

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

FALAR PARA SOBREVIVER:

**o Torém e o processo de reelaboração étnica dos Tremembé de
Almofala**

Janaína Ferreira Fernandes

Brasília, 1º de março de 2013.

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

FALAR PARA SOBREVIVER:

**o Torém e o processo de reelaboração étnica dos Tremembé de
Almofala**

Janaína Ferreira Fernandes

**Monografia a ser apresentada como
conclusão da disciplina Dissertação, do
curso de Ciências Sociais, com habilitação
em Antropologia, sob orientação do Prof.
Dr. Stephen Grant Baines.**

Brasília, 1º de março de 2013.

*Para minha esposa, Caroline, e
meus sobrinhos queridos, Amanda,
Camila, Mateus, Lucas, Joaquim,
Isadora, Luís Henrique e
Guilherme.*

Agradeço ao professor Stephen Baines, pelo apoio e direcionamento; à professora Soraya Fleischer, pelos conselhos metodológicos; às amigas Elisângela e Fabiana, pelo compartilhar de angústias; à D. Creuza e à Aurineide, pela amizade. Agradeço também a todos aqueles que fizeram parte desta pesquisa, seja por meio de contribuições materiais, seja por meio de apoio e incentivo.

SUMÁRIO

Introdução	1
O lugar ocupado pela antropóloga.....	1
Almofala dos Tremembé.	4
Considerações Metodológicas	5
Capítulo 1. A problemática da categoria “índios no Nordeste”	8
1.1 A Antropologia brasileira e os estudos de contato	9
1.2 O contexto político-social nacional	11
1.3 O efeito cascata das reelaborações étnicas: troncos velhos e pontas de rama	17
Capítulo 2. Apresentando os Tremembé	21
2.1 Almofala, terra de índio	21
2.2 Características gerais.....	23
2.3 Entre o coco e o mangue.....	25
2.4 Uma teoria da modernidade	31
2.5 Escolas diferenciadas para uma história diferenciada	34
2.6 Índio puro ou índio misturado?.....	38
2.7 O aprendizado da etnicidade	42
Capítulo 3. O Torém para os Tremembé	45
3.1. O Torém múltiplo	45
3.2. O Torém enquanto invenção.....	49
3.3. Contextos de convenção e de individualização: uma proposta de pesquisa.....	54
Considerações Finais	60
Referências bibliográficas	63

RESUMO:

A monografia tem por objetivo analisar os discursos e práticas relativos ao Torém, dança cerimonial praticada pelos índios Tremembé, no Ceará. Pretende-se fazer uma análise acerca das construções simbólicas em torno do ritual, tendo por base os discursos indígenas a respeito de tais práticas. Para tanto, será dada bastante atenção ao contexto social, político e econômico que envolve os Tremembé e de que forma eles respondem às pressões territoriais e políticas que sofrem. É realizada uma análise que privilegia a noção de cultura enquanto um elemento de criação social e individualizada. Para tanto, são feitas também considerações acerca da noção de reelaboração étnica e da categoria “índios no Nordeste”.

PALAVRAS-CHAVE: Reelaboração étnica. Índios no Nordeste. Torém. Ritual. Religião. Invenção.

Introdução

O lugar ocupado pela antropóloga

Litoral oeste cearense, mar calmo, areia e coqueirais, calor intenso e muito vento. Na condição de aluna de graduação, empreendi minha primeira aventura antropológica a campo num cenário de praia e tranquilidade de cidade pequena, no nordeste brasileiro. O desconforto de se sentir uma estranha, alguém que incomoda, foi ligeiramente abrandado pelo mar e pela afeição de alguns amigos que se dispuseram a receber uma desconhecida¹.

Falo em desconforto, nesse primeiro momento, porque acho extremamente necessário deixar clara essa percepção inicial de trabalho de campo. Não quero, com isso, iniciar esse trabalho de conclusão de curso já realizando especulações metodológicas. Não se trata disso. Pretendo começar o relato por meio da minha experiência subjetiva porque acredito que esse será o pano de fundo para se compreender os caminhos teóricos pelos quais optei caminhar.

Eu não conhecia o Ceará. E, pior, eu não conhecia o fazer etnográfico. Tinha em minha bagagem algumas leituras prévias sobre os Tremembé e outras sociedades indígenas do Nordeste brasileiro; e só. Mas, ao chegar em Almofala pela primeira vez, percebi que, ao contrário de mim e da minha ignorância, os Tremembé de certo modo já me conheciam. Quero dizer com isso que, frente à minha inexperiência etnográfica, os indígenas que habitam a praia de Almofala estão acostumados com pesquisadores e lidam com eles em duas frentes: utilizando-se dos discursos políticos previamente construídos a fim de

¹ Vale aqui destacar o carinho quase maternal de D. Creuza e seu esposo, José Maria, que me hospedaram em sua pousada em Almofala, além de Aurineide, diretora da escola diferenciada Maria Venâncio, e sua família, pelo acolhimento quase imediato.

assegurarem a representatividade dos interesses do grupo perante as instituições às quais os estudiosos que por ali trafegam são vinculados; e a aceitação ou não do estrangeiro como uma pessoa a ser incluída minimamente nas atividades do grupo.

Minha dificuldade inicial estava ancorada nesse segundo ponto. Com uma personalidade um tanto retraída, tímida e por vezes desconfiada, tive que fazer um grande esforço de mudança de atitude. Quero dizer que, tendo por hábito, em minha vida social, aproximar-me de pessoas apenas quando estas sinalizam claramente o desejo pela interação, percebi, logo de início, que essa não poderia ser a atitude naquele contexto. Isso porque, ao que parece, os habitantes de Almofala, incluindo os Tremembé, partiam do mesmo pressuposto.

Tive a certeza dessa norma de etiqueta social quando assistia a uma das aulas de Sociologia para o ensino médio na escola Maria Venâncio, ministrada pelo professor Vicente, uma das lideranças Tremembé. Ao questionar os alunos sobre como eles se portavam frente às outras pessoas, a grande maioria respondeu que ficavam irritados com pessoas que não se aproximavam espontaneamente para conversar, mesmo que eles próprios também não o fizessem. Essas pessoas eram consideradas metidas, ou com o “nariz em pé”.

De qualquer modo, meu esforço em corresponder às expectativas de sociabilidade dos Tremembé encontrava resistência em outro ponto que, creio, deve ser um lugar-comum para aqueles que realizam etnografia. Eu era uma estranha, pelo meu modo de ser, jeito de falar, pelos objetos que portava (gravadores, máquinas fotográficas, etc), cor de pele, corte de cabelo. Eu era, enfim, o elemento exótico no local onde eu esperava encontrar o exótico nos outros. Eu era o elemento descontínuo naquela paisagem e, talvez pela ingenuidade com a qual me entreguei ao trabalho de campo, senti-me, num primeiro momento, extremamente desconfortável nessa posição.

É óbvio que o tempo em que estive em campo não foi suficiente para me desvencilhar desse exotismo, tal como Malinowski (1976) prometeu acontecer com o passar dos meses em campo, mas foi suficiente para que eu fosse incluída em programações de lazer, jantares, almoços, festas e convites para visitas caseiras, além da contínua comunicação em redes sociais na internet.

O que quero dizer com tudo isso, nesse momento introdutório, é que a construção da pesquisa se deu – como não poderia deixar de ser – a partir da construção do meu lugar em campo. Como exemplo mais contundente, trago a questão da identidade de gênero da antropóloga. Enquanto mulher, tive muita dificuldade em estabelecer vínculos com as lideranças Tremembé masculinas. Em determinado momento, cheguei a questionar a visão do cacique João Venâncio em relação à minha presença ali. Sua postura, extremamente formal, era conflitante com as narrativas de outros pesquisadores (homens) a respeito de sua personalidade².

Por outro lado, por parte das mulheres, a aproximação se deu de forma muito mais fluida. Ocorre que, com o passar do tempo, percebi que os lugares masculino e feminino eram respeitados de tal modo que um homem Tremembé – principalmente investido de uma posição política – sempre respeitaria uma mulher estrangeira – que veio a ele com uma proposição também política – de modo a estabelecer um vínculo puramente profissional, deixando que a aproximação afetiva e de amizade se desse a partir dos interesses dos membros femininos do grupo. Então, nesse primeiro momento, gostaria de deixar claro que o presente estudo foi elaborado a partir desse lugar ocupado pela pesquisadora e é dele que foram coletados os dados e as percepções que se seguem.

² Gerson Augusto de Oliveira Júnior, professor da UFC e autor de várias obras sobre os Tremembé, com quem tive o privilégio de conversar nos intervalos das aulas que ele ministrava para o Magistério Superior Indígena Tremembé, relatou-me a relação próxima e amistosa que manteve com João Venâncio durante seu trabalho de campo no mestrado e doutorado.

Almofala dos Tremembé

Almofala é um distrito pertencente ao Município de Itarema, localizado, 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 dividem cada vez mais sua terra natal com novos habitantes, sua grande maioria posseiros que veem na região perspectivas de garantir um pedaço de terra.



1 Vista da localidade de Mangue Alto, Almofala. Não se pode discernir quais as casas de posseiros e quais as dos Tremembé. Foto: Janaína Fernandes. Fevereiro/2012.

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

seguintes “comunidades”³: 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, sendo que até mesmo as paisagens mudam consideravelmente de local para local.

A comunidade da praia é a mais acessível para os visitantes de Almofala. Enquanto a rua principal do distrito fica a cerca de trezentos metros da praia, o aldeamento fica praticamente de frente para o mar, acessível por uma rua de pedras. É nesse aldeamento, em uma casa de alvenaria construída ao lado da escola Maria Venâncio, que vive o cacique João Venâncio, liderança política Tremembé de maior influência perante o grupo. As outras localidades de Almofala são acessíveis também à pé, desde que se esteja disposto a uma boa caminhada, ou utilizando-se de motos e carros, trafegando pelas estradas de areia. Mais considerações acerca do cenário e da vida social, política e econômica de Almofala serão feitas em capítulos mais adiante.

Considerações Metodológicas

Para realizar a pesquisa, 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.

³ Utilizo aqui a expressão “comunidades” em razão de ser a terminologia comumente utilizada pelos próprios Tremembé.



2 Uma das ruas do aldeamento Tremembé de Almofala (comunidade da Praia). Foto: Janaína Fernandes. Julho/2011.

Infelizmente, em razão do tempo disponível para se efetuar um trabalho de campo em nível de graduação, não foi possível um convívio com os Tremembé a longo prazo. Além do mais, também não foi possível abarcar todas as regiões ocupadas pela etnia, que está presente também em Itapipoca e Acaraú, no Ceará. Portanto, por uma questão de praticidade e delimitação metodológica, optei por realizar a pesquisa somente entre os Tremembé de Almofala, tanto por ser a região mais acessível quanto por ser considerada a terra Tremembé por excelência, onde teria sido delimitado o primeiro aldeamento missionário, como será demonstrado mais adiante.

