmente para esse processo inicial de indianização que está ocorrendo lentamente em algumas áreas urbanas no Brasil. No campo intracomunitário, seria uma força de pressão próxima aos espaços concretos de poder administrativo governamental estadual na capital e de fortalecimento do povo Tremembé nos dois contextos: urbano e rural.

Para os indígenas que vivem na cidade se organizarem, precisam enfrentar muitas dificuldades como já foi visto; no entanto, de um lado há o desejo e apelos dos parentes na cidade por um apoio dos parentes já organizados na comunidade de origem para iniciarem uma organização dos índios na cidade, de outro há ecos na vontade dos que estão no movimento indígena em apoiar os parentes de Fortaleza. A pendência é quem e quando se dará o primeiro passo, isto quem vai definir são os próprios tremembés.

Porém, essa pendência pode ser encaminhada junto à tendência emblemática de indianização de migrantes de comunidades indígenas nas cidades que está em processo em muitas cidades na América Latina, no Caribe e nos Estados Unidos como projetos de descolonização de um modelo urbanístico desindianizador correlacionada ao mercantilismo no passado e ao capitalista no presente.

Considerações finais são sempre provisórias e sujeitas às novas interpretações porque a realidade continua mudando, assim como os indígenas que de um modo geral estão em mudança, pois toda e qualquer realidade é metamorfose constante.

A sugestão para novas pesquisas é a de tentar compreender e discutir os conceitos classificatórios sobre índios no campo semântico de definição e enunciação colonialista em confronto com uma perspectiva pós-colonialista partindo das experiências dos indígenas que estão em processo de indianização nas áreas urbanas, capazes de construir novas possibilidades de análises que contemple as metamorfoses rumo a uma indianidade cidadã que os próprios índios nas cidades anseiam como projetos de transformação da realidade de opressão em que se encontram.

## REFERÊNCIAS

ALENCAR, José de. *Iracema: Lenda do Ceará*. Fortaleza: Editora UFC, 2005.

ALETEIA, Amador Veríssimo de. Carta XIX. *Revista do Instituto do Ceará*. Fortaleza: Instituto do Ceará, v. 21, p. 150-181, 1907.

ALMEIDA, Juracy Armando Mariano de. *Sobre a Anamorfose: identidade e emancipação na velhice*. Tese de Doutorado no Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2005.

ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira - Imagens do índio: signos da intolerância, In: GRUPIONI, Luís DONISETTE BENZI; VIDAL, Lux Boelitz; FISCHMANN (org,s.). *Povos indígenas e tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade*. São Paulo, EDUSP, 2001. (Seminários 6; Ciência, Cientistas e Tolerância II).

ARRUTI, José Maurício. 2006. Etnogêneses indígenas, In: *Povos Indígenas no Brasil: 2000 – 2005*. Editores gerais: Beto Ricardo e Frany Ricardo. São Paulo: Instituto Socioambiental.

ASSOCIAÇÃO MISSÃO TREMEMBÉ. *Relatório: a situação dos povos indígenas no Ceará*. Fortaleza: AMIT, 2002. (mimeo).

AUGRAS, Monique. História oral e subjetividade. In: VON SIMSON, Olga Rodrigues de Moraes. (org.) *Os Desafios Contemporâneos da História Oral*. Campinas, Centro de Memória - UNICAMP, 1997, p.27-36.

BAINES, Stephen Grant. *As chamadas "aldeias urbanas" ou índios na cidade*. Revista Brasil Indígena. Ano I - Nº 7. Brasília/DF, Nov-Dez/2001. Disponível em: [www.funai.gov.br](http://www.funai.gov.br). Acessado em: 17 de abril de 2009.

BARRETO FILHO, Henyo Trindade. Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste In OLIVEIRA, João Pacheco (Org) *A viagem de volta:*

*etnicidade, política e reelaboração cultural do Nordeste indígena*. 2 ed. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 2004

BARROSO, Gustavo. A igreja perdida na areia. In:\_\_\_\_\_. *A margem da história do Ceará*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1962.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues (Org.). *Pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

BECKER, Howard S. *Métodos de pesquisa em Ciências Sociais*. São Paulo: HUITTEC, 1994.

BELLO, Angela Ales. *Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica*. Bauru: EDUSC, 1998.

BENJAMIM, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sérgio Paulo Rounet; prefácio Jeanne Marie Gagnebin, 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994 (obras escolhidas; v I)

BOM MEIHY, José Carlos Sebe. *Canto de morte Kaiowá: história oral de vida*. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: lembranças de velhos*. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRAGA, Renato. *Dicionário geográfico e histórico do Ceará*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1964.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade étnica: construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado, 1988.

