

## **Historicidade, mobilização política e reconstrução identitária: compreendendo as demandas étnicas Tremembé (Ceará)<sup>1</sup>.**

**Autor: Carlos Guilherme Octaviano do Valle. Prof. Dr. Antropologia.  
Universidade Federal do Rio Grande do Norte.**

**Resumo:** De modo geral, a discussão antropológica tanto sobre campesinato como etnicidade (indígena, quilombola) tem focado os segmentos rurais de modo razoavelmente estanque. É muito freqüente que as narrativas antropológicas enfoquem de forma privilegiada, por um lado, grupos camponeses ou segmentos regionais e, por outro lado, grupos étnicos, quais sejam, 'índios', 'quilombolas', etc. Talvez sinal de substancialização teórica, talvez por garantir certa tranqüilidade ao ofício profissional do antropólogo, contextos e situações que evidenciam multiplicidade identitária costumam ser minimizados e simplificados de sua complexa significação etnográfica e da dimensão multifacetada de relações e redes sociais em questão. A partir de pesquisas antropológicas voltadas a diferentes segmentos rurais no Nordeste brasileiro, tenho me defrontado com variadas situações em que processos políticos de demanda territorial e de territorialização têm acarretado, igualmente, processos de ressignificação cultural e identitária. Buscarei refletir, portanto, sobre material etnográfico, historicamente produzido, sobre os processos de mobilização étnico-política e construção identitária de três situações étnicas Tremembé (Ceará) que desestabilizam, embaralham e colocam em risco representações antropológicas sobre o 'camponês', o 'regional' e o 'indígena'.

**Palavras-chave:** índios, camponeses, identidade.

Esse trabalho propõe-se a discutir processos de mobilização étnico-política envolvendo os índios Tremembé de situações étnicas diferenciadas: 1) Tapera/Varjota; 2) Capim-açu/Córrego João Pereira; 3) São José e Buriti/Queimadas/Lagoa dos Negros. Apresento material etnográfico que abarca período temporal razoavelmente extenso, que se associa com meu interesse e prática de pesquisa entre os Tremembé do Ceará, iniciado a partir de 1988, continuado empiricamente até 1993 e retomado de modo etnográfico a partir de 2002<sup>2</sup>. Em minha pesquisa, me deparei com situações e processos sociais em que sujeitos e agentes (de diversas inserções institucionais) afirmavam-se ou posicionavam-se diante de identidades etnicamente distintas: “índios”, “assentados”; “trabalhadores rurais”, etc. Esse quadro identitário socialmente heterogêneo precisou ser abordado evitando possíveis substancializações teóricas mais restritivas. Afinal, qual seria o rendimento analítico na definição antropológica dos grupos ou unidades estudadas como (apenas) camponeses ou (apenas) indígenas ou (até) quilombolas? Está em questão aqui, portanto, como se constroem narrativas antropológicas e como elas podem ser adensadas quando lidamos de modo mais

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil.

<sup>2</sup> Minhas visitas *in loco* não coincidem exatamente com a extensão do trabalho de campo e a pesquisa antropológica que, no meu entender, se desdobra para além do que convencionamos como 'campo' (Gupta & Ferguson, 1997). Se tomarmos a pesquisa etnográfica de modo não restrito ao 'ir ao campo', ela envolve muitas vezes acesso a informações em momentos etnográficos diversos quando o 'campo' pode ser contatos diretos com índios e agentes indigenistas em outras situações etnográficas, mesmo conversas telefônicas ou contato via email que complementam e estendem a pesquisa de campo. Visitas empíricas aos municípios de Itarema, Acaraú e Itaipoca foram realizadas nos anos de 1987-1988, 1989, 1990, 1991, 2002 e 2008.

fiel, mesmo se parcialmente, com a complexidade da vida social (Barth, 2000). Embora não possa desenvolver com mais profundidade sobre a temática da construção narrativa e alegórica dos textos antropológicos, questões da ordem de textualização etnográfica estão aqui presentes (Bruner, 1986; Clifford, 1998).

Em antropologia, os trabalhos que abordam teoricamente etnicidade, definição de fronteiras étnicas e construção de identidades já têm suficiente amplitude, sobretudo nas variadas possibilidades de usos e transformações identitárias. A literatura é ampla, tanto estrangeira como nacional, abordando o que, desde Barth (2000a [1969]), se entende como a formação de grupos étnicos e também os processos de construção da etnicidade e de etnogênese (por exemplo, Moerman, 1965; Barth, 2000b [1969]; Blom, 1969; Eidheim, 1969; Gallagher, 1974; Nagata, 1974; Goldstein, 1975; Cardoso de Oliveira, 1976; Ahmed, 1982; Clifford, 1988; Oliveira F°, 2003). No caso do Nordeste brasileiro, o debate sobre etnicidade e etnogênese se desdobrou ao menos nos últimos quinze anos (Oliveira F°, 1999; Barretto Filho, 1999; Arruti, 1999), apesar de discussão bem anterior sobre o ‘acamponesamento’ de povos indígenas (Amorim 1975), que partia da idéia de fricção interétnica (Cardoso de Oliveira, 1981 [1964]). Outra reflexão próxima, apesar de muito questionável, é aquela de Darcy Ribeiro sobre a transfiguração cultural e identitária de povos indígenas em prolongado contato com a sociedade brasileira (Ribeiro, 1977 [1970]). Seria conveniente também apontar para produção acadêmica sobre comunidades camponesas que expõe sobre questões étnicas, seja de referência indígena ou negra, mas sem tomar esse aspecto como central em suas pesquisas.

### **Enquadramento: as múltiplas situações étnicas Tremembé.**

Em 1988, iniciei pesquisa no município de Itarema (Ceará), movido pelo interesse de compreender exclusivamente, o que, então, imaginava ser, a construção da etnicidade entre os índios Tremembé de Almofala, local de antigo aldeamento que subsistiu do século XVIII a meados do século XIX. Acompanhado de uma missionária e de um fotógrafo que atuavam na região com propósitos distintos, que, às vezes, se cruzavam, conheci duas das situações étnicas que iria posteriormente pesquisar: a região litorânea de Almofala, que engloba um conjunto de localidades ao redor da vila homônima até a margem esquerda do rio Aracati-mirim; a região da Varjota e Tapera na margem direita do mesmo rio<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Situações étnicas são elaborações culturais de unidades sociais. Precisam ser consideradas numa perspectiva pouco empirista, sem vê-las como unidades sociais isoladas por meio de critérios demográficos e geográficos. As

Contexto já familiar de pesquisas diversas (Chaves, 1973; Souza, 1983), Almofala era conhecida pela existência de uma dança, o *torém*, que folcloristas anteriormente identificaram como ‘folgado de origem indígena’ (Pompeu Sobrinho, 1951; Seraine, 1955; Novo, 1976; Araújo, 1981), o que motivou, inclusive, a visita de pesquisadores do Instituto Nacional do Folclore na década de 1970 (FUNARTE/INF/SESI/CDFB, 1976). Através dessa dança, organizava-se grupo restrito de pessoas e poucas famílias que passaram a se mobilizar etnicamente, sobretudo através da atuação de missionários (originalmente do CIMI-NE) a partir de meados da década de 1980. Essa mobilização era, então, no contexto de minha pesquisa, bastante circunscrita e socialmente limitada. Como região litorânea, a maioria da população de Almofala era constituída por famílias de pescadores, cuja ocupação econômica combinava pesca e agricultura, enquanto pequenos produtores rurais. Contudo, a ampla extensão de terras que constituía Almofala se defrontava com grave processo de concentração fundiária, voltada especialmente ao plantio de coqueiro, por parte de igualmente reduzido número de famílias originadas de outras regiões cearenses, que ali passaram a viver depois da década de 1940. Em vista disso, foi muito comum ouvir entre meus interlocutores de pesquisa, *torenzeiros* ou não, que a *Terra do Aldeamento* estava sendo ocupada, *tomada*, por pessoas *de fora*, ou seja, por pessoas e famílias de posseiros que não tinham origem *de dentro do Aldeamento*. Nesse sentido, os significados, os usos e o acesso à terra constituíam-se como fator importante para se entender tanto a diferenciação social naquela situação bem como para se compreender uma dimensão territorial etnicamente elaborada: o pertencimento, a origem e o *direito à Terra do Aldeamento*, chamada também de modo alternado como *Terra da Santa* ou *Terra dos Índios*<sup>4</sup>.

