

Raízes

v.33, n.1, jan-jun / 2011

Dossiê: Povos e Comunidades Tradicionais
(Carlos Guilherme Octaviano do Valle, Rodrigo de Azeredo Grunewald - Orgs.)

ENTRE ÍNDIOS TREMEMBÉ E TRABALHADORES RURAIS: HISTORICIDADE, MOBILIZAÇÃO POLÍTICA E IDENTIDADES PLURAIS NO CEARÁ*

Carlos Guilherme do Valle

RESUMO

As pesquisas antropológicas brasileiras podem tratar de forma frequentemente estanque e separada, por um lado, grupos camponeses e, por outro lado, grupos étnicos, quais sejam, ‘índios’, ‘quilombolas’, etc. Contextos e situações que indicam pluralidade identitária costumam ser simplificados em sua caracterização etnográfica e da dimensão multifacetada de relações e redes sociais. Assim, discuto aqui os processos de mobilização étnico-política e de demanda territorial, sem perder de vista os processos de ressignificação cultural e construção identitária que se engendram a partir de um campo semântico da etnicidade. Abordo, então, certas situações étnicas Tremembé (estado do Ceará) que desestabilizam, embaralham e colocam em risco representações antropológicas sobre o ‘camponês’, o ‘regional’ e o ‘indígena’.

Palavras-chave: índios; camponeses; identidade.

AMONG THE TREMEMBÉ INDIANS AND RURAL WORKERS: HISTORICITY, POLITICAL MOBILIZATION AND PLURAL IDENTITIES IN CEARÁ STATE.

ABSTRACT

Brazilian anthropological research can regard often in a very fixed and discrete way, on the one hand, peasant groups and, on the other hand, indians or quilombolas. Contexts and situations that indicate identity plurality usually are simplified in their ethnographic characterization or their multifaceted dimension of social relations and networks. Therefore, I discuss here the processes of ethnic and political mobilization and also demands for land without losing sight of processes of cultural ressignification and identity construction which are engendered through the semantic field of ethnicity. I approach therefore certain ethnic situations among the Tremembé (Ceará State), which destabilize, shuffle and put in risk anthropological representations of the “peasant”, the “regional” and “the indigenous”.

Mots-clés: indians, peasants, identity.

Carlos Guilherme do Valle. Doutor em Antropologia (University College London), professor adjunto IV da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, email: cgvalle@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Na década de 1960, uma discussão antropológica sobre a ‘integração’ de povos indígenas prenunciava seu processo inevitável de ‘acamponesamento e de proletarização’, sobretudo dos índios ‘remanescentes’ do Nordeste. Os estudos de Robert Redfield, Eric Wolf e George Foster sobre grupos camponeses serviram de base analítica para se pensar as ‘sociedades indígenas’ do Nordeste, concebidas como ‘part-societies’, englobadas e articuladas à sociedade nacional. Essa teorização é referencial para se entender autores que, em parte, convergem e, de outro, se distinguem, tais como Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira e Paulo Marcos de Amorim, cuja dissertação de mestrado sobre os Potiguara da Paraíba pode ser considerada exemplo das pesquisas etnológicas que desembocariam através de amplas modificações teóricas nos estudos de etnicidade. Através de uma perspectiva econômica e sociológica, a discussão enfocava igualmente a perda das terras pelos índios que estavam se ‘integrando’ como trabalhadores a vender ‘força de trabalho ao ‘homem branco’, escamoteando a condição de índio para evitar as consequências de numerosos preconceitos e estereótipos (AMORIM, 1975, 1970). Desse modo, o ‘acamponesamento’ e a ‘proletarização’ indígena estariam articulados à ‘perda da identidade étnica’, segundo Amorim, que partia da idéia de fricção interétnica (OLIVEIRA, 1981). Uma reflexão próxima, embora mais questionável, é aquela de Darcy Ribeiro sobre

a transfiguração cultural e identitária de povos indígenas em longo contato com a sociedade brasileira (RIBEIRO, 1977). Além disso, é importante apontar que foi produzida depois uma razoável produção acadêmica sobre comunidades camponesas que, (se identificavam questões étnicas nos contextos pesquisados), não chegaram a tomar esse aspecto como central em suas pesquisas¹.

Em antropologia, os trabalhos que abordam teoricamente a construção da etnicidade, a definição de fronteiras e de identidades étnicas têm suficiente amplitude, sobretudo ao refletir sobre variadas possibilidades de usos e transformações identitárias. A literatura é ampla, tanto estrangeira como nacional, abordando o que se entende como os processos de formação de grupos étnicos e da etnicidade (BARTH 2000a, CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976; CUNHA, 1986; SIDER, 1993; BARTOLOMÉ, 2006). No caso do Nordeste brasileiro, o debate sobre etnicidade e etnogênese se desdobrou nos últimos trinta anos, tomando variadas temáticas de discussão que vão da política à religião, da religião a temas como arte, saúde e religião (OLIVEIRA F^o, 1999; BARRETO FILHO, 1992; ATHIAS, 2007; FRENCH, 2009; SAMPAIO, 2011 [1986]).

Isso coloca uma questão, percebida em minha pesquisa entre os Tremembé, de como certos processos históricos acabam por implicar devires específicos, que podem ser concomitantes e paralelos por meio de modalidades diversas de singularização societária, seja étnica ou não, de elaboração cultural e de mo-

1. Sobre os usos de termos como “remanescentes”, “descendentes”, ver Arruti (1996) e Oliveira Filho (1999). Há excelentes trabalhos que tratam da questão “camponesa”, mas mostram secundariamente a importância de questões étnicas nos contextos investigados: Sá (1975); Prado (1977); Soares (1981).

bilização política. Será isso que tratarei nesse artigo. Em primeiro lugar, estou propondo um exercício analítico de caráter comparativo que me permita fazer contrastes e convergências entre diferentes situações étnicas, envolvendo os Tremembé do Ceará, pois os processos que estou lidando são caracterizados por multiplicidade societária e cultural. Acredito que seja necessário valorizar esse ponto com certa insistência, pois não desejo simplificar contextos, experiências e embates, que foram apreendidos empiricamente por mim em sua evidente riqueza. Em segundo lugar, gostaria de aproveitar materiais etnográficos de diferentes momentos. Assim, esse exercício também é sintético, embora seu rigor seja outro, o de alinhar experiências, apostas ou estratégias que poderiam mostrar interessantes aproximações entre mobilizações étnicas e camponesas, talvez incompreensíveis para um olhar pouco afeito à complexidade das dinâmicas societárias.

Apresentarei questões e materiais etnográficos que abarcam um longo período, que se associa à minha prática de pesquisa e os contatos feitos com os Tremembé do Ceará, iniciados a partir de 1988, continuado empiricamente até 1993 e retomado de modo irregular a partir de 2002. Pretendo refletir sobre duas situações étnicas de modo aprofundado, visando mostrar as convergências e os limites entre mobilizações indígenas e camponesas: 1) Tapera/Varjota; 2)

Capim-açu/Córrego João Pereira. Complemento com a descrição de uma situação etnográfica (OLIVEIRA F^o, 2009) que também possibilita antever os complexos aspectos envolvendo diferenciação étnica e pluralidade sócio-cultural, inclusive os embates e usos de identidades plurais no estado do Ceará. Trata-se do encontro inesperado entre os Tremembé de Almofala e visitantes da Lagoa dos Negros. Deixo o encontro em suspenso até momento posterior do trabalho, quando irei retomá-lo, pois considero-o apropriado para minha proposta analítica².

Em minha pesquisa, deparei-me com situações e processos sociais nos quais sujeitos e agentes afirmavam-se ou posicionavam-se diante de identidades distintas: “índios”, “assentados” e “trabalhadores rurais”. Esse quadro identitário heterogêneo precisou ser abordado, evitando uma visão estanque e limitada em termos sociais e culturais. Qual seria o rendimento na definição exclusiva de grupos ou unidades como (apenas) camponeses ou (apenas) indígenas ou quilombolas? A mesma crítica foi feita por Carvalho, Reesink e Cavignac (2011), no caso da complexidade das relações entre índios e negros, para se entender as dinâmicas interétnicas no Brasil. Fez também French (2009), ao questionar a visão clássica do ‘camponês’ como categoria socialmente uniforme. Essa abordagem antropológica mais atenta a interseções, complementari-

2. Minhas visitas in loco não coincidem de fato com a pesquisa etnográfica que ultrapassa o que chamamos de ‘campo’. Acompanho aqui Oliveira F^o: “O campo precisa ser entendido enquanto uma verdadeira ‘situação etnográfica’ ..., onde os atores interagem com finalidades múltiplas e complexas, partilhando (ainda que com visões e intenções distintas) de um mesmo tempo histórico” (2009: pag.9). Se a pesquisa etnográfica não se restringe ‘ao campo’, ela envolve muitas vezes acesso a informações em vários momentos etnográficos. Fiz contatos diretos por telefone e email com índios e agentes indigenistas, em outras situações etnográficas, o que estende a pesquisa de campo. Visitas empíricas aos municípios de Itarema, Acaraú e Itapipoca foram realizadas nos anos de 1988, 1989, 1990, 1991, 2002 e 2008. Devo incluir aqui os contatos feitos com líderes Tremembé, ao longo dos anos, em eventos ocorridos em Fortaleza (a SBPC; o Seminário do Leme) e eventos políticos indígenas.

dades e coexistências entre grupos vistos como distintos, mostra-se cada vez mais corrente e se anuncia tanto em trabalhos que articulam experiências indígenas e afro-brasileiras como ainda camponesas (VALLE, 1993; ARRUTI, 1996; ARRUTI, 2006; FRENCH, 2009; CARVALHO, REESINK e CAVIGNAC, 2011; GRÜNEWALD, 2011), que apostam em uma desnaturalização da própria produção antropológica, que facilmente preferiu trabalhar com diferenças estanques e rígidas entre categorias sociais.

1. ENQUADRAMENTO: AS MÚLTIPLAS SITUAÇÕES ÉTNICAS TREMEMBÉ

Em 1988, iniciei pesquisa no município de Itarema com o interesse de compreender exclusivamente 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 entre os índios com propósitos distintos, que, às vezes, se cruzavam, conheci duas das situações étnicas que iria 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 Taperana margem direita do mesmo rio³.

Almofala era conhecida pela presença

de uma dança, o *torém*, que folcloristas tinham identificado como “folgado de origem indígena” (SERAINÉ, 1955), o que motivou a visita do Instituto Nacional do Folclore na década de 1970 (PINTO, 1976). Através do *torém*, organizava-se grupo restrito de pessoas e 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 bem circunscrita e socialmente limitada (VALLE, 1993, 1999; 2005; OLIVEIRA JR, 1998). Como região litorânea, a maioria da população de Almofala era constituída por famílias de pescadores, cuja ocupação econômica combinava pesca e agricultura. Contudo, Almofala passava por grave processo de concentração fundiária, voltada ao plantio de coqueiro, por parte de número reduzido de famílias originadas de outras regiões cearenses, que ali passaram a viver depois da década de 1940. Os Tremembé conviviam com outros grupos em um contexto de heterogeneidade social e cultural. Assim, foi muito comum ouvir entre meus interlocutores de pesquisa que a *Terra do Aldeamento* estava sendo ocupada, tomada, por pessoas de fora, ou seja, por pessoas que não tinham origem dentro do Aldeamento. Os significados, os usos e o acesso à terra constituíam fator importante para se entender a diferenciação social na situação e compreender uma dimensão territorial etnicamente elaborada: o pertencimento, a ori-

3. Situações étnicas são elaborações culturais de unidades sociais. Precisam ser consideradas numa perspectiva não empirista, sem vê-las como unidades sociais isoladas por meio de critérios demográficos e geográficos. As situações étnicas Tremembé devem ser tratadas a partir do duplo movimento de definição feito pelo pesquisador e pelos atores sociais. Busquei entender os recortes e as generalizações feitas pelos Tremembé, tentando perceber as distinções internas que faziam. Vários agentes e grupos sociais ainda tentavam definir diferenças e unidades. Essas múltiplas visadas são construções culturais elaboradas por diferentes pontos de vista, partindo de relações sociais efetivas e estruturas simbólicas e de significação específicas (VALLE, 1993; 1999).

gem e o *direito à Terra do Aldeamento*, chamada também de *Terra da Santa* ou *Terra dos Índios*⁴.

