

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
MESTRADO EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA

**ETNICIDADE E DIÁLOGO POLÍTICO:  
A EMERGÊNCIA DOS TREMEMBÉ**

AUTOR: MARCOS LUCIANO LOPES MESSEDER

Salvador - Janeiro - 1995

ETNICIDADE E DIÁLOGO POLÍTICO:  
A EMERGÊNCIA DOS TREMEMBÉ

Marcos Luciano Lopes Messeder  
(Bacharel em Ciências Sociais, UFBA, 1988)

Submetida em satisfação parcial dos requisitos ao grau de Mestre em  
Sociologia ao MESTRADO EM SOCIOLOGIA DA FACULDADE DE FILOSOFIA E  
CIÊNCIAS HUMANAS da UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA.

COMISSÃO EXAMINADORA:

-----  
Prof. Pedro Manuel Agostinho da Silva

-----  
Profa. Maria Rosário Gonçalves de Carvalho

-----  
Dr. João Pacheco de Oliveira Filho

Homologado em \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_

-----  
Coordenador do Mestrado em Sociologia

**Dedicatória**

Aos meus pais Luciano da Silva Messeder e  
Ely Maria Lopes Messeder (In Memoriam)  
que me deram o sentido da ética.

## AGRADECIMENTOS

A realização deste trabalho só foi possível graças a colaboração de inúmeras pessoas. Sem o financiamento da Interamerican Foundation/ANPOCS a parte de campo desta investigação não seria levada a cabo, a estas instituições o meu mais sincero agradecimento.

O apoio prestado pelos companheiros Marco Tromboni, Cláudio Luiz Pereira e Marco Antonio Martins foi inestimável, fica aqui registrado o meu abraço. José Augusto Laranjeiras Sampaio leu a primeira versão desta dissertação e suas sugestões sempre pertinentes foram valiosas. Sheila Brasileiro fez imprescindíveis sugestões bibliográficas. Fico devedor da gentileza do amigo William que confeccionou os diagramas que aparecem nas considerações finais.

A correção profissional e generosidade do prof. Pedro Agostinho que orientou este trabalho foi de vital importância para a consecução dos objetivos a que me propus, o seu rigoroso trabalho de correção da primeira versão do texto certamente elevou o nível de articulação e coerência da etnografia. A profa. Maria Rosário de Carvalho revisou a última versão, suas argutas observações foram sempre generosas e pertinentes, além disso o seu apoio e carinho elevaram o moral quando o abatimento parecia inevitável, a ela sou imensamente grato.

Em Fortaleza devo agradecer a gentil acolhida de José Queiroz, um bom baiano que se fez cearense, sem a sua hospitalidade tudo teria sido muito mais difícil. Agradeço igualmente aos membros da Missão Tremembé que muito auxiliaram para a execução deste trabalho, sou grato especialmente a Maria Amélia Leite pelo seu carinho e inúmeros subsídios que me forneceu, tanto em forma de material documental quanto em nossas sempre agradáveis conversas. Um gratidão também especial a Florêncio, missionário, que me guiou na minha primeira visita à campo e passou-me inúmeras informações sem as quais esta etnografia seria muito mais pobre.

O amor e apoio de Sidélia foram tão grandes que as palavras não tem significados à altura das suas atitudes, a ela o meu mais profundo agradecimento. A amizade de Maria do Socorro foi também inestimável.

Por último, mas não em ordem de importância agradeço a todos os Tremembé. Particularmente àqueles que com a generosidade característica hospedaram-me em suas casas. O meu muito obrigado a João Venâncio, Lúcia, Vicente Viana, d. Aldenora e seus filhos, Geraldo Cosme, d. Zeza e sr. Raimundo, d. Maria Lidia, sr. Valdir e d. Diana, sr. Agostinho e d. Conceição, sr. Raimundo Tucum, sr. Marciano, sr. Gonçal, sr. Zé Raimundo, estes moradores da "Terra da Santa", em Almofala, na Varjota e no Lameirão. No SÃO José / Capim-Açú devo agradecer ao sr. Gonçal e d. Mazé que me acolheram com imensa hospitalidade, ao sr. Pedro Teixeira, d. Rosa Suzano e o Patriarca. A todas estas pessoas e aqueles a quem minha memória ocultou minha sincera gratidão e espero que este trabalho possa contribuir para acabar com as injustiças que os tem aflingido e recuperar os direitos que sempre lhes foram negados.

**RESUMO**

Esta dissertação tem como objetivo analisar o processo de emergência étnica do povo indígena Tremembé, habitante do litoral norte cearense do Estado do Ceará. A interpretação etnográfica busca mapear as teias de relacionamento entre os diversos agentes envolvidos no que denominamos "campo político". Procuramos identificar os padrões de interdependência entre esses agentes, produzindo assim um estudo dos processos políticos gestado pelo fluxo de relações intersocietárias. A etnicidade é vista como uma construção dialógica entre os índios, missionários indigenistas, agentes da pastoral rural, políticos locais, empresas agroindustriais, proprietários de terra e os próprios antropólogos.

**ABSTRACT**

The object of this dissertation is the analysis of the process of ethnic emergence of Tremembé Indian nation living on the northern coast of the State of Ceará. The ethnographic interpretation tries to map the web of relations entered into by the different actors involved in what we called "the political field". We tried to identify the patterns of interdependence produced by these agents and to highlight the political processes resulting from the flux of intersocietal relations. Ethnicity is seen as a dialogical construction involving Indians, missionaries, agents of the Catholic Church's Rural Pastoral, local politicians, agroindustrial companies, landowners and the anthropologists themselves.

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b>	07
<b>Capítulo 1 - Breve História Tremembé</b>	
1.1 - Introdução	18
1.2 - A Política Indigenista: A Oscilação Protecionista e o Desmando Invasor	20
1.3 - O Movimento dos Submetidos: As Revoltas e a Guerra de Extermínio	25
1.4 - A Ideologia do Desaparecimento dos Índios no Ceará	30
<b>Capítulo 2 - A Ocupação Regional</b>	
2.1 - Introdução	34
2.2 - A Saga de um Lugar: A História de Almofala	34
2.3 - O Poder do Coronelismo	39
2.4 - O Espaço do Cartório: O Direito Ignorado	43
2.5 - A História Contada Pelos Índios	47
<b>Capítulo 3 - A Configuração do Campo Político Tremembé</b>	
3.1 - Introdução	57
3.2 - As Três Áreas: Diversidade Organizacional e Trajetória Histórica	58
3.2.1 - As Migrações Internas e as Terras Libertas: A História do São José/Capim-Açú	65
3.3 - O Olhar dos Folcloristas: Discurso e Prática sobre a Etnicidade	70
3.4 - Igreja e Missionarismo: A Etnicidade "Ressuscitada" no Ceará	78
3.5 - Formação do Campo do Sindicalismo Rural ou as CEBs e os Índios	82
<b>Capítulo 4 - O Diálogo Político da Etnicidade Tremembé</b>	
4.1 - Introdução	97
4.2 - Política Regional: Clientelismo, Paternalismo e Luta	99
4.3 - Os Aliados dos Índios e suas Linguagens	106
4.4 - A Política dos Índios: "Guardiães da Língua" e "Comunidade"; Trabalhadores e Índios	121
<b>5 - Considerações Finais</b>	139
<b>6 - Bibliografia</b>	144
<b>7 - Anexos</b>	148

## Introdução

A orientação desta pesquisa está articulada a um conjunto de preocupações teóricas e práticas ensejadas pelo movimento recente de organização social e política dos povos indígenas no Nordeste brasileiro. Na análise desse movimento, Sampaio (1986) e Carvalho (1989) apontam para a complexidade dos padrões de interação entre os povos indígenas emergentes e os vários segmentos da sociedade nacional. A construção de um projeto étnico aparece então articulada às ações dos agentes, individuais e coletivos, envolvidos no processo de legitimação das reivindicações indígenas.

No âmbito dessas discussões, tentaremos analisar o caso particular de construção da etnicidade dos Tremembé, população indígena habitante no litoral norte cearense. A emergência desse povo envolveu em diferentes momentos a participação de agentes da Igreja Católica, do Estado, do meio acadêmico e das organizações da sociedade civil. Resultou daí um intercâmbio de interesses e valores que constituiu e constitui a própria teia de relações dos processos, políticos e ideológicos, de gestação das condições para um exercício da etnicidade Tremembé. Discutiremos adiante as várias questões teóricas implicadas nessa definição temática, enquanto neste momento, nos parece mais esclarecedor circunscrevermos melhor o nosso interesse em termos empíricos.

A trajetória desta investigação relaciona-se à nossa própria experiência com o universo da etnicidade no Nordeste. Esta experiência inicia-se, em 1987, com um grupo indígena habitante no norte da Bahia, os Tuxá. O trabalho que efetuamos, vinculado ao Programa de Pesquisas sobre os Povos Indígenas na Bahia, atualmente ampliado para dar conta das populações indígenas no Nordeste (PINEB), teve primeiramente o objetivo de analisar as transformações decorrentes da instalação de uma usina hidrelétrica, cujo reservatório atingiu as áreas residencial e de cultivo dos Tuxá ( ). Na análise desse caso, acompanhamos a dinâmica do processo político nas interações entre os índios e os vários segmentos regionais que tomavam parte na trama. Nesse momento liminar apresentavam-se várias modalidades de interdependência entre a organização política dos índios -- estreitamente vinculada ao aparato institucional do Estado, representado pela Funai, o órgão responsável pela construção da obra, no caso a Companhia Hidrelétrica do São Francisco (CHESF) -- e os segmentos políticos dominantes da sociedade regional. Eclodiu nessa conjuntura um movimento faccional entre os Tuxá que resultou na sua divisão em dois grupos, optantes por áreas de reassentamento diferenciadas. Passamos a nos preocupar então em analisar os determinantes do processo faccional. Percebemos que se tratava não de um fenômeno fortuito, mas da expressão política de um conjunto de relações de força internas, estabelecidas entre os Tuxá no seu processo de interação

histórica com o Estado enquanto tutor, e com os representantes do poder político regional.

A partir de uma perspectiva que podemos classificar, em certa medida, de militante, percebíamos essas interdependências como entraves à autonomia da organização política indígena. Contudo, cremos que o eixo da discussão pode ser mantido mesmo alterando o foco. Se autonomia pode ser colocada como um alvo político, por parte dos próprios nativos e, talvez mais, pelos militantes indigenistas, entre os quais nos incluímos, a questão de como se constroem as interdependências entre as populações indígenas e o Estado continua sendo um importante pólo de investigação.

Neste sentido, nossa intenção de estudar o processo de organização política dos Tremembé surgiu face à aparente heterodoxia do movimento de reivindicação do reconhecimento étnico, e dos direitos territoriais que lhe são correlatos. Esta heterodoxia expressava-se no engajamento sindical de parte da população Tremembé, resultando daí, num primeiro momento, uma rejeição à presença do Estado como tutor.

Esta primeira informação do processo de organização política dos Tremembé foi-nos passada em um encontro, realizado pela Coordenação Regional, no Nordeste, do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), em 1988, do qual participamos como assessor. As discussões giravam em torno das relações de dependência forjadas entre os povos indígenas, as agências estatais e os segmentos regionais. O caso Tuxá aparecia então como a antítese do modelo de organização política "independente". Reconhecidos oficialmente pelo Estado desde a década de trinta, os Tuxá incluem-se entre os poucos povos indígenas no Nordeste com assistência regular do Estado por um período superior a sessenta anos ( ). A trajetória e condições econômicas específicas dos Tuxá te-los-iam levado a elaborar arranjos políticos bastante comprometidos com as oligarquias regionais e com os órgãos estatais, SPI e Funai, o que veio a definir um ethos particular ao projeto coletivo desse grupo (Messeder, 1989). Assim, o caso Tremembé parecia ser, a princípio, um exemplo de negação da dependência em relação ao Estado, e de construção da organização política baseada em outros referenciais. Um caminho bastante peculiar se comparado aos percursos políticos trilhados pelos índios na região, que desembocaram, de uma maneira ou de outra, na assunção da máxima "o índio é federal" ( ).

Mas a primeira impressão, tão estimulante, começou a se desfazer quando resolvemos elaborar o projeto de pesquisa sobre os Tremembé. Foi a própria agente missionária, que nos havia relatado a primeira notícia sobre os Tremembé, quem nos enviou o material que subsidiou a confecção do projeto. Os dados aí contidos apontavam já para uma heterogeneidade organizacional entre a população definida como Tremembé.

Mesmo com relação aos Tuxá já constatávamos a necessidade de entender os processos de organização política como



necessariamente relacionais, vis-a-vis aos outros agentes envolvidos no campo de forças local e extra-local ( ). A noção de campo político intersocietário trabalhada por Oliveira Filho (1988) revelava-se extremamente útil para enquadrar a análise do processo de ordenação social e política dos povos indígenas no Nordeste. No caso Tremembé, podemos constatar a influência que houve de vários agentes, dentre os quais destacamos os missionários indigenistas e os das pastorais rurais, os pesquisadores dos mais diversos matizes, inclusive, obviamente, os antropólogos, as organizações da sociedade civil de defesa dos direitos indígenas, e os segmentos regionais que interagem mais diretamente com os índios.

Optamos, então, por trabalhar com esse referencial teórico-metodológico, mais adequado à análise de processos sociais e portanto, de mudança. O caso Tremembé ilustra de forma bastante enfática um movimento de construção da etnicidade potencializado por um conjunto heterogêneo de agentes, interesses e valores. Centraremos nosso trabalho no processo contemporâneo de emergência sócio-política, que começa a ganhar corpo na década de oitenta. Embora estejamos particularmente interessados na dinâmica de relações gestada a partir desse período, os padrões de interdependência atuais estão articulados a processos de interação tecidos em outros momentos. Assim, determinadas percepções e esquemas de ação política dos agentes nativos estão marcados por padrões de interdependência elaborados no diálogo entre esses agentes.

Nossa proposta procura esclarecer quais os interesses e valores dos agentes envolvidos na trama de construção da identidade étnica Tremembé. O nosso interesse, portanto, é entender o diálogo travado entre agentes coletivos e individuais que estão convivendo nesse campo político da etnicidade Tremembé. Seguimos a orientação de Oliveira Filho (1988), quando aponta para uma perspectiva mais abrangente das relações interétnicas.

"O que se necessita, portanto, é de um outro conceito, que permita abranger a pluralidade de atores envolvidos, resgatando as formas de organização, valores, ideologias de cada um; buscando apreender os padrões concretos de interação existentes entre eles, destacando igualmente as manipulações e estratégias de ação colocadas em prática por cada ator; captar as significações que cada ator atribui a estes padrões bem como o modo pelo qual ele os codifica e sistematiza, integrando a ambos assim no seu quadro referencial primário." (Oliveira Filho, 1988:54)

O movimento de ordenação da história que envolve dominadores e dominados deve ser analisado como um intercâmbio de significados através do qual os agentes engendram padrões de relacionamento. Estes padrões se alteram ao longo da história, fazendo emergir novas configurações de poder. O

interessante é tentar entender como se alteram tais configurações.

Teremos que construir a análise em busca do movimento diacrônico. A história do jogo de interdependências entre os agentes que participaram ou participam do campo político intersocietário Tremembé. Para isso utilizaremos a noção de situação histórica forjada por Oliveira Filho (op. cit.) para analisar o que ele denomina de modelos ou esquemas de distribuição de poder entre diversos atores sociais. (idem, 57).

São estes esquemas de distribuição de poder que pretendemos mapear ao longo desta dissertação. Não se trata de uma recomposição exaustiva da história Tremembé, através de quase quatro séculos de relações com diversos grupos e agentes. Nossa intenção, bem mais modesta, é destrinchar como certas percepções sobre os índios são produzidas em determinados momentos históricos, tornando-os meros espectadores dessa história e, pensar como, mais contemporaneamente, os Tremembé são revitalizados em termos de uma luta política pelo seu reconhecimento étnico.

Como dissemos, procuraremos centrar nossa atenção no período mais recente de organização política dos Tremembé. Já no projeto, através das informações de que dispunhamos( ), pudemos constatar a existência de três situações organizacionais entre a população Tremembé presente no município de Itarema, localizado a cerca de 280km a noroeste de Fortaleza. As informações apontavam então para disputas internas pelo controle dos projetos coletivos. A interveniência de agentes externos, a exemplo de missionários católicos, pesquisadores e representantes de organismos estatais, aparecia como de fundamental importância para o entendimento desses conflitos, bem como, as próprias especificidades históricas e ambientais das áreas de declarada presença indígena no município. Desse modo, privilegiamos na investigação os dados que pudessem esclarecer as razões das clivagens internas encontradas e quais as possíveis repercussões da influência de tantos agentes na construção do projeto étnico indígena.

A primeira parte deste trabalho busca situar os Tremembé no conjunto das populações indígenas no Nordeste. Buscamos, através de uma análise das ações legais do Estado colonial e brasileiro, caracterizar o tratamento dispensado aos índios na região e as consequências desse tratamento para seu processo de marginalização (cf. Dantas et al, 1992). De maneira especial procuramos esclarecer informações organizadas por historiadores cearenses sobre os Tremembé, e a explícita constatação desses estudiosos quanto ao "desaparecimento" dos índios no Ceará.

Feita essa primeira aproximação histórica, analisaremos em seguida a trajetória de ocupação regional e como se construíram os padrões de interdependência entre os índios e os setores dominantes da sociedade regional. Para tanto,

valer-nos-emos de outros trabalhos de pesquisa sobre a área de Almofala, distrito onde está instalada a igreja da missão que aldeou os Tremembé no século XVIII. Além desses dados, de caráter secundário, utilizaremos algumas entrevistas para descrever o processo de ocupação de terras, as migrações internas, as relações políticas com os potentados locais e certos níveis de interação entre os índios das diversas áreas.

