



**DO PROFANO AO SAGRADO:
Um estudo de caso a partir dos discursos sobre o Torém
entre os Tremembé de Almofala**

Janaína Ferreira Fernandes*

Introdução

Almofala é um distrito pertencente ao Município de Itarema, localizada, por sua vez, no oeste do Estado do Ceará, nordeste brasileiro. O lugarejo passa por um crescimento populacional que pode ser claramente observado na paisagem. Pequenas casas brotam entre coqueiros, em meio à fina areia branca das dunas da região. Os moradores cada vez dividem mais sua terra natal com novos habitantes, sua grande maioria posseiros que vêm na região perspectivas de garantir um pedaço de terra.

Porém, tanto posseiros quanto filhos da terra, “nascidos e criados em Almofala”, contam uma mesma história. Aquela era uma terra de índios. Ali, eles foram aldeados¹ e

* Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. E-mail: jffernandes@gmail.com

¹ Segundo Valle (2004), “No século XVIII, os Tremembé foram aldeados por jesuítas (em Tutóia, no Maranhão) e por padres seculares, como no caso em questão, do antigo aldeamento de Almofala, controlado pela Irmandade de Nossa Senhora da Conceição. A missão de Tutóia teve curta existência, mas a de Almofala perdurou até meados do século XIX, girando em torno da religiosidade que envolvia a igreja oitocentista, atualmente tombada pelo Patrimônio Histórico. O aldeamento foi fechado pelo governo provincial da mesma

construíram a famosa Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala, motivo de orgulho não só pela beleza da arquitetura, como também pela história que suas fortes pedras laboriosamente pintadas de branco encerram. A igreja foi coberta por uma duna móvel e permaneceu soterrada por mais de quarenta anos, de 1898 a 1940. Durante esse período, transeuntes marcavam sua localização por meio da ponta do campanário, que brotava do chão.

Os filhos da terra contam que, depois que o vento levou a duna embora, nas noites de luar, homens, mulheres e crianças iam para a praça de Almofala para retirar a areia de dentro da igreja. Os homens usavam pás e as mulheres, com as pontas dos vestidos, carregavam montes de areia para fora.

Que Almofala era uma terra de índios, é consenso entre todos os moradores. Porém, que esses índios ainda existem por lá, isso é matéria de debates desde a década de 1970, quando surgiu um movimento articulado de construção e organização da etnicidade Tremembé. Depois de três décadas de muita luta para serem reconhecidos e respeitados enquanto índios, muitas vitórias foram alcançadas, porém muito ainda há de ser feito, principalmente a homologação do território, que já foi delimitado e identificado pela FUNAI.

O início dessa luta se deu com base em um ritual, uma dança trazida por gerações, e que faz parte do repertório cultural associado aos índios Tremembé, o chamado Torém. Tendo sido considerado parte do arsenal folclórico do Ceará até meados do século passado, foi somente a partir da década de 1970, com apoio de missionários e antropólogos, que os Tremembé passaram a dançá-lo como um investimento étnico.

Naquele tempo, de acordo com narrativas orais, o Torém era dançado como uma diversão, uma brincadeira, passada de pais para filhos:

“Ela [tia Chica da Lagoa Seca] tinha um cajueiral muito grande, lá na Lagoa Seca, e ela fazia os torém dela lá debaixo daquele cajueiro. E aí quando era tempo de mcororó, minha filha, não tinha dia nem hora pra dançar o torém não. Era quase todo dia, sabe, tinha torém. Aí todo mundo ia, que a animação do torém era a dança”. (Dijé, Praia de Almofala, 2012)

forma que outros no Ceará. Em 1857, suas terras foram doadas para a ‘residência e subsistência’ dos índios (Livro de Terras da Freguesia da Barra do Acaraú, 1855-57), o que não impediu que fossem sendo ocupadas por ‘estranhos’ nas décadas seguintes” (VALLE, 2004, 282).

Porém, os investimentos étnicos propiciados pelo apoio de antropólogos e missionários e a perspectiva de serem reconhecidos enquanto índios, voltando, assim, a ter o direito sobre a terra, fez com que o grupo se pautasse no Torém para suas reivindicações identitárias. Nesse momento, o Torém se constituiu um ato político, um símbolo da luta pela terra. Essa foi a primeira alternância de significado identificada no Torém.

Não foi a única, contudo. Foram observados discursos nos quais sobressaem-se aspectos ligados ao que se convencionou chamar de “espiritualidade Tremembé”. O Torém passou a ser considerado um ritual também sagrado, no qual os “encantados”, espíritos dos índios que já morreram, entram em contato com os vivos. O Torém passou a ser um ponto de contato com uma ancestralidade perdida, mas que continua presente no “sangue forte do índio”².

Para realizar essas constatações, foram empreendidas duas viagens a campo, efetuadas em dois momentos diferentes. A primeira de quinze dias, nos meses de julho e agosto de 2011; e a segunda de vinte e oito dias, em fevereiro e março de 2012. Nesse ínterim, foram realizadas entrevistas gravadas com lideranças Tremembé de Almofala, além do convívio direto e observação participante e outras inúmeras conversas informais com indígenas e não indígenas da região.