Além do *torém*, gostaria de salientar que eram restritas as formas de organização coletiva na situação étnica de Almofala. A colônia de pescadores estava desarticulada. As pessoas estavam envolvidas em esquemas de clientelismo político, redefinidos após a 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 organização política. No final da década de 1980, duas Comunidades Eclesiais de Base (CEB) foram criadas na situação, ainda que fossem divergentes nos seus projetos e em sua atuação, mas elas atraíam pouca gente. Nenhuma dessas corporações tinha orientação étnica. De modo geral, a população local era definida como *cabocla*, composta por *remanescentes* ou *descendentes de índios* que só falavam o português. Portanto, qualquer mobilização étnica era negada por conta da suposta “aculturação” e assimilação dos *caboclos* entre os demais cearenses⁵.

De fato, a identificação étnica era muito sutil de 1988 a 1991. Os “Tremembé” eram vizinhos de pessoas que não se definiam etni-

camente e de outras classificadas como de *fora*. Os processos de categorização foram uns dos níveis mais interessantes na apreensão das relações interétnicas. Havia relativa fluidez nesses processos. Era difícil encontrar alguém que se afirmasse como Tremembé. Para conhecer os *Tremembé*, tive de procurar os *torenzeiros*, os organizadores da dança do *torém*, cujo número não ultrapassava vinte pessoas. Através deles conheci 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 *coeso*. Eram pessoas que diziam ter *nascido e se criado dentro da Almofala*, um fator prioritário de identificação étnica. Passei, então, a esboçar um plano cultural mais específico que pode ser definido como o campo semântico da etnicidade (VALLE, 1993, 1999), categoria analítica que emprego, partindo de Cardoso de Oliveira (1976), para destacar a elaboração cultural que se configura por meio de processos interétnicos. Contudo, a mobilização étnica era restrita e incentivada, sobretudo, por dois missionários que atuavam desde meados da década de 1980⁶.

Na época, a limitada mobilização indígena contrastava com a forte organização co-

4. Terra do Aldeamento, Terra da Santa e Terra dos Índios são categorias territoriais que possuem significados étnico-políticos. Definem o território que teria sido doado aos índios no passado. São importantes para a 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). Sobre os processos históricos envolvendo o antigo aldeamento, procure Valle (2011) e Silva (2011).

5. O município de Itarema foi criado em 1984, emancipando-se do município de Acaraú.

6. Entendo o campo semântico da etnicidade como um conjunto de “enunciados, juízos, relatos, narrativas orais e lendas, que são emitidos e reformulados criativamente no presente pelos Tremembé, considerando sua diversidade interna. Podiam ser também comentários, anedotas e provérbios. Busquei circunscrever um horizonte discursivo e simbólico no qual os diversos atores sociais conseguem entender, descrever e interpretar, por processos estruturados ao nível consciente e inconsciente, a vida social, os fatos e fenômenos sociais, como também as suas próprias ações e as práticas de outros atores e agentes, todos dotados de conteúdos originados na dinâmica das relações interétnicas. Esse campo semântico não se estrutura por si só, pois requer operações sintéticas de apreensão dos fatos e questões de perfil étnico por parte dos mais diversos atores sociais. Nesse sentido, o campo semântico está “aberto” a produzir interpretações étnicas díspares e até mesmo antagônicas, tomando em consideração os atores e grupos sociais que as fazem, afinal eles o aproveitam de maneira diferencial” (VALLE, 1993; 1999). Uma idéia próxima sobre cultura é a de Fredrik Barth, pensada em termos de distributividade e da posicionalidade dos agentes e grupos sociais (2000b).

letiva e política de “trabalhadores rurais” em toda a região. No Ceará, houve um intenso período de mobilização camponesa ao longo da década, que iria se concretizar através de diversos processos de desapropriação de fazendas pelo INCRA. O apoio de setores da Igreja Católica, especificamente aqueles organizados através das Comissões Pastorais da Terra (CPTs) e da criação de Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), foi crucial, inclusive para a região que eu pesquisava, além de outras no estado (PALITOT, 2010). Assim, mobilização camponesa e ação pastoral convergiam entre si como projetos políticos associados em contraposição aos processos de modernização 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 Ceará, ela se fortalecia ao mesmo tempo em que as demandas étnicas indígenas passavam a se constituir como uma possibilidade até então insuspeita. Assim, tornaram-se públicos casos de etnogênese, como os Tapeba (BARRETOF^o, 1992), que assinalavam unidades étnicas que não tinham nenhum registro etnológico. Nesse caso, a mediação de agentes indigenistas inscritos também como quadros da Igreja Católica, especificamente da Arquidiocese de Fortaleza e com apoio considerável do Cardeal 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, o que se assemelha muito a outros contextos de mobilização camponesa (COMERFORD, 1999). Entre os Tremembé, a atuação de missionários do Cimi evidencia a importância de mediadores religiosos nos diversos contextos que se apresentavam no Ceará, ora voltados aos ‘trabalhadores rurais’, ora voltados aos ‘índigenas’, mas delineia particularidades no que concerne às práticas de cada um desses mediadores⁷.

Vale acrescentar que não havia, então, nenhuma atuação da Funai no Ceará, considerado um dos três estados sem presença indígena no país, 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 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. Foi através dessas práticas religiosas que se voltavam para movimentos sociais específicos que pudemos entender a formação de um campo indigenista no Ceará, que passou a se robustecer a partir da década de 1980. Esse enquadramento histórico é importante para se entender as mobilizações e de-

7. Como Arcebispo de Fortaleza, Dom Aloísio Lorscheider foi presidente da CNBB, manifestando-se a favor de movimentos sociais como o dos trabalhadores rurais e o dos indígenas. Essa postura refletiu-se em sua posição diante dos movimentos sociais no Ceará o que explica a criação da Pastoral Indigenista da Arquidiocese de Fortaleza (BARRETOF^o, *ibid*). Deve-se considerar especificidades das práticas da Arquidiocese entre os Tapeba e aquelas dos missionários do CIMI-NE entre os Tremembé. Além disso, deve-se notar a atuação de Dom Antonio Fragoso, Bispo de Crateús, interior do Ceará, sintonizado com a posição religiosa e política de Dom Aloísio (PALITOT, 2010). Sobre a ação dos missionários que atuaram entre os Tremembé e também atuaram entre os Kanindé de Aratuba, ver Gomes (2012).

mandas étnico-políticas Tremembé, sobretudo no caso de outras situações que não estariam abarcadas no ‘caso tradicional’ de Almofala. Essas novas mobilizações podem ser descritas como situações étnicas distintas que merecem apresentação diferenciada, o que farei a seguir.

2. OS TREMEMBÉ DA VARJOTA/TAPERA

Em 1988, a Comunidade da Varjota compreendia as localidades do Amaro, do Córrego Preto e da Varjota propriamente dita, perfazendo área de 400 hectares no lado direito do rio Aracati-Mirim. As três localidades fazem parte de uma região maior, chamada Tapera, que tinha as antigas Fazendas Patos e São Gabriel como seus limites no passado. Seus habitantes eram, sobretudo, agricultores de cultivos temporários e poucas pessoas estavam voltadas às atividades pesqueiras marítimas, tal como na Almofala. Deve-se destacar que, na época, eles estavam organizados através de uma Comunidade Eclesial de Base (CEB), embora estivessem aos poucos se identificando também como índios, pois, segundo eles, pertenciam igualmente à Terra do Aldeamento, o que veremos a seguir. Contudo, não produziam, a princípio, sinais culturais diacríticos de maior relevo, como os Tremembé de Almofala, que mantinham a tradição do torém, o que serviu muitas vezes de acusação contra eles. Na verdade, a singularização étnica da Comunidade da Varjota expressava-se pela compreensão que seus mem-

brós tinham do campo semântico da etnicidade Tremembé, o que implicava o uso posicionado, distributivo de saberes, ideias e narrativas culturais que salientavam a origem étnica (VALLE, 1993; 1999)⁸.

Até a década de 1970, seus habitantes e os da região da Tapera mantinham relações de moradia, patronagem e clientela com os proprietários das fazendas vizinhas, localizadas nos limites da Terra do Aldeamento. No fim da década, glebas das fazendas foram vendidas a empresas agroindustriais voltadas à plantação extensiva de coqueiro, tal como a Ducoco 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 expropriação da terra na região da Almofala⁹.

Em 1982, a empresa Ducoco passou a pressionar os habitantes da Varjota. Buscando apoio e mediação, seus líderes procuraram agentes da Comissão Pastoral da Terra (CPT) da Diocese de Itapipoca. A CPT atuou por um processo de normatização específico, seja pelas relações mantidas com os agricultores, seja pelos padrões de organização social que foram incorporados pelos habitantes da Varjota, além da uma ideologia “pastoral-camponesa”, que era muito evidente no início da década de 1990. A Comunidade da Varjota foi sendo engendrada junto do próprio conflito com a empresa.

8. Em setembro de 1991, a Varjota tinha 377 habitantes em 59 grupos domésticos, conforme censo populacional que realizei.

9. 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. Para esse tipo de sistema no Ceará, veja Barreira (1992).

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 de lutarem pela desapropriação da terra, uma ação de usucapião foi levada adiante contra a empresa Ducoco. 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 que continua, até hoje, sub judice. A Varjota passou a formar um enclave, cercado, por um lado, pelo rio e, por outro, pelos coqueirais da firma. Emprego, então, o termo Comunidade da Varjota a partir dos significados que delineavam uma unidade social com limites espaciais e congregava um conjunto populacional de forte densidade genealógica, organizada como CEB na década de 1980. O sentido da Comunidade foi sendo “construído” conjuntamente por seus membros; pelos agentes da Comissão Pastoral da Terra (CPT), através da 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. Em Almofala, foi comum ouvir comentários sobre o povo e a Comunidade da Varjota¹⁰.

O conflito fundiário da Comunidade da Varjota foi o primeiro a se impor em todo o recém-criado município de Itarema (1984), além de ter repercussão regional, aumentando o prestígio da CPT e de suas ideias e práticas “comunitárias”. A Varjota acabou por se tornar a Comunidade-modelo de muitas outras mais. De fato, emergiram várias situações de mobilização “camponesa” no mesmo contexto histórico. Com o apoio da CPT de Itapipoca, muitas Comunidades alcançaram a desapropriação de fazendas através do Incra, desestabilizando a manutenção do regime de moradia e patronagem que subsistia na região. Em julho de 1991, cheguei a visitar algumas das Comunidades desapropriadas, tal como eram chamadas na época, todas formando áreas de assentamento. Essas desapropriações atingiram a empresa Ducoco, que tinha adquirido a fazenda Miranda alguns anos antes. Ao participar de diversas reuniões dos assentados e suas lideranças, foi comum ouvir referências da “luta da Comunidade da Varjota”, que podia ser também associada à presença indígena¹¹.

Deve-se salientar que não houve o mesmo impacto de mobilização social das CEBs na situação de Almofala, embora duas delas tivessem sido criadas em sua área de influência. De algum modo, o sucesso das mobilizações camponesas ocorridas no município de Itarema, Itapipoca e Amontada aconteceu quando realmente as CPTs e as CEBs alcançaram enorme

10. O significado de Comunidade da Varjota não equivale ao conceito antropológico de “comunidade”. A idéia aqui de um “todo” pode ser ilusória, pois a Comunidade foi constituída depois do conflito com a Ducoco. Acompanho Rinaldi (1979) que afirma que uma “comunidade” não pode ser investigada por seus limites ecológicos e administrativos, mas deve-se verificar os limites objetivos pelo conjunto de relações mantidas entre grupos sociais, tanto a fim de aproximação como de contraste e diferenciação social.