No terceiro capítulo, situaremos as três áreas do município que escolhemos investigar, caracterizando suas especificidades históricas, bem como os arranjos da organização social de cada uma delas. As áreas foram escolhidas em função das especificidades que vicejam nos processos de construção da etnicidade.

A primeira delas está definida por um conjunto de localidades articuladas em torno do distrito de Almofala. Chaves (1976), que realizou pesquisa sobre as relações de produção na área de Almofala, estabeleceu uma divisão entre a "pequena" e a "grande" Almofala. A primeira, definida pela área do distrito propriamente dito, e a segunda circunscrita pelos limites da chamada "Terra do Aldeamento" dos Tremembé. Valle (1991), pesquisando os Tremembé sob a perspectiva da etnicidade, adota a mesma distinção. Por razões que explicitaremos no momento oportuno, preferimos chamar essa última de área litorânea ou da praia. A segunda área é a localidade da Varjota, situada cerca de uma légua a sudeste de Almofala, encravada no corpo da "Terra do Aldeamento", na margem direita do rio Aracatimirim, que corta praticamente todo o município. Embora articulada à área litorânea, a Varjota tem uma trajetória particular de organização política, o que acarreta desdobramentos quanto à construção de um projeto étnico unitário entre a população Tremembé. A terceira área é a localidade do São José Capim-Açú( ), situada 20km ao sul do município. Nessa primeira caracterização, enfatizaremos os aspectos elencados acima sem entrar na análise da dinâmica dos processos mais recentes, desencadeados, como já frisamos, a partir da década de oitenta deste século.

A análise dessas informações terá como eixo o aporte teórico ao qual já fizemos referência. Basicamente, trataremos de entender como se foram gestando redes de dependência entre os índios e os agentes regionais, articuladas por esquemas clientelistas da política local e marcadas por ambigüidades em relação à posse da terra, resultantes destes esquemas. Tal análise será importante para percebermos como os estrangimentos oriundos das relações de poder local impõem limites às estratégias dos índios para efetivar o controle sobre os seus projetos coletivos de futuro.

Obedecendo a uma certa linearidade na exposição, a sequência do terceiro capítulo organizará dados etnográficos sobre o movimento mais recente de expressão da etnicidade Tremembé. Precederá a apresentação desse material uma discussão sobre a produção de folcloristas sobre os Tremembé.

Por ordem cronológica, dedicar-nos-emos, primeiro, ao trabalho de Florival Seraine. Em 1955, este autor publicou um artigo analisando o Torém, ritual realizado pelos Tremembé durante o período da safra do cajú. Nesse artigo, apresenta uma visão sobre os índios cuja análise demonstrará, sem dúvida, suas vinculações com o que denominamos de "ideologia do desaparecimento dos índios no Ceará".

Após essa discussão, outro importante foco de problematização será uma pequena brochura produzida por um estudioso regional, abordando também o ritual do Torém e outras manifestações culturais dos Tremembé. Esta obra, de autoria de José Silva Novo, foi editada em 1976 contudo o trabalho de campo que lhe deu origem foi realizado no começo da década de setenta.

O escrito de Silva Novo traz uma série de informações sobre a área e o ritual; todavia, para além desses dados, são significativas as repercussões que o trabalho desse estudioso exerceu e exerce sobre as representações que os índios têm sobre a etnicidade. Ultrapassando o registro escrito, valioso para a própria memória coletiva dos Tremembé, poderemos avaliar, através de relatos dos índios, o papel desempenhado pelo autor como intermediário nas querelas havidas, entre índios e regionais, a respeito da posse da terra. Ainda que de maneira individualizada, tal intermediação possibilitou aos índios certa afirmação de seus direitos históricos. No mesmo sentido, Silva Novo, segundo esses relatos, viabilizou a legitimidade da realização do Torém, que havia sido proibido por alguns regionais sob ameaça de coerção física aos índios.

Fica patente a importância da análise desses eventos para compreendermos a visão dos índios sobre o papel dos pesquisadores, e, além disso, os resultados desse tipo de intermediação sobre a organização política dos Tremembé, principalmente da área litorânea.

Na mesma linha de análise chamaremos atenção, ainda nesse capítulo, para a visita de uma equipe da FUNARTE, que esteve na área, em 1972, gravando um disco sobre o Torém. Desta visita resultou a indicação do atual cacique Tremembé. As repercussões de tal intervenção são marcantes para o desempenho das lideranças e a definição dos atributos que as legitimam enquanto representantes da coletividade na área litorânea.

O quadro a ser construído daí em diante será baseado na dinâmica que se instaura a partir da referida década de oitenta. Nesse período novos agentes entram em cena. As alterações começam a se processar com maior intensidade. A primeira dessas alterações é a chegada de uma empresa agro-industrial, a DUCOCO Agrícola S/A, financiada pela SUDENE, com um projeto de plantio extensivo de coqueiros. A instalação da empresa requereu a compra de várias áreas habitadas pela população nativa, alterando os padrões de ocupação fundiária. Uma das áreas atingidas pelo projeto foi a Varjota, o que

desencadeou a necessidade de uma organização política mais efetiva, capaz de responder às pressões sobre o território. A luta travada pela comunidade da Varjota contou com o apoio de agentes da Comissão Pastoral da Terra (CPT). Este apoio significou um movimento de articulação entre as demandas da comunidade e as perspectivas dos agentes da Igreja em relação a organização política dos trabalhadores. A Varjota torna-se nesse processo uma Comunidade Eclesial de Base e passa a desempenhar um importante papel político no auxílio a outras comunidades rurais no município, que estavam também vivenciando conflitos fundiários. Emerge daí toda uma nova configuração política marcada pela fundação do Sindicato de Trabalhadores Rurais de Itarema, no mesmo ano da emancipação do município (1985), e pela criação do diretório municipal do Partido dos Trabalhadores, ambos com ampla participação de membros da Varjota.

As reivindicações de caráter étnico aparecerão em um segundo momento, com a entrada em cena da Funai e de missionários ligados ao Conselho Indigenista Missionário (CIMI), ambos no ano de 1986. Nesse mesmo período, organizou-se em São José\ Capim-Açú um movimento para a desapropriação da área pelo INCRA, em função de litígios com o fazendeiro ali estabelecido. A movimentação no São José vinculou-se ao processo mais geral, que se desenrolava no município, de pressão por reforma agrária e tributária, portanto, da ação da CPT, conquanto já existisse desde então expressão de reivindicações de identidade étnica.

O quadro que procuraremos esboçar terá como escopo a descrição e as articulações forjadas nesse momento, apontando para as alianças e definição de posições assumidas pelos agentes em oposição no campo político. A intenção é oferecer uma cronologia das aparições desses novos agentes e, também, uma panorâmica da nova configuração de poder resultante dessa movimentação. Mostraremos as articulações mais amplas que engendraram a entrada, nele, a partir do ano de 1986, desses novos personagens. O trabalho da Igreja no Ceará e a emergência dos Tapeba( ), população indígena habitante no município de Caucaia, situado na região metropolitana de Fortaleza, guarda estreitas relações com o processo de emergência dos Tremembé.

Montada essa panorâmica geral, elaboraremos no quarto capítulo uma análise da dinâmica interna ao campo político. O relato etnográfico percorrerá, então, o fluxo de interação entre os diversos agentes. Sua primeira parte retomará as informações do terceiro capítulo, interpretando-as à luz dos conflitos entre as lideranças das três áreas. Tais conflitos estão necessariamente relacionados às trajetórias e percepções políticas construídas ao longo da história interativa com os outros agentes, os segmentos regionais, os pesquisadores, incluindo os antropólogos, os missionários vinculados a Igreja

Católica e com representantes de organismos da sociedade civil.

Centrar-nos-emos nas trocas estabelecidas entre os índios e seus aliados. O material de análise serão as observações feitas in loco das interações cotidianas entre os agentes. As reuniões de lideranças promovidas pelos missionários, a arena forjada nas eleições municipais de 1992 e o diálogo dos antropólogos em campo. A partir desta análise será possível mapear as percepções e ações políticas dos agentes, fazendo aparecer um quadro de mútuas influências na gestação da organização etno-política Tremembé.

Não é nossa intenção apontar os rumos que esse processo poderá tomar, haja visto que ele ainda está em curso. O importante para nossos propósitos será justamente jogar luz sobre as interdependências engendradas por esse diálogo entre "linguagens" políticas diferenciadas, e ver como os índios se apropriam dos códigos veiculados por tais linguagens para construir seus projetos de futuro.

Pensamos também poder iluminar, através desse exercício etnográfico sobre um campo de luta específico, os entraves colocados a uma organização menos conflituosa dos povos indígenas emergentes no Nordeste. É possível também perceber na análise a importância das mediações de agentes externos -- pensamos, particularmente, nos antropólogos e nos missionários -- para a viabilização das conquistas de direitos desses povos. Neste sentido, entender as articulações dialógicas desses agentes poderá permitir uma convergência mais eficaz dos seus objetivos particulares.

Cabe, decerto, considerar agora a metodologia empregada para construir a etnografia que integram esta dissertação. Como já dissemos, não é nossa intenção elaborar uma retrospectiva da trajetória histórica dos Tremembé. Contudo, dados dessa natureza estão presentes pelas próprias necessidades suscitadas pela análise.

Nossa pesquisa teve início em julho de 1991, com um primeiro levantamento de campo. Naquele momento, coletamos informações gerais sobre a área, contactando com o grupo missionário que nela atua e com pesquisadores da Universidade Federal do Ceará.

Três dias depois da nossa chegada a Fortaleza, no dia 27 de julho viajamos para Almofala e lá permanecemos por vinte dias. Durante nossa estadia mantivemos interação mais contínua com as famílias residentes na área litorânea. Tal opção levou em consideração, principalmente, o período de intensa agitação no distrito. Devido à realização das novenas em comemoração ao dia da padroeira local, Nossa Senhora da Conceição, Almofala reunia, naquele momento, gente de várias localidades do município.

Durante três dias visitamos grupos da zona intermediária, entre a praia e a zona interiorana do município. Mantivemos aí contatos com o presidente do Sindicato dos Trabalhadores

Rurais de Itarema e com lideranças da Varjota, principais referências de organização política e comunitária locais. Nesse período gravamos algumas entrevistas com informantes estratégicos, a exemplo do cacique do litoral, do presidente do sindicato e do mestre do ritual Tremembé.

Ainda em campo, pudemos fazer observações sistemáticas da cotidianidade. A presença, na área, de representantes das diversas comunidades, inclusive da coordenadora da Missão que atua entre os Tremembé, permitiu-nos clarear vários aspectos para um melhor delineamento da investigação.

A segunda fase de campo consistiu em uma permanência de três meses, de maio a agosto de 1992. Durante parte desse período estivemos em Fortaleza recolhendo material no Instituto do Ceará para compor a parte relativa à etno-história do grupo Tremembé.

Ainda em Fortaleza, reunimo-nos com pesquisadores da Universidade Federal do Ceará e com a equipe de missionários que atua na área Tremembé. Além de obter valiosas informações sobre os acontecimentos mais recentes, discutimos o programa de um curso de antropologia para os missionários, a ser ministrado quando do nosso retorno dessa área, o que de fato ocorreu. Estivemos ainda na Procuradoria Geral da República, onde pudemos conversar com a procuradora responsável pelo caso Tremembé. Através deste contato tivemos acesso ao processo em julgamento na Primeira Vara da Justiça Federal, sobre ação encaminhada pela Procuradoria a partir de denúncias de uma liderança Tremembé da área do São José / Capim-Açú. Ação esta que tem como réus o INCRA e uma outra liderança não-indígena, da mesma área.

No dia 26 de maio seguimos para o distrito de Almofala e demos início ao levantamento de dados in loco. Foi o começo de uma intensa e rica convivência.

Em Almofala visitamos as seguintes localidades: Praia; Cascudo; Aningas; Barro Vermelho; Barra da Tijuca; Lagoa Seca; Urubú; Camboa da Lama; Cabeça do Boi e Lameirão. Para a maioria destes núcleos elaboramos genealogias parciais. Foram realizadas entrevistas não-estruturadas com informantes selecionados e um reconhecimento geográfico de toda a área. Tivemos também a oportunidade de acompanhar de perto a dinâmica do trabalho missionário.

Seguimos posteriormente para a localidade de São José Capim-Açú. Realizamos aí um reconhecimento, levantamos genealogias parciais, observamos as situações sociais, gravamos várias entrevistas e elaboramos um mapa da rede de vizinhança. Nessa localidade, área de intenso conflito interno, pudemos acompanhar o desenrolar de situações significativas para o entendimento das divisões sócio-políticas.

Nesse período, participamos de uma reunião na sede da CPT, em Itapipoca. Reuniram-se ali os assessores e líderes comunitários para discutir sua posição em relação às eleições

municipais. Três dos líderes convocados para a reunião são Tremembé, dois da localidade da Varjota e outro da localidade do Lameirão. Retornamos ao São José / Capim-Açú, e ao final da nossa estada acompanhamos uma reunião com um dos candidatos a prefeito.

Em seguida visitamos a comunidade da Varjota. Por ser uma área mais homogênea, realizamos visitas a todos os domicílios, recolhendo dados genealógicos de todas as famílias. Fizemos várias entrevistas e observações de situações sociais. Acompanhados pelo mais antigo morador da Varjota, visitamos a localidade da Taperá, vizinha a Varjota e vítima mais direta da ação de despejo da empresa Ducôco.

Retornamos a Almofala e pudemos observar a atuação dos missionários. Visitamos o cartório do município de Acaraú e coletamos dados parciais sobre os processos de transferência de terra. Na sede da CPT selecionamos um bom material sobre a atuação deste organismo, a exemplo do projeto de atividades e dos relatórios para as agências de financiamento.

Em Fortaleza estivemos no Instituto do Ceará, no Incra e na Arquidiocese da cidade. Duas semanas depois retornamos à área para acompanhar uma reunião de líderes indígenas promovida pelo CIMI. Esta reunião contou com a participação dos Tremembé, dos Tapeba e dos Potiguara, além dos assessores do CIMI e de duas líderes indígenas, uma Xucurú-Kariri e outra Xocó, ambos membros de uma entidade denominada Comissão de Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. Estava presente também a coordenadora da Missão Tremembé.

Durante nossa permanência, estivemos por diversas vezes na sede do sindicato de Itarema, podendo assim observar a relação entre a entidade e os associados não-índios. As freqüentes visitas à sede do município proporcionaram um contato maior com a cidade e o universo regional.

Até agora, limitamo-nos a expor as fases práticas da pesquisa, e insinuamos possibilidades de análise de alguns desses dados; contudo, cremos, é necessário dar maior clareza ao caráter do material recolhido.

Primeiramente, boa parte dos dados coletados na área derivam de narrativas dos informantes. Estas narrativas relatam, principalmente, do ponto de vista dos índios, o processo de ocupação das terras pelos regionais, as disputas, a apreensão em termos nativos das suas normas de direito e dos regionais, e remetem também às disputas internas, mais claramente aquelas travadas entre índios da praia e da Varjota.

Com relação ao trabalho missionário não só o observamos, como inclusive gravamos uma longa entrevista com a coordenadora da missão. Nesta entrevista foi narrada toda a sua trajetória de vida ligada ao movimento sindical católico.

O trabalho antropológico mereceu atenção especialmente no tocante à nossa própria atuação. As interações com os sujeitos da pesquisa pautaram-se por um processo dialógico. Estar em



campo investigando uma trama política é colocar-se sempre diante do dilema das negociações e da vigilância sobre o próprio comportamento, assim as nossas posições eram sempre balizadas pelo contexto o que implicava refletir sobre a posição de quem conosco dialogava. Além disso, tivemos a oportunidade de observar a ação de outro antropólogo, em nossa primeira estadia em campo.

Os dados documentais obtidos derivam dos relatórios dos missionários e da CPT, o laudo antropológico feito sobre os Tremembé, peças dos processos sobre a área do São José / Capim-Açú, o processo de reforma agrária e um processo movido por um líder indígena local contra o INCRA e outro morador da área, já referido. Dispomos também de uma série de documentos da Arquidiocese de Fortaleza, que iniciou o processo de reconhecimento dos Tapeba. Este processo é fundamental para o entendimento da organização do movimento indígena no Ceará. Outras informações encontram-se nos artigos de jornal que recolhemos, recobrando o período de 1984 até 1992. A imprensa deu ampla cobertura aos conflitos fundiários na região, bem como às reivindicações de reconhecimento dos índios. Transcrevemos, complementarmente, os registros de transmissão de posse de vários terrenos localizados dentro da "Terra do Aldeamento", recobrando o período de 1926-1958. Temos cópias de relatórios elaborados por técnicos da Funai que visitaram a área entre 1986 e 1992.

Pode-se, assim, perceber que nosso trabalho de campo pautou-se por observações de tipo qualitativo. No acompanhamento de um processo político envolvendo tantos agentes, procuramos atentar basicamente para a conduta manifesta. Neste mesmo sentido, a atenção dada aos discursos foi enfatizada, tentando esclarecer posições políticas, e representações, construídas, dos agentes uns sobre os outros. Embora tenhamos observado e coletado informações a respeito dos regionais, não realizamos entrevistas. Apesar de possíveis lacunas, cremos que o material reunido possa servir aos propósitos definidos nesta introdução.

## Capítulo 1 Breve História Tremembé

### 1.1 - Introdução

A história é sempre uma trama para o futuro, cujo desenrolar é incerto e escrito pelas tortuosas linhas do movimento político de agentes coletivos e individuais. O quadro que pretendemos construir recobre, de maneira fragmentária, quase quatro séculos de contato entre grupos sociais diferenciados; grupos indígenas, conquistadores, colonizadores, religiosos, fazendeiros, soldados, burocratas, reis, governadores, enfim, a ampla gama de atores envolvidos na trama da ocupação do Nordeste brasileiro. Esta trama aponta para um processo de lutas que se verifica até hoje e que parece longe de terminar.

