

A PRÁTICA DO TORÉM E SUA RELAÇÃO COM OS ESPAÇOS ANCESTRAIS ENTRE OS TREMEMBÉS DE ALMOFALA - CE

Pedro Igor de Carvalho¹

Jóina Freitas Borges²

RESUMO

Partindo do pressuposto de que a cultura está em constante transformação, este trabalho aborda uma questão cultural importante para o povo Tremembé, de Amofala - CE, o ritual do Torém, que apresenta aspectos que indicam várias mudanças em suas tradições e costumes, mas que também comporta várias permanências.

PALAVRAS-CHAVE: Tremembé, Torém, Arqueologia, Etnicidade.

ABSTRACT

On the basis that culture is constantly changing, this paper addresses an important cultural issue for tremembé people in Amofala -CE, the ritual of Torém (that is a cultural dance) shows some aspects that indicate many changes in their traditions and customs, but also includes the same characteristics.

KEYWORDS: Tremembé, Torém, Archaeology, ethnicity.

RESUMEN

Suponiendo que la cultura está en constante transformación, este trabajo aborda una cuestión cultural importante para el pueblo Tremembé de Amofala-CE, el ritual de Torem que presenta aspectos que indican diversos cambios en sus tradiciones y costumbres, pero que también incluye varias permanencia.

PALABRAS CLAVES: Tremembé, Torém, Arqueologia, Etnicidad

¹ Aluno de Graduação em Arqueologia e Conservação de Arte Rupestre na Universidade Federal do Piauí- UFPI

² Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense, UFF, Brasil .Professora adjunta do Curso de Arqueologia e Conservação de Arte Rupestre da Universidade Federal do Piauí. Realizou pesquisas relacionadas à História e Arqueologia da Costa Norte (Ceará, Piauí, Maranhão e Pará) com concentração na área de ocupação dos índios Tremembés. Trabalha atualmente com Arqueologia Pública, desenvolvendo projetos junto aos Tremembés de Almofala- CE, articulando Arqueologia, História e Patrimônio Cultural.

INTRODUÇÃO

A dança, em alguns de seus aspectos, é vista como uma brincadeira, uma atuação lúdica, podendo ser demarcadora de fronteiras étnicas e elemento de mobilização política. No Torém, diante dessas características, questionou-se se nessa dança existiria relação entre ela e alguns dos espaços nos quais é praticada; e, ainda, se algum desses espaços poderia ser tão remoto ao ponto de possuir vestígios arqueológicos ligados à ancestralidade indígena. Assim, este trabalho buscou correlacionar a dança com possíveis locais de sua prática, apesar de ter ocorrido modificações ao longo do tempo. Dessa forma, surge o questionamento: haveria elemento identificador do lugar específico para sua prática, no passado?

1. POR UMA ARQUEOLOGIA MAIS SOCIAL

A arqueologia surgiu como uma disciplina científica voltada para o enaltecimento das grandes potências mundiais, sobretudo no seio dos domínios coloniais. Fazendo uso da superioridade das classes dominantes, o discurso arqueológico acabava por corroborar o controle material e ideológico das minorias. Esse quadro mudou nas últimas décadas devido aos movimentos sociais, à própria evolução da ciência arqueológica e à crítica aos pressupostos teórico-metodológicos de uma arqueologia elitista. Dessa forma, os próprios grupos sociais implodiram as pretensões de homogeneidade e subordinação às normas vigentes, ou seja, os que antes se mostravam ausentes, passaram a emergir como sujeitos sociais cada vez mais ativos. Com isso a arqueologia tornou-se um instrumento a mais de fortalecimento identitário para povos indígenas, minorias, grupos subalternos (FERREIRA; FUNARI, 2009), enquanto passava a ser uma prática periférica para as elites das antigas colônias.

O passo decisivo para essa nova configuração foi dado pela constituição do Congresso Mundial de Arqueologia, em 1986, com o combate às hierarquias entre ricos e pobres, acadêmicos e público (FUNARI, 2006). A arqueologia deixa de ter seu estudo voltado somente para o antigo e começa a preocupar-se com o seu papel junto às classes minoritárias e sua conseqüente ascensão.

Essas transformações no modo de produzir arqueologia, tanto na esfera nacional quanto na internacional, demonstram o aumento de pesquisas voltadas para tais minorias. Mais do que isso, a arqueologia hoje, dá espaço para que esses grupos possam falar de sua própria cultura e formação social, por meio dos vestígios arqueológicos antes interpretados somente pelo pesquisador. Assim, os próprios agentes tornam-se ativos na construção de sua história e identidade na esfera científica.

Um importante exemplo sobre a participação de grupos indígenas junto a pesquisas arqueológicas é o trabalho de Silva (2000) junto aos índios Asurini do Xingú, em que nativos têm sido indagados por pesquisadores acerca da problemática da interpretação de vestígios cerâmicos, auxiliando na identificação e interpretação de sua funcionalidade e utilização para a comunidade (LINO; BRUHNS, 2012).

Além da participação ativa dos grupos indígenas na construção de sua identidade, uma linha em especial da arqueologia, a Social, deu voz às minorias, uma vez que os vestígios arqueológicos são utilizados para a construção e fortalecimento das identidades sociais. Há, ainda, o fortalecimento das lutas por seus direitos, sobretudo no que concerne às disputas de terra travadas no Brasil entre indígenas e grandes latifundiários, já que os primeiros passaram a fazer uso do patrimônio arqueológico para legitimar seu direito sobre a terra. A exemplo disso

(...) os processos de reivindicação de terras indígenas envolvendo vestígios arqueológicos são crescentes. Eles se referem aos sítios arqueológicos como elementos identitários e incorporados pelos coletivos indígenas, ainda que os dados arqueológicos não indiquem as relações de ancestralidade. Nas lutas pelos seus direitos o patrimônio arqueológico é percebido como sinal diacrítico nos processos de auto representação. As evidências arqueológicas têm constituído uma espécie de substrato material do universo mítico, mobilizado também como recurso político legítimo (BEZERRA, 2012: 77).