11. Dentre as Comunidades que se tornaram assentamentos, estão: Lagoa do Mineiro, Barbosa, Bela Vista, Salgado Comprido, Morro dos Patos, Patos, Tauá, Mirandinha, Córrego do Zé Félix e Morada Nova. Em 1991, visitei as comunidades da Barbosa e a Miranda, onde estive presente no dia da imissão de posse.

força política no Ceará. Não se tratava de um fenômeno local, mas ele se verificava mais amplamente, característico da constante reivindicação por Reforma Agrária nos anos após o fim do regime militar.

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 Tremembé. Para tornar mais complexo o caso, ele morava no Lameirão, uma das localidades da Almofala. Chegou a participar de vários encontros indígenas, representando os Tremembé, com apoio dos missionários. Contudo, não acionava ao mesmo tempo os investimentos étnico-políticos com os dos trabalhadores rurais, embora 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; grifos meus)

No final da década de 1980, a ausência direta das práticas indigenistas dificultava a compreensão imediata local das possibilidades de reivindicação étnica. De fato, a filiação sindical não dependia da auto-atribuição indígena. Mesmo se houvesse questões étnicas em operação, elas eram minimizadas diante das concepções que se pautavam a partir da figura do “trabalhador rural”. Assim, a filiação dos Tremembé da Varjota ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais e ao Diretório do PT decorria muito mais dos compromissos gerados com a formação interna da Comunidade, os processos conflituos envolvendo a terra, que se impunham como um valor comum que seria similar às Comunidades desapropriadas. Se fatores étnicos estiveram em operação, tais como os significados e concepções da Terra do Aldeamento, os conteúdos sobre a luta pela terra avizinhavam-se mais, nesse momento, ao ideário “pastoral-comunitário”. O sindicato apresentava-se como entidade 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 CPT, sem impedir, porém, que as demandas étnicas também se anunciassem, 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 duplicidade tornou-se mais evidente.

Em meados da década de 1980, a atuação missionária foi iniciada entre os Tremembé. Em parte, isso se deveu aos contatos que eles tinham com agentes da CPT, que lhes informaram da singularidade étnica dos Tremembé da Varjota. De fato, seria um exagero dizer “eles”, pois foi, sobretudo, a atuação da missionária Maria Amélia Leite que repercutiu decisivamente para a consolidação do campo indigenista no Ceará, que, como expliquei, já vinha aos poucos se formando através da Pastoral Indigenista, criada pela Arquidiocese de Fortaleza (BARRETOF^o, 1992). Em termos estaduais, eram poucas as pessoas comprometidas mais ativamente com o indigenismo. Seria Maria Amélia quem, de fato, se “especializou” nas demandas étnicas Tremembé, ao ponto de ser muito complicado pensar a mobilização indígena sem levar em consideração a atuação missionária. De início, a missionária e seus companheiros alcançaram muita receptividade na Comunidade da *Varjota*, embora sua atuação em *Almofala* fosse mais limitada, enfrentando a contrariedade explícita, sobretudo, dos *torenzeiros*, cuja atuação política dependia do controle autônomo que tinham da tradição étnica ‘por excelência’: a dança-ritual do *torém*. Pode-se afirmar que os membros da *Comunidade da Varjota* pas-

saram a se identificar mais enfaticamente como indígenas a partir da presença missionária, cuja “dimensão personalista”, centrada em torno de pessoas-chave, aqui Maria Amélia Leite, caracteriza muito bem o campo de ação indigenista no Ceará (PALITOT, 2010: 92). Até os líderes da *Comunidade* explicaram-me que vieram a se *reconhecer* como índios depois que Maria Amélia “passou a andar” entre eles. Os missionários estimularam que as mulheres da Varjota organizassem atividades culturais de perfil étnico, criassem sinais diacríticos, tal como o *torém* da *Comunidade*, cuja organização era basicamente feminina e jovem, uma das várias características que contrastam com a dança mantida tradicionalmente na Almofala¹².

Inicialmente, os Tremembé de Almofala, sobretudo os *torenzeiros*, não mantinham boas relações com os Tremembé da Varjota. A possibilidade de acesso à terra pelos Tremembé da *Comunidade* contrastava muito com o que viviam os Tremembé da Almofala. Na Varjota, o processo de expropriação fundiária foi interrompido quando a Comunidade entrou em ação judicial com a Ducoco. Eles tinham uma vida social mais autônoma, sem a mesma gravidade de conflito interétnico, tal como ocorria com os Tremembé de Almofala, que acusavam a *Comunidade da Varjota* de ser composta apenas por não-índios. Eles seriam, portanto, *de fora do Aldeamento*. Assim, as fronteiras étnicas

12. Os missionários do CIMI e os membros da CPT passaram a atuar ao mesmo tempo na Varjota, 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 e da organização comunitária através de reuniões. 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 ficava fora da área de atuação de sua diocese, mas também porque passaram a ser pressionados, inclusive com ameaças de morte, por parte de proprietários de terra. Os agentes da CPT reduziram muito suas práticas no final da década de 1980. De início, a atuação de missionários não causou desconfiança, talvez porque a questão indígena parecesse secundária para os proprietários de terra e seus aliados. Contudo, isso logo mudou. Na década de 1990, a principal missionária deixou de viajar para Itarema por conta das ameaças que sofreu.

eram muito mais assinaladas entre os Tremembé das duas situações, embora os Tremembé das duas situações afirmassem a origem indígena. Contudo, eles marcavam nítidas diferenças entre si, inclusive quanto as formas particulares de organização coletiva e a articulação a outros movimentos sociais, sobretudo o dos *trabalhadores rurais*, além da proximidade com a CPT.

Na trajetória histórica 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. Esses investimentos derivaram da convergência entre a normatização missionária e os referenciais étnicos que tinham ao seu alcance e puderam ser atualizados através da semântica da etnicidade Tremembé (VALLE, 1993; 1999). Assim, a mobilização étnica dos Tremembé da Varjota não se resumiu aos vínculos e referenciais da CPT, às relações com as outras Comunidades da região, à participação dentro do Sindicato e no PT. Foi através de seus próprios investimentos que os Tremembé da Varjota engendraram e averiguaram as possibilidades de mobilização étnica e da produção de formas culturais de significação indígena. Nesse sentido, a situação étnica da Varjota mostrou uma interessante duplicidade e complementariedade entre construção da etnicidade indígena e 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 Capimaçu, que tratarei a seguir. A princípio, coincidia de uma organização pastoral-camponesa também se mobilizar em um perfil étnico indígena, sobretudo depois de ter conseguido o usucapião da terra.

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 da antiga *Terra do Aldeamento*. A área proposta chegou a 4900 hectares, abarcando os dois lados do rio Aracati-mirim. Essa proposta 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. Mesmo assim, as situações étnicas de Almofala e da Varjota/Tapera passaram a convergir, apesar das formas diferentes de organização coletiva e mobilização étnico-política. Acredito que essa convergência decorra dos seus aproveitamentos particulares, de suas próprias interpretações do campo semântico da etnicidade, além dos investimentos políticos mútuos que começaram a se delinear a partir da atuação missionária no final da década de 1980.

A passagem do GT da Funai acirrou as posições contrárias à regularização da Terra Indígena Tremembé de Almofala, marcando objetivamente as divergências locais entre índios e grupos contrários à demarcação, inclusive a Prefeitura de Itarema. Em geral, os grupos dominantes, proprietários e muitos posseiros, alguns deles de alegada origem indígena, além da Prefeitura, questionavam a presença indígena na região. Estávamos, portanto, em contexto histórico bem diferente da década de 1980, quando o campo indigenista estava ainda em formação. A década de 1990 mostrou a emergência de novos casos de mobilização indígena por todo o Ceará, que constituiu um movimento mais amplo das diferentes etnias indígenas no estado (PINHEIRO, 2002; SILVA E AIRES, 2009; PALITOT, 2009; PALITOT, 2010; GOMES, 2012). Esse quadro de multi-

plicidade étnica ampliou-se significativamente diante do que existia na década anterior.

Além disso, houve um período de refluxo das formas de mobilização política rural “camponesa” (de “trabalhadores rurais”) que caracterizaram a década de 1980, ainda que ela viesse a se reorientar aos poucos para o movimento dos Sem Terra. De algum modo, esse refluxo teve efeitos por toda a região que privilegiei nesse artigo. Assim, a própria força da organização sindical dos trabalhadores rurais de Itarema e até mesmo do Partido dos Trabalhadores, foi se desacelerando 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, inclusive a filiação sindical passou a ser minimizada, mesmo com as acusações de corrupção e de despreparo da entidade em 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 passaram a unir interesses comuns diante da *luta* pela regularização da terra indígena de Almofala. É preciso salientar que a ação missionária ampliou-se para outras situações que não eram antes privilegiadas. 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.

Talvez o mais importante a frisar agora, para se entender a coexistência de mobilizações sócio-políticas e de identidades plurais, sobre-

tudo na situação étnica da Varjota, é como, dialogando aqui com Arruti (2006) e French (2009), as identidades em questão, tanto a de *assentado* como a de *indígena*, estão relacionadas à presença de entidades civis e agências governamentais, voltadas cada uma delas à uma determinada política, se rural ou étnico-indígena, o que circunscreve a formação de sujeitos coletivos específicos. Mostrarei que não se resume exclusivamente a isso, mas certamente este é um efeito crucial do processo de territorialização (OLIVEIRA FILHO, 1998) que se produz por meio de políticas fundiárias, tanto da Funai como do Incra. Por conta disso, relações históricas, tanto sociais como culturais, que existiam entre famílias, pessoas e grupos que viviam na Tapera e suas proximidades, o que inclui a Varjota e as ditas *Comunidades desapropriadas*, foram sendo atravessadas por processos de diferenciação, singularizando paulatinamente quem era *assentado*, no caso das *Comunidades*, e quem era indígena, aqui no caso da Varjota. Foi assim que os significados que presenciei da existência da *Comunidade da Varjota* foram aos poucos sendo minimizados em relação à sua identificação como os **Tremembé da Varjota**, agora menos envolvidos com as questões e dilemas fundiários que acometiam as terras da “Comunidade” e muito mais inseridos com as questões da Terra Indígena Tremembé de Almofala. Até as ações civis públicas que tramitam judicialmente em contestação à regularização fundiária da Terra Indígena pela Funai, envolvem basicamente os Tremembé das duas situações. Como French muito bem colocou (2009,p:xv), grupos que eram relacionados entre si passam a se ver como diferentes¹³.

13. Para Oliveira Filho, o “processo de territorialização é, justamente, o movimento pelo qual um objeto político-administrativo (...) vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso)” (1999,p: 21).