Em um primeiro momento, meu objetivo era estudar as formas de pressões territoriais sofridas pelos indígenas na região. Pensava encontrar problemáticas - como de fato encontrei - com empresas pesqueiras, agroindustriais, de captação de energia eólica, além da

exploração do turismo. O interesse seria, então, colher discursos Tremembé, em defesa de sua etnicidade e de sua terra, frente a esses fatores externos.

No entanto, ao debruçar-me nos estudos de Valle (2004), a importância do Torém, enquanto uma dança ritual praticada pelos Tremembé, para embasar esses discursos de afirmação étnica, aliada à sobreposição da organização em torno do Torém e a organização política Tremembé, como será explicado mais adiante, foram fatores que me levaram a considerar que uma pesquisa sobre o Torém abarcaria, de forma muito mais sutil, as questões territoriais que, de uma forma ou outra, são as preocupações principais dos Tremembé naquele contexto.

Para tanto, foram feitas pesquisas documentais e bibliográficas acerca do Torém e dos Tremembé, além de dados referentes à temática “Índios no Nordeste”. O objetivo deste trabalho é, portanto, contextualizar os Tremembé dentro de sua realidade a partir da análise do Torém enquanto elemento cultural fundante, tentando aprofundar a discussão a respeito dos 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. Tudo isso, porém, sem deixar de levar em conta as implicações desse movimento de constante criação cultural para a reafirmação identitária dos Tremembé e, conseqüentemente, para a luta pela terra.

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, serão traçadas algumas características da etnia para só então passarmos à análise dos discursos sobre o Torém e seus múltiplos significados.

Capítulo 1. 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 FILHO, 2004). Trata-se da observação constatada a partir das lutas de (re)territorialização empreendidas por grupos étnicos que até então haviam sido considerados “aculturados” pela sociedade nacional envolvente.

João Pacheco de Oliveira assim define o fenômeno:

“Nesse sentido, a noção de *territorialização* é definida como um *processo de reorganização social* que implica: i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado”. (OLIVEIRA, 2004, p. 22)

A abordagem que se pretende aqui, portanto, tal qual proposta por João Pacheco de Oliveira (2004), afasta-se das perspectivas culturalistas, a fim de ver a problemática da identidade étnica de forma relacional, ou seja, a criação e recriação de identidade a partir de uma alteridade que por vezes revela-se assimétrica. Assim, para se compreender os processos de reelaboração étnica de forma mais ampla, é preciso, inicialmente, realizar uma análise contextual. Quero dizer com isso que o fenômeno deve ser observado à luz dos movimentos políticos que envolvem as sociedades indígenas em âmbito nacional e, extrapolando um pouco, no contexto latino-americano.

Portanto, no presente capítulo, pretendo demonstrar os desdobramentos históricos que culminaram nesse tipo de movimento social de luta pela terra. Assim, serão feitos três níveis de abordagem: i) como a antropologia que se faz no Brasil ajudou a construir

esse tipo de formulação teórica e deu tanto realce aos estudos acerca das reelaborações étnicas; ii) o contexto político, social e institucional que possibilitou o fortalecimento dos movimentos de reelaboração étnica; e iii) de que forma esses movimentos se multiplicaram no Nordeste brasileiro.

1.1. A Antropologia brasileira e os estudos de contato

De que forma as reelaborações étnicas surgiram como temática na Antropologia que se faz no Brasil? Em primeiro lugar, é preciso fazer algumas considerações acerca dessa Antropologia, principalmente a partir dos estudos de Roberto Cardoso de Oliveira (1988), que apontavam para o seu caráter político. Ou seja, os acadêmicos brasileiros foram percebidos como agentes imbuídos de preocupações políticas e de responsabilidade para com os grupos estudados. Essa posição ocupada pelos antropólogos brasileiros assentou-se muito em razão da identificação desses cientistas com a preocupação em relação à construção da nação, como será demonstrado a seguir. Dessa forma, não há antagonismos entre a vida acadêmica e a atividade política, sendo que, muitas vezes, as duas atuações se confundem e caminham juntas, em contraposição ao que acontece nos centros hegemônicos da disciplina, quais sejam, Inglaterra, França e Estados Unidos. Vislumbrando essas diferenciações, Cardoso de Oliveira inaugura uma linha de pesquisa sobre “estilos de antropologia”, na qual propõe:

“(…) estudar comparativamente a singularidade das chamadas ‘antropologias periféricas’ sob a ótica de uma abordagem estilística que contemple, simultaneamente, a vocação universalista de qualquer disciplina que se pretenda científica frente à realidade de seu exercício em contextos nacionais outros que não sejam aqueles de onde se originaram os paradigmas fundadores da antropologia” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 108)

Dessa forma, Cardoso de Oliveira acabou por influenciar Stocking Jr. (1982), principalmente após participar de uma série de reuniões sobre antropologia em contextos nacionais, além de também ter lançado as bases de estudos posteriores como os de Alcida Ramos (1990) e Mariza Peirano (1981). Em todos esses trabalhos, vislumbra-se a mesma noção trazida por Cardoso de Oliveira, qual seja, a de que *“o exercício de nossa profissão tem que ver profundamente com o processo social de forjar a imagem e auto-imagem de nossos países, e, na medida em que neste processo também intervém o Estado, estamos comprometidos com ele, queiramos ou não”* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 146).

No caso brasileiro, desde Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, as ciências sociais se viam envolvidas na temática da brasilidade, ou da questão de *“o que faz do Brasil, Brasil?”*. Desde o primeiro momento, as questões raciais e étnicas e o fato da miscigenação apareceram como o principal pilar para se compreender a dinâmica nacional. O mito da democracia racial e a alegoria das três raças – branco, índio e negro – constituíram, no imaginário brasileiro, a formação de uma consciência nacional.

Assim, desde os primeiros trabalhos dos cientistas sociais brasileiros, a questão racial vem sendo tratada na Antropologia que se faz no Brasil. É por essa razão que Ramos (1990) demonstra que uma das principais diferenças entre as chamadas antropologias centrais e antropologias periféricas, dentro da etnologia indígena, diz respeito à prioridade que se dá, nestas últimas, aos estudos sobre o contato interétnico, em detrimento de visões mais culturalistas e de estudos mais cosmológicos, geralmente empreendidos por antropologias hegemônicas.

É sabido que as teorias feitas no Brasil acerca do contato interétnico ganharam dimensão internacional, tornando-se obras de referência. Desde Darcy Ribeiro até João Pacheco de Oliveira, passando por Roberto Cardoso de Oliveira, os estudos sobre contato

acabaram tornando-se símbolos da etnologia indígena brasileira. Além do mais, tais estudos nunca estiveram dissociados de análises contextuais que abarcassem também políticas públicas em torno dos povos indígenas. Essa tendência está presente desde a atuação do SPI, na qual colaborou ativamente o próprio Darcy Ribeiro, que, por sua vez, convidou Roberto Cardoso de Oliveira para trabalhar com ele no Museu do Índio, nos anos 1950.

O ponto ao qual quero chegar é que, dentro deste contexto acadêmico, os pesquisadores brasileiros estavam dispostos, desde o início das ciências sociais no Brasil, a estudar os fenômenos relativos ao contato interétnico, de modo que, a partir da década de 1980, os processos de reelaboração étnica acabaram sendo analisados e teorizados tanto como fatos antropológicos a serem conhecidos, quanto como discurso político-científico a ser proferido em prol da luta pela terra de sociedades indígenas.

1.2. O contexto político-social nacional

Delimitemos, primeiramente, a situação geográfica das reelaborações étnicas a serem tratadas aqui. Falo especialmente do Nordeste brasileiro e, portanto, traçarei um breve histórico da ocupação da região, de modo que se possa compreender melhor de que forma a situação étnica se configurou tal qual irei mostrar a frente.

A história dos índios no Nordeste foi durante muito tempo considerada encerrada, sendo eles decretados como exterminados ou totalmente assimilados, tornando-se o tipo caboclo ou sertanejo. Nos primeiros anos do século XX, os grupos indígenas no Nordeste eram objeto de interesse acadêmico somente em razão de um afã de reconstrução histórica da região.

Foi somente em 1937 que o antropólogo Carlos Estevão de Oliveira começou a chamar a atenção para a problemática dos “remanescentes” indígenas que ainda viviam em Alagoas, Sergipe, Bahia, Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará. Com isso, já na década de 1940, eram doze o número de etnias que reivindicavam sua identidade no Nordeste. Esse número veio aumentando nas décadas de 1970, 1980 e 1990. Em 1993, eram 27 etnias oficialmente reconhecidas no Nordeste, num total de 31.600 pessoas (ARRUTI, 1995). Porém, fazendo uma pesquisa no sítio eletrônico da FUNAI, encontramos dados preliminares do senso IBGE 2010, considerando apenas aquelas etnias já reconhecidas pelo órgão indigenista. Mesmo assim, a diferença entre os números de 1993 trazidos por Arruti e os do último senso demonstra o impacto dos fenômenos de reelaboração étnica, conforme tabela 1:

Estado	Etnias	P. Urbana	P. Rural	Total
Alagoas	Cocal, Jeripancó, Kariri-Xocó, Karapotó, Tingui-Botó, Wassú, Xucuru-Kariri	6.233	8.276	14.509
Bahia	Arikosé, Atikum, Botocudo, Kaimbé, Kantaruré, Kariri, Kiriri, Kiriri-Barra, Pankararé, Pankararú, Pataxó, Pataxó Hã Hã Hãe, Tupinambá, Tuxá, Xucuru-Kariri	36.320	20.061	56.381
Ceará	Jenipapo, Kalabassa, Kanindé, Kariri, Pitaguari, Potiguara, Tabajara, Tapeba, Tremembé	12.598	6.738	19.336
Maranhão	Awá, Guajá, Guajajara, Kanela, Kritati, Timbira	6.911	28.361	35.272
Paraíba	Potiguara	9.425	9.724	19.149
Pernambuco	Atikum, Fulni-ô, Kambiwá, Kapinawá, Pankararú, Truká, Tuxá, Xucuru	25.780	27.504	53.284
Piauí	Não informado	2.357	587	2.944
Rio Grande do Norte	Não informado	2.080	517	2.597
Sergipe	Xocó	4.446	773	5.219
Total		106.150	102.541	208.691

Tabela 1

Como se vê, o quantitativo geral da população indígena reconhecida pela FUNAI no Nordeste teve um aumento de aproximadamente 660% em menos de vinte anos. Tal fenômeno deve-se, em grande parte, aos movimentos de reelaboração étnica, que acabaram desdobrando-se em efeito cascata, conforme será demonstrado a seguir. De qualquer modo, para se compreender as formas pelas quais esses movimentos puderam

desenrolar-se com tanta fluidez será preciso falar dos agentes que direta ou indiretamente contribuíram para sua formação e fortalecimento.