Foi durante o exercício de comparar referências da bibliografia existente acerca do Torém dos Tremembé e os discursos colhidos *in loco* que foi possível verificar a alternância de significados do ritual para o grupo. Discuto, então, neste trabalho, essa alternância de acordo com os contextos externos que, de alguma forma, movem as pessoas a individualizar o Torém, construindo significados próprios; e, num movimento inverso, porém, dialético, a extravasarem para o grupo as significações individuais que dão o caráter de mutabilidade e de constante invenção a este elemento de cultura.

Inicialmente, serão abordados alguns aspectos teóricos e históricos referentes à categoria “índios no nordeste”, trazida por João Pacheco de Oliveira (2004), de modo que melhor se possa compreender o contexto político regional e local no qual estão imersos os Tremembé. Após, resumidamente, serão traçadas algumas características da etnia para só então passarmos à análise dos discursos sobre o Torém e seus múltiplos significados.

² Segundo VALLE (2004), a imagem do índio como portador do “sangue forte” alia-se à idéia de que o índio “puro” era forte, brabo. Com a miscigenação, não haveria mais índios puros, mas muitas das qualidades deles iriam perdurar nos descendentes. O sangue do índio, de acordo com as concepções Tremembé colhidas por Valle, apesar de estar mais “fraco”, ainda conserva sua indianidade.

Ao final, pretende-se alimentar uma discussão na qual o Torém seja analisado como um sinal diacrítico fundante da etnicidade Tremembé, percebendo-o como uma “invenção”, nos termos de Roy Wagner (2010).

A problemática da categoria “índios no nordeste”

Ao entrar em contato com temas pertinentes a relações interétnicas, um dos tópicos que mais chama a atenção, tanto pela complexidade quanto pelo caráter de novidade, é a questão da reelaboração étnica (OLIVEIRA, 2004). Trata-se da observação constatada a partir das lutas de (re)territorialização empreendidas por grupos étnicos, principalmente no Nordeste brasileiro, que até então haviam sido considerados “aculturados” pela sociedade nacional envolvente.

Os grupos indígenas do Nordeste vinham sendo descritos pelo que eram no passado, ou seja, sob a ótica da perda. Eram vistos enquanto populações que, no passado, entraram em contato com regionais e, assim, desde há muitas gerações, viram-se misturados a ponto de perderem completamente o referencial cultural indígena, não podendo, portanto, ser considerados como indígenas, e sim apenas meros remanescentes.

As populações consideradas caboclas não guardavam, deste modo, pelo menos até meados do século passado, uma reivindicação étnica, embora pudessem ser visualizadas especificidades culturais que, mesmo que não viessem a ser colocadas em evidência enquanto um fator de diferenciação da sociedade envolvente, eram cultivadas como tradições indígenas. No caso dos Tremembé, relatos orais sobre a dança do Torém asseguram que, na região, o Torém nunca deixou de ser dançado, mesmo tendo passado por períodos em que era feito de forma quase escondida³.

Assim, é importante deixar claro que, pelo menos entre os Tremembé, muito embora os discursos sobre a etnicidade tenham por vezes se perdido, os traços culturais diacríticos, bem como a noção da existência de um passado e de uma ascendência indígenas sempre foi muito forte naquela população. Tanto que Valle (2004) fala a respeito da época dos “capitães”, sendo que o último deles, Chico de Barros, é apresentado como alguém que teve

³ Luís Caboclo, pajé Tremembé, sempre repetia a fórmula: “Durante muito tempo, a gente precisou se calar para sobreviver; agora a gente precisa falar para sobreviver”. Vários relatos contam sobre o medo que assolou Almofala devido aos conflitos entre indígenas e grandes proprietários de terras, especialmente após 1962, quando três indígenas foram mortos no aldeamento da Passagem Rasa, após terem denunciado ao Delegado de Polícia do Acaraú a invasão de suas terras (LEITE, 2009).

uma certa atuação política mobilizadora entre os Tremembé, muito embora não tenha deixado sucessor quando de seu falecimento, na década de 1960.

Relatos históricos têm demonstrado que, durante o período colonizador, várias foram as tentativas de aldear e “civilizar” os grupos indígenas, os quais representavam insegurança às propriedades dos colonizadores. O que ocorria, muitas vezes, era a abertura desses aldeamentos a camponeses pobres e negros alforriados, forjando uma miscigenação que pudesse argumentar a favor da tese de que não havia mais índios. Foi o que aconteceu, em 1861, no Estado do Ceará, onde um Decreto, em resposta aos ministérios imperiais, dizia que não havia mais índios naquele território, sendo que os remanescentes já tinham se “misturado” ao restante da população (VALLE, 2009).

No entanto, apesar de silenciada por décadas, essas populações começaram, a partir das primeiras décadas do século passado, a protagonizar um movimento que tem se alastrado em efeito cascata no Nordeste brasileiro. Os primeiros grupos, especialmente os Fulniô, em Pernambuco, têm demonstrado a importância da organização étnica enquanto caráter diferenciador e culturalmente fundante de dado agrupamento social, tendo em vista direitos sociais e, principalmente, acesso à terra.