Além do *torém*, gostaria de salientar que eram restritas as formas de organização coletiva mais sistemática na situação étnica de Almofala. A colônia de pescadores encontrava-se desarticulada. Por outro lado, as pessoas estavam inseridas muito mais (dinamicamente) em esquemas de patronagem e clientelismo político, redefinidos através da emancipação do município de Itarema em 1984. Assim, a participação de pessoas como cabos eleitorais e empregados municipais era uma via possível de aquisição de recursos, inserção institucional e de organização política. No final da década de 1980, duas Comunidades Eclesiais de Base (CEB) foram organizadas na situação, ainda que fossem divergentes nos seus projetos e em sua atuação. Contudo, mobilizavam também pouca gente. Nenhuma dessas corporações tinha qualquer orientação por base étnica. Articulando perspectivas e planos de análise, esse aspecto deve ser conciliado com o próprio sentido moral das narrativas folcloristas e autorizadas sobre os habitantes da

---

situações étnicas Tremembé devem ser tratadas a partir do duplo movimento de definição feito pelo pesquisador e pelos próprios atores sociais. Precisei entender os recortes e as generalizações elaboradas pelos Tremembé, tentando perceber as distinções internas que eles mesmos faziam. Vários agentes e grupos sociais tentavam igualmente definir ou mascarar diferenças e unidades. Essas múltiplas visadas são construções culturais elaboradas por diferentes pontos de vista, partindo do universo de relações sociais efetivas e de estruturas simbólicas e de significação específicas (Valle, 1993; 1999).

<sup>4</sup> *Terra do Aldeamento*, *Terra da Santa* ou *Terra dos Índios* são categorias territoriais que possuem significados étnico-políticos. Definem o território que teria sido doado aos índios no passado. Tem importância na reprodução das ideologias étnicas Tremembé, inclusive no contraste entre índios e “não-índios”, sobretudo na distinção entre os de *dentro* e os de *fora* do *Aldeamento* (Valle, 1993).

Almofala, que frisavam que essa população era basicamente *cabocla*, composta por *remanescentes* ou *descendentes de índios*. Portanto, qualquer mobilização étnica era, então, vista localmente como sendo despropositada devido ao estado de completa ‘aculturação’ e assimilação progressiva dos *caboclos* entre os demais cearenses e brasileiros de modo geral<sup>5</sup>.

De fato, a identificação étnica era muito sutil e limitada de 1988 a 1991. Não havia nenhum isolamento que facilitasse a pesquisa ou a circunscrição de uma unidade social definida. Os “Tremembé” eram vizinhos de pessoas que não se auto-atribuíam etnicamente e de outras classificadas como *de fora*. Os processos de categorização foram uns dos níveis mais interessantes na apreensão das relações interétnicas na situação. Havia uma fluidez relativa nesses processos. Era difícil encontrar alguém que se considerasse um *Tremembé*. Para conhecer os Tremembé foi preciso procurar os *torenzeiros*, os organizadores da dança do torém, cujo número não ultrapassava vinte pessoas no máximo. Apresentado por eles, conheci mais gente, pessoas com quem eles mantinham relações sociais, atadas por um feixe de significações que definiam a etnicidade na situação, os que eram *da parte ou da indescendência dos índios*. Cheguei a um quadro relativamente coeso. Eram pessoas que diziam ter *nascido e se criado dentro da Almofala*, um fator prioritário de identificação étnica. Contudo, como expliquei, a mobilização étnica era bastante limitada e dependia, sobretudo, das práticas dos dois missionários que passaram a atuar na situação de Almofala.

Na década de 1980, essa circunscrita e frágil mobilização étnica indígena contrastava com o fortalecimento de organizações coletivas e políticas de trabalhadores rurais, tanto regionalmente como no Ceará, de modo geral. Muitos pesquisadores apontam para um período de mobilização camponesa ao longo da década, que iria se concretizar através de diversos processos de desapropriação de fazendas e propriedades rurais. O apoio de setores da Igreja Católica, mais especificamente aqueles organizados através das Comissões Pastorais da Terra (CPTs) e da criação de Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), foi crucial nesse período, inclusive para a região que eu estava pesquisando no Ceará. Assim, mobilização camponesa e ação pastoral convergiam entre si como projetos políticos associados em contraposição aos processos de modernização econômica no meio rural, implantados através de projetos agroindustriais a partir da década de 1970. Todavia, se a mobilização de “trabalhadores rurais”, como categoria política e coletiva, configurava-se historicamente no contexto cearense, ela se fortalecia ao mesmo tempo em que as demandas étnicas indígenas passavam a se constituir como uma possibilidade até então insuspeita. Assim, tomam-se públicos casos de etnogênese, tal como o dos Tapeba (Barretto F<sup>o</sup>, *ibid*), que assinalavam unidades étnicas que não tinham nenhum registro etnológico, mas tomavam referentes topográficos e reelaborações culturais do passado indígena. No caso dos Tapeba, a mediação de agentes indigenistas inscritos também como quadros da Igreja Católica, mais especificamente da Arquidiocese de Fortaleza e

---

<sup>5</sup> O município de Itarema foi criado em 1984, emancipando-se do município de Acaraú. Quanto à discussão antropológica sobre a categoria ‘caboclo’ em termos de etnicidade indígena, ela está por merecer mais aprofundamento. Para trabalhos que apontam para possibilidades teóricas, se bem que não desenvolvem sobre questões étnicas, ver Sigaud (1978) e Boyer (1999).

com apoio considerável do Cardeal Dom Aloísio Lorscheider, permitia a correspondência e a justaposição, em determinados contextos, de demandas políticas a princípio distintas, mas que tinham a ‘exclusão social’ como referente comum e a “luta pela terra” como objetivo final de mobilização. Entre os Tremembé, a atuação de missionários do Cimi a partir de 1985-1986 evidencia a importância de mediadores religiosos nos diversos contextos sociais que se apresentavam no Ceará da época, ora voltados aos ‘trabalhadores rurais’, ora voltados a ‘indígenas’, mas delinea particularidades no que concerne as práticas de cada um desses mediadores<sup>6</sup>.

Vale acrescentar que não havia, até meados da década de 1980, nenhuma atuação da FUNAI e suas práticas indigenistas no Ceará, considerado um dos três estados sem presença indígena no Brasil, além do Piauí e Rio Grande do Norte. Desse modo, a atuação de mediadores religiosos de caráter pastoral, tanto no caso de trabalhadores rurais como no de indígenas, acarretava efeitos políticos não apenas em termos locais, pois eles processavam-se de modo mais geral, inclusive em termos das ações (ou da ausência) de agências governamentais, tais como o INCRA e a FUNAI, cujos programas específicos têm caráter fundiário, o que envolve diretamente a questão da regularização da terra. Seria através dessas práticas religiosas, que se voltavam para movimentos sociais específicos, que podemos entender a formação de um campo indigenista no estado do Ceará, que passou a se robustecer a partir do final da década de 1980. Esse enquadramento histórico é fundamental para se entender as novas mobilizações e demandas étnico-políticas Tremembé, sobretudo no caso de outras situações que, tradicionalmente, não estariam abarcadas no ‘caso’ de Almofala. Essas novas mobilizações podem ser descritas como situações étnicas distintas que merecem apresentação diferenciada, o que farei a seguir.

### **A situação étnica dos Tremembé da Varjota/Tapera:**

Em 1988, os Tremembé da Varjota organizavam-se através de uma Comunidade Eclesial de Base (CEB), mas estavam se identificando, então, também como *índios*, pois, segundo eles, pertenciam igualmente à *Terra do Aldeamento*. Basicamente, a *Varjota* compreendia as localidades do Amaro, do Córrego Preto e da Varjota propriamente dita, perfazendo uma área de 400 hectares no lado direito do rio Aracati-Mirim. As três localidades fazem parte de uma região mais ampla chamada Tapera ou Taperinha, que tinham as antigas Fazendas Patos e São Gabriel, a leste e a norte, respectivamente, como seus limites, no passado. Os habitantes da Varjota são, sobretudo, agricultores de cultivos temporários (mandioca, feijão

---

<sup>6</sup> Como Arcebispo de Fortaleza, Dom Aloísio Lorscheider foi também presidente da CNBB, manifestando-se a favor de movimentos sociais como o dos trabalhadores rurais e também o dos indígenas no Brasil. Essa postura política de caráter nacional refletiu-se diretamente em sua posição diante dos movimentos sociais no estado do Ceará o que explica de algum modo a criação da Pastoral Indigenista da Arquidiocese de Fortaleza (ver Barretto Fº, *ibid*). Mas deve-se considerar especificidades das práticas da Arquidiocese entre os Tapeba e aquelas dos missionários do CIMI-NE entre os Tremembé, todas co-existindo no mesmo contexto histórico.

e milho). Em 1991, poucas pessoas estavam voltadas às atividades pesqueiras marítimas, tal como na Almofala<sup>7</sup>.