A história da população indígena da região Nordeste é marcada por um processo contínuo de esbulho territorial e violência, física, social e cultural. Os conflitos entre os invasores europeus e os inúmeros grupos indígenas foram registrados desde os primeiros contatos. A intensificação dos embates violentos se fez sentir a partir do avanço das frentes de expansão para o interior da região. O estabelecimento da atividade pecuária, que invadiu o sertão nordestino no segundo século de ocupação portuguesa, defrontou-se com a forte presença das populações indígenas, a qual chegou a bloquear a penetração das boiadas sertão adentro. As guerras, revoltas, motins e insurreições foram freqüentes (v. Pires, 1990).

A povoação do território do atual estado do Ceará realizou-se, fundamentalmente, mediante o puro extermínio e, ou, a subordinação dos grupos indígenas. A segunda alternativa consistiu, a princípio, na redução aos aldeamentos missionários, que propiciaram, quando possível, a utilização da mão-de-obra indígena.

No Ceará, até há bem pouco tempo não existia um só grupo reconhecido oficialmente pelo Estado brasileiro. Os povos indígenas do Ceará haviam desaparecido, restaram descendentes, práticas folclóricas (cf. Seraine, 1977) mas índios "nunca mais".

O que aconteceu aos índios do Ceará? Bem, há atualmente pelo menos dois grupos com processos para identificação e demarcação de seus territórios em tramitação na FUNAI. A trama que os fez desaparecer e reaparecer é que nos interessa contar aqui. A primeira advertência que cumpre fazer ao leitor concerne ao caráter fragmentário e em certa medida genérico - e sempre secundário - dos dados de que nos valeremos nesta parte do trabalho. Fragmentário na medida em que trabalharemos com informações esparsas de material produzido em sua maioria por estudiosos cearenses, que se valeram basicamente de crônicas e relatos de missionários e investiram pouco trabalho em dados primários, documentais; e genérico por utilizarmos,

como referência, as análises de autores contemporâneos sobre a legislação indigenista nos períodos colonial e imperial da história do Brasil (Carneiro da Cunha (org.), 1992).

A nossa intenção é tão somente reconstruir o caminho percorrido para a marginalização das populações indígenas no Nordeste, gradualmente excluídas da proteção estatal, com raras exceções (v. Lima, 1990). Na verdade, a marginalização foi um processo que atingiu a região Nordeste como um todo (cf. Dantas et al, 1990). No século XVIII, a partir das descobertas de metais preciosos em áreas do atual estado de Minas Gerais e no sudoeste da Bahia, deslocou-se o eixo econômico para o Sudeste e a influência nordestina no cenário político-econômico nacional decresceu significativamente.

"Chamamos atenção para esse aspecto, porque ele nos parece útil à compreensão da história dos povos indígenas que viviam e vivem no Nordeste e que, a partir de uma grande diversidade étnica, lograram se constituir, mediante um prolongado contato com frentes de expansão determinadas, em uma unidade histórica e etnológica tornada possível sob o indelével signo da marginalidade." (Dantas et al, 1992:431)

O caminho percorrido para a marginalização foi construído por um amplo processo que oscilou entre o protecionismo aos índios que se aliaram aos colonos e a violência radical contra os inimigos. Mesmo os aliados conheceram, em diversos momentos, a ambigüidade que marcou a prática dos colonizadores.

A conquista de territórios foi, obviamente, um objetivo sempre presente. Para qualquer sociedade o referente espacial é básico e a invasão territorial é sempre motivo de confrontos. A história do Brasil é relatada oficialmente como uma pacífica miscigenação de índios, brancos e negros, e não como um sangrento drama social. Além da violência física, a ocupação teve como pedra de toque a imposição de códigos culturais que respaldaram a conquista. Deparamo-nos com uma dinâmica instigante quando acompanhamos, ao longo de toda essa história, o desenrolar da atuação da Igreja Católica, a princípio como legitimadora do processo de aculturação, como protetora dos índios contra os desmandos dos invasores, como braço da política do Estado, e hoje como porta-voz das demandas das minorias e colaboradora no processo de reorganização política dos grupos indígenas no Nordeste e no Brasil.

A dimensão histórica assume os contornos de um campo de lutas, que a cada momento específico cria suas arenas próprias, com os agentes movimentando-se de acordo com as possibilidades de negociação ou de embates mais violentos. Mesmo nos processos de negociação a violência sempre esteve

presente na medida em que houve o intento de impor códigos de valores hegemônicos. Contudo, aqueles que sempre foram apresentados na história como coadjuvantes e que na verdade tiveram sempre seus projetos subordinados aos interesses dominantes, ou seja, os índios, aparecem mais recentemente protagonizando uma nova história, ou contra-história, revitalizados pelas lutas que empreenderam em defesa de seus territórios e de suas identidades sócio-culturais ( ).

"Se a memória de um grupo é uma construção social associada às suas experiências coletivas, e se os grupos têm diferentes experiências sociais e estão envolvidos em relações desiguais, então sua percepção do passado não apenas será diferente, mas é parte de suas lutas. O que não existe é apenas uma visão mestra do passado - ou uma verdade histórica. Existem várias visões inter-relacionadas, que são tanto produto quanto parte das relações entre os grupos. A história está, de fato, inscrita em diferentes transcrições." (Scott apud Caldeira, 1989:22)

Partindo deste princípio a versão indígena é de difícil reconstituição. Os registros escritos existentes são parciais, pois foram produzidos pelos grupos que conquistaram a hegemonia, e neles a visão do outro está, necessariamente, prejudicada. Dentro dessas limitações, procuraremos dar um quadro geral do tratamento legislativo dispensado aos índios no Nordeste durante o processo de ocupação da região, conjugando-o, aqui e ali, com os fragmentos que se referem à ação dos índios Tremembé.

## **1.2 - A política indigenista: a oscilação protecionista e o desmando invasor**

A política indigenista constrói-se como parte do processo de interação com os grupos indígenas. A Coroa portuguesa buscou desde o começo assegurar uma situação de convivência com os grupos nativos. Por isso conjugou-se sempre a ação militar com o trabalho religioso. É fácil de entender que a conversão dos nativos ao cristianismo fosse fundamental à incorporação destes ao projeto colonial.

O ato de doação das capitanias hereditárias instaurou a legitimidade de uma expropriação. Necessitava-se, contudo, dos braços dos habitantes nativos para extrair dos solos conquistados as riquezas almejadas. A primeira ação neste sentido é de escravização pura e simples. A esta prática contrapõem-se as razões de ordem religiosa, que vêm na conversão o único caminho para a incorporação do "gentio".

A instalação de um governo geral na colônia já demonstra a intenção de direcionar de maneira mais unificada o processo de ocupação do território. Segundo Perrone-Moisés (1992), Tomé de Sousa, na execução do regimento que lhe foi outorgado pelo rei de Portugal, tentou por fim aos abusos contra os índios e ao mesmo tempo construir uma política de alianças capaz de solidificar as relações com os nativos.

"Presente desde o regimento de Tomé de Sousa, de 1548, o incentivo à obtenção de alianças também se revela nos vários títulos honoríficos e recompensas dados aos aliados (Carta Régia de 17/9/1630, Carta do governador geral do Brasil de 16/10/1654, Carta Régia de 11/4/1702)." (Perrone-Moisés, 1992:121)

Legislação e ação são obviamente inter-influenciadas. O que emerge da história do período colonial é claramente a questão de conciliar os interesses diversificados de colonos, missionários e representantes do Estado português. Cativo x liberdade dos índios constitui o cerne das disputas. Porém os objetos desta disputa não eram homogêneos; os índios, categoria genérica, existem como abstração de sua concreta heterogeneidade interna e em relação ao colonizador.

Correlata à conquista dos territórios indígenas e à permissão de escravização, pretendeu-se desde o início manter áreas definidas propiciando a incorporação dos índios à sociedade colonial. Tais áreas representaram a própria construção de fronteiras legítimas de ocupação nativa, mas do ponto de vista dos colonizadores. Assim é que se realizou a fundação dos aldeamentos indígenas, espaços que sofreram, ao longo do tempo, tratamento diferenciado quanto as suas dimensões, aproveitamento e formas de administração.

Os aldeamentos inscrevem-se, portanto, dentro do plano de colonização cujo papel principal é delegado aos religiosos. Estes ficariam inicialmente encarregados de toda a administração, assumindo a responsabilidade da tutela dos índios aliados. Conquanto os missionários fossem, durante a maior parte do tempo, responsáveis por todas as atribuições, mesmo antes de 1755 -- quando perderam definitivamente o controle do poder temporal (cf. Carneiro da Cunha, 1987: 105 apud Dantas et al, 1990: 444) -- tais atribuições foram divididas com os "principais" das aldeias. Parece-nos haver o interesse de compor com o poder político nativo, de modo a tornar as alianças mais consistentes; ademais, havia a constante necessidade de aliados em armas contra invasores estrangeiros e índios não pacificados.

Para constituir os aldeamentos, os índios deveriam ser trazidos de suas áreas originais; esta prática, conhecida como o "descimento", era realizada preferencialmente pelos próprios religiosos que tratavam de convencê-los das vantagens da

proteção nas aldeias. Nos aldeamentos, localizados próximos às povoações portuguesas, o objetivo era distribuir a mão-de-obra para os serviços nas lavouras ( ) e criar também as condições para a defesa militar da colônia. Os descimentos procuraram basear-se numa prática diplomática que visava, sobretudo, não angariar novas inimizades, e a legislação buscou afirmar este princípio, do qual dependia o sucesso das ações posteriores. As autoridades estavam preocupadas em garantir condições a um domínio sem sobressaltos. Assim é que o "convencimento" é feito mediante

"(...) a celebração de pactos em que se garante aos índios a liberdade nas aldeias, a posse de suas terras, os bons tratos e o trabalho assalariado para os moradores e para a Coroa." (Perrone-Moisés, 1990:118) ( )

O processo administrativo dos aldeamentos tentou conciliar todos os objetivos: de conversão, reprodução econômica e defesa militar. Desta forma, as prioridades variaram conforme a conjuntura e as necessidades.

Com relação ao trabalho, a legislação é farta em documentos tratando da repartição dos índios entre os diversos serviços. Chega-se a dividir em terços o contingente de mão-de-obra,

"(...) um terço permanece na aldeia, um terço serve à Coroa (guerra, descimentos), o restante é repartido entre os moradores (Provisão Régia de 1/4/1680; Carta Régia de 21/4/1702; Ordem Régia de 12/10/1718)" (apud Perrone-Moisés, 1990:120).

As condições de trabalho estabelecidas na legislação têm a pretensão de justiça. O assalariamento aparece como uma concessão neste sentido; na prática, porém, os princípios cediam sempre terreno a uma mentalidade de exploração absoluta dos índios. Os salários acabavam não sendo pagos, e, mesmo quando o eram, não compensavam dignamente o esforço. Tomava-se em conta o próprio despreendimento dos índios nas barganhas iniciais com os portugueses. As normas eram constantemente burladas pelos moradores brancos, que se serviam do índio como escravo.

Ao tempo em que a prática se desenrolava dessa maneira, no plano legislativo buscavam-se formas de conter os abusos. Em 1566 (cf. Perrone-Moisés, 1992) é nomeado um procurador dos índios que tem como função requerer a justiça em nome daqueles que eram, a princípio, incapazes de requerê-la em seu próprio nome. Os ouvidores gerais eram também responsáveis pela vigilância da correta aplicação das leis relativas aos índios. Contudo, é preciso observar que estes não assistiam passivamente às ações que diziam respeito às suas vidas. Podiam reagir de maneira violenta, ou mesmo,

surpreendentemente, valerem-se da própria legislação para exigir respeito aos seus direitos.

"Cartas de Sesmaria de 7/9/1562 e de 31/10/1580 apresentam petições feitas pelos próprios índios, apresentadas por um representante não especificado. O Alvará de 6/2/1691 prevê que 'sendo os mesmos índios que denunciem a injustiça de seus cativeiros (como podem fazer)', receberão a metade da multa paga por quem os cativar. A Carta Régia de 13/3/1697 considera queixas apresentadas pelos índios contra um missionário, cujo mérito não é julgado por 'não justificarem [os índios] a mesma queixa com documentos jurídicos'". (Perrone-Moisés, 1992:122)

Percebe-se aí o choque entre as normas de direito, de um lado consuetudinário e oral, do outro positivo e escrito: a queixa não é levada em consideração por falta de documentos comprobatórios. Como comprovar as suas verdades, eis a questão, pois os próprios códigos construídos pelos brancos terão que ser utilizados pelos índios. A imposição do universo do direito e da autoridade dos colonizadores é realizada pelos caminhos os mais diversos. A autoridade do rei, por exemplo, foi sendo evidenciada para os índios em seu sentido paternal, como capaz de assegurar a plena realização da justiça. O paternalismo construído longamente no imaginário indígena tem sérios desdobramentos nas representações construídas em relação às funções do Estado e na prática política da maioria dos povos indígenas no Nordeste atual. Deixaremos a análise dessa questão para os capítulos seguintes, mas devemos ressaltar o significado da criação dessas interpretações para as relações de poder, na medida em que há necessidade de intermediação em situações assimétricas, como é o caso entre índios e a sociedade colonial ou nacional.

"Se o imperador era o alvo principal dos pedidos dos índios, muitas autoridades e burocratas provinciais colocavam-se como intermediários das suas reivindicações. Aos juizes e escrivães requeriam cópias das escrituras e/ou medições das terras do aldeamento registradas nos livros antigos dos cartórios, documentos de que precisavam para provar seus direitos" (Dantas et alli, op. cit.:451).

No estabelecimento dos aldeamentos procurava-se criar um espaço estável para o processo de violência material e simbólica que se exprimia na exploração da força de trabalho indígena, e também, ao concentrar a população índia, liberar

terras para a expansão colonial. Embora esses objetivos tenham sofrido, ao longo do tempo, avanços e retrocessos devido à própria movimentação política dos índios, a política indigenista buscou sempre criar as condições para a expropriação dos índios, igualmente material e simbólica.

A política para os aldeamentos exprime, desde seus primórdios, a intenção de incorporar de maneira definitiva os nativos. Num primeiro momento viviam nos aldeamentos apenas os índios e os missionários, mas gradativamente iriam sendo incorporados os moradores não-índios, propiciando assim a miscigenação que servirá, mais tarde, como argumento comparativo do afirmar da assimilação e, portanto, da não distinção entre índios e não índios, podendo assim as terras serem desapropriadas e reapropriadas por não-índios.

Se por um lado se agia desse modo com os índios submetidos, com os não submetidos a atitude era de total violência. Vale ressaltar, entretanto, que havia preocupação em evitar conflitos com grupos não pacificados, pois era preciso tornar eficaz a prática dos aldeamentos. Neste sentido é que as grandes leis de liberdade dos índios não diferenciavam aliados e inimigos, levando em consideração a prática estabelecida pelos moradores de implementarem guerras para justificar o cativo. Estas ações chocavam-se com os interesses da Coroa, que não descartava nenhuma possibilidade de alianças com os grupos ainda não submetidos. Perrone-Moisés (op.cit.) refere-se a todo um debate sobre a definição dos critérios para mover-se guerra aos índios.

"Ao responder a realidades políticas diversas, efetivas ou construídas - já que não se pode esquecer que o interesse econômico dos colonizadores os terá feito, muitas vezes, forjar realidades para obter da Coroa leis que lhes fossem favoráveis - , a legislação não oscila em seus princípios tanto quanto podia parecer. São diferentes os princípios aplicáveis a cada uma das situações: aldeamento, aliança, guerra. A política indigenista não é mera aplicação de um projeto a uma massa indiferenciada de habitantes da terra. É, como toda política, um processo vivo formado por uma interação entre vários atores, inclusive indígenas, várias situações criadas por essa interação e um constante diálogo com valores culturais" (Perrone-Moisés, op.cit.:129).

Todas essas ações denotam a presença dos índios como agentes na cena política colonial e descartam completamente qualquer atribuição que lhes seja feita de papéis secundários na história. O movimento dos submetidos evidencia-se em revoltas dentro dos próprios aldeamentos.



### 1.3 O movimento dos submetidos: as revoltas e a guerra de extermínio

As guerras contra os índios foram movidas desde o começo da conquista. A medida em que vai se consolidando o poder colonial e em que surgem novas circunstâncias, a exemplo das invasões estrangeiras e revoltas de negros e índios, mudam as estratégias das políticas e das guerras.

A invasão holandesa do século XVII colocou os colonizadores portugueses diante de um inimigo que sabe utilizar-se de práticas de cooptação de aliados. No Ceará os índios chegam a convidar os holandeses a se apropriarem de um forte português e a assumirem o controle administrativo. Há notícias de índios do Ceará e da Paraíba que estiveram na Holanda e lá permaneceram, sendo convertidos ao protestantismo (cf. Souto Maior, 1912), e que se tornaram importantes líderes políticos, organizando os índios contra os portugueses. Um desses índios, o famoso Pedro Poty, recebeu o título de governador geral dos índios da Paraíba.

Mas os holandeses foram também alvo da inimizade dos índios. A política desenvolvida por aqueles, baseada na liberdade religiosa, muito ajudou na cooptação de aliados; contudo, a ação de conquista criava sempre condições para a explosão de conflitos. No Ceará, os Tremembé deram mostras de descontentamento com a ocupação de seu território por parte dos holandeses, quando estes tentaram se estabelecer no litoral norte cearense (cf. Studart Filho, 1963).

Studart Filho diz que o clima entre conquistadores e os índios sempre foi marcado por "uma atmosfera de incompreensão e mútuas desconfianças..." (1963a:9). Refere-se a inúmeros levantes e rebeliões; contudo, ressalva que tais ações eram ineficazes na medida em que os índios não se haviam dado conta das vantagens de uma política de alianças entre eles mesmos.