As reelaborações étnicas passaram a ter maior visibilidade no meio nacional a partir da década de 1980. Grupos que até então eram considerados camponeses empobrecidos passaram a reivindicar etnicidades indígenas. O contexto sócio-cultural que permitiu esses movimentos é amplo e deve ser bem delimitado neste trabalho. Podemos citar, de antemão, fatos singulares pertinentes tanto ao nordeste brasileiro quanto à sociedade nacional que fizeram com que várias comunidades nordestinas pudessem ser alocadas dentro do que chamaremos aqui de reelaboração étnica.

Fatos como a elaboração da Constituição da República de 1988, que possibilitou o reconhecimento de comunidades tradicionais e visava a sua proteção, principalmente no que tange ao acesso à terra; a proteção, por meio de órgãos públicos, tais como o Ministério Público Federal (MPF), o INCRA e a FUNAI, de comunidades que se enquadrassem dentro de um modelo institucionalmente construído de uso tradicional da terra; a colaboração de organismos não-governamentais e entidades vinculadas a instituições religiosas; a formação de esquemas teóricos, estudos e análise de casos de antropólogos e cientistas sociais em geral; todos esses fatores foram capazes de montar um quadro fático e um arsenal teórico e ideológico no qual coubessem esses fenômenos enquanto componentes do quadro regional do nordeste brasileiro.

Foi a partir dos estudos de João Pacheco de Oliveira que o referencial teórico de reelaboração étnica ganhou corpo dentro da Antropologia nacional. Para compreendê-lo dentro da perspectiva de um grupo étnico específico, os Tremembé, utilizaremos todo um estudo contextual, num primeiro momento, que nos permita traçar um histórico da ocupação territorial por este grupo, bem como os fatos que fizeram com que fosse viável uma articulação política para a reelaboração étnica.

Os Tremembé

Os Tremembé são um grupo étnico que habita, em sua grande maioria, o oeste do Estado do Ceará, no nordeste brasileiro. Algumas populações podem ser encontradas em menor número no Maranhão. Segundo dados da FUNASA⁴ (2010), existem 2.971 Tremembés. Entretanto, tais dados não incluem os Tremembé que ainda não foram reconhecidos pela FUNAI. Estima-se que devem haver mais de 5.000 pessoas no total⁵. Porém, neste trabalho, focaremos aqueles ocupantes do chamado Aldeamento de Almofala, distrito de Itarema, a 270Km a oeste de Fortaleza, Ceará.

Almofala corresponde a uma área de 63Km², onde residem grupos bastante heterogêneos. Além de ser a área tida como tradicional da etnia Tremembé, tem sido um local para o qual grandes quantidades de posseiros têm se dirigido, agravando cada vez mais o problema da concentração fundiária. Os Tremembé normalmente dividem esse território em duas categorias diferentes: zona da mata e zona da praia.

Assim, temos na zona da praia as seguintes “comunidades”: da Praia, Barro Vermelho, Mangue Alto, Saquinho, Lameirão e Panã. Já na zona da mata, temos: Varjota, Tapera, Batedeira e Passagem Rasa. Todas essas localidades são compostas por grupos que se intitulam “Os Tremembé de Almofala”. Cada agrupamento, no entanto, possui peculiaridades, especialmente no que se refere a paisagem, a subsistência e, principalmente, às expectativas políticas⁶.

Entre essas “comunidades”, existem laços de parentesco e afinidade. Além disso, foram observadas relações de troca e de compadrio. Relatos orais contam de um tempo em

⁴ RICARDO, B. RICARDO, F. (orgs.). Povos Indígenas no Brasil: 2006-2010. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011, p. 14.

⁵ Tremembé de Almofala: 2.113 (FUNAI – Fortaleza, 2011); Tremembé de Acaraú: sem estimativa; Tremembé de Itapipoca (Buriti e São José): sem estimativa; Tremembé de Queimados: 282 (FUNAI – Fortaleza, 2011), segundo dados da FUNASA.

⁶ Infelizmente, não será possível tratar neste pequeno ensaio a respeito do faccionalismo percebido entre algumas localidades de Almofala.

que havia muita mata e os Tremembé se locomoviam à pé ou à cavalo por um território sem cercados e sem posseiros.

A população de Almofala, tanto índios quanto não índios, vivem, em sua grande maioria, de uma economia pesqueira, além das plantações de coco⁷ que tomam conta dos quintais das casas. A agricultura de feijão e batata também é muito utilizada. No entanto, tanto a atividade de pesca quanto a de agricultura têm sido dificultadas ao longo dos anos com a chegada cada vez maior de posseiros, agravando cada vez mais o quadro de concentração fundiária.

Na questão da pesca, a chegada de grandes embarcações para a pesca industrial da lagosta não só tem acabado com os estoques naturais do alimento como tem depredado formas tradicionais de pesca empreendidas pelos Tremembé, como o uso de marambais⁸. A quantidade de pescados tem diminuído gradativamente ao longo das últimas décadas, não sendo possível que as pequenas embarcações de pesca artesanal façam frente aos grandes navios de lagosta.