Uso o termo *Comunidade da Varjota* seguindo os significados que delineiam uma unidade social que possui certos limites espaciais e congrega um conjunto populacional de densidade genealógica, e que constitui e se organizou, como uma CEB, desde o início da década de 1980. Trata-se de uma unidade “construída” conjuntamente por seus membros; pelos agentes da Comissão Pastoral da Terra (CPT), da Diocese de Itapipoca, na forma de difusão e aproveitamento de práticas e de uma ideologia definida; mas também pelos habitantes de outras localidades e situações como Almofala, inclusive os Tremembé, que organizavam o torém. Era comum ouvir comentários de habitantes da Almofala sobre o *povo da Varjota*, da *Comunidade da Varjota*. A princípio, o caso me pareceu peculiar. Como uma organização pastoral-camponesa pôde se mobilizar num perfil étnico indígena, sobretudo depois de ter conseguido o usucapião de sua terra? Assim, não tinham os mesmos problemas de terra que vivenciavam os Tremembé da Almofala. Além disso, não havia nenhum grupo de *torém* na Varjota. Eram poucos os sinais diacríticos ou símbolos que assinalavam como “indígenas” ou étnicos<sup>8</sup>.

Até a década de 70, seus habitantes e os da região da Tapera mantinham relações, que podem ser consideradas como de patronagem e clientela, com os proprietários de fazendas vizinhas, que seriam uma das divisas da *Terra do Aldeamento*. Controlavam, porém, a terra onde habitavam e tinham cultivos. No fim dos anos 1970, várias glebas das fazendas foram vendidas a empresas agroindustriais que plantam coqueiros em vastas extensões de terra, como a Ducoco Agrícola S.A. Houve um processo conflitivo quanto ao controle das terras da Tapera, ocupadas por dezenas de grupos domésticos. A maioria das famílias se retirou após o estabelecimento das empresas, algumas permanecendo numa vila construída pela Ducoco. A chegada das firmas coincidiu com o processo mais acelerado de concentração de terra na região da Almofala<sup>9</sup>.

Em 1982, a Ducoco voltou a pressionar, mas, então, contra os habitantes da Varjota. Buscando apoio e mediação, seus líderes procuraram agentes da Pastoral da Terra da Diocese de Itapipoca, cujo suporte passou a ser também jurídico. A CPT atuou por um processo de normatização específico, seja pelas

---

<sup>7</sup> Em setembro de 1991, a Varjota tinha 377 habitantes em 59 grupos domésticos, conforme censo populacional que realizei.

<sup>8</sup> O termo *Comunidade da Varjota* não pode ser associado ao significado que possui na teoria e na pesquisa antropológica. Há, de fato, uma circunscrição geopolítica que se constituiu depois do conflito com a empresa Ducoco. Assim, antes disso não existia a *Comunidade*. A idéia aqui de um “todo” pode ser ilusória, afinal a *Comunidade* subsiste no máximo desde o início da década de 1980. Acho que seria arriscado identificar a Varjota como uma “comunidade” em termos antropológicos. Rinaldi (1979:15-6) coloca que uma “comunidade” não pode ser investigada apenas por seus limites ecológicos e administrativos, mas, ao contrário, deve-se verificar os limites objetivados pelo conjunto de relações mantidas entre grupos sociais, tanto a fim de aproximação como de contraste e diferenciação social. Nesse sentido, a “comunidade” da Varjota não poderia ser definida, já que teria de articular as relações existentes de sua população com vários outros grupos sociais, seja na Almofala, seja com as chamadas *Comunidades desapropriadas* da proximidade ou com grupos dominantes do município. A Varjota não seria uma totalidade mas, no caso, uma “feição” de outra muito maior, congregando muitos grupos sociais de uma amplitude regional mais extensa.

<sup>9</sup> Desde o fim dos anos 70, algumas empresas passaram a atuar no município de Itarema, sobretudo no distrito onde ficam as situações de Almofala e Varjota (Valle, 1993b).

relações mantidas, os padrões de organização social que foram incorporados pelos habitantes da Varjota e também por uma ideologia "pastoral-camponesa" que era reproduzido mesmo em 1991. A formação da *Comunidade da Varjota* foi se realizando em concomitância ao próprio conflito com a Ducoco. À medida que havia pressão e intimidações por parte da empresa, os habitantes da Varjota mais se fortaleciam e se organizavam em torno da *Comunidade*. Desde então, o sentido incorporado à imagem da *Comunidade* passou a ter eficácia na auto-referência ou atribuição de seus membros, para fora e para dentro. Ao invés da meta de desapropriação da Varjota, uma ação de usucapião foi levada adiante contra a empresa Ducoco em 1984. Contudo, os agentes da CPT e da esfera judicial ficaram surpreendidos pela referência constante ao *Aldeamento dos Índios* por parte dos habitantes da Varjota e suas testemunhas ao longo do processo. Ficando a ação sub júdice, a Varjota passou a formar um enclave, cercado, por um lado, pelo rio e, por outro, pelos coqueirais da firma.

O conflito fundiário da *Comunidade da Varjota* foi o primeiro a se impor em todo o recém-criado município de Itarema (1984). Teve repercussão regional, aumentando o prestígio da equipe da CPT e suas idéias e práticas "comunitárias". A Varjota acabou por se tornar a *Comunidade-modelo* das que depois se constituíram, o que pude constatar em minha pesquisa etnográfica. De fato, várias outras situações de mobilização camponesa emergiram no mesmo contexto histórico. A CPT de Itapipoca estimulou que outras *Comunidades* se organizassem, o que acabou acarretando diversos processos de desapropriação de fazendas através do INCRA-MIRAD, inclusive de muitas propriedades que compunham o regime de patronagem que historicamente subsistia na região.

Em julho de 1991, visitei algumas das *Comunidades desapropriadas* da área da Lagoa do Mineiro, cujas terras foram desapropriadas uma atrás das outras na segunda metade da década de 1980 (Bela Vista, Salgado Comprido, Morro dos Patos, Patos, Tauá, Mirandinha, Córrego do Zé Félix e Morada Nova), todas formando novas áreas de *assentamento* do INCRA. Vale dizer que a desapropriação afetou também a firma Ducoco, que tinha adquirido a fazenda Miranda anos antes. Nesse período, conseguiram a imissão de posse, logo depois de terem invadido o escritório do INCRA em Fortaleza. Pude presenciar diversas reuniões de *assentados* e suas lideranças tentando definir as novas condições da área, sobretudo o destino dos que foram contrários à *luta pela terra* e organização das CEBs. Era bastante comum encontrar referências entre os *assentados* da "luta da *Comunidade da Varjota*", que podia ser igualmente associada à presença indígena.

Deve-se destacar que as mobilizações sociais fomentadas em torno das CEBs não causaram, porém, o mesmo impacto na Almofala. De certo modo, o sucesso das mobilizações camponesas ocorridas no município de Itarema aconteceu numa época que as CEBs, as Pastorais da Terra e as organizações de trabalhadores rurais alcançaram uma enorme força política no Ceará. Não se tratava de um fenômeno local

mas se verificava a nível regional, estadual e nacional, havendo uma constante reivindicação da Reforma Agrária.