Exatamente por isso os levantes eram freqüentes e assinalaram todo o processo colonial. Em finais do século XVII estoura a famosa <<Guerra dos Bárbaros>> (Pires, 1990), durante a qual se sublevaram inúmeros grupos indígenas não aldeados. Este episódio marca o primeiro movimento de sublevação de índios realizado de maneira concertada e viabilizado graças à aliança de vários grupos do sertão, inclusive tribos rivais.

Em 1713 ocorreu no Ceará outro levante, dessa feita de índios aldeados. Esta revolta inspirou-se nos princípios de aliança do levante dos <<Tapuias>> ou <<Guerra dos Bárbaros>>. Os motivos do conflito remontam à maneira como eram tratados os índios nos aldeamentos. Os soldados serviam-se deles para todo tipo de serviço, para o preparo dos alimentos, para o combate a inimigos, para caçarem e pescarem, e além de não lhes pagarem a remuneração devida, zombavam constantemente dos índios e chegavam a espancá-los. Tudo isto fez crescer o ódio contra os portugueses, levando os índios a empreenderem violentas ações contra as vilas e fazendas dos colonizadores.

Mesmo os índios que não participaram diretamente do levante acordaram com os rebelados não reagir, nem ajudar os portugueses no combate.

Imediatas providências foram tomadas para dar combate aos revoltosos e se afixou um bando em nome do Rei, estabelecendo a livre campanha contra os índios levantados e isentando dos quintos reais aqueles que aprisionassem cativos.

Por outro lado organizou-se uma expedição comandada pelo Coronel João de Barros Braga, que de pronto arregimentou homens dispostos a ganharem escravos nas batalhas. A campanha desenrolou-se de maneira cruel, e logo no primeiro combate, que durou um dia inteiro, as forças lusas saíram vitoriosas. A expedição foi varrendo vastas áreas do litoral e sertões próximos. Em outro embate, os portugueses fizeram cerca de 400 prisioneiros, matando, logo em seguida e a sangue frio, noventa e cinco destes.

Os índios aprisionados foram colocados à disposição de colonos e índios aliados. A única exceção foi feita aos Tremembé, por terem sido obrigados a participar do levante, ameaçados de morte pelos grupos levantados. Os Tremembé foram entregues aos cuidados do seu missionário, por ordem da Junta das Missões e de D. Manoel Alves da Costa, Bispo de Pernambuco (cf. Studart Filho, 1963:16).

A revolta estendeu-se por várias áreas, inclusive a dos Tremembé na bacia do rio Acaraú. Studart Filho (1963:20) reporta-se a uma carta-relatório da Câmara de Aquiraz dando ciência da invasão dos índios ao governador de Pernambuco. Segundo este documento, sobreviventes ter-se-iam refugiado na Serra da Ibiapaba, para se colocarem sob a proteção dos índios Tobajaras, aldeados por um jesuíta.

Ao que se tem notícia esta revolta terminou em 1715, mas assumiu grandes proporções e necessitou de um esforço significativo por parte dos poderes lusitanos para por fim à rebelião.

Um fato que chama a atenção é que a própria maneira como eram organizados os aldeamentos criava possibilidades para a mobilização guerreira por parte dos índios. Ali havia uma esquema de organização denominado sistema de ordenanças, que incluía todos os homens de dezoito a sessenta anos. Definia uma hierarquia encabeçada pelo capitão-mor da aldeia e estabelecia uma série de atribuições em ordem decrescente. Segundo Dantas et al (1992:449), as ordenanças funcionavam como mantenedoras da ordem mas contrapunham-se à autoridade dos religiosos.

Percebe-se, assim, a capacidade dos índios de se aproveitarem da imposição de códigos de comportamento para rearranjar as relações de força e promover alianças capazes de subverter a ordem estabelecida. Por seu turno, os colonizadores reafirmavam suas intenções de domínio absoluto promovendo massacres legitimados por suas próprias leis. As guerras de extermínio eram também trabalhadas no plano do

ideológico, ensejando calorosos debates quanto aos critérios para a promoção de guerras justas.

A guerra justa era legitimada nos casos de impedimento à pregação, hostilidades e quebra de pactos celebrados, e, também, para salvação das almas e contra a antropofagia. Houve, contudo, várias confusões quanto aos argumentos teológicos e jurídicos que sustentavam a declaração da guerra justa. Procurou-se construir as representações de ferocidade e animosidade do inimigo para legitimar as guerras. As imagens pintadas pelos desenhistas da época retratam a "barbaridade" dos "tapuias" contraposta à "romântica quietude" dos índios aliados.

Os Tremembé, que nos primeiros tempos estiveram em constante revolta contra os conquistadores, foram inscritos na categoria de índios inimigos, indignos de confiança e belicosos "por natureza". Os historiadores cearenses traçam um quadro de constante animosidade dos Tremembé em relação aos conquistadores. Os Tremembé que ocupavam desde o litoral do Ceará até o Maranhão fizeram seguidos ataques às fortificações que os portugueses erigiram ao longo dessa costa. O presídio de Nossa Senhora do Rosário( ) construído para assegurar a conquista do Maranhão, sofreu várias investidas, destacando-se uma no ano de 1614, com reação violenta da parte dos portugueses (cf. Studart Filho, 1963:163).

Relata ainda o mesmo autor um episódio contra um barco português que teria aportado em Camucim para fazer aguada, e que sofreu um ataque por parte dos Tremembé, o qual teria feito várias vítimas. Outras passagens dão conta de que os Tremembé estiveram arranchados próximos à Fortaleza de N. S. d'Assunção, em 1671. Abusos da parte dos portugueses teriam motivado uma retirada dos Tremembé da área, mas isto causou reboliço e o Capitão-Mor enviou uma força para vigiá-los, temendo alguma revolta armada: as ordens prescreviam o extermínio se se constatasse qualquer ato violento da parte dos índios.

"A êsse tempo, vagavam êles pelo litoral em grupos pouco numerosos que nada tinham, porém, perdido de sua inata fereza.

Informam escritores lusitanos, sempre interessados em deprimir os nativos, que, em 1674, alguns naufragos foram por êles devorados. Verdadeiro ou não, tal fato serviria de pretexto para terríveis perseguições por parte do Governador do Maranhão, Inácio Coelho, que despachou contra êles uma fôrça vinda do Pará. [...] Vitorioso, houve-se o cruento Vital Maciel para com os vencidos com a tirania costumeira, fazendo sacrificar indistintamente homens, mulheres e crianças.

Eis como o Pe. Filipe Bettendorf pinta o choque ocorrido entre os dois grupos rivais e a terrível matança que se seguiu à derrota dos nativos.

(...) 'Depois disso cercou-se a ilha ou mangal onde estavam os mais, e entraram os índios de nossas aldeias com tanta fúria, acompanhados dos brancos, que por terem visto feridos alguns seus, começaram a matar tudo quanto havia sem perdão a nenhum nem ainda às mulheres e seus filhinhos, pegando a êstes pelos pés e dando com as cabecinhas dêles pelas árvores que tiravam a vida a todos'" (Stuart Filho, 1963:164-5).

Esta longa citação, como vimos, ilustra três aspectos: o primeiro diz respeito à consideração da "inata fereza", e isto por um historiador do século XX; o segundo à consideração feita da possibilidade do relato de antropofagia não ser verídico; e o terceiro aspecto a ser ressaltado é a violência com que se realizou a ação militar. O autor chega a se perguntar o por quê de tamanha atrocidade e explica-a pela proibição, naquele momento, do cativo de índios. Há ainda relatos de missionários que dão conta das dificuldades de conversão dos Tremembé.

"O Pe. Bettendorf ficou escandalizado quando um chefe Tremembé, a quem procura doutrinar no colégio do Maranhão, lhe disse 'céu não presta para nada, só a terra sim, esta é boa'" (Pompeu Sobrinho, 1951:264).

Diante de tal quadro era fácil justificar o extermínio de um povo tão contrário aos princípios dos colonizadores. Belicosos, temidos inclusive por outros índios, inimigos abertos dos Tupinambá -- aliados históricos dos portugueses --, eram os Tremembé a encarnação do "tapuia" bravio, merecedor dos castigos e da crueldade dos colonos.

\* \* \* \* \*

O processo de ocupação do Ceará foi efetivado por duas frentes, uma que avançou pelo litoral em demanda do Maranhão e do Pará, e a segunda que veio do interior da Bahia e de Pernambuco, comandada pela expansão da pecuária, expelida do litoral em função dos plantios de cana-de-açúcar.

Segundo Pompeu Sobrinho (1937) esta segunda frente avança a partir do século XVII auxiliada pelas bandeiras paulistas, e o autor recorta este período como o terceiro ciclo de povoamento do Nordeste. O Ceará detém extensa faixa litorânea

mas de solos pouco férteis, que não despertaram de imediato a cobiça do colonizador. Problemática também era a presença de grupos indígenas hostis, que, como já vimos, dificultaram em muito uma entrada mais sistemática dos conquistadores.

"Economicamente destituída de interesse para a metrópole e politicamente isolada, a capitania permaneceu quase despovoada até meados do século XVII, quando teve início a ocupação pela pecuária. (...) Nas primeiras décadas do século XVII a pecuária já ocupava extensas faixas de terra, tendo como eixo central a bacia do rio Jaguaribe, no sentido norte-sul, e expandindo-se pelos sertões do Quixeramobim, vale do Cariri, região sul de Fortaleza, chegando ao extremo norte, pelos rios Acaraú e Coreaú e ao oeste, nos sertões de Crateús" (Porto Alegre, 1989/1990:1-2).

A pecuária é uma atividade que exige o emprego de um pequeno contingente de mão-de-obra, portanto era absolutamente compatível com um processo de extermínio dos grupos nativos, abrindo espaço para o gado em criação extensiva.

O desenvolvimento da pecuária era importante para o abastecimento de carne bovina para as plantations do litoral e para as zonas de mineração. O Ceará mostra-se neste aspecto bastante produtivo, dado que na sua zona litorânea se concentravam ricas salinas, o que propiciou a industrialização da carne seca-salgada e deu início à mercantilização gradativa da economia. A indústria da "charqueada", como ficou conhecida, teve um relevante papel na articulação das zonas de produção pecuária e os centros do litoral.

Posteriormente, já em finais do século XVIII, um outro produto começou a exercer influência na economia cearense: o algodão. O algodão nativo já era utilizado pelos índios. Consta que entre os objetos encontrados com os primeiros Tremembés contactados estava o fuso de fiar (cf. Pompeu Sobrinho, 1951:251)

O algodão principiou a circular no mercado interno a partir do século XVI (cf. Porto Alegre, 1989/90:7), e chegou a ser utilizado como moeda, circulando deste modo no Piauí, Maranhão e Ceará. Porto Alegre (1989/90) chama a atenção para que em 1808 os Tremembé da Serra da Ibiapaba chegaram a pedir permissão ao governador da capitania para usar os "nimbós" ( ), tendo o governador indeferido o pedido, pois a intenção era justamente impedir a persistência de marcas distintivas entre os índios.

Vê-se, assim, que a prática política em relação aos índios levaria à desconstrução gradual das suas identidades. Tanto no aproveitamento da mão-de-obra, quanto no processo de imposição de costumes, ensejando, conseqüentemente, a usurpação territorial.

#### 1.4 - A ideologia do desaparecimento dos índios no Ceará

Um dos elementos que nos ajudarão a compreender a construção desta ideologia é a concepção, veiculada pela maioria dos cronistas, de uma errância desmedida dos índios que habitavam a costa cearense. Isto vem expresso nos relatos do holandês Elias Herckman, em 1639; assim ele se expressa:

"Não têm lugares certos ou aldeias onde morem; vagueiam, ora demorando-se em um sítio ora noutro. Na estação do cajú, que é em novembro, dezembro e janeiro descem ás praias, porquanto pouco ou nenhum cajú se encontra muito para o interior.

Assim, regulam-se pelas estações do ano para procurarem o seu alimento" (apud Pompeu Sobrinho, 1934:16).

Este ponto de vista é apropriado por vários historiadores cearenses, que ao longo do tempo vão incorporando esta apreensão do modus vivendi dos índios, particularmente os Tremembé.

Vimos já ao longo desta síntese histórica que toda a política indigenista baseou-se no interesse pela incorporação da força de trabalho nativa e, ou, de terras. Os aldeamentos missionários fizeram parte de uma estratégia que buscava destituir gradativamente os nativos de referenciais étnicos. Enquanto num primeiro momento de necessária formação de alianças se estabeleceram pactos de respeito aos costumes e territórios indígenas, no século XVIII, com a política pombalina, intensificou-se a prática do "intrusamento", ou seja, a de trazer colonos para dentro dos limites das aldeias, forçando assim o processo de miscigenação.

"De modo geral, nas aldeias devem viver apenas os índios e os missionários, a não ser quando as leis instituem a administração leiga. A política pombalina procurando assimilar definitivamente os índios aldeados, incentiva a presença de brancos nas aldeias para acabar com a "odiosa separação entre uns e outros" ( Diretório de 1757 para o Maranhão e Grão-Pará, pars. 80-8; Direção 18/5/1759 para Pernambuco e capitânicas anexas, pars. 84-90)" (Perrone- Moisés op. cit.:119).

A política indigenista pode ser vista através de movimentos táticos que procuram desorganizar os grupos indígenas, buscando torná-los indistintos culturalmente da população regional que os cerca, criando laços de dependência que os tornem cada vez mais vulneráveis ao processo de espoliação material e simbólica da sociedade nacional. A

tutela nos aldeamentos, a ação catequizadora dos missionários, a "guerra justa", a repartição de mão-de-obra e a dispersão de autoridades responsáveis pelos aldeamentos, dado que a administração dos aldeamentos sofreu cerrada influência dos colonos, todas essas ações demonstram claramente a disposição dos colonizadores de criar condições ao despojamento das identidades dos índios.

O processo de despojamento cultural e territorial dos índios assume contornos mais sérios no século XIX. A partir daí a discussão oscila entre o extermínio e a incorporação definitiva à sociedade nacional. Neste contexto entram em jogo outros códigos, a legitimação da prática e da elaboração legislativa conta com o apoio inestimável da mentalidade cientificista, que começa a ganhar corpo no Brasil neste período. Surgem as concepções de um barbarismo inato de alguns grupos, evidentemente os "Tapuias", inimigos tradicionais e que tantos prejuízos já haviam causado, da perspectiva dos segmentos dominantes da sociedade nacional, à constituição de uma nação viável. Nação esta que precisava elaborar para si o seu "mito" de origem, "mito" este que vai ser sustentado por uma construção da história racial brasileira como miscigenação pacífica. A imagem do índio é revitalizada pelo apelo romântico aos Tupis e Guaranis, até hoje inscritos no ideário nacional. Aos outros resta a supressão das páginas da história nacional( ).

Poderemos perceber melhor a constituição da ação de despojamento dos índios observando o que foi feito no século XIX em termos de legislação indigenista. O Regimento das Missões, de 1845, deixa clara a intenção de considerar a população dos aldeamentos como "misturada". Em paralelo, aumenta a autonomia dos poderes públicos regionais para dispor das terras ocupadas por populações miscigenadas. A arena política estreita-se e os confrontos tendem a aumentar.

"Com a criação do Regulamento das Missões (Decreto 428, de 27/7/1845), instrumento legal que dispõe sobre a administração dos índios e seu patrimônio, ampliou-se o espaço para os proprietários rurais assumirem a direção das aldeias (Santos, 1988), enquanto aumentava a intensidade dos conflitos tendo como fulcro a posse das terras indígenas. A partir da segunda metade do século, sobretudo, os índios dos aldeamentos passam a ser referidos com crescente frequência como índios "misturados", agregando-se-lhes uma série de atributos negativos que os desqualificam e os opõem aos índios "puros" do passado, idealizados e apresentados como antepassados míticos. (...)Logo em seguida a esta, o governo disporia sobre os aldeamentos, mandando <<incorporar aos Próprios Nacionais as terras dos índios, que já não vivem aldeados, mas sim confundidos com a massa de

população civilizada>>(Aviso do Ministério dos Negócios do Império, 21/10/1850, APES, pac. 425).Esse dispositivo legal, interpretado do modo como convinha aos regionais, fez com que a população dos aldeamentos fosse insistentemente apresentada como "misturada" e "mestiça", o que culminaria com a negação da existência de índios" (Dantas et alli, op. cit.: 451-2).

Tais atitudes criaram as condições para a completa deslegitimação dos direitos territoriais dos índios. O processo de construção de uma imagem de índio "puro" é ainda hoje defendida por indivíduos e grupos para desqualificar pretensões dos grupos indígenas em disputas por suas terras no Nordeste( ).

O transferir da competência, quanto à administração do patrimônio das aldeias, para o âmbito das instituições regionais deu expressão aos interesses mais mesquinhos de expropriação das terras indígenas. No Ceará isto se fez sentir de imediato à decretação das leis. A Assembléia Provincial do Ceará extinguiu de pronto vários aldeamentos (cf. Carneiro da Cunha, 1992). O Ceará foi a primeira província a atestar a extinção de vários aldeamentos indígenas.

A ação legislativa para expropriação dos territórios não pode ser compreendida sem atentar para sua articulação à prática mais ampla de desqualificação étnica, propiciada pelas táticas de criação de relações de dependência no campo político e nas relações econômicas. Mesmo antes da promulgação da Lei de Terras de 1850, a primeira constituição nacional omite completamente a existência de índios. *Pari passu*, a administração dos aldeamentos, agora sob a responsabilidade dos diretores de aldeias (que são confiadas aos missionários), define, em alguns casos, uma política clara de assimiliação, posto que o Regimento das Missões, único documento do Império relativo à política indigenista, reforçava a necessidade de incorporação da mão-de-obra "ociosa".