BUENO, Eduardo. *Náufragos, traficantes e degredados: as primeiras expedições ao Brasil 1500-1531*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1998b. (Terra Brasilis, 2).

CAMPOS, André. *Índio na cidade*. Disponível em <http://www.reporterbrasil.com.br>. Publicado em 13 de março de 2006. Acessado em: 14 de abril de 2009.

CANDIDO, Tyrone Apollo Pontes. *Trem da seca: sertanejos, retirantes, e operários (1877-1880)*. Museu do Ceará: Coleção outras Histórias - Secretaria de cultura do Estado do Ceará, 2005

CARVALHO, Alfred de. *Jazidas auríferas do Ceará*. Revista do Instituto do Ceará. Fortaleza: Instituto do Ceará. v. 19. p. 115-121. 1905.

CARVALHO, Priscila D. de. *Índios reproduzem formas de organização no meio urbano*.(sd.). Disponível em: [www.reporterbrasil.com.br/](http://www.reporterbrasil.com.br/) Acessado em: 19 de abril de 2009

CASCUDO, Luís da Câmara. *Geografia dos mitos brasileiros*, 2ª ed. São Paulo: Global, 2002.

CASTRO, Viveros de. No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. (entrevista à equipe de edição). In: *Povos Indígenas no Brasil: 2000 – 2005*. Editores gerais: Beto Ricardo e Frany Ricardo. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.

CEDEFES Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva. BH-MG, Publicado em 26 de abril de 2008. Disponível em: [www.cedefes.or.br](http://www.cedefes.or.br). Acessado em 14 de abril de 2009.

CHAVES, Luís de Gonzaga Mendes. *Trabalho e subsistência. Almofala: aspectos da tecnologia e das relações de produção*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social na Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1973. 175 p.

CIAMPA, Antonio da Costa. *A estória do Severino e a História da Severina: um ensaio de psicologia social*. 8ª reimpressão. São Paulo: Brasiliense, 2005.

\_\_\_\_\_. Identidade. In: Silvia T.M.Lane; Wanderley Codo. (org.). *Psicologia Social: o homem em movimento*. São Paulo: Brasiliense, 2001.

\_\_\_\_\_. *Políticas de Identidade e Identidades Políticas*. In: DUNKER, Cristian. I. L. & PASSOS M. C (orgs). **Uma psicologia que se interroga: ensaios**. São Paulo: Edicon, 2002. p. 241

COUTO, Francisco de Assis. *Gênese de Iguatu (Desde 1682 a 1767)*. Monografia nº 2, Tipografia “A Ação”, Crato, 1960

DANTAS, Olavo. Sob o Céu dos Trópicos. p. 194-196, Rio de Janeiro, 1938. In: CASCUDO, Luís da Câmara. *Geografia dos mitos brasileiros*, 2ª ed. São Paulo: Global, 2002.

DUARTE, Hélio Queiroz. *Nossa Senhora da Conceição de Almofala*. São Paulo: Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, 1972. (mimeo).

ELIADE, Mircea. *Origens: história e sentido religioso*. Lisboa: Edições 70. Perspectiva do homem, 34. 1989.

\_\_\_\_\_. *Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1991.

\_\_\_\_\_. *Mito e Realidade*. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.

FLEXOR, Maria Helena Ochi. Os terreiros das aldeias indígenas jesuíticas, In: IX Seminário De História da Cidade E do Urbanismo, 2006, São Paulo. *Anais do IX Seminário da História da cidade e do Urbanismo*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006 v CDRom.

FONTELES FILHO, José Mendes. *Subjetivação e Educação Indígena*. Tese de Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Ceará - UFC. Fortaleza-CE, 2003.

FORO Permanente para las Cuestiones Indígenas. Santiago do Chile, março de 2007. *Informe de La Reunión Internacional de Expertos sobre Pueblos indígenas urbanos y migracionaes*.

Nueva York: maio de 2007. Disponível em: [www.un.org/esa/socdev/](http://www.un.org/esa/socdev/). Acessado em 08 de abril de 2009.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*, 17 ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987

FUNAI – Fundação Nacional do Índio. *Identificação e delimitação da área indígena Tremembé de Almofala (Itarema-CE)*. Parecer conclusivo do processo n. 28 / CAD-DID/DAF/93. Ref.: Processo FUNAI/BSB/0056/93. Relator: Jussara V. Gomes. 8 jul. 1993. Diário Oficial da União, Brasília, n. 141, Seção I, p.10521-10524, jul. 1993.

GALEANO, Eduardo; tradução de FREITAS, Galeano. *As veias abertas da América*, 1978

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação da Cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GIRÃO, Raimundo; MARTINS FILHO, Antônio. *O Ceará*. Fortaleza: Ed. Fortaleza, 1939.