É importante ressaltar que o papel desempenhado pelo arqueólogo no trabalho de demarcação de terras com base na cultura material ou imaterial requer um maior conhecimento na formação de uma identidade étnica, visto que o uso desses dados históricos legitimará ou não o direito indígena sobre o território. Trata-se de um campo de pesquisa delicado no qual o arqueólogo deve fazer uso de instrumentos teórico-metodológicos adequados que contribuam para a autoafirmação de minorias étnicas e sociais (LINO; BRUHNS, 2012), na realização de laudos periciais.

Buscando reivindicar seus direitos, as comunidades indígenas passaram a contribuir significativamente na pesquisa arqueológica, constituindo um patrimônio capaz de fundamentar as reivindicações indígenas. Bens culturais materiais encontram-se abundantemente em espaços indígenas, sobretudo os bens utilizados no seu cotidiano, contribuindo, sobretudo, para pesquisas etnográficas e etnoarqueológicas. No entanto, a noção de patrimônio vai além da materialidade, pois está presente, também, nos bens intangíveis: o patrimônio cultural imaterial.

Segundo a Convenção da UNESCO (2003: 2-3 apud SOUZA; CRIPPA, 2011: 242),

Entende-se por patrimônio cultural imaterial as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Esse patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos

em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade, contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana.

De acordo com Kurin (2004: 67 apud SOUZA; CRIPPA, 2011: 241), em um contexto internacional, encontram-se expressões como: folclore, patrimônio oral, cultura tradicional, cultura expressiva, modo de vida, *folklife*, cultura etnográfica, comunidade baseada na cultura, costumes, patrimônio cultural vivo e cultura popular, para expressar, muitas vezes, a mesma coisa. Nas comunidades indígenas, as práticas ritualísticas encontram-se envoltas em expressões imateriais responsáveis em dar suporte e simbolismos aos bens materiais. Isso demonstra que, apesar da distinção entre patrimônio material e imaterial, é necessário que haja uma interrelação entre a materialidade e imaterialidade (SOUZA; CRIPPA, 2011).

Para essas comunidades, a ideia de “herança” está ligada a um conjunto de eventos, experiências, crenças e memória coletiva do passado e do presente. É por meio dessas práticas que os indígenas evocavam a sua ligação com a terra e com seus antepassados, fortalecendo sua identidade e unidade étnica. Dentre estas expressões, destacam-se as danças e a memória, principais responsáveis pela perpetuação dos costumes e crenças da comunidade. Desse modo, pode-se afirmar que são elementos importantes para a organização política dos grupos indígenas, pois são partes fundamentais na construção da ancestralidade e da crença em uma origem comum (MACHADO, 2013).

2. A QUESTÃO INDÍGENA

A primeira tentativa de organizar a situação latifundiária no Brasil aconteceu durante o governo imperial. Em 1850, foi decretada a Lei de Terras nº 601, a qual dispõe das terras devolutas do Império. Era obrigatório o registro em cartório sobre as propriedades e a sua devolução ao poder público quando não comprovada a legitimidade de posse da terra, permitindo sua venda em leilões. Assim, muitos fazendeiros tentaram legitimar a posse das propriedades apresentando documentos falsos que sugeriam limites para além de muitas reservas indígenas.

Isso resultou em apropriações indevidas do território de muitas comunidades indígenas, o que, conseqüentemente, deu início a um conflito latifundiário que perdura até os dias atuais. O “ser indígena” tornou-se um relevante obstáculo para a espoliação de terra, tornando-se alvo de perseguição e repressão, perdendo, assim, seu espaço e seus direitos.

A primeira iniciativa de dominação e desterritorialização foram dadas por aldeamentos missionários que, além disso, buscava destituir, gradativamente, os nativos de seus referenciais étnicos e culturais. O uso da mão de obra indígena na agricultura, o avanço da pecuária, a catequização e a imposição do modo de vida europeu foram essenciais na degradação dos hábitos e costumes dos nativos brasileiros. Além do mais, a política pombalina intensificou a prática do “intrusamento”, ou seja, a de trazer colonos para dentro dos limites das aldeias, forçando, assim, o processo de miscigenação (MESSEDER, 1995). Outra estratégia adotada foi elevar os aldeamentos à categoria de vila, permitindo a introdução da população branca no espaço antes habitado apenas por indígenas, buscando a miscigenação e, conseqüentemente, homogeneizar a população.

Os senhores de engenho do litoral, os fazendeiros do interior, os tradicionais invasores das terras dos antigos aldeamentos indígenas, bem como as autoridades defensoras que possuíam interesses comuns, afirmaram, sistematicamente, que os índios estavam “confundidos com a massa da população” e, por esse motivo, não existiam razões para continuidade dos aldeamentos (SILVA 2011: 314).

É o processo de construção da imagem do índio “verdadeiro” que até hoje é defendida para desqualificar pretensões e grupos indígenas em disputas por suas terras. A ideia de miscigenação desqualifica, portanto, o indígena de seu direito de terra, negando o direito natural de uso em consequência da mistura de raças encontrada no Brasil (MESSEDER, 1995). Assim:

A partir da segunda metade do século, sobretudo, os índios dos aldeamentos passam a ser referidos, com crescente frequência, como índios “misturados”, agregando-se lhes uma série de atributos negativos que os desqualificam e os opõem aos índios “puros” do passado, idealizados e apresentados como antepassados míticos (DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 1992: 451 *apud* OLIVEIRA, 1998: 52).