Contudo, há desdobramentos societários e culturais no mínimo curiosos, tal como a criação de Ponto de Culturana antiga *Comunidade* e atual área de *assentamento* da Miranda, que organiza “dramas”, o reisado, a dança do São Gonçalo e, inclusive, o torém, visto como uma “tradição” em razão da “descendência indígena” do assentamento. Os dramas eram uma das práticas culturais tradicionais mais aludidas pelos Tremembé da Almofala (PINTO, 1976; VALLE, 1993). A dança de São Gonçalo e o reisado, que eram presentes na situação da Tapera e Varjota, passaram a ser consideradas, quando eu fiz pesquisa, como expressões culturais indígenas (VALLE, IBID). Em razão disso, poderíamos dizer que o *assentamento* da Miranda está se etnicizando como indígena?¹⁴

3. OS TREMEMBÉ DO CAPIM-AÇU/SÃO JOSÉ/ CÓRREGO DO JOÃO PEREIRA

Agora, veremos outra situação étnica que se configurou como indígena a partir da década de 1980. Esse caso vem reforçar ainda mais o tema da duplicidade, convergência e pluralismo entre formas de mobilização e alternativas societárias, cuja complexidade, tal como em Almofala e na Varjota, implica a existência de múltiplos parâmetros, não excludentes, de formação cultural e construção étnica. Trata-se da situação do São José e Capim-açu, locais que se avizinham a 18 quilômetros de Itarema. Em 1988, 1452 hectares de terra foram desap-

ropriados pelo Incra, destinadas a 45 famílias de assentados. A situação ficava muito distante dos limites da *Terra do Aldeamento* e seus habitantes tinham contato muito residual com os Tremembé de Almofala e da Varjota, ao menos até o início da década de 1990. Portanto, qual seria a relação deles com os Tremembé?¹⁵

Segundo meus interlocutores na época, a história do Capim-açu pode ser resumida em três períodos. O primeiro, iniciado nos “três oito” (1888), seria a chegada da família Suzano em um lugar desabitado, fugindo da seca que alastrava a região. Grande parte dos assentados concordava que os antigos Suzano eram *da parte dos índios* de Almofala. Depois, a segunda fase se inicia por volta da década de 1920, quando chegou um imigrante italiano que pediu aos Suzano para abrir uma cacimba d’água para seu gado. Foi quando se iniciou o *tempo dos patrões*. As antigas famílias tornaram-se *moradoras* das terras da fazenda São José, o que gerou uma série de obrigações e restrições, que definiram o que se entende como um sistema de patronagem, tal como se verificava nas cercanias da Tapera e Varjota¹⁶.

Nesse período de controle das terras por fazendeiros, muitos conflitos eclodiram. Se muitos *moradores* foram expulsos, o conflito mais emblemático, além de relevante para as questões aqui propostas, ocorreu com a família Teixeira que se estabeleceu no Capim-açu em 1954, vindos de Mundaú, uma área litorânea do município de Itapipoca. Assim, não tinham relações de parentesco e amizade com as famí-

14. <http://arteculturanaformaaagraria.blogspot.com.br/2011/06/ponto-de-cultura-nos-artistas-da-vida.html>

15. A imissão de posse foi em 1989. Antes, a terra fazia parte do imóvel São José, que pertencia a família Moura. Em julho de 1991, a população era de 283 pessoas em 50 grupos domésticos.

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.

lias Suzano e as demais oriundas de Almofala. Por não pagarem *renda* e nem trabalharem para o *patrão*, o fazendeiro Moacir Moura exerceu forte pressão contra os Teixeira. Na década de 1960, o caso chegou à justiça e os Teixeira foram despejados duas vezes seguidas. Deve-se acrescentar que o “caso” é notável como exemplo de conflito rural, pois ocorreu logo depois do golpe militar, envolvendo morte, violências, presença de capangas, além de ações judiciais até o ano de 1967, data do segundo e último despejo. O advogado dos Teixeira era uma das poucas figuras que defendiam os direitos de agricultores, sendo conhecido por sua participação em outros conflitos agrários no Ceará (BARREIRA, 1992).

Na década de 1980, algumas famílias começaram a contestar o fazendeiro, deixando de *pagar renda*, acirrando a tensão e a violência com o incêndio de roçados familiares; a destruição de casas de farinha; ameaças de capangas, etc. Um dos líderes, conhecido pelo apelido de Patriarca, buscou o apoio de agências governamentais, tal como o Incra, em Fortaleza, numa época que os direitos dos trabalhadores rurais estavam sendo afirmados. Conseguiu o suporte do recém-criado Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Itarema, cujo presidente (veja tópico anterior) era oriundo da Varjota, pertencia às *Comunidades* e se identificava como indígena. Como ocorreu com muitas das *Comunidades* que se formaram no município, as terras do Capim-açu foram desapropriadas, em 1987, pelo Incra. Dentre os *cadastrados* para viver no *assentamento*, havia uma densa rede de parentesco entre as famílias Suzano e Santos, que viviam no local há gerações. Além deles, houve a reintegração de 6 grupos domésticos da família Teixeira, que voltaram a ocupar a faixa de terra onde viveram no passado, adjacente ao quintal

de Patriarca. Permaneceram as famílias de antigos *moradores* da fazenda São José, inclusive vaqueiros e alguns dos capangas do fazendeiro. Percebe-se que o cadastramento feito pelos técnicos do Incra não levou em consideração as diferenças internas. Antigos moradores e vaqueiros foram *assentados* sem que suas trajetórias fossem avaliadas, o que logo provocou divergências entre os cadastrados. Assim, estavam os antigos perseguidores dos Suzano e dos Teixeira junto de suas vítimas em uma unidade sócio-política forjada por mecanismos políticos externos da agência de regularização fundiária.

Dois relatos explicavam a desapropriação do Capim-açu, ambos convincentes e socialmente posicionados. Um deles, difundido por Patriarca, era que a terra tinha sido *liberta* pelos *direitos* dos índios. O outro sublinhava a gravidade do conflito agrário entre *moradores* e *patrões*. Era a explicação dos Teixeira, mas também a do Incra e dos demais agentes, sejam técnicos rurais ou membros do Sindicato dos Trabalhadores Rurais, sem qualquer referência étnica. Ainda assim, os *cadastrados* ficavam incertos ao explicar os motivos reais que levaram à desapropriação, tanto podia ser pela questão indígena, como devido ao conflito rural. Todavia, os fatos que envolvem a construção da etnicidade e a emergência de fronteiras étnicas giravam em torno de Patriarca, que era a pessoa que mais relevava a origem étnica, identificando-se como *índio*, além de dizer-se da *indescendência* dos Tremembé de Almofala. Do mesmo modo, afirmava que a maioria dos *assentados* das famílias Suzano e Santos era também *indígena*, divulgando isso para agências governamentais e a imprensa. Disseminava, então, elementos que caracterizam a semântica da etnicidade, ao contrário da maioria dos *as-*

sentados. Eram poucas as pessoas, então, que seguiam Patriarca nos investimentos étnicos.

Com pouco tempo de desapropriação, surgiram 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 *indescendência* indígena, irrompendo o conflito interétnico entre as famílias *assentadas*. A questão étnica se elevou a um patamar que não havia antes, nem no “tempo dos patrões”, envolvendo a disputa entre pessoas sem nenhum contraste hierárquico: os *assentados*. De fato, surgiu a disputa por recursos como a terra, a vazante do rio, as matas e cajueiros, todos acessíveis 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 cadastrou os antigos *moradores e capangas* do fazendeiro. Além disso, a atuação do órgão fundiário teve efeitos políticos diretos, chocando-se com a liderança de Patriarca que privilegiava os *direitos dos índios*, explicitando uma alternativa ideológica. Vale destacar que o fator étnico não foi “criado” por uma única pessoa, o Patriarca, pois os vínculos étnicos já eram calculados por meio da reconstrução do passado por parte de certas famílias.

Opondo-se à prática e à ideologia fundiária do Incra, que relevava o conflito rural e a figura política dos *trabalhadores rurais*, com a qual os Teixeira se identificavam, Patriarca conseguiu apoio de outra entidade, a Comissão dos Direitos Humanos do Pirambu, cuja tra-

jetória institucional estava ligada às práticas assistenciais desenvolvidas na favela homônima, localizada na capital cearense. No início da década de 1990, o apoio da Comissão foi decisivo no fortalecimento interno de Patriarca como liderança indígena frente aos Teixeira, além de mostrar como a presença de múltiplos agentes e agências tornava mais complexa a situação étnica do Capim-açu/São José. Tanto o líder Tremembé como a Comissão passaram a demandar a presença da Funai a fim de mudar o caráter fundiário de *terra desapropriada* para outro, o de *terra indígena*. Além disso, os missionários que atuavam na Varjota e em Al-mofala tentaram iniciar seu trabalho na nova situação, esperando alcançar um consenso entre Patriarca, seus apoiadores e os Teixeira, mas se defrontaram com as práticas da Comissão do Pirambu. Havia uma dinâmica de forças em um campo político que se constituía diante dos Tremembé das várias situações étnicas, que ora se articulavam entre si, ora contrastavam em suas respectivas posições, buscando autonomia política¹⁷.

Apesar do conflito prévio, não houve a formação de facções quando a fazenda estava sendo desapropriada. Foi preciso uma conjunção de forças internas que forjasse unidade e neutralizasse as divergências entre os moradores, causadas pelas ordens do fazendeiro. Mas a formação de facções tornou-se mais aparente enquanto eu fazia pesquisa de campo em 1991. De fato, o faccionalismo como fenômeno tem a capacidade de se definir e se dissolver ao largo de fatos, decisões e práticas políticas de

17. A Comissão dos Direitos Humanos do Pirambu era uma entidade com projetos assistenciais voltados para famílias urbanas de baixa renda. Sua atuação como agência “indigenista” era muito frágil e bem polêmica. Uma pessoa ficou responsável mais diretamente pela atuação local, mas ela nunca tivera qualquer experiência missionária. Todavia, a Comissão tinha representantes da elite cultural cearense em sua equipe, que conseguiam mobilizar recursos econômicos e políticos que favoreciam Patriarca.

pouca estabilidade, o que sugere flexibilidade societária (SALISBURY e SILVERMAN, 1977). Com a chegada das famílias Teixeira, o arranjo político interno foi modificado e Patriarca passou a ter mais oponentes. De início, ele mobilizou 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 voltaram a reconsiderar sua inserção como *assentados*, não priorizando o *direito dos índios*. Assim, abrandou o antagonismo frente aos Teixeira, ficando restrito às acusações do líder Tremembé e seus poucos colegas de rede política. Por sua vez, os Suzano aproximaram-se dos Teixeira. Nesse sentido, outra ordem faccional se definiu ao longo do período que se seguiu à desapropriação. Além disso, reuniões políticas passaram a ser feitas a fim de reduzir a dinâmica faccional, tendo os Teixeira como seus principais organizadores, seguindo o padrão das CEBs¹⁸.

A situação étnica do Capim-açu/São José mostrou o choque de facções que tiveram suas feições modificadas, tanto em sua composição como no conteúdo oscilante de seus “projetos”. Alianças e confrontos políticos foram articulados de acordo com as relações mantidas com as agências presentes e as possibilidades que podiam advir das posições assumidas. Assim, novas figuras sociais foram aos poucos sendo definidas, tais como os *cadastrados/assentados*, 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, so-

bretudo, na liderança do Patriarca, pela prática da Comissão do Pirambu e depois, pela ação de missionários e da Funai, iniciada no final da década de 1990. Os conteúdos étnicos se concretizaram ao longo de várias formações faccionais, o que afetava seu alcance político, mobilizando pessoas em flutuações de altos e baixos, mas sempre encabeçadas pelo Patriarca.

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 de *trabalhadores rurais cadastrados*, aqui o fator étnico era minimizado diante da capacidade de organização comum, estimulada pelo Incra. Contudo, elementos e categorias semânticas de sentido étnico, podiam ser usadas por membros de grupos rivais, até mesmo o Patriarca como os Teixeira, embora esses marcassem tais significações de modo mais moderado. Quando fiz pesquisa, eles podiam falar da *Comunidade* e da necessidade de seus membros estarem unidos. Se as lideranças locais e suas facções usavam os mesmos termos, os sentidos e propósitos eram diferentes. Além disso, os Teixeira faziam relatos sobre os *índigenas*, tal qual seus rivais que se identificavam como *índios*. No entanto, acreditavam que os índios tinham vivido no passado e só restava sua *indescendência*, uma parte mais nova nos últimos tempos. Nessas afirmações, notava-se outra perspectiva ideológica onde a referência indígena era vista como um fato pretérito. Para os Teixeira e, depois, para a maioria dos *assentados*, a área desapropriada do São

18. Aqui, cabe fazer um paralelo às questões discutidas por John Comerford sobre organizações camponesas nas últimas décadas (1999).