GOFFMAN, Ervin. (1988) *Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar. 4ª edição.

GOMES Wilson. *Tremembé vão ter curso superior de Magistério* Notícias Fonte: Diário do Nordeste – Disponível em: [WWW.diariodonordeste.globo.com](http://WWW.diariodonordeste.globo.com) Publicado em 14 de outubro de 2008. Acessado em 20 de abril de 2009

*Governo Investiga projeto turístico bilionário*. Jornal Estados de Minas. Economia, 29/07/07

HABERMAS, Jurgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo, Brasiliense, 1983.

HAGUETTE, Teresa Maria Frota. *Metodologias qualitativas na Sociologia*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2004.

HOORNAERTE, Eduardo. *Catequese e aldeamento*. Fortaleza: ITEP/FAFIFOR. Instituto Teológico-Pastoral e Faculdade de Filosofia de Fortaleza. Mimeo, sd.

IANNI, Octavio. *Raças e Classes Sociais no Brasil*. Edição revisada e ampliada. São Paulo: Brasiliense, 2004.

IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO de GEOGRAFIA e de ESTATÍSTICA - *Tendências Demográficas: uma análise dos indígenas com base nos resultados da amostra dos censos demográficos 1991 e 2000*. Coordenação de Populações e Indicadores Sociais. Rio de Janeiro, 2005.

IIHD - INSTITUTO INTERAMERICANO de DERECHOS HUMANOS. *Migraciones indígenas en las Américas / Instituto Interamericano de Derechos Humanos*. - San José, Costa Rica : IIDH, 2007

LAS CASAS, Frei Bartolomé de. *O Paraíso Destruído - Brevíssima Relação da Destruição das Índias (1548)* 3a ed. Porto Alegre-RS: Editora L&PM, 1985

LEE, Everett S. *Theory on migration*. Demography, v. 3, nº 1, p.47-57, 1966.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História, In: *Antropologia Estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

LIMA, Aluísio Ferreira de. *A dependência de drogas como um problema de Identidade: possibilidades de apresentação do 'Eu' por meio da Oficina Terapêutica de Teatro*. Dissertação de Mestrado em Psicologia Social na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: São Paulo, 2005. 252 p.

LIMA, Fábio. *Questão sobre terra de tremembés será julgada hoje*. O Povo. Fortaleza, 25 de março de 1999, Cidades, p. 7.

LINHEIRO, Domingos Cruz. *A igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala*. Fortaleza: Fundação Nacional Pró-Memória, 1983. 13p. (Relatório).

LOBO, Susan. Migraciones indígenas a espacios urbanos. In IIHD – INSTITUTO INTERAMERICANO de DERECHOS HUMANOS. *Migraciones indígenas en las Américas / Instituto Interamericano de Derechos Humanos*. - San José, Costa Rica : IIDH, 2007

LUCIANO, Gersem dos Santos –Baniwa- *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. 224 p. – (Coleção Educação para Todos; 12)

MAHFOUD, Miguel. *Folia de Reis: festa raiz ou Experiência religiosa em comunidades da Estação Ecológica Juréia-Itatins na perspectiva da Psicologia Social Fenomenológica*. Tese de Doutorado em Psicologia Social no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996. 240p.

MEAD, G. H. (1972). *Mind, self and society: from the standpoint of a social behaviorist*. Ed.: Charles W. Morris. 18 ed. Chicago, The University of Chicago Press, 1972. *Em catelhano: Espiritu, persona y sociedad: desde el punto de vista Del conductismo social*. Traducción de Florial Mazia. 3. ed. Buenos Aires: Paidós, 1972.

MENEZES, Antônio Bezerra. *Os caboclos de Montemor*. Revista do Instituto Histórico do Ceará. Fortaleza-Ceará. v. 30. p.279-302, 1916.

MESSEDER, Marcos. *Etnicidade e diálogo político: a emergência dos Tremembé*. Dissertação de Mestrado em Sociologia na Universidade Federal da Bahia. Salvador, 1995.

MORALES, Abelardo. Migraciones, tendencias recientes y su relación con la crisis de la ciudadanía em América Latina y el Caribe. In IIHD - INSTITUTO INTERAMERICANO de DERECHOS HUMANOS. *Migraciones indígenas en las Américas / Instituto Interamericano de Derechos Humanos*. - San José, Costa Rica : IIDH, 2007

MOSCOVICI, Serge; tradução do inglês por Guareschi, Pedrinho (2003). *Representações Sociais: Investigações em psicologia social*<sup>4ª</sup> ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

NASCIMENTO, Edileusa Santiago do. *Memória coletiva e identidade étnica dos Tremembé de Almofala: os índios da terra da santa de ouro*. Dissertação de Mestrado em Psicologia Social na Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2001. 158 p.