"As conclusões que se tiram de tais análises são que, se se quer sujeitar os índios ao trabalho, deve-se ampliar suas necessidades e restringir simultaneamente suas possibilidades de satisfazê-las. Diminuir seu território e intrusá-lo, "tirar-lhes os coutos", ou seja, confiná-los de tal maneira que não possam mais subsistir com suas atividades tradicionais, é, como vimos quando tratamos de terras, uma das medidas preconizadas. Além da dependência que assim se cria, o desejo de instrumentos de ferro, quinquilharias, roupas - sem falar da proscrita mas onipresente cachaça - inicialmente oferecidos para criarem hábitos e posteriormente vendidos, devem induzi-los ao



trabalho e ao comércio" (Carneiro da Cunha, 1992:149).

Graças a todos estes mecanismos, realiza-se a expropriação das terras e a deslegitimação dos direitos históricos dos índios. No Ceará, no que se refere aos Tremembé, as informações colhidas dão conta, como vimos, de um povo errante e guerreiro, avesso ao assédio missionário. Somente com a instalação da missão, em 1702, às margens do Aracatimirim é que se estabiliza minimamente a situação deles. Contudo, seu envolvimento nas rebeliões contra os portugueses, embora amenizado por terem participado sob coação dos outros grupos, não os livra de um processo de transferência de seu aldeamento para a Vila de Soure. Para isto o capitão-mór da aldeia formulou pedido, pessoalmente, em Recife, e, para convencê-los a segui-lo, teria incendiado suas moradas (Cf. Studart Filho, 1969). A intenção óbvia era de misturá-los a outros grupos para facilitar sua assimilação. Eles não se adaptaram à convivência e dispersaram-se pelo Maranhão e pelos tabuleiros do litoral. Em 1766, foram novamente reagrupados na antiga aldeia do Aracatimirim: coincidência ou não, este é o ano em que a aldeia é elevada a categoria de vila, com o nome de Almofala.

Toda esta trama demonstra que a extinção era o vaticínio pregado e realizado nas representações das elites brasileiras. Os índios do Nordeste resistiram e resistem bravamente, e a luta realiza-se com avanços e recuos. No Ceará mais particularmente, a luta foi retomada há bem pouco tempo pois a ideologia do desaparecimento chegou intacta até a década de oitenta deste século. Ao longo dos próximos capítulos acompanharemos, mais de perto, as disputas internas ao campo político da etnicidade Tremembé, e veremos como as elaborações científicas jogam um papel decisivo na definição das possibilidades de luta e na manipulação de imagens. Os nativos cearenses estão reaparecendo, depois de folclorizados e despossuídos de sua existência, como atesta o trecho a seguir:

"Os nativos, outrora também parte constitutiva do meio cearense, desapareceram por completo, depois de terem participado intensamente da formação do nosso homem sertanejo, perda, sob certos ângulos, irreparável para a ciência, em face da escassa documentação histórica e etnográfica que deles possuímos" (Studart Filho, 1969:49).

## **Capítulo 2 A Ocupação Regional**

### **2.1 - Introdução**

Procuraremos, neste capítulo, organizar informações que possam dar ao leitor uma visão do processo de ocupação regional. Em um primeiro momento o propósito é demonstrar como o espaço de Almofala foi sendo apropriado pelos segmentos dominantes locais, mas permanece na memória daqueles que hoje se auto-adscrevem Tremembé como um lugar que demarca a sua particularidade histórica.

Veremos como essa memória é um dos sinais privilegiados para a definição da etnicidade. A crença em uma origem comum de que fala Weber (1977) constitui elemento fundamental para a construção da comunidade política. A comunidade neste caso não pode ser evidenciada em termos de uma unidade homogênea, em Almofala, ou na área litorânea, há uma rede de famílias distribuídas esparsamente que assumem o que poderemos chamar de uma indianidade. O que neste caso particular significa partilhar da memória de uma coletividade ancestral. E ali na área de Almofala brincar o Torém, conhecer os marcos da terra e lembrar os episódios significativos, como a saída das imagens dos santos da igreja quando do seu soterramento por uma duna, a ação coletiva de retirada da areia, ação essa que qualifica os participantes como descendentes legítimos desta coletividade ancestral.

Não iremos só falar dessa memória investida pelos significados dos que se auto-definem Tremembé, mas também tentaremos articular certos níveis da estrutura de poder dominante que inscrevem as possibilidades de percepção dos índios. A memória evoca também as ambigüidades dos relacionamentos com os potentados locais. Assim é que aparece o poder dos coronéis e o espaço do cartório como relação e locus, respectivamente, da subordinação. Não se pode vislumbrar portanto uma comunidade de ricos e pobres antitética e inconciliável, mas a exemplo do que nos mostra Gluckman (1987) em sua análise da Zululândia, um feixe de relacionamentos que dominantes e dominados tecem em uma teia de compromissos e interesses que vão se distanciando a medida que outros agentes e percepções entram em cena.

### **2.2 - A saga de um lugar: a história de Almofala**

"Em 1702 fundou-se a aldeia de Almofala, perto da barra do rio Aracati-mirim, poucas léguas a leste do estuário do rio Acaraú. A missão confiada aos cuidados do Padre José Borges de Novais, prosperou e recolheu ao seu seio os índios dispersos da região. O zeloso missionário construiu uma

excelente igreja, de estilo arquitetônico sensivelmente diferente do que era comum nas aldeias orientadas pelos jesuítas. Ainda agora, por ali se encontram os mais autênticos remanescentes dos Tremembés, com seu fâcies especial, mas num miserável estado de aculturação" (Pompeu Sobrinho, 1951:261).

A informação acima requer certa correção: somente em 1766 o aldeamento do Aracati-Mirim toma o nome de Almofala, dentro do contexto da desindianização( ) dos aldeamentos gerada pela política pombalina. Encontramos referências (Studart, 1896) de que, em 1754, o local ainda era referido como "missão dos Tramambés". Em 1766, uma provisão de 12 de setembro transforma o local em freguesia. De qualquer maneira, desde 1758 uma ordem régia estabelecia a transformação dos aldeamentos dirigidos por jesuítas em vilas, embora este não fosse o caso do aldeamento em questão, administrado por padres seculares.

O nome Almofala, segundo registra Seraine (1955), seria um vocábulo de origem árabe e que significa, "campo ou arraial em que por algum tempo se reside". O fato é que as próprias condições ecológicas do lugar ajudam a caracterizar o ambiente como instável, propício a abrigo temporário. Almofala situa-se próxima ao litoral, a cerca de dois quilômetros da praia. Precisamente na posição de 02 50' S e 40 09' W.

Nesse espaço dunar, onde se situavam e também circulavam os Tremembé em épocas propícias -- sem preocupação, parece, de limites a demarcar fronteiras --, os colonizadores erigiram uma capela sob a invocação de Nossa Senhora da Conceição. O templo era, a princípio, de taipa e coberto de palha. Começou a ser edificado em alvenaria em 1712, conforme data gravada em sua entrada, tendo durado a obra cerca de 46 anos -- portanto até 1758, conforme recibos passados por trabalhadores que a construíram (Souza, 1983).

O material para a construção foi trazido como lastro nos navios que vinham carregar o charque produzido na região e embarcado no Porto das Oficinas, como era então chamada Acaraú, hoje sede da comarca. Este material vinha da Bahia, e, segundo consta, a própria arquitetura da igreja tenta imitar os templos erigidos na antiga capital, Salvador.

Em torno do templo formou-se o aldeamento, estando o trabalho de catequese sob a responsabilidade de padres seculares, que fundaram a Irmandade de Nossa Senhora da Conceição. A irmandade chegou a acumular um patrimônio de volume razoável. Vários documentos (cf. Studart, 1896) dão conta de aquisições de terra para a irmandade.

Em 1707 foram concedidas três léguas de terras para o padre José Borges de Novaes e seu irmão para aí aldearem os Tremembé (cf. Souza, 1983:46 e Valle, 1992:24). O Estado e a Igreja constituíram a terra da Santa, do templo que marca a

presença da sociedade dominante e se erige como abrigo da padroeira para os fiéis. Em nome da fé, a igreja aglomerou os índios e juntos padres e índios construíram também o cemitério do aldeamento (Araújo, 1940). Assim, o espaço foi-se construindo e sendo marcado pela ação dos agentes, e pela composição, que daí resulta, de uma memória da relação entre o poder do colonizador e os direitos territoriais indígenas.

Almofala tem sua história imbricada, senão edificada - em certo sentido literalmente - com, e pela, atividade religiosa. À medida que os objetivos religiosos deixaram de sustentar, pelo menos administrativamente, o projeto dominante, o pólo de decisões foi sendo transferido gradativamente de Almofala para Acaraú. Centradas em Acaraú, desenvolveram-se as atividades econômicas que impulsionaram o processo de ocupação regional. Várias áreas foram concedidas para o criatório de gado. Como vimos, a pecuária e a indústria das charqueadas foram a base da economia setecentista no Ceará. Devido à concentração do criatório em Acaraú, juntamente com a abundância de sal, desenvolveu-se ali a indústria das charqueadas, no período de 1740-1790 (cf. Souza, 1983:35).

Enquanto Acaraú se tornava um espaço economicamente importante, Almofala reproduzia-se sem grandes modificações até o final do século XIX. A principal atividade econômica era a pesca complementada pelo cultivo de feijão, milho, mandioca, além da coleta de cajús. Segundo Souza (idem, ib.), Antonio Bezerra, ao passar pelo povoado em 1884, encontrou apenas duas ruas ladeando a estrada principal, ficando a igreja situada a leste. A única edificação de tijolos era a igreja, o que contrastava com as choupanas em redor, ao tempo em que exprimia a sua importância para a localidade. Este período é também de seu relativo isolamento em relação às povoações maiores, e os padres eram os únicos intermediários de notícias dos outros locais.

A ocorrência de grandes estiagens, no final do século XVIII e também no século XIX, de 1790 a 1793 e de 1823 a 1825, respectivamente (Souza, 1983:37), trouxe graves conseqüências para a economia da região, minando radicalmente o patrimônio da irmandade. Acaraú, que também foi diretamente atingida pelo flagelo, pôde, com a ajuda prestada pelo Estado, manter a população que para lá se havia transferido, atraída pelo desenvolvimento econômico: a ajuda do Estado materializou-se na construção de estradas, açudes e vários prédios públicos, organizando assim a infra-estrutura necessária à constituição do lugar como centro dos serviços públicos regionais.

O movimento que constituiu Acaraú como centro decisório regional relacionou-se estreitamente com a consolidação do poder político dos coronéis, que procuraremos explicar no próximo item deste capítulo. De qualquer maneira, o importante é perceber a perda gradativa de prestígio de Almofala em relação a Acaraú. Internamente, no entanto, as relações entre

os índios e o lugar foi se construindo, tendo como suporte as ações eclesiais.

É possível perceber a importância da religiosidade entre os Tremembé. A novena em comemoração ao dia da padroeira sempre foi bastante concorrida. Souza(1983:37) informa que o primeiro dia da novena era dedicado aos índios e que neste dia eles procuravam enfeitar as portas do templo com tranças de palha de coqueiro e, até mesmo, arco e flecha. Também, segundo a mesma autora, realizavam o trabalho de limpeza da igreja. Tudo isso contribuiu para infundir um profundo sentimento religioso entre os índios, expresso na veneração pelas imagens dos santos.

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

Para os índios, é de Almofala quem conhece sua história contada pelos antepassados, quem participou da retirada de areia da igreja, soterrada por uma duna durante cerca de quarenta anos. Este episódio é provavelmente o fato mais significativo da história do lugar, a parte mais dramática da saga deste povoado que tem seu nome ligado à instabilidade, e que para os índios define as próprias fronteiras sócio-culturais de sua existência grupal.

O ano era 1897, em Almofala havia apenas a igreja e algumas casas ao redor, o vento soprava com a mesma intensidade e direção de sempre, só que desta vez deslocava uma duna situada a leste da igreja (Souza, 1983:40). Pouco a pouco a areia começou a se infiltrar, parecia aos moradores uma obra funesta do destino. Pois a igreja, marco da memória local estava sendo encoberta.

No ano seguinte a duna já ameaçava invadir o templo completamente. O vigário de Acaraú comunicou o fato ao bispo da Diocese, que o autorizou a transferir as imagens para local seguro. Finalmente, o padre foi avisado de que a situação se tornara insustentável e o teto da igreja ameaçava ruir. Assim, o padre Antônio Tomás viajou até Almofala, com a difícil missão de deslocar as imagens para a Igreja de Nossa Senhora dos Navegantes, situada no distrito de Tanque do Meio( ). Sua missão foi desempenhada com extremo cuidado, como prescrevia a ocasião e os sentimentos com os quais se estava lidando.

Neste sentido, resolveu rezar uma última missa no local. Souza (1983) descreve o momento como extremamente dramático. Milhares de pessoas estariam presentes ao acontecimento. Às 4h30min. começou a celebração, e o padre aproveitou então palavras do evangelho para justificar a saída das imagens.

Chegou a invocar Nossa Senhora da Conceição para sensibilizar os fiéis a ajudarem na tarefa de as salvar. Contudo, antes mesmo da conclusão da missa já se faziam ouvir as lamentações doloridas dos devotos.

Seguiu-se aos prantos uma ação de caráter mais efetivo, no sentido de impedir a saída das imagens. O padre foi avisado de que atrás de um morro próximo se encontrava um grupo de homens armados; reagindo o sacerdote convidou os líderes do grupo a negociarem, e dois homens foram até ele, comunicando a disposição de não deixarem as imagens serem transferidas. Diante disso o padre convocou então o sub-delegado para dar proteção à retirada dos santos, e nesse momento uma mulher agarrou-se a uma imagem e saiu correndo; o padre pediu a intervenção dos fiéis, mas ninguém se moveu e ele próprio, então, saiu no encalço da mulher, segurou-a, mas ela negou-se a entregar-lhe a imagem. Neste momento o conflito generalizou-se e várias pessoas se envolveram, algumas na defesa do padre. Pouco depois, a situação foi debelada com a prisão de dois indivíduos (Souza, 1983). A ação teve como resultado alguns feridos e a vitória dos propósitos do clérigo. Os próprios índios têm uma narrativa sobre o acontecimento, que discutiremos no último item deste capítulo. Por fim, a multidão seguiu em procissão, acompanhando as imagens, cantando, rezando e lastimando a perda, que parecia definitiva, dos símbolos de sua proteção.

Em função do soterramento da igreja, os moradores da área central de Almofala dispersaram-se por localidades próximas, indo uma parte significativa ocupar o lugar de Lagoa Seca, onde se estabeleceu um grupo de parentes importante para a manutenção da identidade étnica Tremembé; trata-se dos que hoje são referidos como os legítimos representantes do tronco antigo, os dançadores de torém e os executores das práticas religiosas.

Depois dessa dispersão, a igreja permaneceu 45 anos recoberta pela areia; e encoberta parece também ter ficado a história de Almofala durante este período. Em 1941, a duna continuou a se deslocar e a igreja reapareceu parcialmente, ainda sólida, apesar de seriamente danificada, pois a construção firmemente alicerçada não sucumbiu completamente; diriam até alguns, segura pela crença de seus devotos. Aos poucos, as pessoas começaram a se juntar para retirar definitivamente a areia, muitos mutirões se realizaram, os índios se revezando armadas de cuias e pás, num trabalho árduo que fez reviver o templo e os símbolos a este associado.

Outra providência, necessária após a retirada da areia, foi a recuperação dos pontos estragados da construção; para isso a população uniu-se novamente, promovendo leilões, festas e listas de contribuição para arrecadar fundos destinados à compra de material e gastos com mão-de-obra. Em 1943, realizou-se uma missa para reiniciar o funcionamento do templo e estimular o prosseguimento das obras físicas, sendo, nesse

momento, solicitado o retorno das imagens. Em procissão, a 22 de janeiro de 1944, elas saíram de Itarema na direção de Almofala, seguidas de perto pelos fiéis e ali foram recolocadas. Em 1947, uma festa em ação de graças foi promovida para homenagear a Santa padroeira (Souza, 1983), tendo a festa sido anunciada aos quatro cantos: era o júbilo dos devotos que se espalhava inclusive pela mídia, expresso num convite transcrito no jornal "O Estado" (idem, ib.).

Os antigos habitantes das cercanias da Igreja tentaram, também, retornar ao local, mas alguns encontraram dificuldades com os custos de transferência; outros, preferiram manter-se nas áreas para as quais se haviam deslocado, a exemplo de muitos moradores da Lagoa Seca. A partir dessa situação, começou a se processar, com mais intensidade, a ocupação, por regionais, de terras dentro dos limites do povoado.

O espaço recuperado era apropriado agora em outros termos, por uma outra lógica. Souza (1983) relata que os índios mantinham as mesmas concepções de propriedade, nutriam o sentimento de que havia terras suficientes para todos e de que estas não eram alienáveis. A história do choque de diferentes normas de direito, consuetudinárias ou não, que já vinha em processo desde os primórdios da colonização, foi reencetada aqui numa arena específica, na qual os movimentos do grupo dominante se intensificaram até transformar Almofala num mar de cercas, tudo isto apoiado na rede de poder derivada do imbricamento de representantes do Estado e da Igreja, reunidos pelos laços do parentesco, que impuseram a sólida estrutura do espaço privado sobre o espaço público, marca inconfundível do poder público no Brasil.

### **2.3 O poder do coronelismo**

A forma legalmente prevista pela Coroa portuguesa para viabilizar a ocupação das terras no Brasil foi a doação de sesmarias. Este método, de menores custos para o Estado e de grande atração para os povoadores, muitas vezes oriundos de famílias pobres, teve vida longa na história do Brasil. No Ceará, o criatório de gado foi, como já visto, o impulsionador da expansão territorial. Era através das terras doadas que os criadores foram consolidando seus patrimônios.