Em primeiro lugar, é preciso compreender as frentes de atuação do órgão indigenista. Em 1910, foi criado o SPILTIN (Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais). Seu objetivo era claramente geopolítico e estava relacionado à ocupação do território nacional. A ideia era transformar índios em trabalhadores nacionais, sendo considerado, para tanto, o ser índio como um estado transitório que precisava ser superado com a ajuda estatal.

Nesse contexto, de acordo com Arruti, *“não existia lugar para a atuação do órgão indigenista no Nordeste, região de colonização das mais antigas e já totalmente integrada”* (ARRUTI, 1995, 61-61). Assim, coube a antropólogos a investigação da região. Inicialmente, nas décadas de 1930 e 1940, os cientistas que começaram a se preocupar com os remanescentes indígenas no Nordeste, tentavam descobrir neles curiosidades folclóricas que viessem a montar um arsenal mais amplo de identidade nacional.

Durante a década de 1950, foram feitas inúmeras compilações e trabalhos com preocupação sempre culturalista. Foi somente na década de 1970 que o enfoque dos trabalhos antropológicos mudou. Arruti sintetiza bem essa mudança:

“Enquanto os autores anteriores, informados por uma preocupação mais folclórica, interessavam-se em registrar o que ainda existia de tradição, apoiados numa metodologia fundada no recolhimento de ‘traços culturais’, destacados do contexto em que eram produzidos e postos em circulação, esses últimos autores [da década de 1970] voltam seus esforços principalmente para a preocupação em descrever e avaliar o grau, o ritmo e as formas do processo de descaracterização dos povos indígenas (...)”. (ARRUTI, 1995, p. 62)

Tal mudança coaduna-se com o arsenal teórico em voga na Antropologia brasileira de então. As ideias de aculturação e transfiguração étnica orquestravam os estudos

sobre o contato interétnico. Desse modo, 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 os 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.

Ocorre que os estudos de Roberto Cardoso de Oliveira (1976), com a noção de fricção interétnica, em grande medida pautados nas ideias de Fredrik Barth (1967), principalmente no que se refere a identidade étnica enquanto um conceito relacional, levaram a uma noção mais ampla de etnicidade dentro da Antropologia, diferente do conceito estreito que ainda vigora no senso comum e que, infelizmente, ainda faz parte das políticas públicas nacionais envolvendo indígenas.

Assim, se temos, inicialmente, a colaboração de antropólogos, a partir da construção de teorias que dessem conta da reelaboração étnica como fruto de uma manifestação identitária refratária de situações assimétricas, outros fatores também foram cruciais para que o fenômeno ganhasse forma. Um deles foi a presença de organizações religiosas que, em muitos casos, ajudaram os grupos a se organizar politicamente e a compreender de que forma poderiam conquistar seus direitos. Assim, a atuação missionária foi de suma importância. Fato que pode ser visualizado entre os Tremembé, grupo com o qual realizei pesquisa, e com o qual trabalhou Maria Amélia Leite, Secretária Geral da Associação Missão Tremembé, organização sediada em Fortaleza, Ceará. Em relação à história dos Tremembé especificamente, Valle diz que *“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 FUNAI”*. (VALLE, 2004, p. 291). Maria Amélia, por seu turno, na qualidade de missionária

católica ainda hoje atuante, a partir de um trabalho de apoio e assessoria aos Tremembé, aos Kanindé e aos Potiguara, alia a atuação missionária com a de antropólogos quando relembra a chegada à Almofala de um comitê da FUNARTE vindo do Rio de Janeiro, no final da década de 1970:

“Com a vinda dessa Comissão, o Torém foi retomado, animado e reforçado para a continuidade dessa manifestação cultural. Os antropólogos também animaram a indicação de um cacique, o Vicente Viana, dono de barco de pesca no Porto do Barco, em Itarema, residindo na praia de Almofala”. (LEITE, 2009, p. 404)

Nesse ponto, sublinho a existência, entre as sociedades indígenas no Nordeste, de todo um conhecimento sócio-político-burocrático para o reconhecimento, aos olhos da FUNAI, das etnias reelaboradas. A presença de missionários e antropólogos – pelo menos em um primeiro momento – vem apenas a confirmar a necessidade desse conhecimento para a entrada de determinado grupo étnico dentro de um processo classificado como reelaboração étnica. O desenvolvimento dessa ideia será melhor demonstrado no item seguinte. Por ora, ressaltamos apenas a importância da organização política e social enquanto caráter diferenciador e culturalmente fundante de dado agrupamento étnico, tendo em vista direitos sociais e, principalmente, acesso à terra.

Dessa forma, apesar da presença e da influência dos agentes sociais acima citados em vários grupos indígenas desde pelo menos a década de 1970, os processos de reelaboração étnica passaram a ter maior visibilidade no meio nacional somente a partir dos anos 1980. Grupos que até então eram considerados camponeses empobrecidos passaram a reivindicar, de forma ostensiva, etnicidades indígenas.

Cabe-nos, nesse momento, tentar delinear o contexto sócio-cultural que permitiu a publicização e a visibilização desses movimentos. Podemos citar, de antemão, fatos singulares pertinentes tanto ao Nordeste brasileiro quanto à sociedade nacional que fizeram

com que os fatos que se desenrolaram em 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, além de outros que espera-se que sejam visualizados ao longo deste trabalho, por meio de leituras e convívio direto com um desses grupos étnicos, 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.

Para além de todas essas considerações, não se pode esquecer o papel fundamental do acesso à terra para a formação dos processos de reelaboração étnica, ou seja, não podemos deixar de ter em mente que tais processos estão intrinsecamente ligados a questões fundiárias, no mesmo sentido dado por João Pacheco de Oliveira quando diz que “*a atribuição a uma sociedade de uma base territorial fixa se constitui em um ponto-chave para a apreensão das mudanças por que ela passa, isso afetando profundamente o funcionamento das suas instituições e a significação das suas manifestações culturais*” (OLIVEIRA, 2004, p. 22). É assim que é muito importante destacar que toda a complexidade do fenômeno não pode ser limitada a fins utilitários; ou seja, as benesses estatais, por si só, não são suficientes para estimular os indivíduos a investir num nível de organização que lhes toma toda a maneira de se situarem no mundo. Chianca, ao analisar os processos de reivindicação identitária entre os

Kalunga que, mesmo diferenciando-se dos indígenas em razão da identidade quilombola, nos servem de comparação em alguns aspectos, assim expressa a importância da luta pela terra:

“O processo de territorialização a partir do qual se dá o referido resgate social do grupo é por vezes impulsionado por aspectos externos, tais quais os históricos de expropriação, mas tais aspectos não são determinantes por si só, as dinâmicas internas aos grupos não se esgotam nem se reduzem aos mesmos; assim sendo, um não pode ser compreendido sem o outro”. (CHIANCA, 2010, p. 42)

E ainda:

“O reconhecimento da diferença, sendo a diferença territorial o ponto irradiador das lutas, é a motivação principal dos movimentos sociais que demandam políticas de identidade; a etnização das lutas sociais pela terra, cada vez mais presente na arena política brasileira, constrói novas identidades políticas e complexifica a questão agrária do país (...)”. (CHIANCA, 2010, p. 43)

Assim, o que pretendeu-se demonstrar neste item foi que houve, de fato, um fenômeno de grande proporção no Nordeste brasileiro, no qual várias etnias indígenas que eram consideradas extintas já há muito tempo, voltaram a se organizar e a se identificar enquanto indígenas. Tal processo foi viabilizado por uma série de fatores políticos, sociais e históricos, gerando assim o terreno ideal para que o fenômeno se desenvolvesse em “efeito cascata”, como se verá a seguir.

1.3. O efeito cascata das reelaborações étnicas: troncos velhos e pontas de rama.

Vê-se que o contexto sócio-político nacional, principalmente a partir da década de 1980, lançou as bases para as lutas de (re)territorialização e afirmação étnica. A abertura política do país, aliada a formulação legislativa de direitos políticos e sociais, bem como o crescimento e fortalecimento de movimentos sociais, fez com que os processos de

reelaboração étnica, que já vinham se formando gradativamente desde o início do século XX, se alastrassem e ganhassem visibilidade.

É interessante aqui demonstrar de que forma eles se alastraram. Nesse ponto, Arruti (1995) vem novamente nos trazer esclarecimentos a partir da visão do processo colhida entre os Pankararú. Ele nos traz as noções de “levantar aldeia” e de “enxame”, sintetizadas da seguinte forma:

“Se no passado diferentes grupos puderam ser reunidos num mesmo território como estratégia de sobrevivência, por que não pensar que hoje um grupo possa dar origem a outros, multiplicando os territórios indígenas”?

(...)

“Dessa forma ‘enxamear’ e ‘levantar aldeia’ são movimentos complementares e fazem a ligação entre os polos ‘trancos velhos’ e ‘pontas de rama’: o enxame, como um movimento compulsório, num estudo situado entre o histórico e o mítico, partindo dos trancos velhos para as pontas de rama, na forma de migração; o levantamento de aldeias, como um movimento voluntário de caráter político e cultural, no tempo presente, partindo das pontas de rama para os trancos velhos, na forma de pedidos de apoio, e de volta, destes para as pontas de rama, na forma de apoio, legitimação ou de ensinamento do toré”. (ARRUTI, 1995, pp. 80-81)

Assim, o efeito cascata de que falo aqui trata-se desse fluxo de conhecimento acerca dos investimentos étnicos realizados pelas sociedades indígenas no Nordeste. Uma vez que os grupos vinham se formando e se organizando politicamente e, por consequência, passavam a angariar benesses políticas e sociais, novos grupos eram estimulados a fazê-lo também, recebendo o *know how* dos agrupamentos anteriores.

É então que passamos a falar do ponto nevrálgico deste trabalho. Isso porque a presença do toré no nordeste indígena é essencial para se compreender os processos de reelaboração étnica. Arruti (1995) conta que, quando agentes da FUNAI chegam a um grupo que esteja passando por esse processo, pedem primeiramente que eles dançam o toré. É com a

performance que será analisada a autenticidade ou não do grupo. Deparando-se com situações inusitadas e diferenciadas no Nordeste, a FUNAI começou a procurar em critérios fixos a marca distintiva indígena; no caso, o toré. Os grupos que não o tinham, passaram então a apreendê-lo dos troncos velhos.