Com a decretação da extinção dos aldeamentos, em 1870, muitas famílias indígenas aumentaram o grande contingente de mão de obra dispersa pelas regiões vizinhas das aldeias, nas fazendas, no cultivo sazonal da cana-de-açúcar na Zona da Mata, ou, ainda, vagando sem terra e sem teto, restando-lhes apenas ocupar as periferias dos centros urbanos (SILVA, 2003).

3 TREMEMBÉ: HISTÓRIA E LUTA

A visão errônea de que o indígena foi “dizimado” no nordeste ainda é muito forte. Essa história é marcada por um processo de esbulho territorial e abuso físico, social e cultural. Existe uma visão deturpada de que o povoamento do Brasil, principalmente no que se refere ao nordeste, foi mediante ao puro extermínio ou subordinação indígena. Sendo assim, resiste uma difícil missão para as ciências sociais: reconstruir a história indígena, pois os dados históricos são parciais, estando neles à visão de grupos conquistadores (MESSEDER, 1995).

Para a maior parte dos pesquisadores históricos e antropológicos dos anos 40, os grupos indígenas no Ceará, por exemplo, estavam extintos desde fins do século XIX, sob argumentos culturalistas hegemônicos. Essa perspectiva está associada à ideia de que “os processos de aculturação” seriam um extermínio do “verdadeiro” índio. Na época, considerava-se que as mudanças culturais estavam relacionadas à ótica das perdas dos traços culturais, levando a entender que suas representações culturais (danças, lendas, rituais) estavam em vias de desaparecimentos (GOMES, 2011). Em virtude dessa perspectiva, os muitos grupos indígenas do Brasil, dentre eles os Tremembé, sofreram grandes problemas para se afirmarem como grupo indígena, donos e merecedores de suas terras.

Localizados no Estado do Ceará, dentro do município de Itarema, os Tremembé habitam as localidades de Almofala, Varjota e Tapera. Eles foram um dos primeiros povos a ocupar o litoral do estado do Ceará no século XVII. Tinham como principais atividades e práticas a agricultura de subsistência, caça, pesca e colheita de frutos, com festas em épocas de safra (SANTOS; OLIVEIRA, 2012).

A maior parte deles localiza-se em Almofala, onde se encontram alguns dos marcos principais de sua história, como a Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala, a qual tem grande valor simbólico que remete à memória e à origem da comunidade, sendo ainda uma espécie de marco do próprio tempo da memória dos Tremembé (MACHADO, 2013).

A igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala, construída na primeira metade do século XVIII, recebia muita atenção da população, tanto pela devoção religiosa como pela atuação da história do lugar, sendo um dos elementos centrais para descrevê-la e explicá-la.



Foto 1 e 2. Igreja de Almofala no passado, sendo dessoterrada, e nos dias atuais.

FONTE: Coleção Etnográfica Carlos Estevão (2002).; Sabadia (2012)

De acordo com a tradição oral dos Tremembé, seus antepassados encontraram uma "santa de ouro" e construíram, no local, uma igreja coberta de palha para festejá-la e dançar o Torém. Para eles, a terra lhes foi dada pela santa e, por isso, era seu direito viverem no local onde a igreja foi construída. Após a Coroa Portuguesa ter conhecimento desse fato, a rainha de Portugal construiu uma igreja e, em troca da imagem, teria lhes dado outra de Nossa Senhora da Conceição e a terra próxima da igreja para eles viverem. Somente em 1702 foi fundado o aldeamento missionário no local (MACHADO, 2013).

A igreja é de suma importância para os Tremembé, pois foi no entorno dela que eles construíram suas moradias, tendo, assim, seu apego a ela devido ao fato de a igreja ser considerada um marco para a demarcação de suas terras, como pelo caráter religioso:

É a esta veneração pelo sagrado, nos termos de uma devoção que se associa à própria territorialidade e à crença na presença da Santa a defender o interesse dos índios, que sustenta ainda hoje o sentimento de um direito inalienável ao seu espaço territorial. Isto apesar de os grupos dominantes terem de fato se apropriado dele, através da própria utilização e mesmo construção das normas de direito que legitimam, inclusive, a repressão violenta a qualquer manifestação em sentido contrário (MESSEDER, 1995: 37).

Com o soterramento da igreja, que ficou assim durante 40 anos, muitos Tremembé mudaram suas moradias para outras localidades próximas. Somente na década de 1930, com a movimentação das dunas, a igreja foi aos poucos, reaparecendo, motivando os moradores a fazer um mutirão com o intuito de retirar a areia para tentar reviver o templo (VALLE, 1993).

Com a igreja revitalizada, muitos dos antigos habitantes Tremembé tentaram voltar para suas terras, porém, encontraram grande dificuldade para retomá-las, devido aos altos custos de transferência, o que forçou muitos outros a manterem-se nas áreas para as quais haviam se deslocado, a exemplo dos moradores da Lagoa Seca³. Diferentemente dos Tremembé, a população não-índia conseguiu se instalar de maneira fluida, devido ao reaparecimento da igreja, tomando posse de grandes espaços territoriais e intensificando o processo de ocupação por "regionais"⁴.