José/Capim-açu estava sob o controle do Incra e, portanto, não podia ser ocupada apenas por *índios*, tal como dizia Patriarca e seus companheiros:

Porque o seu Patriarca foi quem colocou esse negócio de índio. Isso está nos órgãos: os índios Tremembé! Mas ele diz assim: ‘que eles (os Teixeira) não são índio’. Ele diz! Mas isso é colocado pelo seu Patriarca. Porque ele não tem uma prova. Como se fosse possível, eu dava! Porque a minha bisavó foi pegada a dente de cachorro, da venta furada. Tapuia legítima. Meus avós, bisavó, tataravó... tá enterrada lá na Almofala. Agora, eu podia dizer! Mas isso aí, pra mim, eu acho que não tem futuro. Eu quero meus direitos. (Homem da família Teixeira, 12/07/1991).

Em síntese, a situação étnica do São José/Capim-açu mostrava características bem peculiares que contrastavam com o que percebi em Almofala ou na Tapera/Varjota. De fato, tal como expliquei, 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. Contudo, os “direitos dos índios” tornaram-se uma alternativa de mobilização societária, cujo sentido dependia dos usos que se faziam dos elementos do campo semântico da etnicidade Tremembé, que eram acessíveis aos membros das facções presentes na situação. Estes “direitos” distinguiram-se e, às vezes, mas nem sempre, polarizavam-se aos direitos dos assentados, evidenciando nítido antagonismo étnico. A principal liderança que privilegiava a especificidade étnica local, o Patriarca, foi aos poucos se envolvendo em novos confrontos internos, o

que lhe deixou em posição isolada, circunscrevendo, em parte, a mobilização étnica. À distância, porém, fui sendo informado pelos agentes da Associação Missão Tremembé (AMIT) de que o quadro estava se revertendo, sobretudo através de sua própria atuação, que me parece ter sido decisiva.

No fim da década de 1990, o contexto político local evidenciava outros ordenamentos faccionais, que alinhavam-se e contrastavam em termos étnicos ou não. A Comissão de Direitos Humanos do Pirambu já não atuava mais na situação, abrindo espaço para os missionários da AMIT que iniciaram o mesmo tipo de trabalho que realizavam na Varjota, Tapera e Almofala. Em paralelo, algumas pessoas das famílias Teixeira, que antes rejeitavam a mobilização indígena, passaram a se definir como Tremembé, embora estivessem ainda na condição de *assentados* do Incra, o que não os impediu de solicitar a presença da Funai. Passaram a marcar nítido antagonismo com os *assentados* do Incra que tinham apoiado anteriormente o fazendeiro, chegando até a se aproximar de seu principal oponente, o Patriarca. Isso foi notado pelo antropólogo que coordenou o Grupo Técnico da Funai que conduziu estudos de identificação e delimitação de *terra indígena* em 1999, que mudaria o estatuto jurídico anterior de *assentamento* do Incra. De fato, o antropólogo Cristhian Teófilo da Silva percebeu o mesmo problema que eu tinha observado, qual seja, que as práticas das agências governamentais acentuaram ainda mais a dinâmica faccional interna (SILVA, 1999). Assim, o faccionalismo continuou a ser um grave problema. Até as famílias Teixeira rivalizavam entre si sobre a real validade das demandas étnicas.

Finalmente, a *Terra Indígena* Córrego João Pereira foi homologada por decreto de

5 de maio de 2003, tornando-se a primeira a ser completamente regularizada no Ceará. Não houve apenas a mudança fundiária de *assentamento* para terra indígena, mas outro nome passou a identificar o que era antes conhecido por São José/Capim-açu. Além disso, pode-se pensar em seu notável contraste diante das situações de Almofala e da Varjota, cuja terra indígena, delimitada em 1992 pela Funai e percebida como mais “tradicional” entre os Tremembé, está sendo contestada por ações judiciais. As lideranças Tremembé do Córrego do João Pereira têm mantido relativa autonomia diante da organização política dos Tremembé de Almofala e da Varjota. Contudo, o problema do faccionalismo ainda persiste. De novo, esse caso mostra como é difícil operar por perspectivas excludentes, quando lidamos com questões ditas “indígenas” e “camponesas”. Seria muito mais interessante pensar como os grupos e famílias assistidos por agências, tais como a Funai e o Incra, acabam por fazer seus próprios investimentos – étnicos ou não – de acordo com a organização social e os processos políticos internos. Como havia alternativas societárias e ideológicas, potencializadas por agentes e agências variadas em seus conteúdos e perfis, as possibilidades de conflito eram constantes. Mas seria suficiente pensar que esse caso, tal como o da Varjota, foi derivado de um processo de territorialização? Ou esses processos se articulam a outros, que merecem igual atenção?

4.ENCONTROS INUSITADOS: SINGULARIZAÇÃO, CONFLITO E EMOÇÕES

Peço a paciência do leitor para refletir sobre um evento, cuja descrição será etnográfica, a fim de pensar as possíveis alternâncias identitárias e de mobilização social dos Tremembé. Em fevereiro de 2008, estive de volta à Almofala a fim de realizar uma pesquisa que subsidiasse o laudo antropológico que eu esperava elaborar¹⁹. Depois de uma semana entrevistando índios e posseiros, soube que estava para acontecer uma visita de pessoas oriundas da Lagoa dos Negros. Fiquei bastante entusiasmado com a notícia, pois a Lagoa era muito referida em conversas e entrevistas que fiz com os Tremembé, na década de 1990, como também no relatório de identificação da Terra Indígena Córrego do João Pereira (SILVA, 1999). O lugar fazia parte da dimensão simbólica e espacial por onde os Tremembé se distribuía, fazendo parte de uma amplitude diaspórica em que os índios tinham se espalhado a partir de Almofala. Chegou-se a dizer que, muitas vezes, o *torém*, tinha sido brincado (dançado) no lugar. Em seus relatos, havia a constante referência de que ali vivera João Cosme, grande curador, conhecido pelo trabalho com os encantados (SILVA, 1999; mais amplamente, ver ARRUTI, 1996; GRÜNEWALD, 2005; MURA, 2012), além de sua origem dentro da Aldeamento de Almofala, portanto da *parte dos índios*, repetindo os termos falados por meus interlocutores (VALLE, 1999). Ainda que eu tivesse circulado pelo município de Itarema, nunca visitei o fa-

19. Fui contatado pela Funai em Fortaleza para elaborar um laudo antropológico. Realizei 20 dias de pesquisa de campo em fevereiro de 2008. Depois, acabei sendo informado que meu nome tinha sido indeferido pelo juiz responsável pela ação civil pública, que tramita na Comarca de Sobral, por ser “parcial” devido à minha familiaridade com os Tremembé.

moso lugar, já que ficava bem distante do que teria sido a *légua em quadra* que formara o *Aldeamento*. Ao considerar que as situações étnicas dos Tremembé de Queimadas, de São José e Buriti e da Batedeira estavam na ordem do dia quanto a novas *resistências* indígenas, cogitei que estava a presenciar outro caso de emergência étnica²⁰.

De antemão, devo explicar que a Lagoa dos Negros é um “assentamento de agricultores”, criado pela portaria 75 do Incra, de 22 de dezembro de 1997, composto, então, de 92 “unidades agrícolas familiares”²¹. Ao contrário de Almofala, Varjota e Córrego do João Pereira, não houve atuação missionária, nem intervenção da Funai na Lagoa dos Negros. Estaríamos diante de outro processo de transformação de um *assentamento* do Incra em *terra indígena*? Haveria mais uma vez a emergência étnica em um quadro social de *assentados*?

Foi certamente um evento inesperado, próprio da pesquisa etnográfica. Tendo a escola indígena como local do encontro, essa visita foi acertada pouco tempo antes e reuniu

número razoável de lideranças Tremembé, especialmente dos que viviam próximos a Almofala, embora houvesse a presença de antigos dançarinos do *torém*. Mas foi o cacique João Venâncio e o pajé Luiz Caboclo que capitanearam a reunião, todavia outras lideranças interviram também. Além dos *índios velhos* e dos professores indígenas, muitos jovens e crianças ficaram a conversar à espera do pessoal da Lagoa dos Negros. Através de seus corpos, muitos Tremembé anunciavam práticas que iriam singularizar o encontro - colares, cocares, maracás, saias de palha davam o sentido étnico do momento. Essa apresentação visual elaborada contrastava com o que eu tinha visto na década de 1990. De fato, havia expectativa da visita, antes prenunciada nas conversas, que foi aos poucos se acentuando até a chegada do caminho, repleto de gente, em sua maioria crianças e adolescentes, levados por um grupo menor de homens e mulheres adultos²².

Contudo, o ambiente se anunciou austero e formal, sem mostrar uma dimensão cordial entre os grupos. Após as apresentações

20. Uso propositalmente dois termos que se referem ao quadro atual de mobilização indígena no Nordeste. Na teoria da etnicidade, “emergência étnica” é uma categoria analítica usada em geral para entender a mobilização de grupos étnicos que teriam desaparecido. Em um contraponto indígena, estamos de fato presenciando um fenômeno de resistência, tal como afirmado no I Encontro Nacional dos Povos em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial (Olinda, 15/19 de maio de 2003), que reuniu 35 povos indígenas. No evento, o representante da APOINME (Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo) afirmou que os “os povos indígenas têm consciência do que são; do que perderam e do que desejam encontrar”, questionando os relatórios de reconhecimento, chamados de “estudos de branco”, que eram realizados pela Funai. Segundo ele, não se deve pensá-los como emergentes, ressurgidos e sim como resistentes. Estamos diante dos agenciamentos propositivos do movimento indígena contra as formas de tutela e subordinação que historicamente afetaram os povos indígenas. Sobre o movimento indígena atual no Nordeste, ver Oliveira (2010).

21. Localizado no município de Itarema com uma área de 3.329 hectares, o assentamento (código SIPRA CE19600) originou-se da desapropriação das fazendas Volta e Lagoa dos Negros com fins de reforma agrária (decreto de 4 de agosto de 1997). Para a imissão de posse, ver Diário Oficial, n. 248, 23 de dezembro de 1997.

22. Além do cacique João Venâncio, estavam presentes as seguintes lideranças: o pajé Luís Caboclo da Varjota; Estevão Henrique da Taperia; Dona Zeza; Dona Maria Lídia; Nenen Beata; Maria Bela. Eu conhecia a maioria dessas pessoas desde 1988. Algumas dessas mulheres, participaram da formação do *torém* da década de 1970, quando houve a visita da equipe da FUNARTE/INF/SESI/CDFB (VALLE, 1993; 2005).

iniciais, soubemos que aquela visita tinha sido sugerida por um médico, Dr. Manuelzinho, que tinha longa atuação política no município de Itarema. Para muitos dos meus interlocutores, ele era também da *parte* dos Tremembé, um indígena devido a seus antecedentes familiares. O médico não estava, porém, presente, o que suscitou críticas. Uma liderança declarou-se admirado com sua ausência, afinal não havia ali a “finalidade de descobrimento de nossas raízes de cultura indígena”? O pajé Luis Caboclo resumiu: “É um problema de vocação. O Dr. Manuelzinho é político, é médico”. Isso apresentava a própria questão das dinâmicas de poder e de autoridade no município de Itarema, além de reportar aspectos que aludiam a relações de clientelismo. O pajé não esqueceu de lembrar que o médico era também *índio*, embora não se identificasse, mas achava que ele estava incentivando as pessoas da Lagoa dos Negros a se “descobrirem” como *índios*. Com essas frases, dispôs o fio condutor daquela reunião e uma mulher acrescentou: “Não vejo nenhum brasileiro não ser *índio* (...) e não faço questão nenhuma de dizer que sou descendente. Eu sou *índia*”. Se os Tremembé de Almofala foram bem explícitos, tivemos também a posição de seus visitantes. Um homem explicou que o médico lhes teria sugerido a visitar para “conhecer vocês”. Ele também queria “ver o torém”, dizendo-se estar “muito satisfeito de ver vocês, de ver a praia”. Uma mulher da Lagoa dos Negros apresentou-se como “agente de saúde” da

comunidade e reforçou o que o médico teria dito: “Eu não tenho conhecimento. Viemos para conhecer”. Mas conhecer o quê?