NEVES, Lino João Oliveira. Olhos mágicos do Sul (do Sul): lutas contra-hegemônicas dos povos indígenas no Brasil. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Reconhecer para libertar – os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2003.

NOBRE, Geraldo Silva. *História Eclesiástica do Ceará*. Fortaleza, Secretaria de Cultura e Desportos, 1980.

NOVO, José Silva. *Almofala dos Tremembé*. Itapipoca, s.n., 1980

OLIVEIRA JÚNIOR, Gerson Augusto. *Torém: A Brincadeira dos Índios Velhos: reelaboração cultural e afirmação étnica entre os Tremembé de Almofala*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais na Universidade Fortaleza do Ceará. Fortaleza, 1997. 123 p..

\_\_\_\_\_. *O encanto das águas: a relação dos Tremembé com a natureza*. Fortaleza: Museu do Ceará e Secretaria de Cultura do Estado do Ceará, 2006.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Os (des)caminhos da identidade*. Revista brasileira de Ciências Sociais. São Paulo, v. 15 n. 42. fev., 2000.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais*. Mana. Estudos de Antropologia Social. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e Museu Nacional da UFRJ. v. 4. nº1. abril 1998.

\_\_\_\_\_. *A viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. (Org.) Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

OLIVEIRA, João Pacheco de. FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *A Presença Indígena na Formação do Brasil*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada,

Alfabetização e Diversidade: LACED/Museu Nacional, 2006. 268 p. (Coleção Educação para Todos; 13)

PARÂMETROS CURRICULARES NACIONAIS: pluralidade cultural, orientação sexual. Secretaria de Educação Fundamental. – Brasília: MEC/SEF, 1997. 164p

PASSOS, M. C. (orgs). *Uma Psicologia que se interroga: ensaios*. São Paulo: Edicon, 2002.

PINHEIRO, Francisco José. *Notas sobre a Formação Social do Ceará 1680-1820*. Fortaleza: Fundação Ana Lima, 2008.

POMPEU SOBRINHO Thomaz. *Índios Tremembés*. Revista do Instituto Histórico do Ceará.(sd)

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. *Fontes inéditas para a história indígena no Ceará*. Fortaleza: UFC/NEPS, 20, 1992.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Variações sobre a técnica do gravador no registro da informação viva*. São Paulo: Biblioteca Básica de Ciências Sociais. Série 2, 1991.

RAMOS, Dinorá Tomás.(Org.). *Padre Antônio Tomás: príncipe dos poetas cearenses*. 3ª. Ed. Fortaleza: Fortaleza, 1981.

RAMOS, Lidiane da Costa. *Mucuripe: verticalização, mutações e resistências no espaço habitado*. Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente. Subárea: Ecologia e Organização do Espaço na Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2003.

RATTS, Alecsandro José Prudêncio. *Fronteiras invisíveis: territórios negros e indígenas no Ceará*. Dissertação de Mestrado em Geografia Humana na Universidade de São Paulo. São Paulo, 1996. 209 p.

REYES, Andréa Aravena. *Identities indígenas urbanas en el tercer milenio: identidades políticas de los mapuche-warriache de Santiago de Chile*. IIHD - INSTITUTO

INTERAMERICANO de DERECHOS HUMANOS. *Migraciones indígenas en las Américas / Instituto Interamericano de Derechos Humanos*. - San José, Costa Rica : IIDH, 2007

RICOEUR, Paul. Tempo e narrativa em hermenêutica bíblica e teológica. pp.247-302 In *A hermenêutica bíblica*. São Paul: ed. Loyola, 2007.

RIOS, Kênia Sousa. *Campos de concentração no Ceará: isolamento e poder na Seca 1932*. 2 ed. Fortaleza: Museus do Ceará – Secretaria da Cultura do Estado do Ceará, 2006.

ROLNIK, Raquel. *A lógica da desordem*. Matéria de capa/Cidades à Beira do Colapso. Revista Le Monde Diplomatique Brasil, Ano 2, nº 13, agosto 2008 p 10-11.

SAHLINS, Marshall. *O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção* (parte I e II). Mana. Estudos de Antropologia Social. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e Museu Nacional da UFRJ, v. 3. n. 1. p. 43-73, abr. 1997; v. 3. n. 2. p. 103-150. out. 1997.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. 5ª ed. São Paulo: Cortez Editora, 2005. (Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática, V 1).