Assim, muitos Tremembé, habitantes da praia de Almofala, em seus discursos, demonstram a falta de interesse dos mais novos na economia de pesca. No entanto, não se pode atribuir apenas à escassez de pescados a falta de interesse das gerações mais novas.

Com todo o investimento étnico para a distintividade Tremembé, o grupo acabou conseguindo não só o reconhecimento da FUNAI, como também tem sido possível angariar benefícios estatais em razão da etnicidade indígena. O epicentro da vida do grupo tem sido as escolas diferenciadas indígenas, e é ao redor delas que não só gira a vida comunitária, como também as expectativas de emprego dos indivíduos.

Inicialmente, como é contado por muitas lideranças locais, o ensino para as crianças era feito ou em casas de pau a pique ou de palha, como na localidade da Praia e na Passagem Rasa, embaixo de árvores, como no Saquinho ou, ainda, nas casas das professoras voluntárias, membros da própria comunidade, como no caso do Mangue Alto. Nos discursos sobre essa primeira fase das escolas, as dificuldades passadas pelas professoras e pelas crianças são tratadas como um tempo difícil que já foi superado.

⁷ Existe uma situação complexa na comunidade da Tapera, em razão da chegada de uma empresa, a Ducoco S/A, que tomou grande parte da terra dos Tremembé nessa localidade. As famílias foram obrigadas a se mudar, ficando reclusas a uma estreita faixa de terra. Entretanto, as plantações de coco tomaram não só grande parte do mangue, que era tradicionalmente um local de caça e pesca dos Tremembé, como também exploram a mão-de-obra Tremembé a valores ínfimos.

⁸ Ver Oliveira Júnior, 2006.

A organização e criação das escolas Tremembé foi uma tarefa considerada crucial para a própria organização do grupo enquanto etnia indígena. Uma das figuras mais importantes do grupo foi Raimundinha, filha do atual cacique João Venâncio, morta em quinze de maio de 2009, vítima de um câncer. Segundo relatos orais, Raimundinha tornou-se uma mártir do grupo:

“(…) a finada Raimundinha, essa daqui também foi minha companheira de luta que foi a primeira professora da praia. E gosto dela, só vivo com as camisetinha dela, pra mim, eu tô com ela perto de mim. Pessoa muito forte, muito lutadora, muito. Tinha bondade. Morreu lutando.(…) mas morreu com sentido no trabalho” (D. Nene Beata, Mangue Alto, 2012).

Foi com base nessa organização do grupo e na representatividade carismática de alguns indivíduos que as escolas diferenciadas Tremembé passaram a ter uma infra-estrutura melhor, sendo consideradas pelos próprios regionais como escolas-modelo. Mas o projeto das escolas foi além de um ensino básico. A idéia era a formação de futuras lideranças Tremembé.

Por outro lado, o grupo de alunos que cursa o ensino médio diferenciado, considerado como um curso de formação de lideranças propriamente dito, tem expectativas de conseguir vagas de professor em uma das escolas Tremembé. Na verdade, em uma realidade na qual não existem muitas expectativas de emprego, ser contratado como professor ou professora de uma escola garante segurança financeira.

Em conversas informais com Marília⁹, empregada doméstica e amiga da família de uma das professoras da escola Maria Venâncio, localizada na Praia de Almofala, ela conta que ser índio é muito vantajoso e que ela própria já quis se identificar, mas não foi aceita. Porém, não entrou em detalhes das razões pelas quais não conseguiu. Marília ainda informou que seu marido era pescador, mas ganhava muito pouco com seu ofício. As pessoas que conseguiam dar aula nas escolas indígenas é que ganhavam bem, segundo ela.

Dessa forma, as escolas diferenciadas acabaram concentrando quase todas as perspectivas de emprego e renda dos Tremembé. O objetivo central delas é formar jovens com consciência étnica, capazes de continuar o trabalho de luta pela terra empreendido pelos mais velhos. E é nesse ambiente em que, quase diariamente, os jovens são chamados a dançar o Torém:

⁹ Foi colocado um nome fictício, a fim de proteger a identidade da interlocutora.

“Porque hoje o Torém ele é que é assim, o instrumental da nossa luta. Tipo assim, uma prova viva que o povo Tremembé tão aqui é o Torém. E isso nós desenvolvemos na escola a fim de que nossos alunos aprendam a dançar, aprendem a cantar e isso venha passando de geração a geração (...). E a nossa maior preocupação hoje é exatamente essa, de nós repassar aquilo que nós sabemos referente ao Torém” (Vicente, professor indígena, Passagem Rasa, 2012).

O Torém foi o responsável pelo início da articulação política do grupo. Segundo Valle (2004), foi com a mobilização dos “toremzeiros”, os dançadores do Torém, que começaram a ser realizados investimentos étnicos para a reivindicação da posse da terra. E essa noção está presente até hoje, principalmente dentro das escolas diferenciadas, de modo a demonstrar a importância do ritual para os mais jovens. Tendo isso em vista, passaremos a demonstrar cada uma das formas de discurso referentes ao Torém.