Com o passar do tempo, a reunião tornou-se tensa com uma avalanche de perguntas sendo feitas aos habitantes da Lagoa dos Negros - se eles eram realmente do lugar, se todos ali se consideravam indígenas, se suas famílias provinham do antigo *Aldeamento*: “Vocês têm certeza se alguém migrou, que se aboletou por lá, saindo de Almofala? Vocês têm certeza que a origem de vocês é indígena ou não?” Timidamente, um homem chegou a dizer que se “reconhecia” como índio por conta de seu avô e bisavô, embora isso já fosse “distante”. Achava que era da “mesma aldeia”, só não tinha “intimidade”. Mas o cacique não demorou muito a perguntar de novo: “Qual o sentido de vocês? Qual a finalidade de vocês em respeito ao movimento indígena?” A resposta foi tímida. Eles estavam ali “a passeio, a lazer”. Para o cacique, isso não era, de fato, uma justificativa e afirmou: “Nosso objetivo é preservar a nossa cultura. Se vocês não têm essa finalidade, então não vale a pena. Essa coisa tem sentido muito maior. (...) O *torém* tem um sentido. Não é carnaval, não é folclore... É exatamente o resgate da originalidade cultural de nós”. Em parte, mostrava-se a apropriação, aventada por antropólogos, do conceito de “cultura”, orientada por concepções singulares, historicamente definidas, mas reelaboradas pelo contexto presente²³.

Havia, porém, o movimento simultâneo

23. Para isso, ver Oliveira (1999) e Bartolomé (2006). Além disso, notem a diferenciação do torém frente ao folclore, posicionando-se ao contrário das visões que imperaram no Ceará até a década de 1970 (SERAINÉ, 1955; NOVO, 1976; PINTO, 1976; VALLE, 1993; 2005).

de embate e aproximação produzido através das ações do cacique Tremembé, que chegou a dizer que, ao olhar os traços faciais das pessoas, achava que elas poderiam ser mesmo indígenas. Diversas vezes, os traços físicos foram aludidos pelos Tremembé, enquanto sabatinavam as pessoas da Lagoa dos Negros. De fato, ter “cara de índio” foi um elemento que cheguei a registrar em minha pesquisa sobre o campo semântico da etnicidade entre os Tremembé (VALLE, 1993; 1999,p: 322), pois o corpo consiste em um índice molar que serve na diferenciação étnica, corpo esse que se pensa como uma articulação de pessoas e tempos, que se associa ao passado e se projetava através de laços familiares para o presente (OLIVEIRA^o, 1999,p: 31). Desse modo, foram feitas perguntas sobre as pessoas e famílias que tinham migrado para a Lagoa. O atual pajé Luís Caboclo indagou se alguém era parente do “pajé Cosme”, referindo-se ao “descobrimento” da lagoa pelo curador, se eles sabiam de histórias sobre Almofala, se “algum dos mais velhos falam dessas histórias”. Desse modo, ele fazia referência a uma figura histórica emblemática em termos étnicos, que poderia ser resgatada pelos presentes para que se reconhecessem (OLIVEIRA, 1999,p: 32; CARVALHO, 2011,p: 341). Um homem foi mais incisivo e disse que já conhecia Almofala, chegando a afirmar que seu bisavô era, de fato, o João Cosme, mas “o tempo passa e a gente se esquece”. Entrelaçou essa referência genealógica com sua própria trajetória de vida, o que coincidiu com uma longa discussão entre as pessoas, se elas tinham laços familiares com os índios de Almofala. Uma mulher comentou que era neta das Engrácias, conhecidas *índias velhas*. De novo, foi o bisneto do João Cosme que recuperou seus laços de parentesco com os Barros, a família dos antigos capitães de *índio*

de Almofala. Contou que seu avô, o Chicute, carregava peixe da praia de Almofala até a Lagoa dos Negros, mas sem deixar de alertar: “nós viemos assim para conhecer mais de perto vocês”. Contudo, suas falas e relatos titubeavam e uma liderança Tremembé frisou que o que diziam era “sem finalidade, sem sentido”, mas seria apenas compreendido quando eles conhecessem sua “originalidade cultural” que, certamente, era conhecida e controlada pelos índios de Almofala. O cacique João Venâncio colocou, então, a questão central, balizadora de toda a sabatina: “a finalidade de vocês seria a originalidade cultural?”

No encontro entre os Tremembé de Almofala e os “agricultores” da Lagoa dos Negros, recuperei a importância das práticas discursivas e das narrativas para se entender a semântica da etnicidade Tremembé, algo tão presente em minha pesquisa. Mas eram as lideranças Tremembé, que há mais tempo estavam envolvidas com a mobilização indígena, que faziam perguntas e colocavam questões, estabelecendo um crivo e uma forma de controle da tradição de conhecimento. Traziam à tona informações, histórias e relatos que eram compartilhados entre eles de modo sistemático e aproveitado em termos de uma política da tradição, passível de ser interpretada e reconhecida por muitos, mas não por todos, o que implica um controle diferenciado, ou seja, posicionado e distribuído, segundo Barth (2000b), da semântica da etnicidade. Assim, havia uma tensão evidente entre aqueles que conheciam e entendiam o saber indígena e aqueles que não conheciam e, portanto, eram colocados à parte e sob suspeita. O pajé chegou até a me apresentar como um “antropólogo” que poderia falar-lhes sobre os Tremembé, colocando-me como uma espécie de mediador cultural (MONTEIRO, 2006).

Esse conflito de interpretações seria perceptível loquazmente através das falas, comentários e perguntas, que geravam algumas respostas e, sobretudo, silêncios embaraçados entre os visitantes. Assim, o encontro beirou o conflito, redundando em uma singularização estabelecida taticamente pelos Tremembé da Almofala, que não estavam apenas se colocando diante dos seus visitantes, mas ainda se posicionando diante do médico que os encaminhara.

É preciso salientar que a singularização dos Tremembé não podia prescindir da dança do *torém*, que foi apresentada ritualmente aos visitantes da Lagoa dos Negros ao cair da tarde. Segundo as palavras do cacique João Venâncio, era importante estimular aos neófitos o que era realmente o “movimento indígena” para que aquela viagem tivesse “algum sentido” para eles: “É preciso que nós conheça a história de nosso povo... A história da raiz cultural de vocês. Aprofundem a história verdadeira de vocês”. Ao longo do século XX, o *torém* foi *brincado* entre os Tremembé ou dançado para inúmeras pessoas e *públicos de fora*, ‘encantando’ religiosos, políticos, artistas e os pesquisadores mais variados, de folcloristas a antropólogos (VALLE, 1993; 2005). Ao considerar a força de sua ‘raiz cultural’, segundo os termos do cacique, o *torém* podia ter uma dimensão tanto étnico-política como pedagógica. Depois da longa e tensa reunião com seus visitantes, atravessada que foi por um complexo jogo emocional que alternava entre um tom verbal mais forte e o

jocosos, respectivamente disposto pelo cacique e pelo pajé Tremembé, a dança do *torém* permitiu que se atenuasse o embaraço passado pelas pessoas da Lagoa dos Negros. Sem dúvida, era um *torém* feito para *fora*, tal como os diversos públicos que assistiram a dança no passado, mas seu objetivo era outro, o de tornar aqueles (ainda) estranhos como parte de dentro, parafraseando os Tremembé na diferenciação que fazem entre gente de *dentro* (índios) e de *fora* (não índios; VALLE, 1993; 1999). Através da dança-ritual, a experiência da etnicidade seria vivenciada de modo pedagógico (VALLE, 1993), mas garantindo a defesa de “um pertencimento social carregado de conteúdos afetivos” (BARTOLOMÉ, 2006: 56). O controle de uma tradição cultural envolve um sentido emocional evidente, cuja dimensão peculiar expressava-se pela própria prática corporal, sendo reconhecida através da participação. De fato, a experiência da etnicidade poderia se incorporar como uma memória-hábito (CONNERTON, 1999: 101). Ao ser dançado, o *torém* se reconstruía em sua própria performance, retomando elementos estruturais centrais de sua ritualização: as cantigas, a coreografia, sua ordenação espaço-temporal (VALLE, 1993; 2005). Mas recriou sua singular historicidade no evento, aquilo que possibilitava agregar elementos novos e experienciais, o que não deixava de lado o sentido pedagógico, próprio de pessoas e grupos que organizam e controlam uma tradição cultural²⁴.

24. Segundo o autor: “As práticas corporais de uma espécie culturalmente específica envolvem uma combinação de memória cognitiva e da memória-hábito. A execução adequada dos movimentos contidos no repertório do grupo não só recorda aos atores os sistemas de classificação que o grupo considera importantes, como exige também o exercício da memória-hábito” (CONNERTON, *ibid*:101). Parece que isto se cumpriu no *torém* dançado para os visitantes da Lagoa dos Negros. A pesquisa de Vera Mata sugere questões comuns. Para ela, o Ouricuri dos XukuruKariri serve como “modelo simbólico para a reencenação contínua da etnicidade” (MATA, 1989 p: 208). Do mesmo modo, é isso que Albuquerque evidencia sobre a dança dos praiás (ALBUQUERQUE, 2011 p: 301).

Essas visitas, os contatos e as trocas entre índios e seus “parentes” desgarrados foram já apontadas por uma série de estudos que verificaram a extensa rede de apoio social, cultural e político, que contribuiu para a mobilização e as reelaborações culturais mais recentes entre povos indígenas do Nordeste (SAMPAIO, 2011; BATISTA, 1992; GRÜNEWALD 1993; MARTINS, 1993; ARRUTI, 1996; SILVA, 2007; PALITOT, 2010; ALBUQUERQUE, 2011; GOMES, 2012). Através da “cultura como viagem” (CLIFFORD, 1992,p:103), esses contatos e as trocas que se desenrolam anunciam a existência de uma dinâmica de aprovação e legitimação de um sentido visto como autêntico, reafirmado, contextualmente, que precisa ser apresentado para aqueles que estão dispostos a *conhecer*, a *resgatar sua originalidade cultural*. O evento descrito não acena apenas para possibilidades diferentes de mobilização social, nem só a coexistência de identidades plurais, mas sugere que os Tremembé estão em um complexo e contínuo processo de vir a ser, tal como eu intuía no início da década de 1990 (VALLE, 1993), o que implica lidar com um conjunto amplo, mas delimitado em suas possibilidades, de investimentos sociais, tradições culturais e estratégias de mobilização política. Mostrou ainda a convergência histórica entre situações étnicas diferenciadas, que depois de muitos rearranjos políticos se aproximaram: os Tremembé de Almofala e os da Varjota, não mais como *Comunidade* e sim como uma unidade diante de pessoas de fora, talvez indígenas como eles.