\_\_\_\_\_. *Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes*. Trabalho apresentado em diferentes versões no Fernand Braudel Center, Universidade de New York em Binghamton, na Universidade de Glasgow, na Universidade de Victoria, na Universidade de Wisconsin-Madison e na Universidade de Coimbra, 2006.

\_\_\_\_\_. *Pela Mão de Alice. o social e o político na pós-modernidade*. Porto: Afrontamento, 1994

\_\_\_\_\_. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo, 2007.

SANTOS, Jésus Benedito dos. *O Presbítero Católico: identidade, metamorfose e emancipação*. Tese de Doutorado, no Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo 2009.

SANTOS, Rocélia. *Tremembés: Funai tem 90 dias para delimitar terras de índios*. O Povo. Fortaleza, 05 de dezembro de 2007. Disponível em: <http://www.opovo.com.br/>. Acessado em 08/04/2009.

SCHMIDT, Maria Luisa Sandoval; MAHFOUD, Miguel. *Halbwachs: memória coletiva e experiência*. Psicologia USP. vol. 4. n. 1-2. p.285-297, 1993

SERAINÉ, Florival. *Sobre o Torém*. Revista do Instituto do Ceará. Fortaleza: Instituto do Ceará, volume 49, 1955.

SILVA, Maria das Graças S. *Migrações internas no Brasil: seus reflexos no processo de urbanização e industrialização*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

SENA, Raylene Rodrigues e TEIXEIRA, Pery. *Movimentos Migratórios da População Sateré-Mawé – Povo Indígena da Amazônia Brasileira*. Trabalho apresentado no XV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, ABEP, realizado em Caxambu- MG – Brasil, de 18 a 22 de setembro de 2006. 2006

SOBRINHO. Thomaz Pompeu. *Índios Tremembés*. Revista do Instituto Histórico do Ceará. Fortaleza-Ceará. v. 65. p. 257-267, 1951.

SOUSA, Elsiné Carneiro de. *Praia de Iracema: fatores de estagnação de um espaço turístico à beira-mar*. Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente II na Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2007. 86 p.

SOUZA, Maria Bruhilda Telles de. *Mitos e símbolos na migração Praiana: o caso de Almofoala*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais e Filosofia na Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 1983. 169 p.

SOUZA, Renato Ferreira de Souza. *George Herbert Mead: contribuições para a psicologia social*. Dissertação de Mestrado no Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2006

SPINK, Mary Jane. O conceito de representação social na abordagem psicossocial. Cadernos de Saúde, volume 9, número 3, p 1-15. 1993

STADEN, Hans. *Viagens ao Brasil – texto integral*. São Paulo: Martin Claret, 2006 (primeira publicação 1557). Coleção: A obra prima de cada autor. Tradução Alberto Löfgren.

STUDART FILHO, Carlos. *A missão jesuítica da Ibiapaba*. Revista do Instituto Histórico do Ceará. Fortaleza-Ceará. v. 59. p.5-93, 1945.

THIOLLENT, Michel. *Metodologia da pesquisa-ação*. São Paulo: Cortez, 1986.

VALENTINI, Luigino. *O caminho fenomenológico do fazer*. São Paulo: Companhia Ilimitada, 1988.

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. *Terra, tradição e etnicidade: os Tremembé do Ceará*. Dissertação de Mestrado em Antropologia social no Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1993. 400 p.

\_\_\_\_\_. Torém/Toré: tradições e invenção no quadro de multiplicidade étnica do Ceará contemporâneo. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azevedo (org.). *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2005.

VAN DER LEEUW, Gerardus. *La Religion: dans son essence et ses manifestations – phenoméologie de la religion*. Paris: Payot, 1970.

WAGNER, Helmut R. (Org.). *Fenomenologia e relações sociais: textos escolhidos de Alfred Schutz*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

WILSON GOMES. *Tremembé vão ter curso superior de Magistério*. Diário do Nordeste – Especial para o Regional / Sobral - Educação Indígena. Diário Virtual, 14 de outubro de 2008. Disponível em : <http://diariodonordeste.globo.com/materia>. Divulgado em 14/10/2008. Acessado em: 04 de abril de 2009

## ANEXO 1 – Fotos da família da Venança

Cacique João Venança em sua casa na Aldeia da Praia em Almofala



Foto: Edileusa Santiago

Raimundinha com seus filhos na entrada de sua casa na Aldeia da Praia em Almofala



Foto: Edileusa Santiago

À direita, Antônio no local de trabalho na Cidade dos Funcionários em Fortaleza, com o seu irmão Chico



Foto: Edileusa Santiago

Raimundinha abraçada com sua parenta na Escola Diferenciada Indígena Tremembé na Aldeia da Praia em Almofala