O Torém para os Tremembé

Em um ambiente em que o Torém faz parte do cotidiano da maioria dos Tremembé, percebe-se uma multiplicidade de discursos em relação a ele. Quando se pergunta a alguém mais velho sobre o Torém, geralmente se escuta que ele é diferente atualmente:

“O Torém, ele agora num tá mais como era antigamente não. Esse pessoal mais véi, eles tão fracassando. (...) Aí num tão mais aguentando dançá o Torém. Esses mais novo, eles num se... eles num têm mais aquela influência, aquela empenhação de... A gente ensina e fala e ensina na escola, fala em reunião, mas eu tô vendo que o Torém num tá mais como era antigamente” (D. Nenê Beata, Mangue Alto, 2012).

D. Nenê Beata estava se referindo a um tempo em que os Tremembé se reuniam para se divertir. E a diversão era o Torém. O mocoioró, vinho feito do caju, era bebido a noite toda, em meio à dança e às rodadas de Torém. Naquele tempo, muito antes de ser um investimento étnico, o Torém era uma grande festa. A esse respeito, Gerson Augusto de Oliveira Júnior fala do “(...) *torém brincadeira, da época do caju, período em que os ‘índios velhos’ dançavam nas ‘noites de lua’ e eram aquecidos pelo calor de uma fogueira e a ingestão do mocoioró*” (OLIVEIRA JÚNIOR, 1998, 110).

Porém, a partir da década de 1970, quando teve início um processo de organização étnica entre os Tremembé, o que era diversão acabou por se tornar um ato político, um sinal diacrítico de distintividade étnica, fundamental para que os Tremembé se autoafirmassem não como meros remanescentes, mas como índios. A importância do Torém pode ser muito bem sintetizada por meio de um relato colhido em 1986 por Maria Amélia Leite, de Marciano, então uma das lideranças Tremembé na Varjota: *“onde tem Torém tem o índio; onde tem o índio tem a terra”* (LEITE, 2009, 405). Dessa forma, os Tremembé passaram a dançar o Torém como uma performance de distintividade étnica.

Em seu trabalho sobre os Tremembé, Valle (2004) mostra de que forma o início do movimento de luta pela terra em Almofala esteve ligado à organização dos “toremzeiros”: *“(...) a mobilização do torém era a que vinha se mantendo há mais tempo e numa dinâmica mais política, ainda que tal aspecto seja mais recente e decorrente das relações dos toremzeiros com os missionários e, mais tarde, com a FUNAP”* (VALLE, 2004, 291).

No entanto, a despeito da existência do Torém brincadeira e do Torém político, há ainda o Torém sagrado. Nesse caso, mais que um investimento étnico, ele é uma obrigação espiritual dos Tremembé para com sua ancestralidade e para com os “encantados”, índios que já morreram e que habitam na natureza:

“Eles me aperreiam tanto, os encantado, os índio véi, que tem dia que precisa deu cantá. (...) E aí eu cantando a cantiga do Torém, pronto, mas enquanto eu num canto, fica naquele pesadelo ali, aquele sentido ali. Eu sonho a noite com eles. E aquela coisa e aí eu tenho que cantá cantiga do Torém” (D. Nenê Beata, Mangue Alto, 2012).

Percebe-se, então, o momento do Torém como um momento de encontro com a ancestralidade indígena. Os “encantados”, os “índio véi”, são aqueles que vêm ao encontro dos Tremembé para lembrá-los dessa ancestralidade, lhes protegerem e lhes darem força:

“Eu tenho uma forte ligação com eles [encantados] porque eles sempre tão... eu sempre vejo... sempre tão vindo na minha rede, na minha cama, toda semana eu tenho que fazê uma oferta pra cada um deles, acendo vela, coloco bebida, coloco cigarro, tudo eu ofereço pra eles e me sinto assim numa proteção muito forte com cada um deles e sinto que eles tão ao meu lado” (Vicente, professor indígena, Passagem Rasa, 2012).

Os momentos de cura são descritos pelos Tremembé como aqueles nos quais os encantados e as “forças da natureza” vêm em auxílio aos vivos. Nas sessões de cura, a ancestralidade indígena é sempre evidenciada por meio da presença dos encantados¹⁰.

Ocorre que a performance do Torém não está inserida dentro do que os Tremembé chamam de sessão de cura. O sagrado estaria presente no Torém na medida em que os encantados atuam na “rodada” tentando “baixar” nos que possuem o “corpo aberto”, ou seja, nas pessoas que têm maior propensão a serem incorporadas e entrarem em transe.

Os mais “experientes”, contudo, como o pajé e o cacique, “sentem” essa presença, mas conseguem “segurar”, não permitindo que os encantados se manifestem, embora estivessem presentes durante todo o Torém. Alguns Tremembé relatam que, no meio das cantigas, conseguem ouvir vozes dos que “já se foram” misturadas às dos vivos; todos cantando juntos as músicas do Torém.