Certamente, essa digressão tem o propósito de elucidar como a etnicidade depende de uma experiência, cujo sentido deve ser construído e vivido em sua própria realização, em sua prática. Quando o cacique Tremembé frisou a importância de *conhecer* (a

história, a raiz cultural, o torém), ele indicava que seria possível reviver pedagogicamente aquilo que não se conhecia muito bem, que ainda era “sem sentido”, como se fosse preciso uma “viagem da volta”, conforme a metáfora usada por Oliveira (1999). Todos os fatos ocorridos naquela tarde, da reunião ao *torém*, poderiam ser agenciados depois pelos visitantes da Lagoa dos Negros, talvez como “lideranças peregrinas” (ARRUTI, 1996,p: 81), que estariam em condições efetivas de “resgatar a originalidade cultural” dos Tremembé. Era como se os visitantes da Lagoa dos Negros estivessem “em busca da realidade”, tal como foi notado por Silva (2007) em seu trabalho sobre a emergência étnica dos índios Eleotérios do Catu (Rio Grande do Norte), outro caso sensível de etnogênese no Nordeste contemporâneo. Mas era evidente que havia certa decepção entre as pessoas que saíram do *assentamento* da Lagoa dos Negros, pois talvez essa “realidade”, essa “volta” não fosse tão fácil de ser feita, exigisse um investimento que poderia, esse sim, implicar certas perdas. Talvez não fosse possível conciliar tudo a que se merece e fosse necessário, ainda mais, optar por um caminho e não outro. Ao invés de focar um plano mais abrangente de ação social, busquei alertar, ao descrever esse encontro, para os efeitos imediatos, intensos, tanto social como simbólica e afetivamente, ao se lidar com alternativas de mobilização sócio-política e os paradoxos das identidades plurais. Além disso, eu nunca tinha observado tal modo de **provação étnica** entre os Tremembé. Uma coisa é considerar o controle da tradição, outra é tratar da avaliação preliminar de um grupo como indígena, ou não, pelos próprios índios. Segundo Albuquerque (2011: 231), isso aconteceu também com a dança dos *praiá*, dos Pankararu (PE), cujo controle da tradição implicou

uma série de negociações para que ele fosse realizado pelos Pankararu de São Paulo (SP), fora de seu contexto de origem, o que gera, segundo ele, o próprio “paradoxo da autenticidade”²⁵.

5. ÚLTIMAS PALAVRAS

Enfocando as formas de mobilização social e política dos índios Tremembé e de outras coletividades, sobretudo os *trabalhadores rurais*, em sua complexidade histórica, este artigo aponta para a premência de se considerar diversos níveis de determinação, várias articulações e escalas (BENSA, 1998), que forjam as identidades, produzidas pela interseção de diversos planos sociais e ordens culturais. Um desses níveis seria o processo de regularização fundiária que seria implicado, a territorialização, envolvendo as práticas e agenciamentos de ordem política, promovidos por agências governamentais e outros setores institucionais que afetam sensivelmente o campo indigenista, postulando identidades fixas. Outro nível seria aquele das interações e dinâmicas societárias, que se engendram através de contextos mais delimitados em que índios, trabalhadores rurais, seus interlocutores e seus antagonistas atuam entre si. Aqui, a complexidade identitária é outra, afeita a fronteiras abertas, ambivalências e pluralidades. É claro que essas escalas ou níveis são constructos analíticos, pois os agentes se intercambiam, passando de uma escala/

nível para outra/o, tanto índios como agricultores, tanto agentes governamentais como missionários e pesquisadores estão atuando tanto lá como cá, em seus múltiplos lócus, gerando efeitos paralelos, simultâneos e convergentes entre si. As situações étnicas de Tremembé se consolidam enquanto figurações que se singularizam através da articulação de processos e agentes históricos em vários níveis, planos e escalas sociais.

Acompanho os autores que estudam as lutas e política de “reconhecimento” (ARRUTI, 2006; FRENCH, 2009), pois concordo que os processos de mobilização indígena e camponesa, apresentados nas situações étnicas de Tremembé, podem explicar como certas situações acabam por se aproximar ou distanciar das categorias a que estão associadas, se étnicas ou estritamente “rurais”. Para os Pankararu, Arruti (1996) mostrou como a relação tutelar, definida historicamente com o SPI e a FUNAI, gerou efeitos nas próprias formas de contraste identitário e na diferença entre formas de mobilização política. Como órgão governamental, a agência indigenista constituía-se no “entrave”, segundo os líderes rurais, de fortalecer relações entre trabalhadores rurais e índios. Ao tomar as situações de Tremembé, mas talvez possa incluir aqui os indígenas de Crateús (PALITOT, 2010), esse contraste não era tão operante e excludente. De fato, a mobilização de trabalhadores rurais e indígenas passou por um impulso simultâneo, muitas vezes estimulado por agen-

25. Albuquerque tem posição crítica sobre a idéia de autenticidade, que contribui para a estigmatização e violência contra os índios na sociedade brasileira: “O paradoxo da autenticidade “moderna” que os indígenas vivenciam atualmente no Brasil é que para “continuarem indígenas” essa população tem de criar de forma autônoma os mecanismos de acesso aos códigos da sociedade nacional a fim de impor seus direitos e manter a integridade de seu território e sociedade, concomitantemente esse processo é desencorajado e criminalizado através de atalhos jurídicos e da violência simbólica que atualiza o poder tutelar principalmente pelo discurso midiático e do chamado senso comum que privilegia o “índio” da tutela e negligencia o empoderamento indígena com sua presença nos campos nacionais de tomada de decisão” (ALBUQUERQUE, 2011,p: 15).

tes religiosos (da CPT ou missionários), cuja mediação cultural se incumbia de fortalecer as relações de complementaridade entre *lutas*, demandando ações concretas do governo para fins de regularização fundiária, tanto de terras de assentamento, por pressões diretas ao Incra, como de terras indígenas, quando a Funai ainda não atuava no Ceará. Não é por menos que da *Comunidade da Varjota*, considerada modelo ideal da CPT de Itapipoca, surge uma forte mobilização de *trabalhadores rurais*, que eram sindicalizados e filiados ao PT, mas não deixa de, ao mesmo tempo, acionar a questão étnica, do direito à *Terra do Aldeamento*. Isso se sobressai no trecho de entrevista que citei, mesmo sendo ele formulado por uma liderança que se definia, ao mesmo tempo, como *trabalhador rural* e Tremembé. Isso também se verificou na situação do Capim-açu/Córrego do João Pereira em que, também uma liderança Teixeira, comprometida, que estava com a luta pelos *direitos* dos agricultores/*assentados*, não deixava de se identificar, em razão de seus laços familiares, à presença indígena em Almofala. Talvez a historicidade dos processos sociais que estão sendo investigados mereça ser privilegiada, considerando contextos, relações, grupos e agentes envolvidos. Ainda mais, uma historicidade que deveria ser destacada pela prática etnográfica ao invés de iniciarmos a pesquisa com um conjunto pré-definido de categorias de diferenciação, a mais comum delas, o contraste naturalizado entre índios e camponeses ou seus derivados (agricultores, posseiros, re-

gionais, etc). Como muito bem afirma Arruti: “Como objetos de observação, *pertencimento* e *identidade* não estão separados por uma linha conceitual, mas por processos e situações matizadas” (1996). Não estou tratando com tipologias sociais, muito menos com categorias estanques, cristalizadas ou uniformes em si mesmas, encontradas de maneira fixa no mundo dito “real”. Elas, assim, se constituem apenas em razão dos contextos e situações particulares, que dependem da configuração dos grupos e dos agentes em suas relações de força em um campo social e político²⁶.

Além disso, como pensar nas possibilidades de articulação entre situações que antes mal se reconheciam como similares etnicamente? Talvez seja mais lícito pensar em diferentes correntes culturais, seguindo Barth (2000b), que podem se afinar a projetos e ideologias políticas específicas, criando alternativas para os grupos sociais, se eles se definem histórica e contextualmente como “indígenas” ou “trabalhadores rurais”. Se caracterizadas como tradições de conhecimento, elas também devem ser entendidas como idiomas distintos, muitas vezes em disputa, longe de qualquer convergência mais simples, mas permitindo alternativas disponíveis historicamente, mas nem sempre combináveis, aos agentes e grupos sociais em interação. Há coexistência de mobilizações, ideologias, tradições culturais e identidades, mas elas não operam de acordo com uma relação de causa/efeito de uma sobre a outra. De fato, autonomização e singularização

26. Vale citar Arruti: “por pertencimento, [entendo] as formas pelas quais as classificações sociais e culturais fornecem um quadro de referência e de possibilidades de inclusão classificatória, círculos mais ou menos frouxos de reconhecimento, de semelhanças e afinidades objetivas, enquanto por identidade nomearíamos as formas pelas quais essas classificações são acionadas politicamente, transformando o simples recorte classificatório numa categoria social com força de mobilização, levando a um engajamento subjetivo. Trata-se da distância entre identificar-se com e o identificar-se como (1996).

são características das situações étnicas pesquisadas, o que impede supor uma coerência societária e cultural absoluta. Para Barth, “as pessoas participam de universos de discurso múltiplos, mais ou menos discrepantes; constroem mundos diferentes, parciais e simultâneos, nos quais se movimentam. A construção cultural que fazem da realidade não surge de uma única fonte e não é monolítica (2000b,p: 123)”.

Pensar as situações étnicas Tremembé impõe a compreensão dos processos históricos sempre renovados, tal como destaquei com a “emergência” de novas situações, que conjugam, de maneira variada, dependendo das situações a que se aborda, categorias sociais singulares em termos contextuais e situacionais: *indígenas, trabalhadores rurais, assentados*, portanto identidades que se tornam compreensíveis, operáveis e assumidas desde que esses idiomas e tradições de conhecimento possam ser igualmente operantes e legítimos, mas ainda questionáveis, colocados em oposição. Não se trata de pensar em alternativas livres de impasses, entraves e constrangimentos, sem lidar com as relações de poder em seus efeitos mútuos. Os processos de territorialização geram efeitos de circunscrição e exclusão de certas tradições em favor de uma específica, por exemplo a indígena em contraste à “camponesa”.

Mas pode ser instigante pensar como as tradições de conhecimento acabam sendo operadas e apropriadas para legitimar e dar credibilidade, autorizando, portanto, certas demandas de mobilização étnica. Pode-se dizer que seu contrário é igualmente possível. O controle do conhecimento sobre valores, ideias, relatos e narrativas que compõem o campo semântico da etnicidade implicaria diferenciações e hierarquização entre índios e “não índios”, inclusive aqueles que pretendem também iniciar certo

investimento étnico, tal como me pareceu no caso dos *assentados/agricultores* da Lagoa dos Negros. Em trabalho recente, Cláudia Mura sugere questões similares entre os Pankararu, quando ela afirma que a “posse dos ‘conhecimentos do tronco’ demonstraria uma menor distância dos antepassados e também um nível mais baixo de ‘mistura’, elementos estes que determinam o status mais elevado em relação às pontas de rama” (MURA, 2012: 38). Está em questão o problema do controle, dos usos e da gestão das tradições de conhecimento que se reproduzem contextualmente através do campo semântico da etnicidade (VALLE, 1993). De certo modo, a questão da experiência da etnicidade teria uma dimensão reflexiva e emocional, mas articulada à uma dimensão política, quando essa experiência é vivenciada através de interações que justifiquem diferenças entre grupos, quais sejam, aqueles que mais conhecem a tradição e aqueles que ainda estão por conhecer ou precisam de estímulo para retomar aquilo que foi esquecido.

Ao tratar das memórias camponesas, Regina Novaes explica que certos contextos podem indicar uma “conjuntura favorável para a emergência das memórias marginalizadas” (2001,p: 245). Com a “viagem da volta” (OLIVEIRA^o, 1999), então, o que se passa a lembrar? O que se quer esquecer, o que se deixa para trás? O que se investe, o que se ganha? Não se trata de uma simples questão de “perda” ou “ganho” cultural, mas aquilo que se lembra ou se esquece tem implicações e efeitos diretos sobre o tempo presente. Pessoas, grupos e relações podem ser reconsiderados de outros modos. O que se esquece é aquilo que também se evita em termos das relações, das convergências e mútuas acomodações entre índios e os outros grupos sociais que interagem com eles – com a

mobilização étnica pode se deixar para trás um conjunto de relações com *trabalhadores rurais, agricultores, posseiros*, tal como notei em meu trabalho e aparece, se estou correto, em outros estudos (ARRUTI, 1996; 2006; FRENCH, 2009; MURA, 2012). Em resumo, isso depende de uma dimensão histórica a envolver agentes e grupos entre si, além da coexistência de tradições culturais, a pluralidade de referenciais, de múltiplas modalidades de categorização.