Foto: Edileusa Santiago

O prof. Getúlio e a aluna Joana na Escola Diferenciada Indígena Tremembé na Aldeia da Praia em Almofala



Foto: Edileusa Santiago

## ANEXO 2 – Fotos da família da Dona Zeza

Edimar e sua esposa em sua casa no Serviluz em Fortaleza



Foto: Edileusa Santiago

À esquerda, Dona Zeza em visita à Maria Lídia no Barro Vermelho em Almofala



Foto: Edileusa Santiago

### ANEXO 3 – Fotos da família da Joana Nunes

Da esquerda para a direita Francisca, sua neta Rafaela e sua filha Maria. Em pé a nora de Maria.



Foto: Edileusa Santiago

Francisca e sua neta Rafaela lendo entrevista de sua bisavó Joana em sua casa no Padre Andrade em Fortaleza



Foto: Edileusa Santiago

Maria e sua filha Rafaela, em sua casa no Padre Andrade em Fortaleza



Foto: Edileusa Santiago

#### ANEXO 4 – Fotos da família Santos

Aila abraçando seu neto, filho de Roberta que está ao lado, na casa de Júlio, no Genibaú em Fortaleza



Foto: Edileusa Santiago

Júlio e Joseneide com as filhas em sua casa no Genibaú em Fortaleza



Foto: Edileusa Santiago

Elita e seu netinho no quarto de cura no Amaro na Região da Mata em Almofala



Foto: Edileusa Santiago

Calixto com seus dois netinhos (filhos de Fernando) em sua casa no Amaro na Região da Mata em Almofala

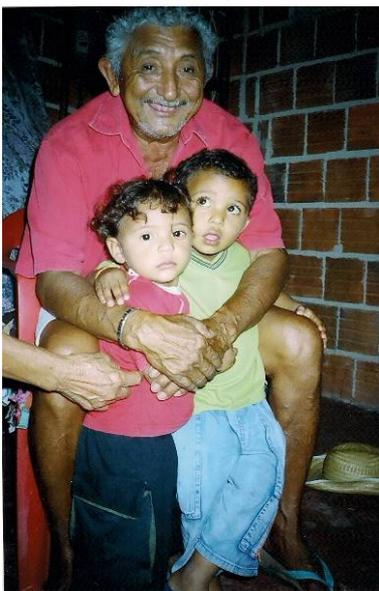


Foto: Edileusa Santiago

Júlio recebendo visita de Fernando e amigos, em sua casa no Genibaú em Fortaleza

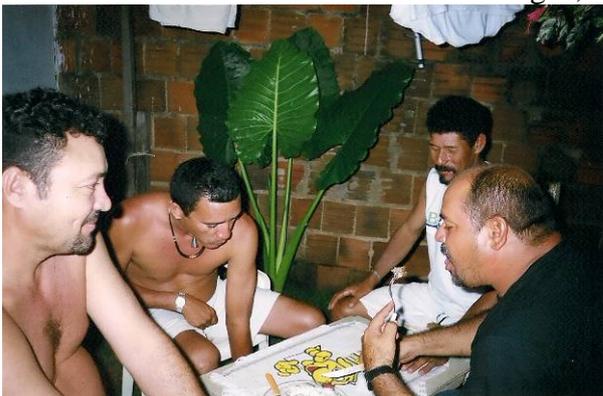


Foto: Edileusa Santiago

Fernando na sede da COPICE, na Nova Assunção – Barra do Ceará – em Fortaleza



Foto: Edileusa Santiago

## ANEXO 5 – Fotos da família Cabral

Diana com suas netas em sua casa na Varjota na Região da Mata em Almofala



Foto: Edileusa Santiago

Deusdete com suas garrafadas curativas no Amaro na Região da Mata em Almofala



Foto: Edileusa Santiago

Netos e bisnetos na casa de Dona Tereza Cabral



Foto: Edileusa Santiago

Dona Tereza fazendo seus artesanatos em sua casa em Santa Tereza em Fortaleza



Foto: Edileusa Santiago

Dona Tereza Cabral fazendo remédios em sua casa em Santa Tereza em Fortaleza



Foto: Edileusa Santiago

As fórmulas curativas de Dona Tereza



Foto: Edileusa Santiago

Augostinho no salão capela na Varjota na Região da Mata em Almofala



Foto: Edileusa Santiago

## ANEXO 6 – Fotos da família Barros

Antônio de Barros e sua esposa, em sua casa na Vila de Almofala



Foto: Edileusa Santiago

Socorro e seu filho adotivo Rogean, em sua casa no Serviluz, em Fortaleza



Foto: Edileusa Santiago

Socorro e sua amiga Tereza Cabral, em sua casa no Serviluz, em Fortaleza



Foto: Edileusa Santiago

Valdilson e sua sobrinha Mairla, em frente à casa do irmão no Mucuripe, em Fortaleza