Posteriormente, quando os Tremembé tentaram voltar para suas terras, já havia acontecido a apropriação por "regionais" e "pessoas de fora". Alguns Tremembé tentaram montar suas casas novamente próximo à igreja, no entanto, as precárias condições financeiras do grupo indígena impossibilitavam a construção de moradias condizentes às dos "regionais". Isso era motivo de vergonha e causava o sentimento de inferioridade para os indígenas, que se sentiam acuados e intimidados em ocupar seu espaço. Na entrevista realizada por Souza (1983 apud MESSENDER, 1995: 52), em 1975, há um trecho em que o cacique Vicente Viana relata esse sentimento de vergonha e inferioridade:

(...) Então os índios tinham vontade de volta pra rua da igreja, ficá mais perto de sua protetora, mais como num pudero vim assim que a igreja foi descoberta pela areia, foram perdendo o local de suas casa, nos melhó local. Foi quando apareceu as primeira casa de tijolo e coberta de telha, a gente começou a se acanhar de ter uma casa pobre, perto de uma melhor, a gente também se achava mais pobre do que os outros. Os que não era descendente dos índio, se achavam mais importante, os índio era considerado inferior, por ser mais besta e ignorante. Eu ainda moro perto da igreja porque meu pai foi capitão dos índios Tremembé, eu herdei essa patente dele e, por isso, fiz minha casinha aqui bem pertim da igreja, esperando que os outro me acompanhasse também, mais não foi possível, uns ficaro mesmo na Lagoa Seca, apesar de num deixare de vim visitar os parente que se mudaro, novamente pra cá. Os que vinhero depois de mim, já encontraro a rua da igreja com muita construção de gente branca, então prefeririam fazer suas casinhas afastadas, mais perto da praia. Assim os índio se espalharo e os que vinhero de fora, mais sabido, começaro a toma conta do lugá.

Apesar da formação inicial do lugar estar modificada, os indígenas têm a compreensão de que as terras são de todos, que existe espaço suficiente para todos, mas elas não são

³ Lagoa Seca é o lugar onde se estabeleceu um grupo de parentes importantes para a identidade étnica Tremembé; trata-se dos que hoje são referidos como os legítimos representantes do tronco antigo (MESSENDER, 1995).

⁴ "Regionais" é uma denominação para os não-índios que ocupam o território indígena dos Tremembé e mantêm com eles relações interétnicas.

alienáveis. Por isso, muitos se sentiam confusos, pois, ao venderem suas edificações, não compreendiam que esta incorporaria seu terreno e que, conseqüentemente, daria direito ao seu cercamento (SOUZA, 1983 apud MESSEDER, 1995: 45).

Assim, tem início um sentimento de coibição com os cercamentos por compra de terras por grandes latifundiários, de modo que muitos Tremembé ficaram restritos a pequenas porções. Além dos fatores antrópicos – disputas de terra entre indígena e latifundiários – que dificultam a ocupação da área litorânea, há os fatores naturais, ocasionados pelo deslocamento regular de cômodos de areia e invasão do mar, obrigando a saída de sua zona de origem.

De um lado da disputa, posseiros buscam seu direito adquirido pela compra do espaço que se fragmenta no caso a terra, além de fazerem uso do discurso da inexistência indígena, que fortalece seus argumentos quanto à posse da terra:

Para os atuais proprietários de terras na área de Almofala a ocupação dos terrenos foi aparentemente pacífica, baseando-se no suposto direito advindo das terras devolutas, procedendo assim registro no cartório sem levar em consideração os habitantes nativos, ou seja, os índios. (MESSEDER, 1995: 60).

Por outro lado, o indígena tem seu direito garantido pela Constituição do Brasil, no artigo 231, reconhecendo-lhe a propriedade ocupada tradicionalmente, terras utilizadas para seu cultivo, sobrevivência e reprodução de sua cultura:

[...] São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens (BRASIL, 1988).

Assim começou a luta entre Tremembé e latifundiários. Como esses fazendeiros detinham grande poder econômico e político, muitos Tremembé sofreram, de forma que a única maneira de obter seu direito e poder sobre a terra foi se unindo em uma estratégia étnica. Com o advento do GT da FUNAI⁵, tentou-se comprovar a sua identidade, evocando a memória de seus ancestrais, revivendo a história do grupo em questão; sua memória e seus costumes como: artefatos, culinária e umas de suas principais formas de identificação, o

⁵ Grupo Técnico da FUNAI que em 1986 tomou conhecimento da situação dos Tremembé de Almofala por meio de uma reunião realizada com o Cacique Vicente Viana, na qual debateram a possibilidade do encaminhamento de reivindicação das terras do “antigo aldeamento” à FUNAI. No entanto, somente em setembro de 1992, os técnicos da FUNAI fizeram uma visita formal a Almofala, com o intuito de identificar e delimitar a área indígena (MACHADO, 2013).

Torém (MACHADO, 2013). Com essa emergência étnica, muitos proprietários de terras sentiram-se ameaçados, respondendo a essas práticas culturais de forma violenta, com ameaças de morte ao principal líder Tremembé, o cacique Vicente Viana.

Esse fato dá margem para as abordagens anti-indígenas por parte dos segmentos políticos, exemplo citado por Messeder (1995) sobre a realização de uma reunião na Comissão de Direitos Humanos da Assembleia Legislativa do Ceará, com um comparecimento mínimo, convocado pelo partido do PCdoB para discutir a questão dos territórios indígenas no Estado. Na ocasião, dois parlamentares da região dos Tremembé rechaçaram a proposta de demarcação das áreas desses índios, um deles alegando que a regulamentação dessa terra prejudicaria cerca de 400 famílias. O outro declarou nunca ter visto “índio louro”. E a reação não fica nas palavras: em maio, um Tremembé da área litorânea foi espancado por seis homens.

Percebe-se o preconceito e a concepção do “Índio Puro” que, neste caso, está relacionada à visão etnocêntrica do senso comum. Ainda é resistente a ideia do “índio colonizado”, considerando, assim, apenas aqueles com genótipo específico indígena, sem qualquer tipo de influência ocidental em sua aparência e em seu modo de vida. A ideia do índio preguiçoso, que não é capaz de adquirir mais conhecimento e, conseqüentemente, é incapaz de evoluir, acaba implicando na persistência de costumes e modo de vida rudimentares, sendo esse o discurso mais usado para justificar a negação da existência indígena.