“(…) a realização do toré se reveste de um sentimento de orgulho ligado à capacidade de manter vivo e atualizado o laço com seus ancestrais e, através deles, com sua identidade, tanto no que ela tem de demonstrável publicamente, quanto no que ela tem de experiências coletiva e mística. O valor do toré para os pankararus [sic], assim como para outros grupos, está em sua natureza tanto pública quanto religiosa, ainda que ela não se explicita sempre”. (ARRUTI, 1995, 83)

Assim, mais uma vez chamo a atenção para a perspectiva culturalista adotada pelo órgão indigenista ainda hoje. A identidade étnica, nesse caso, está vinculada à posse de distintividades materiais, necessariamente. Daí a importância das ideias de “levantar aldeia” e “enxamear”.

Importante ressaltar que não só o aprendizado do toré é essencial, mas também as formas organizativas, a eleição de líderes, a formação de escolas, a construção de uma historicidade comum. Todos esses são fatores valorizados pelos “troncos velhos” e demonstrados às “pontas de rama”, colocados como fatores constitutivos de uma estrutura social e cultural necessária para a formação da etnicidade aos olhos da FUNAI e, também, perante a sociedade envolvente, conforme assinala João Pacheco de Oliveira: “*Mesmo nessas poucas e pontuais intervenções, o órgão indigenista tinha de justificar para si mesmo e para os poderes estaduais que o objeto de sua atuação era efetivamente composto por ‘índios’, e não meros ‘remanescentes’*” (OLIVEIRA, 2004, p. 20)

Assim é que a já citada missionária Maria Amélia Leite coloca como fundamental que os indígenas participem de encontros nacionais de povos indígenas, e tenham contato perene com outras etnias:

“Fui em Santa Catarina, São Francisco do Sul, e fui na Parnaíba, só. Mas outros lugares, Rio de Janeiro, eles estiveram lá, no Espírito Santo, em Nova Almeida, eles estiveram também. Aí em Cabedelo. Foram no Pará também, lá em Bragança. Iam sozinhos”. (Maria Amélia, Fortaleza, agosto/2011)

Dessa forma, o efeito cascata refere-se mais a um estímulo regional, um primeiro momento em que um mínimo de organização étnica se faz necessária para que um processo de territorialização seja empreendido tal qual idealizado por João Pacheco de Oliveira, qual seja, de modo a transformar o grupo “*em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisões e de representação, e reestruturando suas formas culturais*” (OLIVEIRA, 2004, p. 24) É o que Oliveira chama de reelaboração cultural e pode ser entendido aqui como um processo no qual as formas organizativas e culturais são repensadas à luz de novas demandas sociais. Tais demandas são capazes de gerar alterações profundas nas estruturas sociais. É um processo dinâmico que assim pode ser sintetizado:

“As afinidades culturais ou linguísticas, bem como os vínculos afetivos e históricos porventura existentes entre os membros dessa unidade político-administrativa (arbitrária ou convencional), serão retrabalhados pelos próprios sujeitos em um contexto histórico determinado e contrastados com características atribuídas aos membros de outras unidades, deflagrando um processo de reorganização sociocultural de amplas proporções” (OLIVEIRA, 2004, p. 24)

Em resumo, o que pretende-se demonstrar neste item é que a reelaboração étnica no Nordeste brasileiro é, por um lado, um fenômeno único, ou seja, faz parte de um fenômeno regional amplo; por outro lado, as peculiaridades de cada etnia merecem ser destacadas, uma vez que as reelaborações culturais dão o tom de diversidade aos povos indígenas do Nordeste. Para tanto, o contato etnográfico com os Tremembé de Almofala foi essencial para vislumbrar o fenômeno mais de perto.

Capítulo 2. Apresentando os Tremembé

2.1. Almofala, terra de índio

Tanto posseiros quanto filhos da terra, “nascidos e criados em Almofala”, contam uma mesma história. Aquela era uma terra de índios. Ali, eles foram aldeados⁴ e 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

⁴ 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 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)

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.



3 Igreja da Nossa Senhora da Conceição de Almofala. Foto: Janaína Fernandes. Fevereiro/2012.

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.

2.2. Características gerais

Os Tremembé são um povo indígena que habita, em sua grande maioria, o oeste do Estado do Ceará, no Nordeste brasileiro. De acordo com o Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos da Arquidiocese de Fortaleza⁵, os Tremembé podem ser encontrados em três principais comunidades: Itarema, Acaraú (Telhas e Queimadas) e Itapipoca (São José e Buriti). Em Itarema, há comunidades em Almofala, Varjota e Córrego João Pereira, sendo esta última composta dos aldeamentos de São José, Capim Açú e Cajazeiras (contíguos a Telhas e Queimadas), já devidamente regularizados perante a FUNAI.

Segundo dados da FUNASA⁶ (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 total⁷. Porém, neste trabalho, focaremos aqueles ocupantes do chamado Aldeamento de Almofala e da Varjota, distrito de Itarema, a 270Km a oeste de Fortaleza, Ceará.

Entre esses “aldeamentos”, existem laços de parentesco e afinidade. Além disso, foram observadas relações de troca e de compadrio. Relatos orais contam de um tempo em que havia muita mata e os Tremembé se locomoviam à pé ou à cavalo pelo “aldeamento”. Atualmente, são utilizadas motocicletas e, em algumas ocasiões, ônibus escolares destinados ao trânsito de alunos e alunas das escolas diferenciadas Tremembé.

A população de Almofala, tanto índios quanto não índios, vivem, em sua grande maioria, de uma economia pesqueira, além das plantações de coco que tomam conta

⁵ Os dados foram coletados no sítio eletrônico <http://funaiceara.blogspot.com.br/2009/09/tremembe-municipios-itarema-acarau-e.html>, visitado em 7.1.2013.

⁶ RICARDO, B. RICARDO, F. (orgs.). Povos Indígenas no Brasil: 2006-2010. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011. p. 14

⁷ 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.

dos quintais das casas. A agricultura de feijão e batata também é muito utilizada. No entanto, 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 marambaias⁸. 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. Parte desse desinteresse é fruto da baixa remuneração dos pescadores e da diminuta produtividade. Até mesmo em algumas das conversas informais com o cacique João Venâncio, em geral na varanda de sua casa, na Praia de Almofala, ele demonstrou sua preocupação com a perda de alguns conhecimentos tradicionais referentes à pesca. Segundo ele, os jovens não conseguem mais “sair para o mar” guiando-se somente pelas estrelas, como faziam seus antepassados. Não houvesse mais a ciência a amparar a navegação, ninguém teria mais o que comer. Porém, esse será assunto para um tópico mais a frente.

Além disso, 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. Vale destacar que a problemática que envolve a empresa DuCoco S/A, ocupante de grande parte das terras na “zona da mata” Tremembé será abordada no tópico seguinte.

⁸ Marambaias são construções em madeira em determinadas áreas do mar, nas quais o pescador consegue ter acesso aos pescados de forma mais fácil, tendo em vista que muitos peixes ali se aglomeram por encontrar abrigo e alimento. Ver OLIVEIRA JÚNIOR, 2006.

2.3. Entre o coco e o mangue

Falar dos Tremembé de Almofala sem falar da problemática relacionada à ocupação de terras pela empresa DuCoco S/A seria um tanto temerário, principalmente em um trabalho que se dispõe a falar sobre as formas de territorialização do grupo. Assim, destinarei este tópico para a apresentação da situação verificada *in loco*.



2 Imagem da Praia de Almofala. Na parte inferior, pode-se ver as construções utilizadas pelos pescadores para limpar e distribuir o pescado entre a tripulação. Mais acima, pode-se ver os barcos de pesca artesanal. Foto: Janaína Fernandes. Março/2012.

De acordo com Valle (2004), desde o fim dos anos 1970, glebas de terra na região da Tapera foram vendidas a empresas agroindustriais, inclusive à DuCoco S/A. Desde então, a empresa exerce pressões territoriais em relação aos Tremembé da região, estabelecendo uma série de prejuízos aos povos que habitam o local. O primeiro deles, e mais

óbvio, foi a retirada de famílias da antiga Tapera, onde hoje está instalado o empreendimento, forçando-as a se concentrarem em uma estreita faixa entre as terras da empresa e o rio Aracati-Mirim, correspondentes a nova Tapera e a Varjota. As poucas famílias que permaneceram no local hoje habitam a chamada Vila DuCoco, um conjunto pequeno de casas construídas pela empresa, ocupadas por seus trabalhadores, em sua maioria, Tremembés. De qualquer forma, a área ocupada pelo DuCoco foi objeto de uma ação de usucapião movida contra a empresa em 1984, permanecendo a questão *sub judice* desde então.



3 Construção da ponte sobre o rio Aracati-Mirim, que dá acesso À DuCoco S/A. Foto: Janaína Fernandes. Março/2012.

Na verdade, muitos dos principais conflitos enfrentados pelos Tremembé em relação à presença da DuCoco S/A me foram apresentados quando de minha visita à Varjota, acompanhada de outra pesquisadora e de Rômulo, um dos professores das escolas diferenciadas Tremembé. A visita foi extremamente interessante para se compreender a atual situação da população residente na Tapera e Varjota. Tendo em vista que o percurso foi todo

realizado à pé, tanto na ida quanto na volta, houve bastante tempo para que conversássemos a respeito da DuCoco S/A. Assim, reproduzo aqui alguns trechos de meu diário de campo no qual várias questões foram traçadas referentes à presença da empresa.



4 Paisagem atual nas terras da DuCoco. Essa área era de mangue. Foto: Janaína Fernandes. Março/2012.

A balsa para atravessar o rio Aracati-Mirim era um barquinho de 2 x 4m. O balseiro cobrava um real pela passagem e, por meio de uma corda amarrada de uma margem a outra, ia puxando a embarcação até atravessar todo o rio. A poucos metros da balsa, estava a ponte⁹. Tinha sido construída somente até a metade e homens trabalhavam nela. Rômulo nos contou que a prefeitura estava colocando as vigas e preenchendo com areia, de modo que estava assoreando totalmente o rio, e iria acabar transformando-o em uma grande

⁹ Quando da minha segunda viagem a campo, uma ponte estava sendo construída ligando os Torrões, localidade a leste de Almofala, as terras da DuCoco S/A.

barragem, até que os Tremembé conseguiram embargar a obra e os métodos de construção foram mudados.

Ao chegar do outro lado do rio, havia umas poucas casas, por volta de três; uma delas do próprio balseiro. Nosso trajeto começou. Um pouco mais a frente, entramos pelos portões da empresa DuCoco, que estavam abertos em nossa ida, mas fechados quando de nosso retorno, muito provavelmente em razão de nossa presença ali. Rômulo comentou que no início, quando a empresa chegou, ela não queria nem dar direito de passagem aos índios que moravam daquele lado do rio. Tinha sido por meio de muita discussão que eles puderam transitar normalmente.