Em 1986, o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Itarema foi criado, reunindo agricultores, sobretudo das *Comunidades*. Eles ajudaram a criar também o diretório municipal do PT. Ainda que as duas corporações fossem compostas pela maioria dos homens e mulheres da *Comunidade da Varjota*, havia pouca articulação entre as reivindicações étnicas e as camponesas. Se ela existia na situação da Varjota, isto se deveu a certos fatores: a inserção do seu território no interior de outro bem maior, o da *Terra da Santa/Terra do Aldeamento* (levando-se em conta os aspectos ideológicos, simbólicos e culturais que operam na definição do território étnico) e não menos aos efeitos da prática e normatização missionária que se iniciou em meados da década de 1980. Contudo, o primeiro presidente do Sindicato era originário de uma família da Varjota e se identificava também como *índio* ou *Tremembé*. Para tornar mais complexo o caso, ele morava no Lameirão, uma das localidades da Almofala. Chegou a participar de vários encontros indígenas, sendo patrocinado pelos missionários do CIMI e representando os Tremembé. Contudo, não acionava conjuntamente os investimentos étnico-políticos com os dos trabalhadores rurais, embora ele pudesse fazer articulações contextuais de discursos que se remetiam a diferentes referenciais:

Alguém já me falou que o índio, que o Sindicato não é próprio para defender os direitos dos índios. Isso eu ouvi dizer. Eu acho que o índio que vive da roça, do seu roçado, trabalhando como trabalhador rural precisa do Sindicato pra ajudar eles. Porque o Sindicato é quem fortifica os direitos do trabalhador no campo... Então, o índio que vive de sua agricultura, da sua roça, é preciso que se associe porque até agora pra nós não chegou outro órgão que nos ajude na luta do campo. (Zé Raimundo, Lameirão/Almofala, 03/02/1988)

No final da década de 1980, a ausência direta das práticas indigenistas dificultava a compreensão local das reais possibilidades de reivindicação étnica. De fato, a filiação sindical não dependia, sobretudo, da auto-atribuição indígena. Mesmo se a etnicidade podia ser disposta, ela seria minimizada em prol de uma ideologia mais estritamente pautada na figura do “trabalhador rural”. A filiação dos “Tremembé” da Varjota ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais e ao Diretório do PT estava articulada, de algum modo mais visível, com a mobilização gerada através das CEBs e nos processos conflituos quanto à terra. Se fatores étnicos estiveram em operação, avaliando os significados e concepções da *Terra do Aldeamento*, os conteúdos sobre a *luta pela terra* pautavam-se, nesse momento, no ideário “pastoral-comunitário”. Foram propriamente as idéias e condicionantes organizacionais das CEBs que atuaram na criação do Sindicato, o que descartava qualquer conteúdo de maior expressão étnica, afinal isso vinha caracterizar somente a *Comunidade da Varjota*, diante de todas as outras *Comunidades*.

Assim, o Sindicato apresentava como a entidade mais comprometida, em termos ideológicos e práticos, com os problemas envolvendo ocupação, controle e acesso à terra. As diversas mobilizações sociais que se fizeram no município de Itarema, voltadas a problemas fundiários, conseguiram ter sucesso apoiando-se na atuação sindical e da Pastoral da Terra, mas sem impedir que as demandas étnicas emergissem, muitas vezes em sua contramão. Como mostrarei, mais do que na *Comunidade* da Varjota, foi na situação do Capim-açu/Córrego do João Pereira que essa ambigüidade tornou-se mais evidente, pois mesmo havendo por ali reivindicações étnicas de caráter indígena, ocorreu de fato a desapropriação do imóvel pelo INCRA. Como veremos, todas as famílias foram assentadas porque estariam dentro do perfil de “trabalhadores rurais”.

No caso da criação do diretório do PT, ela permitiu que fossem lançadas muitas candidaturas de agricultores, cuja iniciação política se deu através das CEBs. Pela primeira vez na história regional se descrevia a participação direta, efetiva e transformadora dos trabalhadores rurais em vista dos seus próprios direitos e interesses. Nas eleições municipais de 1989 foi apresentada uma candidatura do PT ao cargo de prefeito e de vereadores no município de Itarema. Aliás, Vários candidatos a vereador provinham das *Comunidades*. Por outro lado, o diretório municipal do PT também não assumiu em nenhuma vez as demandas étnicas Tremembé. Todos os fatores organizacionais frisavam a condição trabalhadora de seus filiados, longe de qualquer especificidade, sobretudo a de suporte étnico. Da mesma forma que o Sindicato dos Trabalhadores Rurais, cuja maioria dos filiados pertencia ao PT, o diretório foi estabelecido pela difusão de projetos políticos/ideológicos de origem extra-local, partindo dos princípios e práticas normativas do partido ao nível nacional<sup>10</sup>.

Pode-se afirmar que os componentes da *Comunidade da Varjota* passaram a se identificar como indígenas a partir da constante presença missionária, iniciada em 1986. Até mesmo os líderes da *Comunidade* explicaram-me que vieram a se *reconhecer* como índios depois do início da prática missionária. Esses agentes vêm incentivando sua diferenciação étnica, conseguindo estabelecer uma franca normatização de suas práticas, fato que não aconteceu de forma tão direta entre os *torenzeiros* de Almofala. Os missionários conseguiram que as mulheres da Varjota organizassem atividades culturais de perfil étnico, criassem sinais diacríticos, como artesanato “indígena”, e até produzissem o *torém* da *Comunidade*, cuja organização era basicamente feminina e jovem, uma das várias características que contrastam com a dança mantida tradicionalmente na Almofala<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Veja Carvalho (1988) quanto às candidaturas de trabalhadores rurais no Ceará.

<sup>11</sup> Paradoxalmente, os missionários do CIMI no Ceará foram convidados por membros da CPT para conhecerem o caso da Varjota. Os dois tipos de agente mediador passaram a atuar paralelamente, o que não impediu a competição entre as formas distintas de normatização na *Comunidade*, mesmo se o discurso de ambos frisasse a importância da *união*, da organização comunitária, de

Em comparação, não eram inicialmente boas as relações dos Tremembé de Almofala, sobretudo os ‘tradicionais’ *torenzeiros*, com os Tremembé da Varjota. A possibilidade de acesso à terra pelos Tremembé da *Comunidade* contrastava muito com a dos habitantes das localidades de Almofala, especialmente depois da ação de usucapião. De algum modo, o processo de concentração e expropriação fundiária foi barrado na Varjota. Havia também uma vida social relativamente autônoma, sem a mesma gravidade de conflito interétnico como ocorria na Almofala. Eram, porém, os Tremembé dessa situação que chamavam os da Varjota de “os que não são índios mas acham que são”, além de os acusarem de estar controlando ilegitimamente uma faixa da *Terra do Aldeamento*. Afirmavam, inclusive, que suas famílias não eram originadas do território étnico. Eles seriam, portanto, *de fora do Aldeamento*, a mesma acusação feita contra seus oponentes na Almofala. Assim, as fronteiras étnicas eram assinaladas muito mais por meio das acusações dos Tremembé de Almofala do que mesmo por conflitos entre grupos sociais de origem étnica distinta. Tanto os Tremembé de Almofala como os da *Comunidade da Varjota* afirmavam ser *da parte dos índios de Almofala*. Contudo, consideravam-se diferentes entre si, inclusive em razão de formas particulares de organização coletiva e articulação a outros movimentos sociais, especialmente o de trabalhadores rurais ou, então, o nível de associação com a CPT e as CEBs.

Na trajetória histórica das famílias da Varjota, dois referenciais serviram como alternativas para sua mobilização social: a organização em *Comunidade* como trabalhadores rurais e os investimentos étnicos como índios Tremembé. Tais investimentos derivaram da convergência entre a normatização missionária e referenciais étnicos que tinham ao seu alcance e puderam ser atualizados, o que chamei de semântica da etnicidade Tremembé (Valle, 1993; 1999). Assim, os Tremembé da Varjota não se restringiram aos vínculos e referenciais da CPT, as relações com as outras Comunidades da região, a participação em entidades como o Sindicato e o PT, voltados para as mobilizações camponesas. Por meio de seus investimentos, os Tremembé da Varjota procuravam averiguar as possibilidades de mobilização étnica e da produção de formas culturais de roupagem “indígena”. Nesse sentido, a situação da Varjota mostrou que a construção da etnicidade indígena podia se dar paralelamente à mobilização camponesa. Além disso, essa construção mostrava singularidades de sentido organizacional e ideológico, que os diferenciava dos outros Tremembé, como os da Almofala e do Capim-açu, que tratarei a seguir.

---

reuniões, por exemplo. Os missionários tinham a vantagem de atuar na Almofala com os outros Tremembé, o que não era possível com a CPT, seja por fatores administrativos, pois a região não ficava na esfera da diocese de Itapipoca, e também porque passaram a ser pressionados violentamente, inclusive com ameaças de morte, por parte de proprietários de terra de Itarema, que viam suas terras sendo desapropriadas pelo INCRA-MIRAD. As práticas dos agentes da CPT se reduziram muito a partir do fim da década de 1980.

## Situação étnica Tremembé do Capim-açu/São José/Córrego do João Pereira:

O São José e Capim-açu localizam-se a 18 quilômetros da cidade de Itarema, longe da Almofala e da Varjota. Em 1988, 1452 hectares de terra foram desapropriados pelo INCRA/MIRAD, tendo sido destinados a 45 *assentados*. Permite aproveitamento agrícola e pastoril, destacando-se de outros ecossistemas da região. A situação ficava muito distante dos limites da Terra do Aldeamento e seus habitantes tinham pouca interação social com os Tremembé de Almofala e da Varjota, ao menos até o início da década de 1990<sup>12</sup>.