Cada família e cada indivíduo estão ligados a um conjunto de relação de subordinação ao forte coronelismo e clientelismo, ainda existente na região. É uma relação de protecionismo entre dominantes e dominados, que mantém a dependência, pois os coronéis fazem uso da riqueza e poder para demonstrar que estão interessados no bem-estar da comunidade. O indígena, buscando manter o protecionismo proporcionado pelo poder coronelista, abre mão, muitas vezes, de sua cultura, na intenção de agradar o patrão, dificultando declarar sua identidade, de modo que muitos veem, no ser indígena, algo ruim e atrasado, transparecendo, dessa forma, as dificuldades que esses grupos têm para impor seus direitos.

Esse problema pode ser percebido no depoimento dado pelo cacique João Venância em entrevista a Santos (2012: 43):

O que mais me marca de forma negativa, hoje, são a discriminação e a rejeição, as críticas e perseguição que a gente sofre daqueles que não se

assumem como índios, então esse é um dos contextos maior que nós sofremos aqui.

Com isso, muitos daqueles que resistiam ao silenciamento indígena buscaram, nas suas tradições, uma maneira de combater o “extermínio indígena” tão atuante em sua comunidade. Dentre as muitas práticas culturais dos Tremembé, destacam-se o Torém, o artesanato, o mocoororó, o que lhes proporciona não apenas a continuidade da sua história, mas também sua reelaboração a partir da luta pela identidade dos indígenas.

Neste sentido, objetivando resgatar as lutas territoriais e identitárias dos Tremembé, o Torém representa uma das práticas mais marcantes da sua cultura, sobretudo pela sua característica de unir toda a comunidade, evocando o ser indígena e sua espiritualidade.

4. TORÉM

A riqueza cultural é uma característica encontrada em todos os grupos nativos do Brasil, mas eles possuem suas particularidades. Algumas tradições, inclusive, são distintivas, próprias de cada grupo. O Torém é um ritual praticado pelos Tremembé com características próprias. É uma dança normalmente realizada entre os meses de setembro e outubro, período de safra do caju, utilizado para a fabricação do mocoororó⁶, sendo essa uma das principais bebidas utilizadas na prática da dança. É um ritual muito diversificado, com caráter lúdico e festivo, com forte caráter religioso devido à ligação dos Tremembé tanto com seus antepassados, chamados de “encantados”, quanto com a terra progenitora de sua cultura. O Torém é, ainda, uma brincadeira realizada também para comemoração da safra do caju e pode ser descrita como uma dança de terreiro dirigida por um mestre que, com pancada forte de pé no chão, comanda os dançarinos, homens e mulheres, marcando os movimentos ao som de um maracá⁷. No centro da roda, fica uma cuia com o mocoororó, vinho de caju servido ao participante da festa. A música não é improvisada, possui uma melodia cadenciada sempre em

⁶ O Mocoororó é uma bebida produzida a partir do caju. Sua produção consiste em colher o caju, lavá-lo e colocá-lo em uma garrafa, deixar por um período de até um ano dentro de cabaças ou potes de barro (esse processo é chamado de curtição). Depois desse período, o líquido é coado e está pronto para o consumo.

⁷ O Maracá é um instrumento musical feito pelos índios para acompanhar e dar ritmo às cantigas por eles entoadas em suas festas e na Dança do Torém. O Maracá é feito com uma cabaça ou cuité e adaptado a um pedaço de madeira roliça, como cabo No interior da cuité, encontram-se sementes de pau-brasil para dar o som. Fonte:

<http://digitalmundomiraira.com.br/Patrimonio/CulturaPovosIndigenas/PovoTremembe/Of%C3%ADcios%20e%20modos%20de%20fazer/Oficio%20e%20modo%20de%20fazer.pdf>. Acesso em: 10/07/2014.

ritmo de xote, de aspecto triste, executada por um e repetida por todos os outros dançadores, ritmada apenas pelo som do maracá (OLIVEIRA JR, 1998: 13; MESSEDER, 1995: 71). A cerimônia é considerada de forte marcador identitário e de afirmação étnica do indígena.

A princípio, os principais dançadores e organizadores do Torém foram os índios José Miguel e sua irmã Francisca Ferreira de Paula, também conhecida como “Tia Chica”, os quais viviam na área de Lagoa Seca, principal área de atuação dos torenzeiros. Eles tinham suas funções definidas na dança do Torém: José Miguel era o mestre responsável pela execução das coreografias e marcação do ritmo dos movimentos dos torenzeiros com maracá; e Tia Chica era responsável pela organização dos dançadores e pelo acompanhamento das cantigas (OLIVEIRA JR, 1998).

“Tia Chica” e José Miguel eram considerados como os “guardiões da memória”, pois, de acordo com os Tremembé, conheciam crenças, costumes e os limites das terras do antigo aldeamento e gostavam de narrar a história do antigo. Ambos faleceram na década de 1970 tendo, portanto, comprometido a articulação dos torenzeiros. Com o falecimento das principais peças do Torém e a ocupação de regionais na área de Lagoa Seca, houve uma pausa na sua prática, que durou três anos, voltando somente no momento da emergência identitária do grupo (MACHADO, 2013: 9).