5 Vila DuCoco. Foto: Janaína Fernandes. Março/2012.

Em alguns pontos, a plantação de coco tomava tanto espaço que nem na beira do rio havia mata. Só se via coco por todo lugar. O trajeto castigava nem tanto pela distância, que percebemos nem ser tão longa quanto se falava, mas pelo sol que, sem vegetação por perto, batia em nossa nuca e ardia.

Aquele lugar deve ter sido muito lindo algum dia. Os raros trechos em que se via alguma mata, era uma vegetação muito densa e verde, com um flora exuberante e rica. Ali, era puro mangue e vimos muitos filhotes de caranguejos. Alimento não faltaria naquele lugar. Mas agora, onde não se via coco, via-se apenas uma vegetação muito baixa, que tinha sido claramente transformada para a construção daquela paisagem monolítica.

Rômulo contou que, quando a DuCoco chegou, pagava dez reais de diária para quem limpasse todo o terreno e plantasse coco. A empresa veio com o discurso de que, quando estivesse em pleno funcionamento, tudo aquilo viraria uma cidade, teriam escolas, hospitais e emprego. Os Tremembé, acreditando, trabalharam. Para quem vivia de caça, pesca e agricultura de subsistência, ter acesso a dinheiro, mesmo que pouco, já era interessante.

Fomos seguindo até a Tapera e passamos pela Vila DuCoco, que era um conjunto de casinhas iguais, uma ao lado da outra, pintadas de verde. Aquele era o cenário do que sobrou da antiga Tapera, a primeira. Rômulo explicou que os índios foram expulsos dali e que a nova Tapera e o Urubu eram localidades compostas por seus antigos moradores. Quanto aos trabalhadores da DuCoco, Rômulo nos contou que, para subir em um coqueiro e tirar todos os cocos, recebia-se, quando muito, cinqüenta centavos, sendo este o valor máximo. A média era de trinta centavos¹⁰.

¹⁰ Diário de campo escrito em 5 de março de 2012, referente a 2.3.2012.

Assim, questões como degradação ambiental, trabalho semiescravo e destituição do domínio das próprias terras são problemáticas que não se dissociam da chegada e permanência da empresa DuCoco S/A na zona da mata de Almofala. Porém, mais do que isso, todos os danos territoriais e, principalmente, ambientais causados pela empresa afetam aquela população em um aspecto essencial, a sobrevivência. Aquela região de mangue é de onde advém grande parte da alimentação daquelas famílias, principalmente por meio da pesca do camarão.



6 Balsa para atravessar o rio Aracati-Mirim. Foto: Janaína Fernandes. Março/2012.

É dessa forma que a situação gerada pela presença da DuCoco S/A vem a integrar o contexto político-social dos Tremembé de Almofala, no sentido de evidenciar ainda mais a dificuldade de acesso à agricultura e aos produtos da pesca, tornando cada vez mais

clara a monetarização das relações econômicas e, em consequência, colocando em destaque a falta de emprego e renda entre os Tremembé como um problema social a ser enfrentado. Entretanto, apresentamos aqui apenas um pequeno esboço da situação, fazendo-se necessárias incursões mais profundas a campo.

2.4. Uma teoria da modernidade

Tendo em vista todas essas mudanças econômicas que foram de certa forma impostas aos Tremembé, não podemos também deixar de falar acerca de seu impacto na construção da identidade étnica. Nesse sentido, o cacique João Venâncio possui toda uma estrutura de pensamento a respeito do uso de tecnologias não tradicionais, “vindas de fora”, pelos Tremembé que vale a pena nos debruçarmos um pouco aqui, tendo em vista que, em quase todas as nossas conversas, ele, de algum modo, fez questão de tocar no assunto. Considero que, ao se deparar com mais uma estudante de antropologia a bater em sua porta, ele tenha inicialmente a preocupação política de defender a legitimidade da etnicidade Tremembé.

Porém, o que seria a defesa dessa etnicidade? Como vimos, a inauguração da indianidade no Nordeste brasileiro, a partir das reelaborações étnicas, teve seu ancoradouro em investimentos de distintividade étnica que passavam por noções de etnicidade pautadas em elementos culturais claramente perceptíveis de alteridade. Um dos exemplos disso é a importância dada à cultura material adequando-se à figura do índio dentro do imaginário nacional.

Creio que essa deve ser a principal razão pela qual João Venâncio preocupou-se em explicar o uso, por ele, de roupas, relógios e todos os artefatos vindos de fora, a partir

da chegada desses bens “modernos” em Almofala. Ele conta que, antes, os índios andavam nus porque não havia acesso a roupas, sendo o trabalho de confecção do algodão muito árduo e inviável de ser realizado pelos próprios indígenas. Da mesma forma, panelas de alumínio, celulares, computadores, e uma série de outros produtos que atualmente fazem parte do cotidiano Tremembé. João Venâncio é cauteloso em falar a respeito da situação dos Tremembé perante “as coisas que vêm de fora”. Apesar de ser uma citação relativamente grande, considero interessante colocá-la na íntegra para melhor analisá-la:

“Você sabe que hoje está entrando uma série de coisas, está entrando a mídia, está entrando a modernização, está entrando a tecnologia e isso, de uma certa forma, vai tentando fazer um reboleço diferente, porque são coisas diferentes. A gente é que tem que saber revelar essa coisa. Como é que a gente revela? É sabendo que a gente é um povo diferenciado, tem uma história dos nossos antepassados, que a gente aprendeu, conviveu, e não podemos esquecer porque essa história que é a nossa, não é a história de quem está chegando, que ninguém sabe quem foi que fez, quem foi que inventou. É onde eu acabo de dizer: a tecnologia está chegando de uma forma que se alguém disser a tecnologia acabou-se, está todo mundo morto porque ninguém sabe fazer nada sem a tecnologia. E aí quando chega é muito fácil. As pessoas esqueceram o que é deles, se adaptaram a uma coisa que não sabe quem fez, não sabe qual a cultura de onde veio, não sabe nada disso. É diferente da minha porque eu sei as origens dela, de onde ela vem, porque eu aprendi com o meu povo. As histórias de vivência deles eu aprendi com eles. Então vem uma série de coisas, a mídia, a televisão, e isso vai fazendo diferença. Eu costumo dizer que nós hoje estamos vivenciando quatro culturas diferentes. E estamos aqui com a nossa. A nossa está aqui. Agora nem todo mundo sabe fazer essa diferença, nem todo mundo sabe fazer esse jeito, de culturas diferentes. Quer tentar acabar com a gente. Porque já fizeram isso. Então na prática qual é o resultado final disso? É dizer publicamente que não existe índio porque está todo mundo adaptado a uma coisa só. E dizer, na cabeça de muitas pessoas hoje, o índio não pode estar na frente da tela de um computador, porque é índio. Então por aí começam as outras coisas, né. As pessoas não têm muita dimensão. Há quinhentos anos atrás, era uma forma de vida e uma forma de viver. Hoje, no meu tempo, é outro sentido, um outro jeito, e aí é que precisa de a gente se equilibrar de uma certa forma pra não perder o seu modo de vida, que a gente aprendeu. Não podemos perder a nossa originalidade, que é a de uma vivência tradicional, e temos que dar lição de moral para que o pessoal entenda o que era antes e o que é hoje. Se não tiver essa dimensão, a gente se perde porque a coisa anda muito rápida, é acelerada demais.

Então a gente tem que estar no lugar da gente, para poder fazer essa dimensão claramente e poder falar acima disso.

Nosso povo naquela época andava nu, não é porque fosse tradição, é porque não tinha forma, não tinha maneira de andar vestido mesmo. Não tinha o que tem hoje. Aí por isso, hoje é diferente. A gente tem a forma e a maneira de andar vestido completamente diferente. Para muitas pessoas, não para todas, mas para boa parte da sociedade, eles não veem desse jeito. Só veem que a gente, para dizer que é índio, tem que estar no mesmo critério de quinhentos anos atrás. E isso é impossível. Quantas coisas não mudaram de lá para cá? A gente está lá na cozinha às vezes conversando quando a gente escuta o bater palma aqui para fora, a gente sai e é um galego aí em tempo de se arrebentar, traz a rede, traz o lençol, traz a toalha de banho, traz uma toalha para mesa, traz bermuda, traz calção, traz prato, traz colher, vendendo fiado a três meses para receber a primeira prestação. Há quinhentos anos atrás, não tinha isso. O povo vivia da maneira deles porque não tinha outra alternativa. Hoje está completamente diferente. Hoje você chega em qualquer cidadezinha desse tamanho, tem uma fábrica de tecido, uma fábrica de alumínio, uma fábrica de não sei o quê. É completamente diferente daquele tempo que a gente não ouvia nem falar”.

(João Venâncio, cacique Tremembé, Praia de Almofala, fevereiro de 2012)

O discurso de João Venâncio traz uma elaborada teoria acerca da etnicidade Tremembé e as relações interétnicas subjacentes à construção dessa etnicidade. Ele visualiza, de forma plenamente lúcida, o papel dos indígenas no imaginário nacional, qual seja, o do indígena enquanto alteridade máxima e exótica, a partir de sinais diacríticos de distintividade étnica. Tal distintividade deveria passar, necessariamente, pela figura do indígena em sua versão romântica, aquela na qual ele é visto enquanto homem puro, mais próximo à natureza, ainda intocado pelas mazelas da modernidade. E a materialização dessa pureza estaria presente, por exemplo, na nudez.

Muitos Tremembés com quem conversei preocuparam-se em deixar clara a impossibilidade da nudez ante as responsabilidades do dia-a-dia. Ocorre que o discurso de João Venâncio vai além de uma posição de defesa da etnicidade frente ao uso de bens

modernos. O que o cacique propõe é uma apropriação particular dos bens próprios da modernidade pelos Tremembé, de modo que sua indianidade seja não esquecida com o uso desses bens, mas reinterpretada, ganhando vida e história.

E é exatamente essa historicização de sua cultura que o cacique assinala em seu discurso. Indo de modo contrário à visão geral de distintividade étnica como signo de legitimidade étnica, ele salienta o caráter histórico de seu povo, em contraposição às características de atemporalidade atribuídas a grupos indígenas. Assim, a modernidade afetaria os Tremembé não como forma de aculturá-los e fazê-los desaparecer, como muito tempo se quis argumentar; mas como um fato que se impõe diante de relações assimétricas com não-indígenas. Cabe, portanto, aos próprios indígenas a utilização dos bens em seu benefício sem, no entanto, “perder sua originalidade”.

2.5. Escolas diferenciadas para uma história diferenciada

Todo esse discurso de João Venâncio tem muito a ver com uma instituição crucial para a organização Tremembé. Foi em torno das escolas indígenas diferenciadas que os Tremembé se organizaram enquanto grupo étnico com reivindicações políticas. Assim, não se pode atribuir apenas à escassez de pescados a falta de interesse das gerações mais novas na tradicional economia de pesca artesanal. 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.