Em meio a tantos discursos díspares em relação ao Torém, podemos perceber uma certa mutabilidade de seus significados. O Torém enquanto um ritual sagrado é relativamente recente. Apesar da existência de grande número de rezadeiras em Almofala e da forte presença da idéia de encantados, o ato do Torém como um momento de sacralidade ainda não tinha sido descrito pela literatura pesquisada. Seria, portanto, um terceiro momento do Torém, mais uma construção cultural de significado em cima do mesmo ato.

O Torém enquanto invenção

Como já foi mostrado anteriormente, o Torém passou, dentre os Tremembé de Almofala, por momentos diversos, nos quais seu significado sofreu mutações. Ocorre que, para além de constatarmos os diferentes discursos em relação ao Torém, pretendemos, aqui, analisar de que modo e por quais razões os novos discursos foram capazes de aflorar naquela população.

De antemão, no entanto, gostaria de deixar claro que o surgimento de um novo significado não expressa o desaparecimento completo do significado anterior. Muito ao contrário, eles se sobrepõem, no sentido de que são resgatados por quem discursa de acordo com o contexto no qual o discursante está inserido em determinado momento. Assim, o Torém pode ser uma brincadeira no intervalo de aulas da Escola Diferenciada Maria

¹⁰ Ver Gondim (2009).

Venância, pode ser um ato político em uma reunião de lideranças em Fortaleza, e pode ser um ritual sagrado durante uma sessão de cura empreendida pelo Pajé.

Porém, isso não é tudo. Tomemos, por exemplo, uma Noite Cultural, evento organizado periodicamente pelos alunos e professores das Escolas Tremembé. Ao final, sempre é puxada uma rodada de Torém. Tive a oportunidade de, logo com dois dias em trabalho de campo, ter sido convidada para um desses eventos. O Torém foi puxado por dois professores da escola e o Mocororó, repartido dentre todos da roda. Pergunta-se: naquele momento, qual teria sido o significado daquele Torém dançado naquela noite?

Creio não ser possível objetivar o significado de um fato, por mais delimitado no tempo e no espaço que ele seja. Em primeiro lugar, ele pode ter significado algo diferente para cada um que esteve presente na roda e para aqueles que ficaram observando de longe, para Tremembés, para antropólogos e missionários que estavam presentes na festa. E, além disso, os discursos produzidos posteriormente acerca daquele fato podem ter gerado novos significados.

Para deixar mais claro o que estou querendo dizer, tomarei de empréstimo algumas considerações de Roy Wagner, em sua obra “A Invenção da Cultura” (WAGNER, 2010). A visão de que a Cultura é algo inventado é o ponto de partida para nossa análise. As interpretações feitas a partir de fatos geram significados com os quais se inventa Cultura. Mais que um ato objetivo, convencionalizado como um componente da Cultura Tremembé, o Torém está sujeito às particularizações e às análises contextuais feitas pelos indivíduos que entram em contato com ele.

Assim, se levarmos em consideração todas aquelas questões já vistas sobre reelaboração étnica e distintividade cultural, fica fácil perceber de que maneira uma brincadeira foi capaz de tornar-se um ato político. Daí os discursos sobre o Torém passaram a considerá-lo como fonte da força Tremembé. A luta pela terra fez com que um ato até então considerado uma brincadeira se tornasse uma prova da resistência Tremembé e, por conseguinte, uma evidência de que, em Almofala, existiam índios e, portanto, a terra era deles por direito.

Resgatou-se, então, o Torém para que ele fosse transformado num instrumento de luta. Quando os Tremembé deparam-se com pessoas vindas de outras localidades, principalmente quando estas pessoas têm a possibilidade de lhes conseguir alguma representatividade, seja no meio acadêmico, seja no meio político, eles fazem questão de representar o Torém, numa performance em que a etnicidade esteja o mais explícita

possível. Para tanto, valem-se de roupas de palha, cocares de pena e maracás produzidas pelos próprios membros da comunidade da praia.

Dentro dessa perspectiva, podemos avaliar a criação de um significado em torno do Torém a partir da forma como os Tremembé criam e experienciam contextos. (WAGNER, 2010, 77) Segundo Wagner:

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

Assim, se temos diferenciados contextos que são tomados como elementos externos aos indivíduos, temos, por outro lado, a apreensão da significância desses contextos, passando por crivos internos das pessoas, particularizando as experiências em relação ao Torém, ao mesmo tempo em que se empreende um diálogo com as convenções culturais, tidas como externas. Dessa forma, ainda de acordo com Roy Wagner, essa particularização das convenções é retransmitida em forma de contrainvenção, elaborando um jogo antitético no qual a Cultura está em constante invenção.

Por ora, tentaremos nos concentrar na criação de um Torém enquanto ritual sagrado. Roy Wagner nos fala sobre as tentativas, por parte dos indivíduos, de conformar seus atos de acordo com o contexto convencional no qual estão inseridos.