Foto: Edileusa Santiago

Socorro fez questão de ser fotografada com a colcha que estava pintando há dois anos



Foto: Edileusa Santiago

## ANEXO 7 – Arte Tremembé

A jornalista Wânia, em sua casa em Fortaleza, mostrando artesanatos feitos pelos tremembés de Almofala



Foto: Cleana Gonçalves

Tela sobre o soterramento da igreja de Almofala de autoria de um tremembé

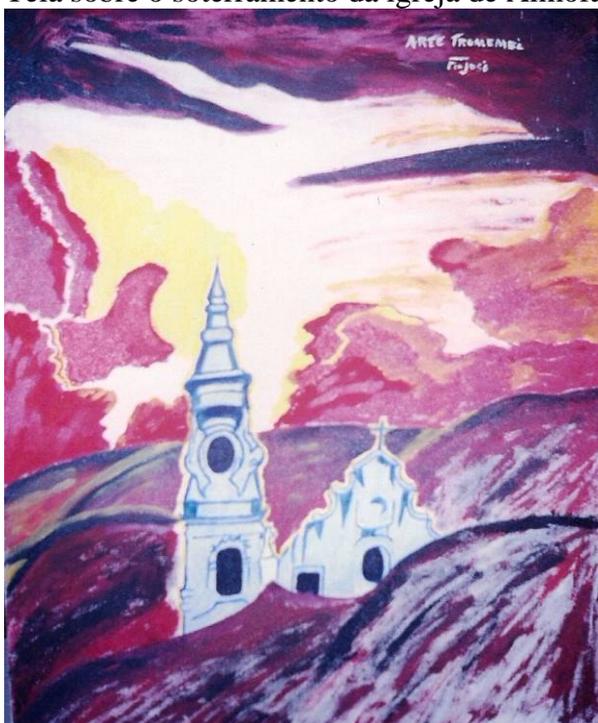
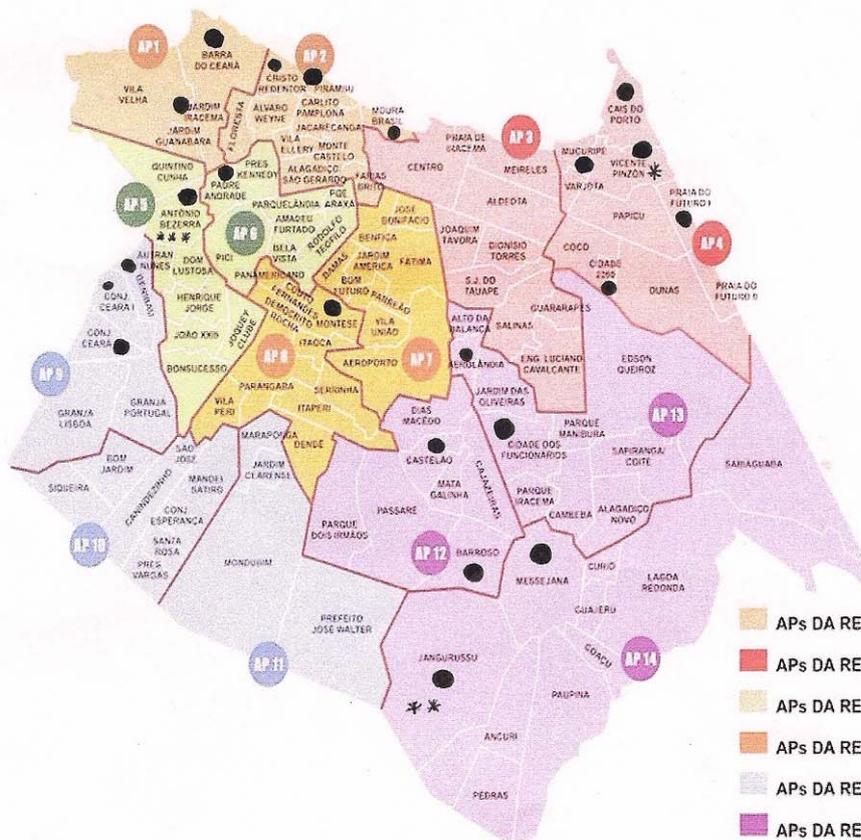


Foto: Cleana Gonçalves

## ANEXO 8 – Mapas

Alguns bairros em Fortaleza onde moram tremembés de Almofala

### MAPA BAIRROS DE FORTALEZA



OBS: INFORMAÇÕES DOS ENTREVISTADOS SOBRE ALGUNS BAIRROS ONDE TÊM TREMEMBÉS.