Na região de Acaraú, como constatou Valle (1992) várias sesmarias foram doadas próximas aos limites das terras do aldeamento dos Tremembés.

"Uma pesquisa das datas de sesmaria do Ceará pode confirmar o trecho citado, pois o Vale do Acaraú, na ribeira e seus afluentes, foram lugares onde grande número de solicitações foram feitas à Fazenda Real que tinha responsabilidade sobre as doações de terra, única forma legal de aquisição no

Brasil colonial. Fazendo tal pesquisa encontrei cinco datas de sesmaria que foram concedidas pelo governo português e que ficavam próximas das terras da Missão dos Tremembé (Souza, 1983, n. 121 e 132, vol. 11:191-192 e 208-209; n. 172, 219 e 233, vol. 14:141-143, 238-240 e 267-268, respectivamente. ...). Foram doadas no período que vai de 1724 a 1744, época de impulso da economia pastoril e das charqueadas, contemporâneas das primeiras décadas do Aldeamento dos Tremembé na foz do Aracati-mirim" (Valle, 1992: 25-6).

Adiante, diz, o mesmo autor, que estas foram doadas a padres seculares para a criação de gado. Não só os padres requeriam e recebiam doações, como também adquiriam terras, por compra, em nome da irmandade de Nossa Senhora da Conceição, como bem atestam as transações descritas por Studart. Portanto, cabe uma ressalva ao texto de Valle, dado que a doação de sesmarias não era, como se vê, a única forma legalmente prevista para a aquisição de terras.

"19 DE AGOSTO - A irmandade de N. S. da Conceição da missão do Tramambé resolve em sessão desse dia comprar a Manoel da Cunha Linhares o sitio do Bom Jesus pela quantia de 270\$000." (262)  
 "4 DE JANEIRO - Em sessão desse dia a Irmandade de N. S. da Conceição de Almofalla resolveu comprar 1 legoa de terra pertencente ao Capitão Comandante Manoel da Cunha Linhares e situada na Ribeira do Aracaty-mirim pegando das testadas do sitio Macaco de João da Silveira" (Studart, 1896:313).

Estas compras se realizaram em 1754 e 1766, respectivamente. Não realizamos nenhuma pesquisa acerca da história da Irmandade, muito embora tenhamos obtido relatos que contam, do ponto de vista nativo, as formas pelas quais a Irmandade teve o seu patrimônio dilapidado( ). As relações estabelecidas nesse processo de interação entre índios e agentes eclesiásticos estreitou laços de dependência política, e deve ter criado as possibilidades de emergência de uma ideologia protecionista, que, ao nosso ver, permanece presidindo as relações da sociedade nacional com os índios.

Numa outra dimensão, mas também associada a essa ideologia, temos o Rei como o doador efetivo dos direitos à terra. Sabe-se que a figura real foi incorporada ao imaginário dos grupos indígenas como o provedor, o pai. No período imperial, D. Pedro II chegou a visitar vários aldeamentos no Nordeste, promovendo doações de terras aos índios da região. (cf. Dantas et al, 1992)



"Ao longo do extenso reinado de Pedro II cristalizou-se no imaginário dos índios a figura quase messiânica do imperador, a quem a tradição oral de muitos grupos atuais do Nordeste atribui a doação das terras que hoje habitam (Carvalho, 1984: 176; Dantas e Dallari, 1980:170; Mota, 1989:65-8; Moonen, 1989:18)" (Dantas et alli, op. cit.:450).

Esta construção ideológica configurou o espaço ideal para a submissão dos grupos indígenas. No caso de Almofala, enquanto havia ali o trabalho de evangelização, conta-nos Souza que a comunidade era assistida, regularmente, pelos padres que ouviam as pessoas e encaminhavam soluções para os problemas pessoais e coletivos. Com a decadência da Irmandade de Nossa Senhora da Conceição, que foi perdendo seu patrimônio devido principalmente às grandes secas, conforme relatado anteriormente, Almofala foi sendo substituída no plano político por Acaraú. Só sessenta e seis anos após Almofala se tornar freguesia, portanto em 1832, foi criada a paróquia de Acaraú. Neste mesmo ano Acaraú passou a ser sede da freguesia, e alguns anos mais tarde a sede retornou a Almofala. O motivo dessas mudanças foram disputas políticas regionais, que tinham os padres como protagonistas.

Souza (1983) relata que, em 1842, a Assembléia Provincial era controlada por correligionários do deputado Antonio Maria Xavier de Castro, vigário de Acaraú. Neste período a sede da freguesia transferiu-se de Almofala novamente para Acaraú. Dois anos depois, segundo a mesma autora, teria havido uma solicitação, por parte de moradores de Almofala ao Presidente da Província, para fazer retornar a freguesia. O pedido foi indeferido, após uma consulta do Presidente ao vigário de Acaraú, sobre as condições da povoação e da igreja, tendo o vigário considerado que haveria necessidade de gastos vultosos para aparelhar a igreja.

Os motivos políticos em causa não são esclarecidos pela autora; de qualquer forma, o que interessa é notar a presença política dos padres na arena regional. A história mais atual da região atesta a franca interferência do poder eclesiástico nos conflitos fundiários. Uma das figuras mais controversas desta história é o atual pároco de Itarema, padre Aristides Andrade Sales( ). Descendente de uma família de coronéis, é hoje proprietário de vastas áreas, pelas quais cobra renda aos seus moradores. Sua ligação política é explícita, sendo presidente do diretório municipal do Partido Democrático Social (PDS).

Há inúmeros relatos de moradores da região que classificam as atitudes do vigário de Itarema como agressivas e mal-educadas. A pecha de explorador é também a ele associada. Na nossa primeira estadia em campo, recolhemos uma informação de um morador da localidade do Panã, que trabalhava na pesca, mas

que hoje é meeiro. Segundo ele, enquanto a maioria dos proprietários cobra a renda de 1 1/2 alqueires da produção por hectare plantado dos três produtos básicos -- milho, feijão e mandioca -- o padre Aristides cobra de 2 a 3 alqueires.

Vários artigos de jornais denunciam, de maneira clara, o envolvimento do padre nos conflitos de terra da região. Ele chegou a ser acusado de mandante do assassinato de um trabalhador rural, conforme denúncia dos trabalhadores em fita de vídeo gravada pela equipe da Comissão Pastoral da Terra de Itapipoca, sede da diocese. Outro artigo jornalístico denuncia que estaria implicado na morte de um político de Acaraú.

Para se ter uma idéia da sua fama, leia-se a seguinte nota que transcrevemos do jornal "O POVO", de Fortaleza, datado de 22.11.89.

"Latifúndio

E o padre Aristides, o "todo-poderoso"  
do município de Itarema? Reza sempre  
por um lugar ao sol. Na terra, evidentemente."

A violência a ele atribuída chegou ao ponto do bispo da Diocese aventar a possibilidade dele ser destituído de suas funções sacerdotais, ao que ele teria advertido que continuaria a exercê-las na capela da sua fazenda. Verdade ou não, as evidências reunidas ressaltam claramente a posição ocupada por ele como figura significativa do jogo político local. O padre já exerceu o cargo de prefeito de Acaraú e é atualmente proprietário de uma emissora de rádio AM, no município de Itarema. O anexo 1 desta dissertação contém uma série de artigos que denunciam sua participação em ações violentas, e inclusive uma apreensão de armas "de grosso calibre" na fazenda de sua propriedade.

Em paralelo ao autoritarismo a que alguns dão relevo, existem ainda os vínculos religiosos que o fazem respeitado, i. é, que o legitimam, além do tradicional clientelismo que caracteriza a prática política dos coronéis. Para uns ele é um brutal explorador, para outros referência de segurança patriarcal nos litígios contra os "tubarões". Prova disto é o conflito envolvendo a comunidade da Varjota com uma empresa agro-industrial, fato que trataremos com o devido cuidado no próximo capítulo: a comunidade, na iminência de perder a terra para os empresários, foi procurar imediatamente o padre, que para demonstrar o seu interesse pelo assunto marcou uma reunião da comunidade com os empresários. O resultado foi uma tremenda decepção para os índios, dado que o padre limitou-se a apoiar a iniciativa dos empresários e a reforçar a idéia de que a entrada da empresa só lhes traria benefícios, a exemplo de emprego e uma renda fixa mensal.

Assim, as relações entre dominantes e dominados são marcadas por ambigüidades. Relações de proteção articulam

sempre o sentido da dependência, pois os coronéis sempre fizeram questão de demonstrar que o seu domínio tem como objetivo o bem-estar comunitário e administrar bem das relações internas à comunidade. Funcionam como poder executivo, legislativo e judiciário, e a maior parte das vezes com poder de polícia, de fato embora não de direito. Uma entrevista, que gravamos com um ancião da localidade da Varjota, hoje comunidade politicamente organizada( ), dá bem o tom das relações entre coronéis e seus subordinados. Ele trata da tentativa, feita por um filho de coronel de assumir o controle da Varjota.

*"Eles tavo nessa reunião, aí foi o tempo que meu pai (vintica?) se meteu por aí pedindo coronel Zé Gomes pá ser mandador dizendo ele que não fazia ( ) ... ( o Quincas Frederico) Hum, era esse mesmo, num queria, num queria, a terra não, ele queria mandar os caboco proquê era muito desunido. Caboco é bicho mais desunido que tem só vive encrenca. E ele mandando só sabia colonizar, é. E nisso ele ficou, ficando o meu pai por dono da terra.*

*Pesq. - E o Quincas Frederico era o que do Aquino?*

*Sr. Gonçal - Era sogro.*

*Pesq. - Dono da São Gabriel?*

*Sr. Gonçal - Foi de São Gabriel. É que a terra do meu padinho Quincas era São Gabriel.*

*Pesq. - Era padrinho do senhor?*

*Sr. Gonçal - Era, era padrinho, era não, é: morreu mas é padrinho sempre" (Varjota, 04/07/92).*

O campo político aparece pois recheado de ambigüidades e de conflitos. Conflitos que se concretizam nas ações mais efetivas dos agentes, mas que estão limitadas pela percepção que possam ter das suas possibilidades de sucesso: aqui importa saber dominar um sistema de direito que por muito tempo esteve restrito àqueles que erigiram as instituições legais de ordem estatal. O caso mais evidente é o de como a terra do aldeamento vai deixando gradualmente de aparecer nos registros de transmissão de posse do cartório local. Um pouco desta história é o que acompanharemos agora.

#### **2.4 O espaço do cartório: o direito ignorado**

A constituição das normas de apropriação dominantes inscreve-se no próprio processo de conquista territorial e de conformação do Estado brasileiro. Temos acompanhado, ao longo das discussões precedentes, a estruturação das condições de submissão dos grupos indígenas no Nordeste. A ação colonial e a administração imperial foram restringindo gradativamente o

espaço de articulação interna e externa das populações submetidas. Fica patente que o processo não se desenrola de maneira unilateral, ou seja, não é apenas a lógica dominante que se vai impondo; essa lógica não é homogênea, ela necessariamente se articula às normas e movimentos dos agentes nativos. Desta articulação resultam descompassos e mesmo a convivência de estruturas de ação e representação diferentes.

A composição do campo político em apreço evidencia, fundamentalmente, a existência de duas lógicas de apropriação fundiária e, obviamente, de representações diferenciadas em relação ao valor do espaço geográfico. A organização econômica dominante supõe a prevalência de um <<cosmos>> que viabilize a sua reprodução enquanto modo de vida do sistema (Bourdieu, 1979:13). Persiste em certos casos uma dupla existência de disposições, *habitus* e representações em estruturas econômicas diferentes.

Os *habitus* funcionam como mediadores entre as práticas e o esquema organizacional produzido socialmente. Conquanto tenham desaparecido, às vezes formal e praticamente, as condições de realização do esquema cultural de um determinado grupo social, sua própria persistência nos *habitus* é realizada para manter um ethos, ou seja, conjunto de princípios que organizam a existência grupal.

Assim, enquanto a sociedade nacional constituía suas normas de direito baseada em espaços formalmente estabelecidos para viabilizar a sua existência sócio-cultural, paralelamente os grupos minotários reproduziam-se segundo suas próprias formulações de direito e representações sobre o espaço.

Talvez possamos pensar que estas formulações nativas resultem da interação com as regras de direito da sociedade colonial/nacional; no caso em apreço, a interpretação do direito territorial parece-nos está informada pela troca original da Santa de Oiro, encontrada pelos índios, pela terra do aldeamento, ou seja, a Rainha, como atribuem os índios, trocou a imagem da santa pela terra e para confirmar a transação mandou construir a Igreja de Almofala.

Valle (1992), em sua pesquisa no Arquivo Público do Estado do Ceará, para subsidiar o laudo antropológico sobre os Tremembé, dá conta do registro de várias áreas, a partir de 1850, para os Tremembé, dentre elas uma légua de terra quadrada( ). Esta área devidamente demarcada coincide com os marcos ainda inscritos na memória oral dos Tremembé, como o próprio Valle constatou.

Em que pese a legalidade da situação das terras dos Tremembé o processo de apropriação pelos regionais não foi barrado. Carneiro da Cunha (1992) demonstra que a Lei de Terras acabou por criar as condições para que a questão dos territórios indígenas fosse resolvida no embate entre as câmaras municipais, os governos provinciais e a Corte.

"A controvérsia relativa aos direitos sobre as terras das aldeias extintas excluirá portanto os índios e travar-se-á entre municípios, províncias e Império. Durante algum tempo, parece prevalecer o entendimento de que se trata de terras devolutas do Império (Aviso 160 de 21/7/1856; Aviso 131 de 7/12/1858; ver também 18/11/1867). Em 1858 e 1862, por exemplo, declara-se expressamente que devem ser considerados nulos quaisquer aforamentos dessas terras feitos pelas Câmaras Municipais (7/12/1858; 19/5/1862). Aos poucos, porém, o poder local ganha terreno: a partir de 1875, as Câmaras Municipais passam a poder vender aos foreiros as terras das aldeias extintas, e a poder "usá-las para fundação de vilas, povoações, ou mesmo logradouros públicos" (Decreto 2672 de 20/10/1875). Em 1887, as terras das aldeias extintas reverterem ao domínio das províncias e as Câmaras Municipais passam a poder aforá-las (Lei 3348 de 20/10/1887, art. 8, par. 3; 12/12/1887 e 4/4/1888)" (Carneiro da Cunha, op. cit.:146).

O mesmo Valle levantou, em sua pesquisa, correspondência enviada ao governo provincial pela Câmara Municipal de Acaraú, expressando certo temor no cumprimento das disposições legais, quanto a não aforar terras na área dos Tremembé. Contudo, no ofício citado por Valle (op. cit.:31- 2), a Câmara relata a ocupação da referida área por parte de particulares, mas utiliza dois termos para referir-se à mesma: <<extincta>> e <<antigo>>, e mais a frente diz que as ditas terras não se encontram remidas. A contradição no discurso é flagrante. Portanto, mesmo tendo suas terras legalizadas os Tremembé não estiveram a salvo de invasões, e estas foram posteriormente legalizadas em cartório.

Por outro lado, os índios mantinham o princípio da não alienabilidade de suas terras. Permanecia nos índios a idéia de liberdade e abundância de terra. Muitos vendiam suas casas supondo que estavam transacionando apenas a edificação. Sousa relata o caso de uma moradora de Almofala que ocupou um terreno e depois foi informada por um comerciante de que o terreno pertencia a ele, ao que ela respondeu "...nunca tive conhecimento de que este terreno pertencesse a ninguém, a não ser à Santa..." (Souza, 1983:48)

Os próprios princípios jurídicos definidos pela Lei de Terras para as áreas indígenas parecem deixar margem à interpretação de quanto a serem ou não inalienáveis estas áreas.

"Finalmente, na própria Lei de Terras de 1850, como magistralmente demonstra João Mendes Jr. (1912), fica claro que as terras dos índios não podem ser devolutas. O título dos índios sobre suas terras é

um título originário, que decorre do simples fato de serem índios: esse título do indigenato, o mais fundamental de todos não exige legitimação" (Carneiro da Cunha, op. cit.:141-2).

Em que pese esta possibilidade de interpretação legal, de fato a prática dos regionais estava legitimada pelo próprio domínio das normas do direito da sociedade colonial/nacional e dos aparelhos responsáveis pelos processos de regularização fundiária. Assim, em nossa rápida e não exaustiva pesquisa no Cartório de Imóveis de Acaraú encontramos diversos registros de terra na área do aldeamento dos Tremembé. Já em 1928 se verifica o primeiro registro nos limites de Almofala, que, ironicamente, se refere às terras como incluídas no aldeamento dos índios (ver Anexo III).

De alguns dos registros de transmissão de compra e venda constam limites específicos; outros, no entanto, dão limites que possibilitam a expansão da área transacionada, como este que segue:

"Livro 3 - I N. 3.657 6 de maio de 1938 - Acarahú  
...

Uma posse de terra nos logares Passagem Rasa e Passagem Funda, do antigo aldeamento de Almofala, deste termo, compreendendo todas as benfeitorias nella existentes e que se limita: - ao Nascente com a estrada da Passagem Funda; ao Poente, com a estrada da Passagem Rasa; ao Norte, com o Córrego do Lameirão; e ao Sul com terras do genipapo; havida, pelo transmittente por apossado na qualidade de descendente dos índios Tremembés, da antiga Tribu de Almofala. (...)"

Embora as referências sejam relativamente precisas, há outros registros que simplesmente evocam terras de Almofala. Abre-se assim o espaço para uma ampliação de limites. Outro aspecto interessante é que o registro não discrimina o tamanho da posse e fala também em posse por descendência indígena. Determinados registros chegam a referir-se a apossamento "...por doação que o governo fez aos índios da aldeia" (Registro n. 3.631 de 8 de abril de 1938).