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 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 to 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, Fevereiro/2012)

Foi com base nessa organização do grupo e na representatividade carismática de alguns indivíduos que as escolas diferenciadas Tremembé passaram a ter uma infraestrutura melhor, sendo consideradas pelos próprios regionais como escolas-modelo. Mas o projeto das escolas foi além de um ensino básico. A ideia era a formação de futuras lideranças Tremembé, principalmente por meio do ensino médio. O grupo de alunos que o cursava quando de minha pesquisa de campo tinha 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 Marília, 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.



7 Acima, antigas escolas indígenas desativadas. À esquerda, na Praia de Almofala. À direita, na Passagem Rasa. Abaixo, respectivamente, as novas instalações hoje em uso. Fotos: Janaína Fernandes. Fevereiro/2012.

Além disso, os habitantes de Almofala em geral se manifestavam em relação aos Tremembé como um grupo que tem se utilizado de uma identidade indígena falsa a fim de angariar vantagens estatais. A presença da FUNASA e a criação das escolas diferenciadas pareciam ser a prova de que os Tremembé cultivavam uma situação social mais vantajosa que os outros habitantes do local. Esse tom acusatório pode ser encontrado em uma conversa com

Mauro, *motoboy* no local, que conta que ali todos eram descendentes de índios, mas que índios, de verdade, não havia mais. Os que assim se identificavam queriam apenas viver dos benefícios do Estado, mas que ele próprio tinha sangue indígena, embora não se considerasse índio, porque já tinha se passado muito tempo e sua família não vivia mais como os “antigos”.

Mauro veio exemplificar o que já tinha sido dito por Valle:

“Os descendentes de índios formavam certa homogeneidade social. Em 1991, boa parte deles tinha nascido e se criado em Almofala e tencionavam ascender socialmente. Não se distinguiam dos Tremembé por comportamento, origem ou elementos culturais, no entanto eram extremamente ‘ruidosos’ quanto à rejeição da diferenciação étnica. Por seu turno, os torenzeiros e muitos que se investiam em um perfil étnico chamavam os descendentes de índios que não querem ser índios, por se julgarem mais ricos e ambiciosos”. (VALLE, 2004, 289-290)

Do lado dos Tremembé foi Dijé quem alimentou a discussão em uma de nossas conversas:

“É muito difícil entender esse povo, sabe. Eles dizem que não são índios. E dizem assim: (...) eu sou, mas eu sou descendente. (...) Se a galinha põe um ovo, com certeza o ovo é da galinha ou do galo. Eu sou galinha ou galo. Se eu for homem, eu sou um galo. Eu sou uma galinhazinha. Se cortaram um pé de cajueiro e não tiraram a raiz, ele brotou o que? Mangueira? Ou foi coqueiro? Ou foi cajueiro? Cajueiro. Então eu sou índia e não tem jeito. Não depende do meu cabelo, não depende da minha cor, não depende do meu jeito de andar, não depende de nada. Depende que eu sou filha de uma índia, então sou índia também”. (Dijé, liderança da Praia de Almofala, fevereiro de 2012)

Com base nesses argumentos opostos, veremos, a seguir, as classificações étnicas dos Tremembé. Se, por um lado, a indianidade é marcada pela hereditariedade; por

outro, parecem haver níveis de indianidade pautados em alguns critérios compartilhados pelos Tremembé.

2.6. Índio puro ou índio misturado?

É nesses termos que os Tremembé vêm construindo a identidade indígena em Almofala. Os Tremembé defendem sua etnicidade a partir de suas próprias histórias de vida. Mesmo assim, algumas classificações são feitas quanto à pureza ou impureza do sangue indígena. Os índios velhos, os mais antigos, os que pegaram a época do Torém dançado embaixo do cajueiral da Tia Chica¹¹, estes têm mais conhecimento sobre ser índio. São, portanto, mais “matutos”, mais “brabos”, mais “ignorantes”.

Nesses termos, a indianidade parece estar ligada à brutalidade, à ignorância e à dificuldade de lidar com outras pessoas. Em oposição, quem vai perdendo o sangue indígena por meio de misturas com outros povos acaba saindo desse estado de brutalidade, sendo pessoas mais tratáveis ou, melhor dizendo, civilizadas¹². A pureza do sangue indígena, portanto, na visão dos almofalenses, indígenas ou não, está ligada à noção de um estado bruto, a ser moldado pelo contato com o homem branco. Valle (2009) nos chama a atenção para a expressão “*índios ‘misturados’, agregando-lhes uma série de atributos negativos que os desqualificam e os opõem aos índios ‘puros’ do passado, idealizados e apresentados como antepassados míticos*” (VALLE, 2009, p. 19).

Portanto, aparentemente, parece haver uma contradição entre o sentido negativo atribuído aos índios “puros” como “matutos” e aquele idealizado como índio de

¹¹ A história da brincadeira dos índios velhos será contada mais adiante.

¹² Muitos regionais não indígenas argumentavam contra a etnicidade Tremembé salientando que aqueles índios eram mansos e, portanto, não eram mais índios “de verdade”. Segundo fala de uma moradora não indígena de Almofala: “Hoje, você pode até tirar um dente dele que ele não faz nada”.

verdade, portador de um “sangue forte”. Afinal, como é possível que um conhecimento tão necessário e importante – como o de ser índio “de verdade” – possa estar nas mãos de um passado bruto e ignorante? Na verdade, a contradição se resolve quando recorremos à ideia de senso comum da etnicidade, de Carlos Guilherme do Valle, que assim a explica:

“(…) termo que não sugere uma estrutura de significados e símbolos, mas sim uma forma de discurso contextualizado, no qual se difundem e/ou se reproduzem comentários, argumentos, provérbios, anedotas, imagens e símbolos a respeito do ‘índio’, mas de maneira bem genérica”. (VALLE, 2004, p. 311)

Dessa forma, algumas considerações acerca do ser índio são de caráter genérico, como as características que lhes são atribuídas, tanto de forma positiva – pureza, sabedoria, amor à natureza, espiritualidade – quanto de forma negativa – brutalidade, ignorância, braveza, primitividade. Essas atribuições convivem dentro da noção de índio que permeia esse senso comum da etnicidade citado por Valle.

É assim que a construção da identidade Tremembé vem se criando, apostando nessas considerações acerca do índio e valorizando seus conhecimentos tradicionais e sua pureza ancestral como ponto irradiador e norteante da identidade atual. Se, segundo VALLE (2004), a imagem do índio como portador do “sangue forte” alia-se à ideia de que o índio “puro” era espiritualizado e próximo à natureza, 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. Isso pode ser bem visualizado em relação ao Torém, quando este começou a ser ensinado aos mais jovens pelos mais velhos. Valle (2004) ainda diz:

“Os índios velhos eram pessoas que tiveram mais vínculos com o passado, daí a possibilidade de contarem histórias e serem as fontes mais fieis daquele tempo. Era por meio deles que se delineava para os atuais Tremembé uma continuidade temporal de antigamente”. (VALLE, 2004, p. 328)

Os mais jovens, portanto, são aqueles que estão mais distantes da pureza ancestral, mas que guardam dentro de si a força de sua indianidade. Ser filho ou filha de índio equivale a estar ligado para sempre a uma cosmologia e a uma visão de mundo específica. Em Almofala, tanto D. Nenê Beata quanto Dijé e Seu Zé Biinha relataram um caso curioso a respeito de uma viagem à Fortaleza empreendida pelos alunos do magistério superior indígena. Participando de um encontro em uma sede cultural que não foi especificada, os três contaram que quase todos os alunos passaram mal durante as aulas e tiveram que voltar para Almofala antes do tempo previsto. Depois, souberam que o edifício onde estava sendo feito o evento era na verdade uma antiga senzala¹³. Para eles, aquilo era mais uma prova da ligação profunda com os ancestrais e, por consequência, com a etnicidade indígena, mesmo em se tratando de jovens, que estariam mais distantes da pureza étnica¹⁴.

Porém, outros fatores também são colocados como indicativos de pureza. E o principal deles está ligado à fisionomia das pessoas. Em conversa informal com D. Nene Beata e sua família, comentei que uma de suas netas, com quatro anos de idade, era uma criança muito bonita, com a pele morena, olhos puxados e cabelos compridos e bem lisos. D. Nenê sorriu e disse: - “É índia pura”. Nesse caso, a pureza também se aproxima do físico, embora ele não seja suficiente para definir a etnicidade. Afinal, os Tremembé são um grupo aparentemente heterogêneo e, como já apontado por Dijé, a etnicidade não é definida pelos traços físicos, mas pela origem da pessoa.

¹³ É interessante perceber que a identidade indígena, para os Tremembé, está muito próxima da identidade negra. Se pensarmos em Evans-Pritchard (2008), quando analisa a organização social nuer, na qual segmentos e seções são formados ou diluídos de acordo com quem o grupo interessado quer se contrapor, parece que, num contexto de oposição assimétrica, indígenas podem tomar a identidade negra como parte integrante do pólo oposto ao do opressor.

¹⁴ Vale dizer que a sensibilidade em relação à espiritualidade, quando a pessoa tem o “corpo aberto”, como será tratado mais adiante, é um atributo temido, mas em geral, valorizado, como elemento de legitimidade étnica do indivíduo que consegue ter maior proximidade com os encantados e, portanto, está em contato com a ancestralidade.



Crianças Tremembé na Escola Maria Venâncio. Fotos: Janaína Fernandes. Agosto/2011.

8

No entanto, a despeito de todas essas nuances relacionadas ao sistema classificatório de indianidade presentes entre os Tremembé de Almofala, interessa-nos aqui ressaltar a relação entre a ancestralidade indígena e a ligação espiritual com os encantados. Em outras palavras, a ideia de se ter o corpo aberto, ou seja, suscetível a ter sensações e experiências relacionadas à espiritualidade, é vista como um atributo ligado à legitimidade étnica do indivíduo que o possui. Dessa forma, o indivíduo com sensibilidade espiritual seria aquele também mais ligado às origens indígenas, fazendo com que ter o corpo aberto seja uma qualidade temível, uma vez que faz com que a pessoa tenha que lidar com o desconhecido, porém, ao mesmo tempo, é um atributo respeitável e quiçá invejável, por evidenciar a proximidade do indivíduo com os antepassados. Dentro do Torém, por exemplo, essa

espiritualidade começou a fazer parte do discurso e da prática da dança, como será melhor explicado mais adiante.

Assim, foram observados alguns discursos sobre o Torém 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” 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”.