● TREMEMBÉS EM FORTALEZA

\* SANTA TEREZA FICA NESTA REGIÃO VICENTE PINZON

\*\* CONJUNTO PALMEIRAS FICA REGIÃO JANGURUSSU

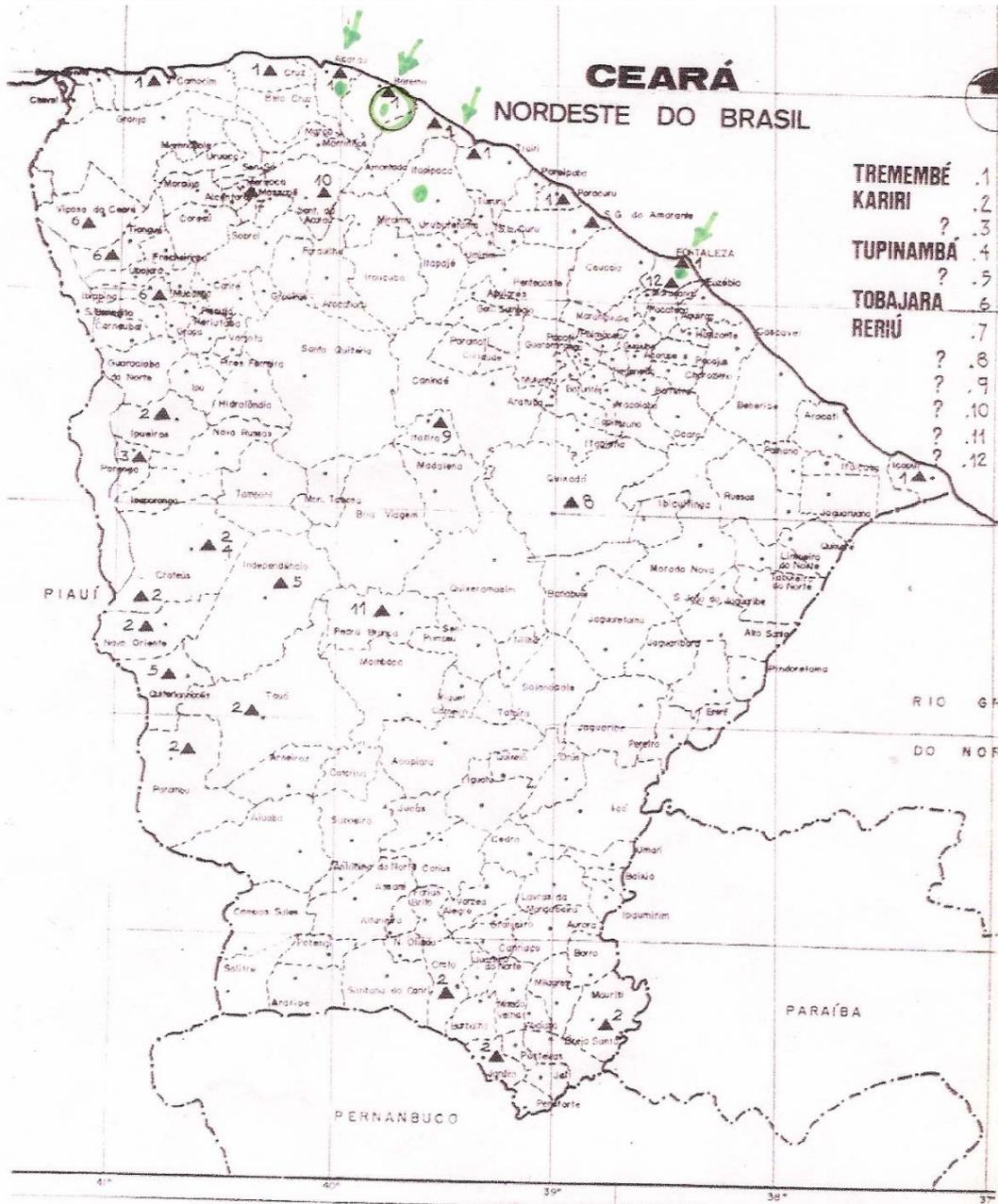
\*\*\* SEDE DA COPICE

Captado no site da prefeitura de Fortaleza

# Algumas cidades do Ceará onde moram tremembés de Almofoala



Localizando Almofala dos Tremembé em Itarema no litoral cearense



Almofada dos Tremembé fica em Itarema - CE