Assim, quando um Tremembé se dispõe a dançar o Torém, ele sabe que seu ato é crucial para o movimento pela demarcação da terra. Ele entende que o sinal diacrítico de distintividade étnica lhe dá força e legitimidade frente à sociedade nacional para reivindicar seus direitos. Essa é a convenção. Assim, nas palavras de Wagner, “*ele age em conformidade explícita com um ideal ou uma expectativa coletiva quanto ao modo como as coisas ‘devem ser feitas’, construindo seu contexto segundo linhas que correspondem a uma imagem compartilhada do moral e do social*” (WAGNER, 2010, 85).

Como, então, explicar o Torém enquanto um ritual sagrado? Como foi possível sair desse contexto convencional de ato político para se chegar a um discurso relativamente recente de sacralidade da dança do Torém? A agência dos indivíduos é crucial para se

entender esse movimento. A particularização do que é convencional faz com que os indivíduos desviem da coesão uniformizante do discurso coletivo e engendrem novas regras.

Por exemplo, um Tremembé pode agir como acha que um Tremembé deve agir em relação ao Torém, ou seja, ele pode estar disposto a dançá-lo e representá-lo quando for compelido a tal. Ele sabe da importância da dança para a conquista de seus direitos e para o fortalecimento do movimento. Porém, ele também pode dançar e sentir da presença dos encantados, e o faz como quem pratica um ritual sagrado. Agindo assim, ele individualiza sua relação com o Torém, mas, ao mesmo tempo, coletiviza essa relação sagrada, da seguinte forma:

“Ele terá recriado e estendido um contexto convencionalizado de forma individual, transformando-o em ‘sua’ vida ou em ‘seu tipo’ de vida. Mas também terá, em alguma medida, recriado e difundido um contexto não convencionalizado (...) de forma coletiva ou convencional” (WAGNER, 2010, 91).

Assim, os movimentos contínuos de particularização e convencionalização permitem que os elementos de cultura, no caso, o Torém, estejam em constante mutação, firmando uma noção de cultura dinâmica. Sabemos, contudo, que isso não é suficiente para explicar o sentido de todas essas mudanças, especialmente o surgimento do sagrado.

Embora este trabalho não nos dê espaço o suficiente para fazer grandes elucubrações a respeito da sacralidade do Torém Tremembé, podemos apontar, como um começo de caminho, o surgimento de novas sacralidades em Almofala, com a chegada maciça de Igrejas neo-pentecostais. Estas, das mais variadas denominações, têm se instalado em construções pequenas, sem muita regularidade, em todas as comunidades dos Tremembé de Almofala.

Em uma das situações, a Varjota, os Tremembé têm se queixado da presença dos neo-pentecostais. Trata-se da localidade de residência do Pajé Luís Caboclo, que assim nos apresenta a situação:

“Os evangélicos não agride, assim, pessoal, mas eles agride assim na questão da sobrevivência, do jeito de ser. (...) Eles só acredita na Bíblia. (...) Cada um funda uma igreja (...) e aí nós num pode discutir isso porque nós entra num confronto que num cabe pra ninguém. (...) Quem é bom, já nasce feito; quem quer se fazê, num pode” (Pajé Luís Caboclo, Varjota, 2012).

Não é, porém, só na Varjota que a presença dos neo-pentecostais tem surtido pensamentos acerca da religiosidade entre os Tremembé:

“Nessa lei de crente, tem cura também. Eu num sei, eu num vô dizê que seja mentira. Se tem alguém que se cura com eles, é porque eles têm ajuda... da parte de Deus, ou se é da parte de outras coisa, mas algum segredo tem, né, e esse segredo é coisa encantada. Eu acredito que seja, eu acredito que tem a ver com encante. Tem encante também de outras espécie.

(...)

Eles [os evangélicos] são contra. Eles dizem que é macumba. O evangélico diz que é da parte do cão, do demônio, mas acho que num sei não (...) que das vezes que eu tenho andado, que já assisti esses trabalho, eu já fui aí umas vez com ela [D. Maria Bela, rezadeira em Almofala]... Lá durante o trabalho eu nunca vi ela chamar por um nome... somente por Deus” (Zé Biinha, liderança Tremembé, Mangue Alto, 2012).

Diante dessas afirmações, podemos, de forma ainda bastante tímida, sugerir que a chegada de novas instituições que colocam o sagrado em evidência e em profunda contraposição ao profano, tem feito com que os Tremembé individualizem noções pretéritas sobre “espiritualidade” e religiosidade, construindo novas teorias nativas acerca da relação do grupo com o sagrado.

Os discursos observados, então, nos permitem visualizar a dialética das construções culturais. Porém, para tanto, é preciso compreender toda a complexidade histórica, política e social que envolve os Tremembé. Com isso, é possível perceber o caráter dinâmico e vivo de culturas que até pouco tempo eram vistas, na antropologia, como moribundas.

Conclusão

Durante muito tempo, os grupos indígenas foram pensados como imutáveis, realidades que, se por uma sorte do destino, ainda permaneciam incólumes aos ataques ocidentalizantes do “homem branco”, deveriam ser preservadas em cada elemento diacrítico que apresentassem. Esse pode ser considerado o senso comum da etnicidade, ou seja, a ideia de que a distintividade étnica está necessariamente ligada à existência de sinais diacríticos.