2.7. O aprendizado de etnicidade

Antes de falar do Torém propriamente dito, será preciso apresentá-lo tal qual é praticado nas escolas. Estas acabaram se tornando um ancoradouro para a formação da consciência étnica dos jovens Tremembé, reforçando classificações e trazendo à tona a necessidade de coesão do grupo enquanto uma grande e única família, a fim de dar continuidade ao trabalho de luta pela terra empreendido pelos mais velhos. Além do mais, acabou por concentrar quase todas as perspectivas de emprego e renda dos Tremembé. E é nesse ambiente em que, quase diariamente, os jovens são chamados a dançar o Torém:

“Porque hoje o Torém ele é, assim, o instrumental da nossa luta. Tipo assim, uma prova viva que o povo Tremembé está aqui é o Torém. E isso nós desenvolvemos na escola a fim de que nossos alunos aprendam a dançar, aprendam a cantar e isso venha passando de geração a geração (...). E a nossa maior preocupação hoje é exatamente essa, de nós repassarmos aquilo que nós sabemos referente ao Torém”. (Vicente, professor indígena, Passagem Rasa, fevereiro/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. Ao menos uma vez por semana, eles são chamados a dançar o Torém antes do início das aulas. Um aluno fica responsável por chamar os outros. Essa participação dos alunos coaduna-se com uma prática deliberada dos professores e professoras das escolas diferenciadas Tremembé em criar o interesse pelo Torém nos mais jovens:

“Na escola, a gente mantém [o Torém], mas é aquela coisa mesmo dos meninos aprenderem a dançar, de manterem mesmo a tradição”.
(Getúlio, professor Tremembé, praia de Almofala, março/2012)



9 Professor Getúlio, ao centro, com o maracá, puxando a rodada de Torém com os alunos do turno da manhã da escola Maria Venâncio. Foto: Janaína Fernandes. Agosto/2011.

Dessa forma, percebe-se que o Torém é parte integrante e fundamental da vida Tremembé. É com base nele que toda a organização política e social do grupo se desenvolve. Em razão disso, o último capítulo deste trabalho será dedicado a ele.

Capítulo 3. O Torém para os Tremembé

3.1. O Torém múltiplo

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 não está mais como era antigamente não. Esse pessoal mais velho, eles estão fracassando. (...) Aí não estão mais aguentando dançar o Torém. Esses mais novos, eles não se... eles não têm mais aquela influência, aquela empenhação de... A gente ensina e fala e ensina na escola, fala em reunião, mas eu estou vendo que o Torém não está mais como era antigamente”. (D. Nenê Beata, Mangue Alto, fevereiro/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 mocororó, 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 mocororó*”. (OLIVEIRA JÚNIOR, 1998, 110)

Porém, a partir da década de 1970, dentro do contexto geral já exposto anteriormente, no qual os processos de reelaboração étnica tomaram forma, e 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”. Dessa forma, o Torém enquanto ato político está em grande medida ligado à percepção do órgão indigenista de que a distintividade étnica seria o baluarte da etnicidade, pautando-se em critérios culturalistas e materialistas para definir a identidade. Como já foi demonstrado anteriormente, o movimento amplo de reelaboração étnica que assolou o Nordeste brasileiro necessitou da colaboração entre si dos diversos grupos étnicos no sentido de passar o conhecimento do “Toré”, a fim de “levantar aldeia”.

Entre os Tremembé, a originalidade e, por conseguinte, a legitimidade frente ao Estado são ainda mais latentes com a forma diferenciada do Torém, em contraposição ao Toré, presente nas demais sociedades indígenas do Nordeste. Os Tremembé fazem questão de ressaltar a diferença de sua dança em relação às dos outros:

“Só o povo Tremembé tem o Torém. Os outros povos do Estado do Ceará é Toré. O Torém, ele é diferente do Toré. Porque o Torém eu posso... se eu programar uma rodada de Torém para brincar num momento, fazer ele aqui, aqui mesmo ele tem que terminar. O Toré é diferente porque eu posso começar ele aqui e terminar lá na beira da praia, porque ele é andejo. O Torém não. Além dele ser uma roda, se dança cruzado, para modo de evitar que os espíritos malignos perturbem naquele momento que a gente está ali, dançando”. (João Venâncio, cacique Tremembé, Praia de Almofala, fevereiro/2012)

Desse modo, o Torém enquanto ato político inaugurou a fase na qual a demonstração do conhecimento e das técnicas ancestrais era o ponto de apoio para a luta pela terra. O Torém político é uma performance voltada para fora, uma demonstração de etnicidade que, ao mesmo tempo em que legitima a identidade indígena, constrói o sentimento de etnicidade entre os Tremembé:

“O Torém é o momento de união do povo, porque quando a gente está nesses momentos do Torém, (...) todo mundo [fica] numa alegria só. Não tem ninguém. Parece que não tem nada ruim para ninguém, e isso é o que faz a gente. As pessoas se aproximam, não só os Tremembé, mas as pessoas que dizem para a gente que não gostam da nossa luta, e às vezes nesses momentos se aproximam da gente também. Porque contágia, é uma coisa contagiante”. (Getúlio, professor Tremembé, Praia de Almofala, fevereiro/2012)

As palavras de Getúlio salientam não só a consciência do efeito do Torém sobre o grupo, independentemente da tonalidade política ou lúdica que a dança porventura possa adquirir, como também nos remete a Mauss (2003), quando em “Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós”, fala sobre a morfologia sazonal dos esquimós, habitando em tendas dispersas no verão e em casas próximas no inverno.

Isso porque, tanto para os esquimós quanto para os Tremembés, a vida social e o enaltecimento do sentimento de pertença ao grupo não pode ser uma constante. Se, para os esquimós, é preciso esperar o inverno para uma intensificação da vida social; para os Tremembés, os raros e íntimos momentos de Torém, desvinculados de política ou pedagogia, são aqueles nos quais a vida social e o pertencimento ganham fôlego. E assim prossegue Getúlio:

“Eu acho que você ainda não presenciou a gente numa noitada de Torém. É diferente daqui da escola. Mas assim, as noitadas que a gente tira para dançar o torém é a noite toda. A gente começa por volta de umas nove horas, dez horas da noite, até o dia amanhecer (...).E aí, sabe, de todo jeito, brinca o novo, brinca o velho, aquela animação toda, acha graça. Já é muito diferente da escola”. (Getúlio, professor Tremembé, Praia de Almofala, fevereiro/2012)

Assim, esse Torém íntimo e fechado acaba se tornando uma performance para dentro. A dança lúdica ilustra a proximidade com a ancestralidade indígena e a origem comum de todos os indivíduos ali presentes. Um ritual que, em uma roda fechada, inclui todas as pessoas dentro de uma categorização étnica única, tendo em vista o conhecimento de cada um a respeito dos passos e das cantigas.

Afinal, esse conhecimento, apreendido por observação aos mais velhos e, mais recentemente, nas escolas, é a chave de entrada para permanecer na roda e integrar-se como Tremembé, tanto em relação aos outros que também estão ali, quanto em relação à ancestralidade e aos encantados. E é exatamente em relação à presença dos encantados que os discursos e práticas relacionadas ao Torém parecem ter encontrado um novo caminho em Almofala. Assim, a despeito da existência do Torém brincadeira e do Torém político, há ainda o Torém sagrado. Sagrado porque inclui em sua performance a necessidade da sensibilidade do contato espiritual. Nesse caso, mais que um investimento étnico, ele é uma obrigação espiritual dos Tremembé para com sua ancestralidade e para com os “encantados”, espíritos ou entidades que habitam na natureza:

“Eles me aperreiam tanto, os encantados, os índios véi, que tem dia que precisa de eu cantar. (...) E aí eu cantando a cantiga do Torém, pronto, mas enquanto eu não canto, fica naquele pesadelo ali, aquele sentido ali. Eu sonho a noite com eles. E aquela coisa e aí eu tenho que cantar cantiga do Torém”. (D. Nenê Beata, Mangue Alto, fevereiro/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 estão... eu sempre vejo... sempre estão vindo na minha rede, na minha cama, toda semana eu tenho que fazer 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 estão ao meu lado”. (Vicente, professor indígena, Passagem Rasa, fevereiro/2012)

No momento do Torém, especificamente, o sagrado estaria presente 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 Tremembés 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 resumo, o que se pretende deixar claro em relação aos discursos sobre o Torém é a sua diversidade ou mutabilidade de seus significados. O Torém enquanto um ritual sagrado pôde ser observado apenas recentemente, apesar da existência antiga de grande número de rezadeiras em Almofala e da forte presença da ideia de encantados, o ato do Torém como um momento de sacralidade ainda não tinha sido descrito pela literatura pesquisada. Seria, portanto, uma terceira faceta do Torém, mais uma construção cultural de significado em cima do mesmo ato.

3.2. O torém enquanto invenção

Como já foi mostrado anteriormente, o Torém passou, entre os Tremembé de Almofala, por momentos diversos, nos quais seu significado sofreu mutações. Ocorre que, para além de constatar 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

Venâncio, 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:

“Pelo que eu venho observando, o Torém não deixou de ser brincadeira, mas ele ganhou outro sentido ainda mais forte, que é a questão da afirmação étnica do povo”. (Getúlio, professor Tremembé, Praia de Almofala, fevereiro/2012)

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.



10 Torém puxado por Aurineide e Getúlio, na Noite Cultural do dia 10/2/2012, na Escola Maria Venâncio. Foto: Janaína Fernandes. Fevereiro/2012.

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, uma vez que 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 indígenas.

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.

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 são retransmitidas em forma de contrainvenção, elaborando um jogo antitético no qual a Cultura está em constante invenção.

No próximo tópico, falaremos de um caso interessante sobre essas transições entre o particularismo e o convencional, demonstrando de que forma a Cultura reinventa-se a todo o momento às custas desse movimento. 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.

3.3. Contextos de convenção e de individualização: uma proposta de pesquisa

Esperamos desenvolver, ao fim deste trabalho, apenas considerações preliminares a respeito da sacralidade do Torém. 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 Tremembé. Além das igrejas neo-pentecostais, há cerca de dez anos, um grupo missionário intitulado “Novas Tribos do Brasil” tem se fixado e realizado encontros programados com os indígenas, em uma construção destinada a tal finalidade na Praia de Almofala. Os encontros se dão nas quartas-feiras, enquanto que, nos domingos, os fieis se reúnem itinerantemente nas casas uns dos outros.

Os missionários da Novas Tribos do Brasil mostraram-se bastante reticentes em relação à minha presença ali. Ao frequentar um dos cultos, solicitei uma conversa com os missionários que, em linhas gerais, apenas me passaram o endereço do sítio eletrônico da missão¹⁵, onde estariam todas as informações a respeito do interesse deles ali. Foram claros quanto aos problemas que geralmente enfrentavam com antropólogos, principalmente quando estes os acusavam de dismantelar as cosmologias das sociedades indígenas. Defenderam-se, ainda, dizendo que a missão dava-lhes todo o suporte teórico para o trabalho que exerciam, não só com o conhecimento teológico, mas com conhecimento antropológico.