As primeiras pesquisas sobre o Torém começaram por volta de 1945 com o folclorista Florival Seraine, que iniciou uma série de viagens ao povoado de Almofala, com o intuito de desenvolver pesquisa sobre a dança dos Tremembé (OLIVEIRA JR, 1998: 39). A partir de então, as pesquisas continuaram por mais três oportunidades, nos anos de 1950, 1955 e 1965. Isto fez com que outro folclorista, Silva Novo, presenciasse as primeiras apresentações do Torém ao público não-indígena, a fim de contribuir na continuação dos estudos sobre a dança, os quais tiveram grande impacto nos Tremembé e na realização do Torém, pois incentivavam sua prática e davam visibilidade ao grupo, sendo o principal objetivo desses projetos o salvamento deste marcador cultural, o qual se encontrava em vias de extinção (GOMES, 2011).

Esses estudos denotam diferentes concepções acerca do Torém no decorrer dos anos, uma vez que as primeiras pesquisas apresentam um caráter protecionista do ritual folclórico, caracterizado assim por ser considerada uma dança praticada por caboclos, ou seja, remanescentes indígenas e não pelos índios verdadeiramente “puros”. Para pesquisadores folcloristas as mudanças físicas e culturais eram algo “negativo”, que descaracterizam os elementos culturais puros, desenvolvendo uma concepção de aculturação, provocando, conseqüentemente, o paulatino desaparecimento do Torém. Em sua pesquisa, Seraine (1955)

relata sua perspectiva e argumenta que o Torém estava fadado ao desaparecimento devido à incorporação de elementos de outras práticas culturais, tal como assegura Messeder (1995). Seraine exemplifica:

[...] Uma observação antes de finalizar: depois de acabada a dança, quizeram o <<chefe>> e sua irmã fazer <<louvações>> às pessoas mais destacadas ali presentes, a fim de obterem algum dinheiro, prática que, decerto, nada tem a ver com o Torém dos silvícolas (SERAINE, 1955: 76).

Portanto, como uma peça de museu, o Torém deveria ser admirado e preservado como tal, consistindo em uma “última réplica folclórica dos habitantes de Almofala” (OLIVEIRA JR, 1998: 45).

No ano de 1975, pesquisadores do MEC/Funarte elaboraram uma pesquisa para catalogar manifestações culturais nacionais, nas quais o Torém estava incluído como componente cultural a ser preservado. Nesse intuito, foi realizada uma reunião para novamente ser praticada a dança e apresentada aos pesquisadores, tornando uma nova formação do grupo de dançadores, de modo que dois índios Tremembé, Geraldo Cosmo e Vicente Viana, ficaram encarregados pela organização do grupo. Posteriormente, o segundo recebeu o título de cacique, o que acarretou uma nova configuração para a dança, com a concepção de que a participação da dança e dos eventos de apresentação deveria ser feita somente pelos “filhos do lugar”, pessoas nascidas em Almofala ou membros de alguma família nativa que foi de grande força para o luta e identificador étnico, a fim de diferenciar os Tremembé dos regionais, surgindo, assim, o caráter político que a dança representaria (OLIVEIRA JR, 1998).

No final da década de 1980, a organização dos índios encaminhou suas reivindicações à FUNAI, trazendo à tona uma intensa discussão a respeito da presença indígena no Ceará. Isso motivou as comunidades indígenas a falar e mostrar sua autoafirmação étnica por meio de seus marcadores culturais. A partir disso, o Torém foi utilizado como elemento primordial pela busca desta autoafirmação, considerado como umas das principais ferramentas na luta pela demarcação do território Tremembé.

No entanto, essa emergência étnica preocupou significativamente os regionais, pois o fortalecimento de sua identidade deu subsídios suficientes para as comunidades indígenas conseguirem obter o direito sobre a terra. Nesse sentido, os próprios Tremembé chegam a afirmar que o autorreconhecimento como índio foi desencadeado na interação e no diálogo com a atuação missionária. (OLIVEIRA JR, 1998).

Para Oliveira Jr (1998), o Torém possui duas apresentações distintas. Primeiramente, a de caráter interno, praticada como uma real brincadeira, sem a preocupação de exibição para pessoas, com espontaneidade, conferindo uma dimensão nitidamente lúdica. A segunda, de caráter externo, são as apresentações públicas, caracterizadas pela preocupação em demonstrar a singularidade identitária do grupo, demarcando fronteiras étnicas, demonstrando seu fator político.

Percebe-se que a prática do Torém é uma reinvenção e invocação do passado étnico, gerando elementos políticos e simbólicos. Pressupõe-se que, na luta pela demarcação de terras indígenas, tende-se a se utilizar de um Patrimônio Imaterial, vinculado ao invocar o passado memorial da comunidade, pois sua história oral também é representada no Torém. Tendo isso em mente, é de obrigação do arqueólogo ajudar, da melhor forma, a utilizar esse patrimônio não só em um âmbito objetivo, que não seja algo somente para ser protegido para futuras gerações, mas algo que dê embasamento para o fortalecimento de questões culturais e políticas.

5. NA BUSCA DOS ESPAÇOS ANCESTRAIS

No primeiro contato direto com os Tremembé e os primeiros questionamentos sobre o Torém aconteceram em setembro de 2013, em uma visita a Almofala – CE, para participarmos da X MARCHA DE RESISTÊNCIA E AUTONOMIA DO POVO TREMEMBÉ, junto a alunos do grupo de estudo da professora Jóina Borges. A referida marcha teve como principal objetivo, neste ano, obter atenção da sociedade e das autoridades, protestando contra a degradação ambiental e a implantação de parques eólicos no aldeamento de Almofala. O evento aconteceu na Escola Maria Venância, na Praia de Almofala, e lá fomos apresentados ao Pajé Luís Caboclo, que contou um pouco sobre a história do Torém e o lugar de sua prática. Ele comentou, também, que o Torém era praticado por seus antepassados na área chamada de Lagoa Seca, em torno dos cajueiros, que foram derrubados com a ocupação das terras pela empresa DuCoco S/A.