De acordo com os relatos dos atuais habitantes, a história do Capim-açu pode ser resumida em três períodos distintos. O primeiro, iniciado nos três oito (1888), seria a chegada da família Suzano num cenário inóspito e desabitado. Grande parte dos *assentados* concordava que os antigos Suzano eram *da parte dos índios* de Almofala, fugitivos da seca, que *acharam* o lugar. Depois, a segunda fase se inicia por volta da década de 20, quando chegou um imigrante que pediu aos Suzano para abrir uma cacimba d'água para seu gado. Foi quando se iniciou o *tempo dos patrões*, que perdurou até o ano da desapropriação. As antigas famílias passaram a ser *moradoras* das terras da fazenda São José, o que gerou uma série de obrigações e impedimentos, além de novas regras, que definiram o que pode se entender como um sistema de patronagem<sup>13</sup>.

Vários conflitos se desenrolaram nos sessenta anos de controle das terras pelos fazendeiros. Muitos moradores foram expulsos. Contudo, o conflito de maior gravidade ocorreu com a família Teixeira que se estabeleceu no Capim-açu em 1954. Por não pagarem *renda* e nem trabalharem para o *patrão*, iniciaram-se ações contra eles. O caso chegou a justiça na década de 1960 e os Teixeira foram despejados duas vezes seguidas<sup>14</sup>.

Na década de 1980, a positividade do domínio dos patrões começou a ser contestada. Algumas famílias deixaram de *pagar renda*, o que gerou ambiente conflitivo, com queima de roçados; destruição de casas de farinha; ameaças de capangas, tal como no passado. Um dos

---

<sup>12</sup> A imissão de posse foi em 1989. Antes, a terra fazia parte do imóvel rural São José, que pertencia a família Moura, sendo incluído na categoria de latifúndio por exploração na época da desapropriação. Em julho de 1991, a população era de 283 pessoas em 50 grupos domésticos.

<sup>13</sup> A relação *patrão-morador* se sustenta por uma série de práticas e valores cuja positividade emana da ordenação hierárquica de atores sociais num sistema de relações informais comumente chamado de patronagem (Pitt Rivers, 1971; Silverman, 1977). O patrão é o *dono da terra* na qual se dá o *direito* a *moradores* de dela poderem usufruir economicamente, contanto que um leque de obrigações seja realizado. Na fazenda São José era permitido que se plantassem as *roças* (mandioca, feijão e milho) de onde se subtraía o pagamento anual da *renda* da terra. A produção de farinha dependia do *aviamento*, da casa de farinha do *patrão*, o que correspondia ao pagamento de 40 a 50 litros de farinha por cada *arranca* de mandioca. Os *moradores* trabalhavam para o patrão dois dias de serviço nas suas *roças*. O serviço era pago e, as vezes, ultrapassava o regime costumeiro dos dois dias de acordo com as necessidades do patrão. Para esse tipo de sistema, veja Palmeira (1977) e Barreira (1992).

<sup>14</sup> O caso Teixeira é notável como conflito rural, pois ocorreu nos anos 60 e envolveu mortes, violências, capangas, ações judiciais até 1967, data do último despejo. Seu advogado era uma das poucas figuras que defendiam os direitos dos camponeses naquela década, sendo conhecido por sua participação em outros conflitos agrários. Veja Barreira (idem) e Valle (1993).

líderes, Patriarca, procurou agências capazes de ajudá-lo, tal como o INCRA, em Fortaleza, numa época que os direitos dos trabalhadores rurais estavam sendo conquistados. Pediram apoio também ao recém-criado Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Itarema, cujo presidente, como disse, era oriundo da Varjota, pertencia às *Comunidades* e se identificava como indígena. Rapidamente, em janeiro de 1987, as terras do Capim-açu foram desapropriados pelo INCRA e logo depois boa parte da fazenda São José. Com a desapropriação, houve a reintegração de 6 grupos domésticos da família Teixeira, que voltaram a ocupar a faixa de terra repleta de cajueirais onde tinham vivido no passado, vizinha ao quintal de Patriarca.

Dentre os cadastrados, havia uma densa rede de parentesco ligando as famílias Suzano e Santos, que viviam nas localidades há gerações. Além deles, encontravam-se as famílias Teixeira e algumas outras, formadas por antigos moradores da fazenda São José, inclusive vários vaqueiros e até alguns de seus antigos capangas, a *caboclada* do antigo patrão. Nesse sentido, o cadastramento não levou em consideração as diferenças políticas existentes. Antigos moradores e vaqueiros foram *assentados* sem que suas trajetórias fossem avaliadas, o que provocou divergências entre os cadastrados. Assim, encontravam-se os antigos perseguidores dos Suzano e dos Teixeira, todos juntos numa unidade sócio-política artificial, forjada por mecanismos políticos externos.

Duas versões eram comumente usadas para explicar a desapropriação do Capim-açu. Uma delas, difundida por Patriarca, era que a terra tinha sido liberta pelos *direitos* dos índios. A outra sublinhava a gravidade do conflito social entre moradores e patrões. Era a versão dos Teixeira, mas também a do INCRA e dos demais agentes, sejam os técnicos rurais ou os membros da CPT e do Sindicato dos Trabalhadores Rurais, sem qualquer referência étnica. De modo geral, os *cadastrados* ficavam incertos quanto aos motivos reais que levaram à desapropriação, tanto podia ser pela questão indígena como devido ao conflito. Todavia, os fatos que envolvem a construção de etnicidade e a emergência de fronteiras étnicas giravam em torno de Patriarca, que era a pessoa que mais relevava a origem étnica, dizendo-se da *indescendência* dos índios de Almofala, e sobressaía, frente aos demais habitantes do lugar, por identificar-se como *índio*. Do mesmo modo, considerava a maioria dos *assentados*, das famílias Suzano e Santos, seus parentes afins, como *índios*, divulgando para agências, órgãos administrativos, empresas e veículos de comunicação de massa. Dispersava, portanto, elementos que caracterizavam a semântica da etnicidade, ao contrário da maioria dos habitantes do lugar, mesmo os Suzano. Não eram muitas pessoas, porém, que acompanhavam Patriarca na atribuição e nos investimentos étnicos.

Impasses interétnicos se destacaram com o início das divergências entre Patriarca e os Teixeira, o primeiro negando a origem étnica da família por *não terem nascido e se criado* no São José/Capim-açu, não tendo *parte* ou *indescendência* de índio. Estava em jogo a competição por recursos naturais, seja a mata, a terra, os cajueiros, o terreno de vazante, todos acessíveis e ocupáveis depois da desapropriação, se não fosse o reassentamento dos Teixeira nas vizinhanças do grupo doméstico de Patriarca. O INCRA teve um papel decisivo à medida que os reassentou e, também, cadastrou praticamente todos que eram antigos moradores do fazendeiro. A interferência administrativa do órgão teve efeitos políticos, afetando a liderança de Patriarca. A questão da origem étnica, de ser índio e “não-índio”, se elevou a um patamar que não havia nem no tempo dos patrões, já que se tratava de uma disputa entre pessoas sem nenhum contraste hierárquico, os *assentados*. Antes, o antagonismo entre moradores não se pautava pelo fator étnico. Foi Patriarca quem colocou os *direitos dos índios* em evidência, criando tal alternativa ideológica no horizonte da desapropriação. Vale destacar que o fator étnico não foi “invenção” de uma pessoa sozinha, já que os vínculos étnicos eram calculados por meio da reconstrução do passado feita por algumas famílias, o que os atualizava numa ordem ideológica.