¹⁵ www.novastribosdobrasil.org.br

Argumentavam, assim, que tiveram acesso aos mesmos textos científicos que os antropólogos em formação acadêmica.



11 Local destinado para as reuniões da Novas Tribos do Brasil. Foto: Janaína Fernandes. Fevereiro/2012.

No sítio eletrônico da missão, encontramos a seguinte definição da organização:

“Fundada em 1953, é uma agência missionária de fé, de caráter indenominacional, fundamental em sua doutrina, formada de crentes dedicados cujo objetivo é alcançar grupos minoritários com o Evangelho de Cristo, e prestar assistência ‘integral’ nas áreas de saúde, educação e desenvolvimento comunitário” (extraído do site www.novastribosdobrasil.org.br, em 1.3.2013).

Além disso, no item “o que fazemos”, presente no site, encontramos: *“Atuamos diretamente nas tribos no Brasil e no Exterior, levando o evangelho de maneira*

contextualizada e objetivando a plantação de uma igreja Nativa” (extraído do site www.novastribosdobrasil.org.br, em 1.3.2013). Entretanto, quando de minha participação nos cultos desses missionários, a quantidade de fieis nessas reuniões era ínfima e não me senti convidada ou bem-vinda a retornar quando me apresentei como estudante de antropologia. Tal postura dos missionários pode ser compreendida a partir das observações realizadas por Gallois e Grupioni, quando de seus estudos sobre a missão Novas Tribos do Brasil:

Vale a pena ressaltar como os etnólogos, um conjunto fluido de profissionais com credos teóricos e experiências indigenistas diversificadas, são transfigurados pelos missionários numa categoria precisa de inimigos: os defensores da ‘perpetuação da cultura indígena’, afeitos ao ‘segregacionismo’, ao *apartheid*, à ‘etnomania’ e ao ‘regime de escravidão’ ou ‘curral’, que a manutenção de padrões culturais diferenciados representaria para os índios” (GALLOIS & GRUPIONI, 1999, p. 79)

De acordo com Gallois e Grupioni e com conversas com esses missionários em Almofala, o grupo utiliza a idéia de frente de atração para construir um contato mais próximo com os indígenas. Auxiliam, portanto, em questões práticas como saúde, educação ou construção e reformas de edifícios de uso coletivo, como granjas e casas de farinha. De acordo com os métodos utilizados pela missão, este é o primeiro momento para que laços mais profundos com os indígenas possam ser estabelecidos e o objetivo da evangelização seja alcançado. Entretanto, no momento da pesquisa, a presença dos missionários não era vista, pelos Tremembé, como uma questão a ser debatida¹⁶.

Por outro lado, não é apenas a presença dos referidos missionários que compõem o quadro religioso em Almofala. Como já referido anteriormente, Igrejas neopentecostais espalham-se por todas as comunidades de Almofala e é a respeito delas que outra

¹⁶ O cacique João Venâncio, quando perguntado a respeito da presença dos missionários na Praia de Almofala, disse que eles não davam opiniões a respeito de assuntos internos dos Tremembé e que, por conseguinte, não eram vistos como uma ameaça à identidade indígena.

missionária, chamada Marly¹⁷, da Igreja Metodista, discorre, ao tempo em que explica de que forma atua junto aos Tremembé:

“Vão nas casas das pessoas ensinar a Bíblia. Eu não faço esse tipo de trabalho, jamais fiz e se pedir para fazer, eu pulo fora. (...) Eu acho que, tanto pela cultura quanto pela própria índole deles, eles são assim um tanto refratários, né. São meio que impermeáveis mesmo. Do lado de lá, na região da mata, eu estou observando que está violento, que lá a presença evangélica está matando, está maciça e está levando muita gente. (...) Inclusive, nas escolas, isso está gerando confusão, está gerando muita discussão, porque uns são evangélicos e outros não, então acaba gerando conflito”. (Marly, missionária metodista, Mangue Alto, março/2012)

A situação a qual Marly refere-se é da Varjota, onde alguns 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 agridem, assim, pessoal, mas eles agridem assim na questão da sobrevivência, do jeito de ser. (...) Eles só acreditam na Bíblia. (...) Cada um funda uma igreja (...) e aí nós não podemos discutir isso porque nós entramos num confronto que não cabe pra ninguém. (...) Quem é bom, já nasce feito; quem quer se fazer, não pode”. (Pajé Luís Caboclo, Varjota, março/2012)

Não é, porém, só na Varjota, de acordo com a liderança Zé Biinha, do Mangue Alto, que a presença dos neo-pentecostais tem surtido pensamentos acerca da religiosidade entre os Tremembé:

“Nessa lei de crente, tem cura também. Eu não sei, eu não vou dizer 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 coisas, mas algum segredo tem, né? E esse segredo é coisa encantada. Eu acredito que seja, eu acredito que tem a ver com encanto. Tem encanto também de outras espécies.

(...)

¹⁷ Marly foi uma das pessoas não indígenas com quem mais tive contato durante minha pesquisa de campo, além de D. Creuza. Ela sempre deixou claro o seu papel entre os Tremembé, longe de qualquer tentativa de catequização e evangelização. Sua participação alinha-se mais com a daqueles missionários que colaboraram na organização étnica nas décadas de 1970 e 1980. Talvez em razão disso é a missionária que mais está presente nas reuniões e deliberações dos Tremembé.

Eles [os evangélicos] são contra [reza]. Eles dizem que é macumba. O evangélico diz que é da parte do cão, do demônio, mas acho que não sei não (...) que das vezes que eu tenho andado, que já assisti esses trabalhos, eu já fui aí umas vezes 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, março/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 ou reforçando antigas teorias nativas acerca da relação do grupo com o sagrado.

Voltamos, assim, à noção de identidade relacional de Barth (1976). Dessa forma, quando se fala em fronteiras dos grupos étnicos, Barth avalia que *“se um grupo conserva sua identidade quando os membros interagem com outros, isso implica critérios para determinar a pertença e meios para tornar manifestas a pertença e a exclusão”* (BARTH, 1976, p. 195). No caso em tela, a religiosidade externa, que se impõe sob a forma de uma série de regras, contrapõe-se à religiosidade tradicional ou à espiritualidade Tremembé. Uma vez que as estruturas religiosas vindas de fora salientam uma forma de se sentir a espiritualidade, os Tremembé, em contraposição, salientam e evidenciam sua forma própria de sentir a espiritualidade, como marca indelével de sua etnicidade.

Um caso similar foi apontado por Lauriola (2004), quando a pesquisadora fala a respeito da não conversão dos Yekuana. Vários são os contextos apresentados para que se possa explicar a reação daqueles indígenas às tentativas missionárias de evangelização. Porém, o que nos interessa aqui é justamente o resultado dessas tentativas. Uma vez que as mudanças sociais solicitadas pelos missionários, que incluíam a adequação a critérios ocidentais de uma série de regras e horários, geraram uma série de problemas de adaptação

entre os Yekuana, “*os problemas atuais confirmam e valorizam as ‘tradições’, especialmente os xamãs que previram tais mudanças*” (LAURIOLA, 2004, p. 368).

Por outro lado, não se deve considerar que os indígenas, nesses casos, mostram-se completamente fechados às influências externas. Lauriola chama a atenção para o fato de que “*a convivência entre os missionários e uma população assumidamente não convertida mostra o quanto sistemas de valores apresentam interferências, independentemente de uma adesão à religião*” (LAURIOLA, 2004, p. 370). Assim é que a análise dos variados matizes da influência sobre os Tremembé, tanto dos missionários quanto das Igrejas neopentecostais em Almofala, acaba tornando-se um tema para pesquisa futura, tendo em vista o reduzido trabalho de campo feito em nível de graduação. Além disso, tais verificações preliminares não podem ser colocadas aqui como constatações definitivas, principalmente porque o contato com os grupos evangélicos e com os missionários da Novas Tribos do Brasil foi bastante diminuto. A ideia, portanto, é apontar para uma nova perspectiva de pesquisa no sentido de analisar o significado do sagrado no Torém como uma resposta identitária à religiosidade externa.

Considerações Finais

Os discursos observados em relação ao Torém 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.

Durante muito tempo, as sociedades indígenas foram pensadas 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 diferenciassem aquelas populações dos grupos regionais.

Entre os Tremembé, o Torém foi o elemento encontrado para provar que ali não havia 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 trabalho, 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.

Mas, muito além disso, essa vivacidade dos Tremembé e do Torém enquanto um dos principais elementos de cultura fortalece o grupo e o legitima perante as pressões territoriais exercidas sobre eles. Narrativas orais¹⁸ contam muito sobre o tempo em que os Tremembé viviam com medo, sendo incapazes de assumir sua etnicidade. Tudo isso em razão dos conflitos pela terra, sendo que carregar a identidade de indígena era algo extremamente perigoso. Nesse sentido, a organização do Torém é a principal arma da luta pela terra e o modo central de se vencer o medo, assumindo a etnicidade de forma consciente e, acima de tudo, demonstrando que a indianidade sobrevive e atua de forma ativa na vida social dos Tremembé.

É nesse sentido que eu gostaria de terminar este trabalho com uma frase do Pajé Luis Caboclo, que expressa a maneira como os discursos e práticas tradicionais dos Tremembé – incluindo-se em primeiro plano o Torém – tornaram-se formas de se assumir a indianidade e partir em busca dos direitos assegurados pelo Estado, principalmente no que se refere à luta pela terra:

¹⁸ Maria Amélia e D. Nenê Beata contam a mesma história ocorrida na Passagem Rasa, que culminou na morte de três indígenas, em 1962, gerando medo e terror nos habitantes do local.

“Houve um tempo em que para sobreviver, a gente teve que se calar; hoje, para sobreviver, a gente tem que falar”. (Pajé Luis Caboclo, Varjota, março/2012)

Referências Bibliográficas:

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.

BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. **Raízes do Brasil**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1952.

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

_____. **Sobre o pensamento antropológico**, 1988.

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

_____. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora,

_____. **Antropologias periféricas versus antropologias centrais**. In: **O Trabalho do Antropólogo**. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

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.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota**. São Paulo: Perspectiva, 2008.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1952.

GALLOIS, Dominique & GRUPIONI, Luis Donisete. “O índio na Missão Novas Tribos”. In: WRIGHT, Robin (org.). **Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil**. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

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.

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

LAURIOLA, Elaine Moreira. “Entre o ‘corpo’ e a ‘alma’: a não-conversão dos Yekuana no Brasil”. In: WRIGHT, Robin (org.). **Transformando os deuses: Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil**. Vol. II. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

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.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril, 1976.

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 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.

RAMOS, Alcida Rita. Ethnology Brazilian Style. **Cultural Anthropology**, 5(4), 1990.

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.

STOCKING Jr., George W. Afterword: a view from the centre. **Ethnos**, 47, 1982.

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.