Esse senso comum ainda hoje é refletido em leis e políticas públicas referentes a povos indígenas no Brasil. A própria atuação da FUNAI para o reconhecimento de grupos indígenas demonstra como essa noção é forte no ideário nacional. Segundo Arruti (1995),

seu reconhecimento estava ligado à demonstração de especificidades étnicas que diferenciavam aquelas populações dos grupos regionais.

Entre os Tremembé, o Torém foi o elemento encontrado para provar que ali não haviam apenas remanescentes, e sim índios verdadeiramente. A cada performance, a consciência étnica é alimentada, tendo em vista o reconhecimento, por parte de um público externo, da identidade indígena.

Porém, como um elemento de cultura, ele é constantemente ressignificado. É nesse ponto que o Torém e os Tremembé vêm demonstrar o caráter dinâmico de sociedades que, até pouco tempo atrás, eram vistas como estáticas. Em algumas décadas, o Torém se modificou, se revitalizou, adquiriu novos contornos e outros matizes. Caminhou tão rapidamente quanto a organização Tremembé.

Tendo em vista toda a discussão do presente artigo, podemos formar a imagem de um Torém múltiplo, mutante, um símbolo cultural capaz de se rearranjar conforme os contextos em que é exposto, sem deixar de ser considerado um elemento de cultura indígena. Durante essas décadas de organização Tremembé, o grupo se modificou muito, em atenção às necessidades políticas e históricas que os circundavam. E não poderia ser diferente em relação aos seus próprios elementos constitutivos.

REFERÊNCIAS:

ARRUTI, José Maurício Andion. “Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional”. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, Vol. 8, nº 15, 1995.

_____. “A Emergência dos ‘Remanescentes’: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas”. **Mana**. 3(2), 1997.

_____. “Agenciamentos Políticos da ‘Mistura’: Identificação Étnica e Segmentação Negro-Indígena entre os Pankararú e os Xocó”. **Estudos Afro-Asiáticos**. Ano 23, nº 2, 2001.

BARRETO FILHO, Henyo Trindade. “Tapebas, Tapebanos e Pernas-de-Pau de Caucaia, Ceará: da etnogênese como processo social e luta simbólica”. In: **Série Antropologia**. UnB. Brasília, 1994.

BARTH, Fredrik. **Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales**. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. “Os (des)caminhos da identidade”. In: **RBCS**. Vol. 15, nº 42, 2000.

CHIANCA, Priscila Pessoa. **Nas vias do reconhecimento: emergência étnica e territorialização Kalunga**. Dissertação de Mestrado. Centro de Desenvolvimento Sustentável. Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

CUNHA, Manuela Carneiro da. “O Futuro da Questão Indígena”. In: **Estudos Avançados**. 8(20), 1994.

DULLEY, Iracema. **Deus é feiticeiro: prática e disputa nas missões católicas em Angola colonial**. São Paulo: Annablume, 2010.

GONDIM, Juliana Monteiro. “Corpo e Ritual: práticas de cura e afirmação identitária nos Tremembé de Almofala”. In: **Na Mata do Sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará**. Estevão Martins Palitot (org.). Fortaleza: Secult/Museu do Ceará/IMOPEC, 2009.

HOBBSAWM, Eric & RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HOOKER, Juliet. “Inclusão indígena e exclusão dos afro-descendentes na América Latina”. **Revista Tempo Social**. São Paulo. V.18, nº 2, 2006.

LEITE, Maria Amélia. “Resistência Tremembé no Ceará – depoimentos e vivências”. In: **Na Mata do Sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará**. Estevão Martins Palitot (org.). Fortaleza: Secult/Museu do Ceará/IMOPEC, 2009.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. “Bailando com o Senhor?: técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais). In: **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, Vol. 46, nº 1, 2003.

MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós”. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MOTA, Christiane. **Pajés, curadores e encantados: pajelança na baixada maranhense**. São Luís: Edufma, 2009.

OLIVEIRA, João Pacheco de. (org.) **A viagem de Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro. 2ª Ed. Contra Capa Livraria / LACED, 2004.

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

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O índio e o mundo dos brancos**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1972.

OLIVEIRA JUNIOR, Gerson Augusto de. **Torém: brincadeira dos índios velhos**. São Paulo: Annablume, 1998.

_____. **O encanto das águas: a relação dos Tremembé com a natureza**. Fortaleza: Museu do Ceará, 2006.

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

POMPA, Cristina. **Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. Bauru.: EDUSC, 2003.

SILVA, Cristhian Teófilo da. **As falas dos antigos: narração e identidade entre os tapuios de Goiás**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de Brasília. Brasília, 2001.

TURNER, Victor Witter. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis. Vozes, 1974.

VALLE, Carlos Guilherme do. “Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará”. In: **A Viagem de Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. João Pacheco de Oliveira (org.). 2ª Ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004.

VIEGAS, Suzana de Matos. “Índios que não querem ser índios: etnografia localizada e identidades multi-referenciais”. **Etnográfica**. V. 2, nº 1, 1996.

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