À medida que vamos avançando no tempo, os registros vão criando, pelos adjetivos que agregam às terras do aldeamento, a legitimação da usurpação. Depois da década de trinta aparece sempre precedendo o termo "...nas terras do aldeamento..." o qualificativo de antigo ou extinto, até chegarmos à década de cinquenta, quando os registros não mais remetem ao território do aldeamento.

Esse período, inaugurado, como vimos, pela Lei de Terras (1850), é marcado por diversos conflitos legais internos à

organização das atribuições por parte das instâncias do Estado. Neste contexto, a garantia dos territórios indígenas fica sobejamente instável, e a única alternativa positiva teria sido o controle de informações por parte dos índios, e isto associado à capacidade de real domínio dos procedimentos defensivos a serem adotados. Ademais, as situações locais eram de fato ensejadores de subordinação dos índios, dado o processo de intrusão de brancos nos seus limites territoriais. Manter o controle territorial supunha a existência de possíveis aliados brancos, como ilustra bem o caso dos Fulni-ô de Águas Belas, Pernambuco.

Para o processo de reconhecimento do território Fulni-ô formou-se uma comissão que contou com a participação de um padre e de um estudioso regional:

"(...)inaugurando uma prática de mobilização por parte de intelectuais que prosseguiria no mesmo período com o padre Renato Galvão, na Bahia (Rosalba, 1976) e Carlos Estevão de Oliveira. A palestra realizada por este último, em Recife, em 1937, e repetida no mesmo ano no Museu Nacional do Rio de Janeiro, constitui, nesse sentido, um marco nessa mobilização. Por meio dela, Oliveira, ao tempo em que anunciava a existência de povos indígenas na região, buscava dramaticamente atrair aliados que tomassem 'sob o seu valioso amparo e proteção [...] os remanescentes indígenas que ainda vivem em terras nordestinas' (1943:179-180)" (Dantas et al, op. cit.:452-3).

A formação de alianças constituiu, como se vê, a única chance de contrabalançar a relação de forças no âmbito regional. Fica claro que a intervenção de elementos externos à arena política local redefine o perfil da luta e cria, enfim, no caso particular de intelectuais, uma nova interpretação para a história e os direitos a ela associados. Neste sentido, a participação de antropólogos tem sido fundamental no próprio desenrolar dos processos políticos e jurídicos. Neste trabalho, evidenciamos este traço do campo político em questão, e darei especial atenção, nos próximos capítulos, ao estudo da conformação de alianças entre índios e setores da sociedade nacional. A perspectiva antropológica é, ela própria, veiculadora de uma espécie de contra-história, na medida mesmo em que procuramos construir o sentido da existência de grupos etnicamente diferenciados dados como extintos pela sociedade nacional e, mais particularmente, pelos segmentos dominantes regionais.

## **2.5 A história contada pelos índios**

A história contada pelos índios deve ser entendida como um discurso político produzido pelos agentes do campo em apreço. Neste sentido, concordamos com Bruner, em sua análise sobre a etnografia como narrativa, quando evidencia que a perspectiva que preside à elaboração do discurso científico está necessariamente articulada às forças sociais do contexto histórico vivido, tanto pelos nativos, quanto pelo pesquisador:

"Our ethnographies are coauthored, not simply because informants contribute data to the text, but because, as I suggested earlier, ethnographer and informant come to share the same narratives. The anthropologist and the Indian are unwitting co-conspirators in a dialectical symbolic process" (Bruner, 1986:148).

Esta remissão parece-nos necessária para situarmos as declarações aqui reproduzidas no próprio contexto de uma pesquisa que tem por objetivo discutir os processos de um campo político. A história dos índios é, neste caso, uma história buscada por um interlocutor específico, o antropólogo. Por isto, o dizer de certas coisas só é dizível porque há uma certa aliança, implícita, entre os dialogantes.

O diálogo é uma constante no trabalho de campo, e as interações entre o antropólogo e os índios demonstram a participação intensa dos agentes nativos no processo de investigação. Vejamos como se realizaram as "negociações" para uma visita nossa à localidade da Tapera, vizinha à Varjota. Seguimos para a Tapera acompanhado do morador mais velho da Varjota, o sr. Gonçal. Internamente, os índios determinaram quem deveria ser o nosso acompanhante, que a princípio seria o sr. Agostinho, um dos líderes da comunidade. No dia aprazado, fomos à casa do sr. Agostinho e ele nos disse que quem iria seria o sr. Gonçal, e ele, então, foi conosco até a casa deste último. Lá chegando, o sr. Agostinho instruiu o sr. Gonçal sobre o objetivo e significado da nossa visita à Tapera, e deu ênfase à nossa busca sobre a história da terra. Mas alertou quanto à falta de consciência, por parte de alguns índios, sobre o fato de estarem na área do aldeamento.

Chegando à Tapera, passamos por várias casas. Na última que visitamos conversamos com um senhor de nome Estevão Henrique, que nasceu na localidade do Urubú, do outro lado do rio Aracati-Mirim. Depois das explicações do sr. Gonçal sobre os objetivos de nosso trabalho, o sr. Estevão começou a falar. Primeiro empertigou-se, ao saber que era sobre a história da terra.

"O terreno que era dos Tremembés. Os tronco véio não tinha agregado. (...) A terra de Nossa Senhora da Conceição, da



Lagoa do Moreira até as amexeiras. Nascia da Lagoa do Moreira para o Bambuzeiro (Córrego Grande), a agulha do travessão passou por um galho de gameleira, atravessa para a ilha do Sal daí para o Forno Velho. (...) O marco dos índios atravessou o Aguapé, pegou o galho de perobeira, passou pra's amexeira( ).

O sr. Gonçal complementava a fala do sr. Estevão dizendo que havia marcos de pedra inclusive dentro do mar, e que os pescadores sabiam onde ficavam.( )

Segundo, ainda, relato do sr. Estevão, os antigos moradores do Urubú eram Cândido Ferreira, Zeferino e Botinho - estes moradores que ele conheceu quando era menino. Seu pai, Manuel Henrique, foi contemporâneo deles. A região era tão desabitada que se morria alguém nos Patos (localizado a cerca de duas léguas de Almofala), tocava-se um búzio como aviso para as pessoas de Almofala. Lembra que o seu avô mandava os filhos acompanharem aquele cristão a "se enterrar".

O sr. Estevão conta que, segundo seu pai, o sr. Chico de Barros, patriarca já falecido, de numerosa família em Almofala, "foi pego a laço no mato"; o próprio Manuel Henrique teria participado da empreitada de captura. Ele tinha as orelhas rasgadas com brincos. Hoje em dia a família do Chico de Barros, segundo o sr. Estevão, "vive encostada aos rico e não querem ser mais índio".

Logo depois, o sr. Estevão começou a narrar o trabalho coletivo de retirada da areia da igreja, após o que ela desmoronou. Um senhor, com recursos do lugar, tentou reconstruí-la, mas não conseguiu acabar a obra; "no tempo da política, então, o Bim dos Filomeno acabou a reconstrução". Disse, em seguida, que "agora é os Tremembé, antes era só os índio". Vê-se aqui uma referência a uma possível retomada do etnônimo: onde havia, parece, uma generalidade do conceito de índio, coloca-se hoje a especificidade de ser Tremembé.

Com relação ao episódio da saída das imagens dos santos da igreja de Almofala, o S. Estevão contou que houve grande violência; ele classifica aquela ação como roubo, e o conflito entre os índios e as autoridades (padre e sub-delegado) como guerra da qual resultou "uma lagoa de sangue que chegava até as canelas".

Outro relato do sr. Estevão foi sobre a "história" da "Santa de Oiro". A imagem que teria sido encontrada pelos índios, dando origem à doação da terra. Segundo ele, dois índios saíram para pescar, avistaram um fogo numa noite de lua, pegaram as armas, se aproximaram e viram que era uma Santa. Voltaram para a aldeia e chamaram os outros índios, perguntando-se o que fariam. E decidiram construir um girau, colocando a santa em cima e passaram a adorá-la com o nome de Maria Lavareda. Adoravam a Santa cantando um "terço" com os seguintes versos: "Maria Lavareda salta aqui, salta acolá, eu

quero ver agora". Depois ficavam estáticos contemplando a imagem.

O sr. Estevão falou ainda sobre os coronéis que se concentravam nos Patos. Por ordem de sequência, o coronel Zé Gomes, depois seu filho Quincas Frederico, e o dr. Eugênio, que foi juiz em Itapipoca, Zé Andrade e o Pe. Helio Andrade. Todos criadores de gado. Depois chegaram os Cabral, família da qual se originaram os moradores da Tapera e da Varjota. Mais adiante, aliás, veremos uma entrevista do S. Gonçal, que narra com minúcias a chegada da sua família ao local, vinda de uma localidade do município de Itapipoca. Quando os moradores da Varjota ou da Tapera plantavam uma roça, não tinham obrigatoriamente que comunicar aos senhores dos Patos, mas, de qualquer jeito, procuravam o vaqueiro da fazenda e de "livre" vontade davam-lhe um "agrado", que constava de certa quantidade de produtos da colheita.

A narrativa evidencia dois traços que consideramos fundamentais. O primeiro diz respeito aos limites da terra do aldeamento, seus marcos e ao seu "mito de origem", o caso da "santa de oiro". O segundo retrata as relações ambíguas com os coronéis. A ocupação da Tapera e da Varjota e as ligações políticas que as constituíram poderão ser melhor entendidas através do relato de sr. Gonçal. A entrevista com ele foi gravada de maneira mais ou menos espontânea, dado que começou a falar e só depois ligamos o gravador. Ele contava que o seu pai saiu à procura de terras, pois a família tinha aumentado consideravelmente e não tinha mais espaço para ampliação de seus cultivos. Nesta procura, ele encontrou a Tapera, que, nessa época -- estimadamente fim do século XIX --, contava com apenas três habitantes. O sr. Marciano, pai do sr. Gonçal, conversou com um morador do local, o sr. Manuel Vieira, e pediu morada na Tapera; o sr. Manuel Vieira recomendou então que ele fosse procurar o coronel Zé Gomes para pedir a morada. É a partir dessa referência que começamos a gravar.

*Sr. Gonçal - "Aí ele [coronel Zé Gomes] disse vá nos Ganâncio que nós aqui tamos pagando a terra aquilo mais os menino, mas prá nós criá o que é nosso, que nós não tem o direito de criá no que é dos outro. Aí o coronel Zé Gome, isso aí não é nosso não, Marciano isso é dos Ganâncio. Vão aos Ganâncio. Mas meu pai lá sabia quem era os Ganâncio. Aí ele [sr. Marciano] foi, chegou no Manoel Vieira, chegou no Manoel Vieira, aí Manoel Vieira perguntou o que é que o coronel tinha dito, ele disse nada, que ele tinha dito que ele fosse nos Ganâncio, que os dono da Taperinha era os Ganâncio, mas ele sabia lá quem era Ganâncio? Aí ele disse deixa chegá a maré que eu lhe digo quem é( ). Aí tomou prá almoçá e tiraram um pedacinho, quando foi na hora da maré tocou de enchente na praia, eles correró prá jangarela ali no rio. Aí quando eles chegaro, ele mais*

Manoel Vieira, Manoel Vieira foi e diche pois lá está Seu Marciano, precure aquele feitor de urú( ) e aquele costurador de chapéu que é os Ganancia (que era o Zeferino) era o Zeferino e o véio Cândido. Aí ele foi e disse ora. Aí ele atravessou o rio, trevessou o rio, chegou lá, aí se encostou, [a] Cândido que era o feitor de urú. O serviço dele era só esse, era fazer urú e costurar chapéu. E aí se encostou o Cândido, aí foi por ali assim com prosa e tal, aí foi pediu o terreno. Me dê uma morada. Aí ele disse ora " de onde ocê é?" Sou do Maçeió( ), mas lá no terreno onde a gente trabaia, a minha famia é grande e eu aqui tô achando tão bom e tanta caça e em tudo com fartura e mato prá se trabaia. Bem, aí foi e disse, ora Marciano, Seu Marciano, tá aí o home, amostrou pro Zifirino Raposo Macho, que era irmão, todos dois, quero saber se me dão uma morada na Taperinha. Aí Zifirino fala prá ele, "daonde ocê é?" Diz eu sou do Maçeió, sou do Maçeió. Porquê a minha mãe foi pegada, foi daqui da Almofala, foi pegada inté a dente de cachorro aqui na Tijuca, morreu levou o sinal. E ela agora me dizendo que o pessoal daqui da Almofala era minha gente, era gente dela e eu aqui tou me apresentando. Aí ele alevantou-se aqui tava sentado, alevantou aqui, 'nós somo irmão'. Aí meu pai dizia apoi se nós somos irmão, irmão nós somo, é, irmão nós somo. Depois disse pois Marciano, 'vamo fazer, vou fazer aqui uma repartição contigo. Aqui quem governa das Amexeira a Lagoa do Moreira, quem governa é o Zifirino Raposo Macho. Agora eu parto aqui no meio do rio, prá riba do meio desse rio as Amexeira é o Marciano José Correia e daqui prá Lagoa do Moreira quem governa é o Zifirino Raposo Macho; pronto, essa terra aí é sua'. Aí meu pai ficou muito alegre, aí voltou, chegou foi trabalhar. Lá veio, ele saiu foi do outro lado, o finado, o Manoel Vieira foi perguntou a ele o que foi que sucedeu. Aí ele foi e disse [Manoel Vieira fala] 'apoi nós samo ... sendo morador seu' (risos). Tá feito. Eles não faziam rapaz um trabaio, nem nada eles não faziam dentro só se for a ordem do meu pai. E aí ficou meu pai.

Pesq. - E aqui não tinha coronel que mandasse?

Sr. Gonçal - Não tinha não, tinha não senhor!

Pesq. - Era terra dos índio?

Sr. Gonçal - Era terra dos índio, aqui nunca no mundo entrou um morador que o coronel Zé Gomes não deixava. Era. Aí meu pai foi trabaia numa casa, também quando ele saiu dali deixou a casa armada já. Aí chegou lá no Maçeió arrumou a secção e veio mais os filho, quatro filho. Com cinco, com seis dias meu pai voltou pro Maçeió e deixou os filho, quando ele veio de lá prá cá, tava, achou a casa tapada com tudo fechado. Aí se

*encavocou, aí ele pegou a botar morador coma a esse pessoal do Raimundo Ticum. Pegou a botá eles e botou uns e, lá prá Tapera, mas eles não se dero bem viero aqui prá Varjota. Mas mandado do meu pai, tudo era mandado do meu pai. Aí eles matavo uma criação na Tapera, uma era prá aqui e se eles matavo um aqui uma banda era prá lá pro meu pai" (Varjota, 04/07/92).*

Segundo esta narrativa o coronel Zé Gomes admite a autoridade dos índios sobre a terra. Prevalecendo um princípio de não interferência dos coronéis na terra do aldeamento. Vê-se que a doação foi feita, verbalmente, pelos índios do Urubú, Zeferino Raposo Macho e Cândido Ferreira. Outro dado interessante é o parentesco com pessoas de Almofala. A mãe do sr. Marciano era índia. Indianidade esta também associada a sinais de barbarismo, "pega a dente de cachorro", frase bastante comum em muitíssimas regiões para referir-se à captura de índios.

A ocupação posterior da área da Tapera ocorreu em meio a transformações econômicas mais recentes, constrangimento que atingiu também a Varjota. Não nos ocuparemos, nesta parte, de analisar esse processo, visto que ele se inscreve no bojo da mobilização política que demarca a própria especificidade da emergência étnica Tremembé. De pronto, interessa descrever como, nas narrativas indígenas, se encontram elementos da representação comum em relação ao valor e significado do território, as regras de direito consuetudinário a ele associadas e a forma de apropriação por parte dos regionais.

Almofala é, em ambas narrativas, o local de referência. Vimos como o sr. Estevão fala da retirada de areia da igreja. Ação coletiva que vincula os participantes à história da terra. Mas o "renascimento" do templo parece ter coincidido com a ocupação das terras pelos regionais de forma mais intensa. Uma entrevista, realizada, em 1975, por Souza (1983), ilustra bem o processo que se seguiu à passagem da duna.

*"Os índios que viviam em Almofala, eram pobres, mas unido, nunca se preocupava em cercar a terra onde eles morava, acreditava que as terras eram da Santa, que cedia para os filhos dela necessitado. A terra não podia ser vendida por que santo não vende o que tem, a nossa padroeira era muito rica, tinha ouro, fazenda de gado e muitas terras que recebia de esmola dos que tinha e morava por essas banda. Mas depois que a igreja foi coberta pela areia e levaro os Santo daqui para Itarema, acabou-se tudo, quando a nossa santa voltou foi sem nada, num pode mais nem ajudá os filho. Acho que os culpado foram os próprio padre que se encarregaro de levar ela daqui, juntamente com os pertence dela. Os índio tivero que se afastá, deixando*

*as terra dele abandonada e quando quisero voltá, num foi mais como antes, porque num existia mais quem protegesse eles. Quem tava com o seu casebre levantado longe da rua da igreja, teve dificuldade em transferir a casa para o antigo local, por falta de condição, devido as despesa. Então os índio tinham vontade de voltá pra rua da igreja, ficá mais perto de sua protetora, mais como num pudero vim assim que a igreja foi descoberta pela areia, foram perdendo o local de suas casa, porque começou a chegar gente de todo lugá que fica aqui por perto. Essas pessoa vinha e fazia suas casa, nos melhó local. Foi quando apareceu as primeira casa de tijolo e coberta de telha, a gente começou a se acanhar de ter uma casa pobre, perto de uma melhor, a gente também se achava mais pobre do que os outro. Os que não era descendente dos índio, se achavam mais importante, os índio ero considerado inferior, por ser mais besta e ignorante. Eu ainda moro perto da igreja porque meu pai foi capitão dos índios Tremembé, eu herdei essa patente dele e por isso, fiz minha casinha aqui bem pertim da igreja, esperando que os outro me acompanhasse também, mais não foi possível, uns ficaro mesmo na Lagoa Seca, apesar de num deixare de vim visitar os parente que se mudaro, novamente prá cá. Os que vinhero depois de mim, já encontraro a rua da igreja com muita construção de gente branca, então preferiram fazer suas casinha mais afastada, mais perto da praia. Assim os índio se espalharo e os que vinhero de fora, mais sabido, começaram a tomá conta do lugá."*

Os índios tornaram-se, depois de desenterrarem a igreja, personagens secundários da história de Almofala. A imagem da Santa aparece aí como a da protetora dos interesses dos índios. Desamparados com a saída da Santa, espalharam-se, e a tentativa de retorno foi barrada pela falta de condições para reconstruir as casas e mesmo por um sentimento de inferioridade que os impediu de colocarem palhoças junto a edificações melhores. Ao tempo em que a culpa pelo desamparo é atribuída aos padres, que retiraram a Santa do lugar, reconhecem, no entanto, que o fato de estarem dispersos abriu espaço para a invasão dos de fora.