Na ocasião, participou-se de uma roda de Torém e prática da dança interessou ao autor. No contato com a bibliografia sobre o tema, observou-se que o Torém, mais que uma atividade lúdica, era um importante marco identitário e, sendo assim, questionou-se se a retomada de sua prática e, conseqüentemente o fortalecimento da identidade Tremembé, poderia ter ocorrido em espaços ancestrais, onde se poderia encontrar vestígios arqueológicos dos “antepassados” como falam os Tremembé.

Uma equipe composta por estudantes de arqueologia, do Projeto “Arqueologia (N)ativa”, coordenado pela professora Jóina Borges, iniciou a prospecção da área de Lagoa Seca, em busca de encontrar possíveis vestígios que evidenciassem os antigos locais onde era praticado o Torém. Durante a prospecção, foi descoberto um sítio arqueológico composto por vestígios cerâmicos e malacológicos, o que constatou a utilização do espaço em questão (Fotos 3 e 4).



Fotos 3 e 4: Vestígios cerâmicos e malacológicos descobertos na região de Lagoa Seca, Almofala – CE. Autores: P. I. Carvalho; Regina Passos (2014)

Posterior à atividade de prospecção arqueológica, foi realizada uma entrevista com o Sezinho Tremembé, 32 anos, que teve o primeiro contato com a dança ainda criança, dançando junto com os mais velhos, debaixo dos cajueiros. Dentre as muitas perspectivas do Torém, a primordial é considerar a importância desta prática para os próprios indígenas. Segundo Sezinho Tremembé (2014), há alguns anos, a dança foi deixada de ser praticada devido à repressão que existia, já que era importante para a sobrevivência dos índios Tremembé deixar de lado suas tradições e costumes para que não fossem mortos. No entanto, este cenário, atualmente, está transformado, sendo não somente praticado, mas, acima de tudo, demonstrado para todo mundo ver. O Torém é um ritual muito importante, pois, além de ser uma dança sagrada, é também uma tradição que vem sendo passada de geração em geração na comunidade Tremembé, principalmente por ser uma dança particular, específica e tradicional onde se podem identificar as distinções culturais de outros grupos indígenas que o praticam, além de ser utilizado, também, como um dos instrumentos de afirmação étnica, pois é nas músicas que ainda se encontram vestígios da linguagem Tremembé, muito importantes no processo de construção da sua identidade étnica (SEZINHO TREMEMBÉ, 2014).

Apesar de o local tradicional do Torém ser debaixo dos cajueiros, a dança é realizada em toda parte: debaixo dos cajueiros, na beira da praia, dentro de casa ou em qualquer outro

lugar, sendo que cada momento é único e com significado diferente, dependendo da situação em que se encontram para dançá-lo. Além disso, atualmente, “o povo costuma nos convidar para apresentar ele tanto nas universidades, quando também em acampamentos e outros lugares, onde o povo quer ver o Torém a gente dança” (SEZINHO TREMEMBÉ, 2014).

Hoje, o Torém continua a ser praticado e ensinado para os mais jovens, não somente por meio da memória oral, mas também na sala de aula, com a realização de palestras com "lideranças" em sala de aula, pesquisas com os mais velhos referentes à luta, textos em geral, sendo o professor o mediador da cultura, a fim de que os alunos tomem conhecimento da luta. Foi com a entrada no magistério indígena que surgiu a perspectiva de luta contra o preconceito e massacre sofrido pelos Tremembé ao longo do tempo, de forma que todo esse aprendizado contribuiu para compreender a dimensão e a importância do Torém para a sobrevivência da comunidade (SEZINHO TREMEMBÉ, 2014).

CONCLUSÕES

Foram muitas as transformações que remodelaram o Torém, sejam elas por fatores políticos ou fatores socioculturais. O local da realização do Torém deixou de ser único devido especialmente aos motivos sócio-políticos, sob influência das disputas de terras, condicionando mudanças dos locais de práticas dessa cerimônia. Ocorreu uma considerável perda de áreas importantes de sua realização, como os antigos cajueiros, dos quais muitos foram derrubados ou suas áreas foram cercadas. Essas alterações de espaços não se configuram em total descaracterização ou desaparecimento da dança, pelo contrário, mostram que a cultura está sempre em transformação e, neste caso, é possível perceber as causas e consequências disso, suas intencionalidades e diferentes percepções. São as mudanças ocorridas pela perda de terras e de direitos, além da coibição do ser indígena, que acrescentaram uma nova característica e uma nova concepção para dança e seus praticantes, tornando-se um patrimônio a ser protegido e uma de suas mais fortes armas de luta.

Nos dias atuais, o Torém é realizado pelos Tremembé onde se sentem bem ou quando precisam de um ato de fortalecimento da identidade, portanto, com finalidade étnico-política. Um espaço específico já não tem uma carga simbólica significativa como antes.

Diferentemente, porém, do que relatam os primeiros pesquisadores, as mudanças ocorridas com o Torém não proporcionaram o enfraquecimento ou a perda da identidade étnica do grupo. O discurso do índio puro nada mais é do que uma maneira que os grandes latifundiários pregam no intuito de invalidar a posse de suas terras, as terras de seus

antepassados. Buscam, assim, validar o argumento de apropriação por direito, já que não existem mais os índios “verdadeiramente puros”.

Nesse sentido, é importante formar métodos de pesquisa que busquem, acima de tudo, a imparcialidade na análise destes debates tão presentes e tão cotidianos. É por meio disso que é possível produzir conhecimento sem deixar de lado as nossas obrigações sociais.

REFERÊNCIAS

BEZERRA, Marcia. Os sentidos contemporâneos das coisas do passado: Reflexões a partir da Amazônia. *Revista de Arqueologia Pública*, Campinas, n. 7, jul. 2013

_____. Um breve ensaio sobre patrimônio arqueológico e povos indígenas. **Revista de Arqueologia**, São Paulo, v. 24, n. 2, p. 74-85, dez. 2011.