Como reação à prática e à ideologia fundiária do INCRA, que relevava o conflito no campo e a figura política dos trabalhadores rurais, com a qual os Teixeira eram identificados, Patriarca acabou por conseguir o apoio de outra agência, a Comissão dos Direitos Humanos do Pirambu, que aceitava todas suas justificativas e acusações étnicas, fortalecendo internamente sua liderança e também constituindo um campo de atuação local. O apoio da “Comissão” foi decisivo, colocando Patriarca com força política diante dos Teixeira. Ambos, a agência e o líder Tremembé passaram a apelar para a interferência da FUNAI a fim de mudar o caráter fundiário da terra desapropriada para outro, o de terra indígena. O estado das coisas era tenso o bastante para que dois grupos domésticos dos Teixeira partissem, ficando então só os quatro outros. No meio tempo, os agentes da Missão Tremembé, já atuando na Varjota e na Almofala, tentaram iniciar seu trabalho na nova situação esperando criar um acordo entre Patriarca, seus companheiros e os Teixeira, mas se defrontaram com as práticas da “Comissão do Pirambu”, que os viam como concorrentes<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> A Comissão dos Direitos Humanos do Pirambu era uma entidade sediada em Fortaleza, que estava voltada a projetos assistenciais na favela do Pirambu. Sua atuação como agência “missionária”, se podemos assim definir sua prática na situação do Capim-açu, era muito frágil, porém, e extremamente polêmica. Uma pessoa ficou responsável no auxílio dos Tremembé do lugar e ao Patriarca. Ela nunca tivera antes qualquer experiência missionária e era alguém com uma trajetória ligada somente à favela. Tinha sérios problemas de subsistência e o “trabalho” no Capim-açu era uma fonte de recursos regular. Por outro lado, a Comissão tinha em seu staff representantes da “inteligentzia” cearense que conseguiam mobilizar recursos econômicos e políticos que puderam ser favoráveis a Patriarca, sobretudo quando ele passou a questionar aos projetos e a ideologia “agrária” do INCRA. Agentes da Missão Tremembé e da CPT de Itapipoca questionaram juntos a prática da Comissão, mas não conseguiram se afirmar de forma consolidada na situação.

Na época da desapropriação, não havia a formação de facções como encontrei em 1991. O fenômeno social do faccionalismo tem a capacidade de se definir e se dissolver ao largo de fatos, decisões e práticas políticas que são pouco estáveis à primeira vista, daí o interesse teórico que desperta (Salisbury e Silverman, 1977). No momento da luta foi preciso uma conjunção de forças internas que dessem unidade e neutralizassem as divergências entre os moradores, causadas pelas ordens do antigo fazendeiro e pelas ações de capangas, que acabaram também sendo *assentados*. Nesse sentido, a política de assentamento já prenunciava futuros conflitos internos. Por seu turno, não havia ainda a presença dos Teixeira. Com a sua chegada, o arranjo político interno se modificou e Patriarca passou a ter rivais no controle de recursos e, sobretudo, na disposição de ideologias. De início, conseguiu mobilizar o apoio dos Suzano e de seus parentes. Todavia, passado algum tempo, os investimentos étnicos de Patriarca foram sendo considerados desnecessários no contexto da nova realidade do assentamento. Os Suzano e outros parentes voltaram a reconsiderar sua inserção como assentados, não priorizando o que seria de *direito dos índios*. Não estavam prejudicados no acesso aos recursos naturais, fato alegado por Patriarca. Nesse sentido, o antagonismo diante dos Teixeira se arrefeceu, ficando restrito às acusações do líder Tremembé e de seus companheiros, meia dúzia de pessoas, a maioria acusada de ter sido *capanga* do antigo patrão. Os Suzano aproximaram-se dos Teixeira ao verem Patriarca como seu novo oponente, aquele que se unira com seus antigos perseguidores. Nesse sentido, outra ordem faccional se definiu ao longo do período pós-assentamento. Além disso, reuniões políticas passaram a ser feitas desde 1990 a fim de reduzir a dinâmica faccional, tendo os Teixeira como organizadores e seguindo o padrão das celebrações das CEBs<sup>16</sup>.

A situação histórica do Capim-açu/São José mostrou o entrelaçamento de facções que têm modificado suas feições, no sentido da composição de seus membros e líderes como no conteúdo oscilante de seus "projetos". Alianças e divergências políticas eram articuladas também de acordo com a prática das agências e das possibilidades que podiam advir de seu posicionamento. No caso, novos papéis sociais podiam ser construídos, como os de *cadastrado/assentado*, que se produziram com a desapropriação e a atuação do INCRA; o de *trabalhador rural*, seguindo a orientação da CPT e do Sindicato; ou o de *índio Tremembé* que foi investido, sobretudo, na liderança do Patriarca, pela prática da "Comissão", ou da ação virtual da FUNAI. O investimento étnico se realizou no percurso de várias formações faccionais, o que afetava sua amplitude, mobilizando pessoas em flutuações de altos e baixos, mas sempre sendo singularizado pela ostensiva atuação do Patriarca. Era por meio dele e de

---

<sup>16</sup> Patriarca acabou por se envolver em fatos políticos, alianças e confrontos, que lhe deixou numa posição de isolamento interno, com pouca chance de reversão no quadro político local e, do mesmo modo, circunscrevendo a mobilização étnica. Em 1991, os investimentos étnicos eram minoritários.

suas articulações que se explicitavam fronteiras étnicas e se dispersava a semântica da etnicidade de maneira sempre afirmativa.

Nos conflitos faccionais havia a confrontação de ideologias distintas, uma delas sublinhando a diferenciação interna dos *cadastrados* por sua origem étnica, familiar e de nascimento. A outra privilegiava os vínculos possíveis de serem construídos pela convivência numa *Comunidade de trabalhadores rurais cadastrados*, na qual o fator étnico seria minimizado diante da capacidade de organização comum, estimulada pelo INCRA. Contudo, elementos e categorias semânticas podiam ser usadas por membros de grupos rivais, sejam os aliados de Patriarca e os Teixeira. Podiam falar da Comunidade e da necessidade de seus membros estarem unidos. Se usavam os mesmos termos, os sentidos e propósitos eram diferentes. Além disso, os Teixeira também sabiam e contavam dos *índios*, tal qual seus rivais que se identificavam como *índios* e pouco distinto do modo empregado pelos Tremembé de Almofala, por exemplo. No entanto, acreditavam que os *índios* tinham vivido no passado e que, só restava a *indescendência*, uma parte mais nova nos últimos tempos. Nessas colocações e posicionamentos, notava-se uma outra perspectiva ideológica onde a etnicidade era vista como pertencente ao passado. Para os Teixeira e depois para a maioria dos assentados, a área desapropriada do São José/Capim-açu estava sob o controle do INCRA e, portanto, não podia ser ocupada somente por índios, conforme os investimentos étnicos de Patriarca e seus companheiros.

### **Conclusões – múltiplas situações étnicas, alternativas identitárias e de mobilização:**

Em 1992, a FUNAI formou um GT para identificação e delimitação da Terra Indígena Tremembé de Almofala. Assim, foi definida uma unidade espacial que se aproximava dos limites supostos da antiga *Terra do Aldeamento*. A área proposta totalizou 4900 hectares, abarcando os dois lados do rio Aracati-mirim na sua desembocadura, excetuando uma pequena faixa de terra colada ao mar, que se estendia até o porto lagosteiro dos Torrões, densamente povoado por pessoas vindas de outras regiões. A situação do Córrego do João Pereira não foi incluída nessa proposta de área. A proposta de área foi decidida nas negociações entre os membros do GT da FUNAI e as lideranças indígenas, o que gerou insatisfação entre várias famílias Tremembé que não se sentiram contempladas pela exclusão de diversas áreas de terra, especialmente a localidade da Lagoa Seca, onde o torém era tradicionalmente dançado. Apesar dessas contrariedades, as situações étnicas de Almofala e da Varjota/Tapera convergiram, apesar de suas diferenças de organização coletiva e mobilização étnico-política.

A passagem do GT da FUNAI causou o acirramento das posições contrárias à regularização da Terra Indígena Tremembé de Almofala. A tensão social se agudizou e marcou objetivamente as divergências locais entre índios e grupos contrários à demarcação da Terra Indígena, inclusive a Prefeitura de Itarema manifestou publicamente contrariedade ao processo fundiário levado a cabo pela FUNAI. De modo geral, os grupos dominantes, proprietários e muitos posseiros, alguns deles de alegada origem indígena, além da Prefeitura, questionavam a presença indígena na região. A imprensa cearense passou a noticiar com detalhes toda essa situação conflituosa.

Estamos, portanto, em contexto histórico bastante diferente do que se apresentava na década de 1980, quando o campo indigenista estava ainda em processo de formação. A década de 1990 mostrou a emergência progressiva de diversos outros casos de etnogênese e mobilização indígena, o que contrasta em muito com a década anterior. Além disso, houve certo refluxo exatamente do tipo de mobilização política camponesa que caracterizou a década de 1980 no Ceará.