Pensando, ao menos, o Nordeste brasileiro, sabemos que há um amplo conjunto de similaridades, talvez seja melhor falar de intercessões, entre indígenas e *trabalhadores rurais/agricultores*, que vão das atividades econômicas (consumo/produção/comercialização), às práticas sociais, culturais e religiosas, característica de suas vivências históricas na região. Voltamos à ordem monocórdia do acomponentamento e da integração? Ao contrário, estou apenas recuperando um dilema que os estudos de etnicidade anunciam. Segundo Marcos Albuquerque (2011), a “autenticidade” envolve um verdadeiro “paradoxo”. De algum modo, acontece que os índios do Nordeste possam estar social e culturalmente muito próximos aos *trabalhadores rurais* e posseiros com quem compartilham experiências, historicidades e mobilizações, o que lhes acarreta a pecha de aculturados, confrontados com um conjunto restrito de “sinais diacríticos”, o que lhes impõem o “preconceito de autenticidade”. Ainda assim, os índios acabam por potencializar intensamente suas tradições culturais a fim de singularização, um processo contínuo e incessante de reelaboração cultural (OLIVEIRA^o, *ibid*), mesmo se encarando as pressões de construção da indianidade, de um senso comum da etnicidade que seria esperado e pressuposto pela Funai e demais agências da administração pública,

mesmo pesquisadores, missionários e artistas. Segundo Bartolomé (2006, pg. 59): “Os códigos simbólicos e de conduta dinamizados nas etnogêneses só podem ser efetivos caso coincidam com a experiência cultural da coletividade de participantes”. Podemos pensar que tradições de conhecimento possam coexistir, se associar e se reelaborar, mesmo aquelas que não seriam entendidas como indígenas, mas acabam sendo indigenizadas, ampliadas em sua singularização. Entendo, assim, que a experiência da etnicidade pode ser implicada através das mais diversas tradições e práticas culturais, tais como a Dança do São Gonçalo, do Reisado, as romarias católicas, mesmo que elas não sejam vistas de modo ortodoxo como indígenas, enquanto elas permitam o sentido de “pertencimento” que Bartolomé (2006) e Arruti (1996) sustentam. Através da experiência da etnicidade, aquela dimensão política do contraste interétnico se apresenta por seu lado inseparável, indivisível das emoções e conteúdos afetivos que explicam, mesmo se situacionalmente, certos pertencimentos e não todos. Aqui, as interseções e coexistências dos diversos planos sociais, das ordens culturais e das identidades plurais se aproximam.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBUQUERQUE, MARCOS A. S. O regime imagético Pankararu (tradução intercultural na cidade de São Paulo. Tese (Antropologia Social). Florianópolis: UFSC. 2011.
- AMORIM, PAULO M. Índios camponeses (Os Potiguara da Baía da Traição). Revista do Museu Paulista, vol. XIX. 1970/1971.

- AMORIM, PAULO M. Acomponesamento e proletarização dos povos indígenas do Nordeste. *Boletim do Museu do Índio*, 8 (15): 57-94. 1975.
- ARRUTI, JOSÉ M. O Reencantamento do Mundo: Trama histórica e Arranjos Territoriais Pankararu. Dissertação (Antropologia Social). Rio de Janeiro: Museu Nacional/ UFRJ. 1996.
- ARRUTI, JOSÉ M. Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola. Bauru: EDUSC. 2006.
- ATHIAS, RENATO (org). Povos Indígenas de Pernambuco. Recife: Editora da UFPE. 2007.
- BARREIRA, CÉSAR. Trilhas e Atalhos do Poder: Conflitos Sociais no Sertão. Rio de Janeiro: Rio Fundo Editora. 1992.
- BARRETTO Fº, Henyo T. Tapebas, Tapebanos e Pernas de Pau: etnogênese como processo social e luta simbólica. Dissertação (Antropologia Social). Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ. 1992.
- BARTH, FREDRIK. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: TomkeLask (org.). O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa. 2000a.
- BARTH, FREDRIK. A análise das culturas nas sociedades complexas. In: TomkeLask (org.). O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa. 2000b.
- BARTOLOMÉ, MIGUEL. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. In *Mana*, 12 (1): 39-68. 2006.
- BATISTA, MÉRCIA R. De Caboclos de Assunção a índios Truká. Dissertação (Antropologia Social). Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ. 1992.
- BENSA, ALBAN. Da microhistória a uma antropologia crítica. In: Jacques Revel (org.). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora FGV. 1998.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, ROBERTO. Identidade, Etnia e Estrutura Social. São Paulo: Livraria Pioneira Editora. 1976.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, ROBERTO. O Índio e o mundo dos brancos. Brasília: Ed. UNB. 1981 [1964].
- CARVALHO, MARIA ROSÁRIO. Deíndios 'misturados' a índios regimados. IN: Carvalho, M. R.; Reesink, E.; Cavignac.J. (orgs.). *Negros no mundo dos índios*. Natal: Ed.UFRN. 2011.
- CARVALHO, MARIA ROSÁRIO; REESINK, E.; CAVIGNAC, J. Negros e índios e índios e negros: introdução. In: _____. (orgs.). *Negros no mundo dos índios*. Natal: Ed.UFRN. 2011.
- CLIFFORD, JAMES. Travelling Cultures. In: Lawrence Goldberg, Cary Nelson e Paula Treichler (eds.). *Cultural Studies*. Londres: Routledge.
- COMERFORD, JOHN C. Fazendo a luta: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 1999.
- CONNERTON, PAUL. Como as sociedades re-

cordam. Oeiras: Celta editora. 1999.

CUNHA, M. C. DA. Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade. São Paulo: Brasiliense, 1986.

FRENCH, JAN HOFFMAN. Legalizing Identities: becoming black or indian in Brazil's Northeast. Chapel Hill: University of North Carolina Press. 2009.

GOMES, ALEXANDRE O. Aquilo é uma coisa de índio: objetos, memória e etnicidade entre os Kanindé do Ceará. Dissertação (Antropologia). Recife: UFPE. 2012.

GRÜNEWALD, RODRIGO. Regime de índio e faccionalismo: os Atikum da serra do Umã. Dissertação (Antropologia Social). Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ. 1993.

GRÜNEWALD, RODRIGO. Toré: Regime Encantado dos Índios do Nordeste. Recife: Fundaj/Editora Massangana. 2005.

GRÜNEWALD, RODRIGO. Legitimidade étnica no encontro entre índios e negros. In: Carvalho, M. R.; Reesink, E.; Cavignac, J. (orgs.). Negros no mundo dos índios. Natal: Ed. UFRN. 2011.

MARTINS, SILVA A. C. Os Caminhos da aldeia: índios Xukuru-Kariri em diferentes contextos situacionais. Dissertação (Antropologia). Recife: UFPE. 1993.

MATA, VERA C. A Semente da Terra: Identidade e Conquista Territorial por um grupo indígena integrado. Tese (Antropologia Social). Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ. 1989.

MONTERO, PAULA. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: ___ (org.). Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo. 2006.

MURA, CLAUDIA. "Todo mistério tem dom!" Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu. Tese (Antropologia Social). Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ. 2012.

NOVAES, REGINA. Lembranças camponesas: repressão, sofrimento, perplexidade e medo. In: Neide Esterici et ali (orgs.). Fazendo Antropologia no Brasil. Rio de Janeiro: DP & A. 2001.

NOVO, JOSÉ SILVA. Almofala dos Tremembés. Itapipoca: /s.n./. 1976.

OLIVEIRA, KELLY E. Estratégias sociais no Movimento Indígena: representações e redes na experiência daAPOINME. Tese (Antropologia). Recife: UFPE. 2010.

OLIVEIRA Fº, João Pacheco. Uma Etnologia dos 'Índios Misturados'? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais. In: A Viagem da Volta: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa. 1999.

OLIVEIRA Fº, João Pacheco. Pluralizando Tradições Etnográficas: sobre um certo mal estar na antropologia. In: Cadernos do Leme, vol.1, n.1. Campina Grande. 2009.

OLIVEIRA JR, Gerson. Torém. São Paulo: Anablume. 1998.

- PALITOT, ESTEVÃO (org.). Na Mata do Sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: SECULT/Museu do Ceará/IMOPEC, 2009.
- PALITOT, ESTEVÃO M. Artífices da alteridade: o movimento indígena na região de Crateús, Ceará. Tese (Sociologia). João Pessoa: PPGS/UFPB. 2010.
- PINHEIRO, JOCENY DE D. (org.). Ceará: Terra da luz, Terra dos Índios: história, presença, perspectivas. Fortaleza: Ministério Público Federal/FUNAI/IPHAN. 2002.
- PINTO, ALOYSIO A. (coord.). Relatório do Grupo de Trabalho: Levantamento Folclórico no Litoral do Estado do Ceará. mimeo. Rio de Janeiro: FUNARTE/INF/SESI/CDFB. 1976.
- PITT-RIVERS, JULIAN. Friendship and Authority. In: *The People of the Sierra*. Chicago: The University of Chicago Press. 1971.
- PRADO, REGINA. Todo ano tem: as festas na estrutura social camponesa. Dissertação (Antropologia Social). Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/UFRJ. 1977.
- 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.
- SÁ, Laís Mourão. O Pão da Terra: propriedade comunal e campesinato livre na Baixada Ocidental Maranhense. Dissertação (Antropologia Social). Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ. 1975.
- SALISBURY, RICHARD E SILVERMAN, MARILYN. (eds.) *A House Divided? Anthropological Studies of Factionalism*. Newfoundland: Memorial University of Newfoundland, 1977.
- SAMPAIO, JOSÉ A. L. De Caboclo a Índio: etnicidade e organização social e política entre povos indígenas contemporâneos no Nordeste do Brasil: o caso Kapinawá. In: *Cadernos do Leme*, vol 3 (2): 88-191. 2011 [1986].
- SERAINÉ, FLORIVAL. Sobre o Torém. In: *Revista do Instituto do Ceará*, LXIX. Fortaleza. 1955.
- SIDER, GERALD. *Lumbee Indian Histories: Race, ethnicity, and indian history in the Southern United States*. New York: Cambridge University Press. 1993.
- SILVA, CRISTHIAN T. DA. Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação. Grupo Técnico. FUNAI. 1999.
- SILVA, CLAUDIA M. MOREIRA DA. “Em busca da realidade”: a experiência da etnicidade dos Eleotérios (Catu/RN). Dissertação (Antropologia Social). Natal: PPGAS/UFRN. 2007.
- SILVA, Isabelle B. P. O Relatório Provincial de 1863 e a expropriação das terras indígenas. In: João Pacheco de Oliveira (org.). *A presença indígena no Nordeste*. Rio de Janeiro: Contracapa. 2011.
- SILVA, ISABELLE B.P.; AIRES, Max M.P. (orgs.). *Direitos Humanos e a questão indígena no Ceará*. Fortaleza: Imprensa Universitária. 2009.

SILVERMAN, SYDEL. Patronage and Community-Nation Relationship in Central Italy. In: S. W. Schmidt (ed.) Friends, Followers and Factions. Berkeley: University of California Press. 1977.

SOARES, LUIZ EDUARDO. Campesinato: Ideologia e Política. Rio de Janeiro: Zahar. 1981.

VALLE, CARLOS GUILHERME O. Terra, Tradição e Etnicidade: os Tremembé do Ceará. Dissertação (Antropologia Social). Museu Nacional/UFRJ. Rio de Janeiro. 1993.

VALLE, CARLOS GUILHERME O. Experiência e Semântica entre os Tremembé do Ceará. In João Pacheco de Oliveira (org.). A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contracapa/LACED. 1999.

VALLE, CARLOS GUILHERME O. Torém/Toré: tradições e invenção no quadro de multiplicidade étnica do Ceará contemporâneo. In: Rodrigo Grünewald (org.). Toré: Regime Encantado dos Índios do Nordeste. Recife: Fundaj/Editora Massangana. 2005.

VALLE, CARLOS GUILHERME O. Terras, Índios e Caboclos em foco: o destino dos aldeamentos indígenas no Ceará (século XIX). In: João Pacheco de Oliveira (org.). A presença indígena no Nordeste. Rio de Janeiro: Contracapa. 2011.