BORGES, Joina Freitas. 2006. **Sob os areais:** arqueologia, história e memória. 2006. 228f. Dissertação (Mestrado em História do Brasil). Teresina: UFPI.

_____. Documentos, Cacos Cerâmicos e Fragmentos de Memória: Os Tremembés Descalços sobre Mosaicos de suas Histórias. Texto apresentado no XXIV Simpósio Nacional de História. Seminário Temático Os Índios na História: Fontes e Problemas. São Leopoldo, RS. 2007.

BORGES, Jóina Freitas. 2010. Os Senhores das Dunas e os Adventícios D'Além-Mar: Primeiros contatos, tentativas de colonização e autonomia Tremembé na Costa Leste-Oeste (séculos XVI e XVII). UFF Niterói – Rio de Janeiro

FUNARI, P.P.A. 2008. O papel estratégico da Arqueologia na delimitação de terras indígenas e quilombolas. Paper apresentado VII Encontro Nacional de Estudos Estratégicos, patrocinado pela Presidência da República, em Brasília

GOMES, Alexandre Oliveira. O torém entre o folclore e a antropologia: Pesquisa de campo e escrita da história entre os Tremembé de Almofala (1940-1955). In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, XXVI, 2011, São Paulo. Anais... São Paulo: História, 2011. p. 1-18.

LIMA, T. A. 1993. Arqueologia Histórica no Brasil: balanço bibliográfico (1960-1991). *Anais do Museu Paulista*, v. 1, p. 225-262

LINO, Jaisson Texeira.; BRUHNS, Katianne. Os arqueólogos e os índios...vivos! Reflexões sobre arqueologia pública, políticas públicas e sociedades indígenas. *Cadernos do CEOM*. Brasil, v. 24, n.34, p. 95-113. Jun. 2011

MACHADO, Francisca Paula. Memória social e afirmação étnica na tradição oral dos trembé de Almofala (1980-2012). In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, XXVII, 2013, Natal, Anais... Natal: História, 2013. p. 1-15.

MEDEIROS, Ricardo Pinto de. 2002. **Histórias dos povos indígenas do sertão nordestino no período colonial: problemas, metodologias e fontes.** Clio Arqueológica. Recife, UFPE, v. 1, n. 15, p. 205-233

MESSEDER, Marcos Luciano Lopes. 1995. **Etnicidade e diálogo político: A emergência dos Tremembé.** 1995. 161f. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia). Salvador: UFBA.

NASCIMENTO, Edileusa Santiago. 2001. **Memória coletiva e identidade étnica dos Tremembé de Almofala: os índios da terra da santa de ouro.** 2001. 00f. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

OLIVEIRA FILHO, J. P. . Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. Mana (UFRJ. Impresso) Rio de Janeiro, v. 4, n.1, p. 47-77, 1998.

_____. Uma etnologia de los índios misturados: Identidades étnicas y territorialización em el nordeste del Brasil. Desacatos. **Revista de Antropología Social**, v. 33, p. 13-32, 2010.

OLIVEIRA JUNIOR, Gerson Augusto. 1998. **Torém: Brincadeira dos índios velhos.** 1ª. ed. São Paulo: Anablume.

OLIVEIRA, Renata Lopes de. Lugares de memória e a identidade étnica Tremembé no contexto do magistério Indígena Tremembé de ensino Superior (MITS). In: Encontro Internacional de História, Memória, Oralidade e Culturas,1, 2012, Ceará. Anais.... Ceará:História, 2012, p. 1-13.

SANTOS, Maria Gilvânia.; OLIVEIRA, Marize Luciano Vital M de. A territorialização dos índios Tremembé: conflitos e resistências em Itarema – Ceará. Revista da Casa de Geografia de Sobral. Ceará. v. 14, n. 1, p. 27-43.2012

SERAINÉ, Florival. Sobre o Torém (dança de procedência indígena). IN: Revista do Instituto do Ceará (ANO XCI Tomo XCI). Fortaleza: Editora Instituto do Ceará, 1955, p. 72-87.

SILVA, Edson. Povos indígenas no nordeste: Uma contribuição a reflexão histórica sobre os processos de resistência, afirmação e emergência étnica. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, XXII, 2003, João Pessoa. Anais... João Pessoa: História, 2003. p. 1-6.

_____. A Afirmação dos índios no nordeste!. **Revista crítica histórica.** Alagoas. v.2, n. 4, p. 314-319, dez. 2011.

SOUZA, Willian Eduardo Righini de; CRIPPA, Giulia. 2011. O Patrimônio como Processo: uma ideia Que supera a oposição Material-imaterial. **Em Questão**, Porto Alegre, v. 17, n. 2, p. 237-251, jul./dez.

SYMANSKI, LCP.2009.Arqueologia histórica no Brasil: uma revisão dos últimos vinte anos. In: Cenários Regionais de uma Arqueologia Plural. Organizadores: Walter Fagundes Morales e Flavia Prado Moi. Editora: Annablume/Acervo São Paulo.

VALLE, C. G. O. 1993. Terra, Tradição e Etnicidade: Os Tremembé do Ceará. 1993. 310f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Rio de Janeiro: UFRJ

_____. Compreendendo a dança do Torém: visões do folclore, ritual e tradição entre os Tremembé do Ceará.. **Revista Antropológicas**, Recife, v. 16, n.2, p. 187-228, 2005.

VALLE, C. G. O. Entre Índios Tremembé e Trabalhadores Rurais: historicidade, mobilização política e identidades plurais no Ceará. **Raízes** (UFPB), v. 31, p. 1-145, 2012