De algum modo, esse refluxo teve efeitos também por toda a região que privilegiei nesse trabalho. Assim, a própria força da organização sindical dos trabalhadores rurais de Itarema e até mesmo do Partido dos Trabalhadores foi se desacelerando progressivamente na última década, o que contrastava com o fortalecimento da mobilização indígena. A situação étnica da *Comunidade da Varjota* aponta muito bem para esse dilema, já que ao mesmo tempo que a filiação sindical passou a ser pouco a pouco minimizada, inclusive sob a acusação de corrupção e de um despreparo que a entidade teria para lidar com a questão indígena. Em paralelo, um processo contínuo de etnicização vem ainda transcorrendo à medida que as duas situações de Almofala e Tapera/Varjota passam a unir interesses comuns diante da *luta* pela regularização da terra indígena de Almofala. Vale salientar que a ação missionária ampliou-se para outras situações que não eram antes privilegiadas ou tinham pouca entrada. Assim, áreas como a Batedeira e outras na amplitude geográfica que consistia a Tapera, próximas, inclusive, das *Comunidades desapropriadas*, passaram a se mobilizar etnicamente como indígenas, quando antes elas não tinham nenhuma articulação com esse movimento étnico.

Na segunda metade da década de 1990, os Tremembé foram passando por um processo gradativo de mudanças políticas internas, especialmente na situação de Almofala. Dos Tremembé que compunham o grupo que organizava e controlava a tradição do torém desde a década de 1970, muitos faleceram ou foram se distanciando da mobilização política, alguns até mesmo minimizando ou rejeitando a identificação étnica. Por seu turno, os missionários estimularam novas lideranças indígenas, o que viria a ampliar significativamente o espectro de mobilização Tremembé. Isso seria evidente até mesmo na emergência de situações bem distantes da *Terra do Aldeamento*, tal qual o Córrego do João Pereira/Capim-açu, mas em outro município, o de Itapipoca. Em 2003, despontou a situação dos Tremembé

de São José e Buriti nesse município, que se caracteriza por ter relação direta com as famílias Teixeira do Córrego de João Pereira.

De modo distinto de Almofala e da Tapera/Varjota, a situação étnica do Córrego do João Pereira apresenta aspectos bastante peculiares. Em primeiro lugar, como mostrei, a mobilização política dos antigos moradores e empregados da fazenda São José aproximava-se das lutas dos trabalhadores rurais cearenses em meados da década de 1980. Pouco a pouco, os “direitos dos índios” passaram a polarizar aos direitos dos assentados, evidenciando idiomas distintos e de antagonismo étnico. Contudo, a primeira visita da FUNAI levou ainda algum tempo, propriamente na metade da década de 1990, quando a Terra Indígena Tremembé de Almofala já tinha sido identificada. Em 1999, um Grupo Técnico da FUNAI conduziu estudos de identificação e delimitação da terra indígena do Córrego do João Pereira. O faccionalismo mantinha-se, então, como um problema crucial. O antropólogo coordenador do GT viria notar, inclusive, que a própria prática das agências e autoridades governamentais acentuou ainda mais a dinâmica faccional (Silva, 1999)<sup>17</sup>.

É interessante notar que essa dinâmica faccional deu uma importante guinada a partir do momento que a Terra Indígena do Córrego do João Pereira foi identificada. As famílias Teixeira, que descartavam a alternativa identitária indígena, passaram a se definir como Tremembé, alinhando-se parte delas com o próprio Patriarca, liderança que elas se colocavam antes em oposição. Outras delas passaram a se rivalizar entre si, novamente em termos de demandas étnicas ou não, o que implicaria a apresentação do faccionalismo no próprio universo familiar. Finalmente, a Terra Indígena Córrego João Pereira foi homologada por decreto de 5 de maio de 2003, tornando-se a primeira área a ser completamente regularizada no Ceará. Há, portanto, um evidente contraste diante das situações de Almofala e da Tapera/Varjota, cuja terra indígena, delimitada e percebida como mais “tradicional”, está sendo contestada por processos judiciais. Politicamente, as lideranças Tremembé do Córrego do João Pereira têm mantido uma relativa autonomia diante da organização política dos Tremembé de Almofala e da Tapera. Contudo, o problema do faccionalismo continua a ser presente na situação.

Gostaria de apontar mais um último aspecto no sentido de se entender as possíveis alternâncias identitárias e de mobilização social Tremembé. Em fevereiro de 2008, estava na escola indígena da praia de Almofala, por si própria elemento significativo de outra contextualização histórica, quando soube que representantes de uma localidade chamada

---

<sup>17</sup> Os trabalhos do GT da FUNAI incluíu a situação das famílias que viviam na localidade de Telhas, que igualmente alegavam origem indígena. Seus antepassados teriam saído da região de Almofala e ocuparam áreas livres de criar e cultivar mais para o interior no início do século XX. Posteriormente, as terras foram sendo concentradas por fazendeiros regionais e as famílias indígenas passaram a viver como seus moradores. No local, a dança do torém tinha sido também reportada no passado.

Lagoa dos Negros iria apresentar a dança do torém para os Tremembé de Almofala. Seria fato especial, considerando a tradicionalidade do torém dessa situação étnica. A Lagoa dos Negros já era uma área de *assentamento* do INCRA, cuja terra foi desapropriada na década anterior, que nunca tivera qualquer atuação missionária ou intervenção da FUNAI. Novamente se repetiria o processo de transformação de um assentamento do Incra em terra indígena? Haveria a emergência étnica Tremembé em um quadro social de *assentados*? Rebate falso. O caminhão de pessoas da Lagoa dos Negros teria recebido apoio do vice-prefeito de Itarema, que supostamente seria também Tremembé, apesar de não se identificar publicamente como índio. Dr. Manuelzinho fretou o caminhão e mandou levar as famílias para assistirem o torém de Almofala. O atual cacique reuniu todos os visitantes junto das lideranças Tremembé de Almofala, da Tapera e Varjota. Passou a sabatiná-los se eles sabiam o que era ser ‘índio’, se eles conheciam alguma coisa sobre os Tremembé e se eles teriam algo a dizer positivamente em termos de uma identidade indígena. Evidenciou-se uma cena tensa, pontuada pelas falas das lideranças Tremembé, falando com agressividade, enquanto os homens e mulheres da Lagoa dos Negros mantinham-se em silêncio. Caberia reconhecer aqui algum sinal de possibilidade de articulação entre situações que antes mal se reconheciam como similares etnicamente? Talvez seja mais licito pensar em diferentes fluxos ou correntes de tradição cultural, seguindo a proposta de Barth (2000c), que se afinam a projetos e ideologias políticas específicas, criando possíveis alternativas para os grupos sociais, se eles se definem histórica e contextualmente como indígenas ou camponeses. Mas se podem ser correntes culturais, elas também devem ser entendidas como idiomas distintos, muitas vezes em disputa, além de qualquer convergência mais simples, que permitem alternativas disponíveis historicamente, mas nem sempre combináveis, aos agentes e grupos sociais em constante interação.

Quando Max Weber apontava para o caráter essencialmente político das comunidades étnicas (2000), destacando seu perfil organizacional, foi certamente uma das fontes de inspiração de Fredrik Barth (2000a) e muitos outros para se evitar essencialização no entendimento da etnicidade e das construções identitárias. Mesmo suas considerações mais vigorosas da idéia de cultura, especialmente quando a toma em termos de fluxos ou correntes (Barth, 2000c), ajustam-se a cenários ou situações definidas historicamente, portanto abertas às possíveis transformações e reelaborações dos significados, valores e representações empregados pelos agentes e grupos em interação. Vale destacar aqui o importante influxo do interacionismo nos estudos étnicos através de Barth. Nesse sentido, pensar as situações étnicas Tremembé imporia um exercício de compreensão dos processos históricos, sempre renovados como fiz destacar com a “emergência” de novas situações, que conjugam de maneira variada, dependendo das situações a que se aborda, agentes dos mais diversos tipos,

sempre em termos contextuais e situacionais: ora *indígenas*, ora *trabalhadores rurais*, ora *assentados*, portanto identidades que se tornam compreensíveis, operáveis e assumidas a partir do momento que idiomas e tradições culturais podem ser igualmente operantes e legítimos, mas também questionáveis, colocados em oposição. Não se deveria pensar, então, em termos de transfiguração cultural, que nem Darcy Ribeiro (1977), ou de ‘acamponesamento’ e ‘proletarização indígena’, conforme Paulo Marcos de Amorim (1975). Mas sim considerar as vias de possibilidade, dadas historicamente, para os agentes e grupos, tanto indígenas e/ou camponeses, em interação social, inclusive através da mediação e intervenção constante de diversos agentes institucionais, sejam os religiosos (missionários; CPT), os políticos (sindicatos, PT), os governamentais (INCRA, FUNAI), além dos pesquisadores que têm, igualmente, papel relevante na configuração de identidades, se mais estáveis ou fixas ou não (daí a importância das formas acadêmicas de textualização e narratividade). A possibilidade sempre recorrente de primordialismos, inclusive identitários, faz parte desse jogo (político) de ações mútuas e efeitos sobre efeitos entre agentes mais diversos, quando o que é dito enquanto valor ou critério (cultural) primordial pode ser colocado em oposição ou diferença substantiva, segundo os contextos históricos em que códigos, idiomas e tradições culturais estão sendo colocadas continuamente em prática.

### **Bibliografia:**

- AHMED, Akbar S. “Hazarawal: Formation and Structure of District Ethnicity in Pakistan”. Em: David Maybury-Lewis (ed). *Prospects for Plural Societies*. The American Ethnological Society. 1982.
- AMORIM, Paulo Marcos de. “Acamponesamento e proletarização das populações do Nordeste brasileiro”. *Boletim do Museu do Índio*, 8 (15). Rio de Janeiro: Museu do Índio. 1975, p. 57-94.
- ARAÚJO, Nicodemos. *Almofala e os Tremembés*. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desportos do Estado do Ceará. 1981.
- ARRUTI, José Maurício A. “A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco”. Em: João Pacheco de Oliveira (org.). *A Viagem da Volta: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa. 1999.
- BAREIRA, César. *Trilhas e Atalhos do Poder: Conflitos Sociais no Sertão*. Rio de Janeiro: Rio Fundo Editora. 1992.
- BARRETTO Fº, Henyo T. “Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste”. Em: João Pacheco de Oliveira (org.). *A Viagem da Volta: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa. 1999.
- BARTH, Fredrik. BARTH, Fredrik. “Os grupos étnicos e suas fronteiras”. Em: *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa. 2000a.
- \_\_\_\_\_. “A identidade Pathan e sua manutenção”. Em: *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa. 2000b.

- \_\_\_\_\_. “A análise das culturas nas sociedades complexas”. Em: Tomke Lask (org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa. 2000c.
- BLOM, Jan-Petter. “Ethnic and Cultural Differentiation”. Em: Fredrik Barth (org.). *Ethnic Groups and Boundaries*. Bergen-Oslo/Londres: University Forlaget/George & Unwin. 1969.
- BOYER, Veronique. “O pajé e o caboclo: de homem a entidade”. *Mana*, 5 (1). Rio de Janeiro, p. 29-56. 1999.
- BRUNER, Edward. “Ethnography as narrative. Em: Victor Turner & Edward Bruner (eds.). *The Anthropology of experience*. Urbana/Chicago: The University of Illinois Press. 1986.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O Índio e o mundo dos brancos*. Brasília: Ed. UNB. 1981 [1964].
- \_\_\_\_\_. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora. 1976.
- CARVALHO, Rejane A. *Movimentos Sociais e Política na Zona Rural do Ceará - análise de candidaturas populares nas eleições estaduais de 1986*. Fortaleza: UFC/NEPS. 1988.
- CHAVES, Luís Gonzaga M. *Trabalho e Subsistência, Almofala: aspectos da tecnologia e das relações de produção*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ. 1973.
- CLIFFORD, James. “Identity in Mashpee”. In: *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Harvard University Press. 1988.
- CLIFFORD, James. “Sobre a alegoria etnográfica”. Em: \_\_\_\_\_. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 1998.
- EIDHEIM, Harald. “When Ethnic Identity is a Social Stigma”. Em: Fredrik Barth (org.). *Ethnic Groups and Boundaries*. Bergen-Oslo/Londres: University Forlaget/George & Unwin. 1969.
- FUNARTE/INF/SESI/CDFB. Relatório do Grupo de Trabalho. Levantamento Folclórico no Litoral do Estado do Ceará, em julho de 1975. Coordenação: Aloysio de Alencar Pinto. mimeo. Rio de Janeiro: MEC/DAC/FUNARTE/CDFB. 1976.
- GALLAGHER, Joseph. “The Emergence of an African ethnic group: the case of the Ndendeuli”. *The International Journal of African Historical Studies*, 7 (1): 1-26. 1974.
- GOLDSTEIN, Melvyn C. “Ethnogenesis and resource competition among Tibetan refugees in South India”. Em: Leo A. Despres (ed.). *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. The Hague/Paris: Mouton Publishers. 1975.
- GUPTA, Akhil e FERGUSON, James. “Discipline and practice: ‘the field’ as site, method and location in Anthropology”. Em: \_\_\_\_\_. (eds.). *Anthropological locations: boundaries and grounds of a field science*. Berkeley: University of California Press. 1997.
- MOERMAN, Michael. “Ethnic identification in a complex civilization: who are the Lue?”. *American Anthropologist*, vol. 57 (5). 1965.
- NAGATA, Judith. “What is a Malay? Situational Selection of Ethnic Identity in a plural society. *American Ethnologist*, vol. 1 (2): 331-349. 1974.
- NOVO, José S. *Almofala dos Tremembés*. Itaipoca: /s.n./ 1976.
- OLIVEIRA Fº, João Pacheco de. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’: situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. Em: *A Viagem da Volta: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa. 1999.
- \_\_\_\_\_. “Os Caxixós do Capão do Zezinho: uma comunidade indígena distante das imagens de primitividade e do índio genérico”. Em: João Pacheco de Oliveira Fº e Ana Flávia M. dos Santos. *Reconhecimento étnico em exame: dois estudos sobre os Caxixó*. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED. 2003.
- PALMEIRA, Moacir. “Casa e Trabalho: notas sobre as relações sociais na Plantation Tradicional. In: *Contraponto*, nº 2. Rio de Janeiro: Centro de Estudos Noel Nutels. 1977.
- PITT-RIVERS, Julian. “Friendship and Authority”. In: *The People of the Sierra*. Chicago: The University of Chicago Press. 1971.
- POMPEU SOBRINHO, Thomaz. “Índios Tremembé”. In: *Revista do Instituto do Ceará*. Tomo LXV. Fortaleza: Instituto do Ceará. 1951.

- RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. Petrópolis: Vozes. 1977 [1970].
- RINALDI, Doris. *A Terra do Santo e o Mundo dos Engenhos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1979.
- SALISBURY, Richard e SILVERMAN, Marilyn. (eds.) 1977. *A House Divided? Anthropological Studies of Factionalism*. Social and Economic Papers n.º. 9. Newfoundland: Memorial University of Newfoundland, Institute of Social and Economic Research.
- SERAINE, Florival. “Sobre o Torém”. In: *Revista do Instituto do Ceará*, tomo LXIX. Fortaleza: Instituto do Ceará. 1955.
- SIGAUD, Lygia. “A morte do caboclo: um exercício sobre sistemas classificatórios”. *Boletim do Museu Nacional*. 30 (Nova Série). Rio de Janeiro. 1978.
- SILVA, Christian T. da. (coord.) *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação*. Grupo Técnico. FUNAI. 1999.
- SILVERMAN, Sydel. “Patronage and Community-Nation Relationship in Central Italy”. In: Schmidt, S.W. (ed.) *Friends, Followers and Factions*. Berkeley: University of California Press. 1977.
- SOUZA, Maria B.T. Mitos e Símbolos na Migração Praiana: “o caso de Almofala”. Dissertação de mestrado em Sociologia. Fortaleza: UFC. 1983.
- STUDART Fº, Carlos. “Os Aborígenes do Ceará (1)”. In: *Revista do Instituto do Ceará*, tomo LXXVI. Fortaleza: Instituto do Ceará. 1962<sup>a</sup>.
- \_\_\_\_\_. “Os Aborígenes do Ceará, 2<sup>a</sup> parte”. In: *Revista do Instituto do Ceará*, tomo LXXVII. Fortaleza: Instituto do Ceará. 1962<sup>b</sup>.
- VALLE, Carlos Guilherme O. do. *Terra, Tradição e Etnicidade: Os Tremembé do Ceará*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ. 1993.
- \_\_\_\_\_. “Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará”. Em: João Pacheco de Oliveira (org.). *A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contracapa/LACED. 1999.
- WEBER, Max. “Relações Comunitárias Étnicas”. Em: *Economia e Sociedade*. Vol. 1. Brasília: Editora da UNB. 2000 [1915-1921].