O cacique da área de Almofala, Vicente Viana, narra como se deu o intrusamento pelos regionais:

*V.V. "(...)rapaz aqui era nós era, tinha muito sossego porque finalmentes era só os índio que moravam, né? agora de... de 30 [anos] pra cá começou a encostar esse pessoal que vinha de fora e aí começaram mesmo a...levantano os curral, sabe? e..., antigo mesmo, a nossa pesca era de tarrafa e... e... de mina, de...*

arpão, a gente ia com os peixe naquela, naqueles pé de mangue, né? agora aí o pessoal acharo a praia muito boa, aí acumeçaro a encostá a gente de fora pra levantá curral." V "É. Os índio só era jangadinha, né? aí eles fôro, aquele pessoal chegavam "E aí rapaz, me venda aqui esses dois pé de coqueiro que eu cheguei aqui, vim trabaiá aqui mais ocês e aí eu preciso que alguém me venda água sempre de um coco, eu quero comprar dois pé de coqueiro", né? O cara dava e ás vez vendia pela uma pé de fumo, né? Nessa era coco ninguém vendia não, né? era somente pro tempero, era só da panela de cada qual, né? aí... camarada aí vendia, povo exigia pra beber água sempre do coco dele. Aí quando era com... ele comprava aquele dez pés de coqueiro, rapaz é... com pouco dias logo após o... o cercado, aí começava... foi a ... o começo da... das, como é que se diz? das tomas das terras, né?" (Cascudo, 07/91)

Vender um pé de coqueiro, fruteira tão natural como a própria areia da região, para os índios não era alienar a terra. Mas vejamos como, para o sr. Vicente, a história da terra está ligada a uma liberdade de circulação por várias áreas e também pela marcante epopéia da retirada de areia da igreja.

"Eles não chegaro tomando afinalmente, tomando assim, né? aí a gente tudo bem, os mais velho tudo bem, nada de pensare que aquilo era uma coisa que eles (confiasse), na mente aquilo ia se conformar com aquele, aquele canto, e aquele canto logo que eles cercaro. Mas deixa que todos os anos eles mudava a cerca, né? uns menos pra banda da praia, pro lado de baixo, pro lado de cima, ele nunca... quando ele... esse tempo não era [cerca] arame era... a, feito de madeira, de vara, né? aí quando a gente quis cuidar na vida de... era de... de [década] 40 pra cá, final de [das décadas de] 30 e 40, tava com 10 anos, né? ai na era de 40 pra agora, aí eles começaro pra (mesmo) a os que tinha encostado( ). "É rapaz, vocês pode sair daqui que isso daqui eu comprei...e... e vocês não tem nada, essa terra é de quem chegá, a terra é de quem faz benfeitura... e eu vou cercá aqui essa parte, procure outro canto", né? Desse jeito até que... acabaro realizano e tomano todas as terra, né?[...] nesse tempo a gente inda tinha direito de se mudá de um canto pro outro e hoje não tem mais esse direito porque hoje justamente é... todo mundo... homem rico, comerciante, os posseiro, os fazendeiro, né? aí foi que crescero, como é que diz? viro a fraqueza da gente... a aí foi... e tão invadindo cada vez mais, né?

*Pesq. - Nesse tempo a igreja estava coberta?*

*V.V. - Era. Nesse tempo... não, nesse tempo ela tava descoberta. O morro tinha[...] as dunas tinha cobrido ela, né? [...] agora, na era de [década de] 40 foi que ela foi desenterrada, né? A gente, o pessoal da Varjota[...] do outro lado do rio, da Tapera..., da Passagem Rasa, da Cabeça de Nego[...] Aí esse pessoal, a gente trabaiava noite de lua a gente começava a trabaiá de 4 hora, trabaiava até de madrugada, né? [...] inda tinha as terra comum,[...]Varjota era comum que a gente podia trabaiá, fazê um roçado, né? aqui, isso aqui era...*

*Pesq. - O pessoal da praia também trabalhava lá na Varjota, (nesse período), nessa época?*

*V.V. - Trabaiava, né? e naquelas encosta, né? aqui, isso aí tudo era mato ali em baixo, a gente ia andano, né? quer dizer, o dono era a gente, a gente fazia um roçado em quarqué parte, né? Eles [...] o recurso que tinha, a autoridade que tinha era no, do Acaraú, né? O Acaraú [...] é aquela terra que era dominada... por eles aqui, né? Eles não ia deixá de ser pelo rico... pra ser pro pobre, né? Conhecimento ninguém tinha de procurá, como se diz, pra cidade, ou pra outro canto, que não existia, ninguém sabia mesmo, que... ninguém conhecia ninguém e eles faziam medo; "Olha rapaz, se for... vão procurá fora pra vocês vê se não vão preso", né? " Vocês não sabe que índio não tem razão? Vocês querem, vocês... o que que vocês querem ter direito, isso aí não é de vocês não, hem! isso aí é nosso, foi nós quem [...] justamente foi quem fizemos [... beneficiamos, as primeira planta foi nossa, isso aí... eram uns preguiçosos", né? "Vocês era os preguiçosos que não... nada fizeram como é que vocês quer ter direito?" (Vicente Viana, Cascudo, 07/1991).*

Há trechos nesta parte da entrevista que só poderão ser analisados mais adiante, posto que dizem respeito a dissidências atuais entre os índios da Varjota e os índios da "praia". Contudo, fica evidente, aí, a participação da comunidade da Varjota no episódio da igreja, e a liberdade de trabalhar nas áreas sem um sentido de propriedade exclusivista, marca do domínio dos regionais sobre o território. Havia ainda condições de mobilidade territorial, dado que num primeiro momento haveria terras disponíveis. O fato de não recorrerem às autoridades locais demonstra medo e certeza dos imbricamentos entre o poder público e os "ricos". A única possibilidade de expressão dos seus direitos só se realiza com a visita dos primeiros pesquisadores a Almofala. É quando a história local começa a ser recontada, primeiro como

folclore, e agora como história política, a partir da década de oitenta.



## Capítulo 3 A Configuração do Campo Político Tremembé

### 3.1 Introdução

Uma pergunta que devemos nos colocar neste momento após definido o contexto político é, como se constrói a etnicidade Tremembé? Evidenciamos um campo de lutas no qual os índios aparecem ambigüamente subordinados. Quando contam a história de ocupação da área parecem ter claro as fronteiras que os separam dos que vieram de fora.

A pergunta, em parte, foi respondida no momento em que discutimos o sentido de propriedade da história local, remetendo a um conjunto de referências coletivas. Contudo, as situações étnicas entre os Tremembé não são homogêneas, como dissemos, a comunidade política é um ideal, não uma força efetiva organizada e plenamente consciente de seus objetivos. Primeiro, porque boa parte dos indivíduos e famílias que poderiam declarar sua identidade estão imersos em um conjunto de relações de subordinação que cerceiam a possibilidade de uma assunção étnica. Há casos também de sujeitos que, embora descendentes de famílias reconhecidas localmente como índias, concebem a identidade indígena como algo negativo, atrasado e bárbaro. E esses atributos são mais enfatizados pelo fato desses sujeitos estarem em posições na estrutura econômica relativamente privilegiadas em relação à maioria da população nativa, índia e não-índia.

A concepção de etnicidade, que pode ser aplicada aos Tremembé, é de uma construção social que situacionalmente articula sinais e referências de um passado que para eles define o pertencimento a um grupo comum de ancestrais. A apropriação do passado e dos símbolos a ele associados define a etnicidade como um projeto político, cuja adesão demarca as fronteiras do grupo. Estamos pois consoante com o conceito de grupo étnico defendido por Barth (1969) como um conjunto de atores que se auto-adscrevem como membros de uma comunidade que se remetem a um passado comum. É neste sentido que pretendemos analisar a etnicidade Tremembé. Percebendo-a como uma categoria nativa, tal qual descrita por Carneiro da Cunha,

"Portanto, (...), a etnicidade não seria uma categoria analítica, mas uma categoria 'nativa', isto é, usada por agentes sociais para os quais ela é relevante, e creio ter sido um equívoco reificá-la como tem sido feito..."(1986:107).

Para as pessoas da área em questão a etnicidade necessariamente opera como um distintivo político que constrói a possibilidade de um enfrentamento com os segmentos dominantes locais. Procurando distinguir as diferenças entre minorias e grupos étnicos Vicent (1974) aponta para o caráter

organizacional da etnicidade, ensejando uma política de mudanças.

O acompanhamento dessa construção é o alvo desse capítulo. É importante chamar a atenção para o próprio processo de elaboração etnográfica. A rede de informantes que constitui a base, por assim dizer, documental do processo que analisamos, é ela mesma constituída através dos agentes, foram eles que nos conduziram uns aos outros. Por outro lado, veremos como este discurso político veiculado pelas histórias e representações apresentadas pelos índios só assume este caráter na medida mesmo das mudanças que ocorreram a nível das alianças e das possibilidades de um acionamento positivo da etnicidade. Neste sentido, podemos falar da formação de um "campo de ação indigenista" que se configura pela atuação dos missionários, agentes da pastoral rural e antropólogos. Estes agentes estão em diálogo no campo. Os missionários militando de maneira direta e intervindo no processo de organização social e política, os antropólogos quando interessados nas narrativas e ações dos agentes, ao inquirirem estão de certa forma criando as condições para expressão das reivindicações étnicas.

### **3.2 As Três áreas: diversidade organizacional e trajetória histórica**

Os Tremembé estão atualmente situados em várias localidades do município de Itarema, mas a maior parte habita na zona próxima ao distrito de Almofala, nesta zona visitamos, o Barro Vermelho, Cascudo, Panã, Lagoa Seca, Tijuca, Aningas, Lamarão, Comum, Cabeça do Boi. Outra parcela da população Tremembé está concentrada na localidade da Varjota, constituída por três núcleos, cujas fronteiras são os pequenos córregos que vão desaguar no rio Aracatimirim: o Córrego do Amaro, o Córrego Preto e a Varjota propriamente dita. Toda essa área localiza-se a cerca de uma légua a sudeste de Almofala, na margem direita do rio Aracatimirim. No sul do município vamos encontrar ainda a localidade do São José / Capim-Açú, situada a vinte quilômetros da sede do município (v. anexo I).

Na introdução (v. pg. 5) dissemos que selecionamos essas três áreas por serem ilustrativas de distintos processos organizacionais em relação a emergência da etnicidade. A intenção agora é podermos dar um quadro dessas diferenças.

Na área litorânea o oceano é o grande limite e também o espaço privilegiado das técnicas de subsistência. Nas várias localidades que a compõem as atividades produtivas predominantes estão vinculadas ao trabalho no mar, e a maioria dos grupos familiares dispõe de pouco espaço para a agricultura. Esta área, como vimos (ver pg. 42), vem, a partir da década de sessenta, deste século, sendo alvo de intensa

exploração, por seu potencial para o plantio extensivo de coqueiros. Assim, dessa época em diante os habitantes de lugares próximos à praia vêm sendo comprimidos por um "mar" de cercas, que se estende por alguns quilômetros além da margem direita do rio Aracatimirim.

Como dissemos anteriormente, toda a borda costeira cearense é desabrigada, sendo açoitada continuamente pelos ventos fortes dos alíseos, que sopram, principalmente, entre os meses de maio e setembro. A formação de dunas é uma constante na área litorânea, exercendo grande influência na ocupação do território. O deslocamento regular dos cômoros de areia e a invasão do mar determinam, muitas vezes, o deslocamento das moradias daqueles que habitam a zona mais próxima da costa. Hoje, com a invasão das terras por gente de fora, as pessoas da terra encontram muitas dificuldades para realizar a mudança de suas casas, quando premidas por alterações da costa ou dos espaços dunares.

A maioria da população dessa área está engajada, sob distintas formas, na atividade pesqueira. A pesca é realizada com variações tecnológicas, podendo se fazer através dos currais, que são armadilhas feitas de madeira e arame no mar, ou por meio da utilização de linha e anzol, isto para o caso dos peixes. Para a captura da lagosta utiliza-se um tipo de armadilha específica denominada manzuá. O fato, porém, é que com o processo de capitalização crescente da atividade pesqueira, principalmente a partir das décadas de 1950 e 1960, os pescadores locais foram perdendo autonomia.

Se nas relações de produção na pesca os padrões tradicionais de solidariedade se alteraram, no que concerne à ocupação territorial o quadro não é muito diferente. Como vimos, após o ressurgimento de sua Igreja poucos Tremembé puderam retornar para os limites de Almofala. Na década de sessenta, os investimentos no plantio extensivo de coqueiros intensificaram o esbulho territorial. É certo, no entanto, que determinados indivíduos de origem Tremembé efetuaram registros cartoriais de terras, e que muitos desses participam das atividades agrícolas nos moldes da sociedade regional não-índia, ou seja, exploram o cultivo extensivo de coqueiros.

Os donos de embarcações de pesca e de sítios de coqueiro são, às vezes, os mesmos indivíduos. Em Almofala essa dupla propriedade é frequente. Os comerciantes que, a partir das décadas de 1950 e 1960 começaram a investir em sítios de coqueiros, são os mesmos que levantam os currais no mar. As cercas, então, fazem-se presentes, tanto na água quanto na terra. A inserção dos índios nesse conjunto de relações determina, em grande medida, as possibilidades de se construir uma rede de solidariedade capaz de sustentar um projeto coletivo.

A propriedade da terra está concentrada nas mãos de poucos. Segundo um levantamento feito por Chaves (1973), no período da sua pesquisa no começo da década de setenta, 78,0%

das famílias detinham apenas 9,2% das terras, enquanto que 21,80% eram proprietárias de 90,78% das terras, sendo que dessas últimas 1% possui 61,29% das propriedades. Uma distribuição tão desigual implica em que a maioria possui apenas o seu quintal para plantar.

As categorias ocupacionais nos trabalhos com a agricultura estão divididas entre moradores (arrendatários que residem na terra do proprietário), parceiros e trabalhadores assalariados. Destes, os últimos são considerados, pelos moradores nativos, como os mais desprivilegiados, por não contarem com a proteção de um patrão. Esta proteção significa em termos práticos poder comprar fiado nas bodegas e contar com a intermediação do patrão em algum tipo de necessidade, tais como: conflitos, doença, requerer algum documento ou direito. Se bem que neste último caso parece ser o patrão o menos indicado para defender direitos dos seus moradores. Depoimento de um pequeno comerciante, proprietário de cerca de 10ha, colhido por Chaves (1973), deixa claro as razões da diminuição do número de moradores e também a perspectiva dos proprietários regionais em relação a situação fundiária antes deles se instalarem na área.

*"Aqui tem muito poucos moradores porque encontraram as terras devolutas (grifo nosso) e cada um apossou-se dum pedacinho de terra para si. Depois, os homens que têm terreno maior não querem botar morador, têm medo dessas leis de reforma agrária, negócio de sindicato e outros direitos que tão dizendo que vem, aposentadoria de morador, etc.. E quem tinha dois, tratou de botar um para fora; quem não tinha nenhum e a terra dava pra botar, num botou. Antes havia mais morador mas também já era pouco" (Chaves, 1973: 134).*

Para os atuais proprietários de terras na área de Almofala a ocupação dos terrenos foi, aparentemente, pacífica, baseando-se no suposto direito advindo de terras devolutas, procedendo, assim, registros cartoriais sem levar em consideração os habitantes nativos, ou seja, os índios. O próprio Chaves (1973), cujos objetivos de pesquisa eram diversos dos nossos, refere-se a área como "antigo aldeamento dos índios Tremembé", habitada por descendentes dos ditos índios.

O último reduto na área litorânea que teve uma concentração exclusiva de Tremembé foi a Lagoa Seca, habitat de um conjunto de famílias que mantinham a posse coletiva do espaço. Com a morte, em 1974, da sua personagem mais carismática e representativa, portanto, dos chamados "tronco antigo", ocorreu um processo de dispersão das famílias, tendo havido transações com as terras por parte de alguns índios; outros se apropriaram e registraram faixas de terra por serem

membros das famílias residentes na Lagoa Seca. Restou ainda um sentimento de pertencimento a um passado comum, e também manteve-se a prática do Torém. O ritual passou a ser o sinal distintivo mais evidente da etnicidade dos Tremembé, e lideranças se constituíram para manter essa tradição. Discutiremos adiante a perspectiva política envolvida nessa questão. Vejamos agora as características da organização social e produtiva na segunda área, a da Varjota.

\*\*\*\*\*

No espaço ocupado pela comunidade da Varjota temos um quadro distinto em relação à organização produtiva. Ocupando uma área de terra contínua, os laços ali existentes tendem a ser mais sólidos entre os grupos familiares. Atualmente, são 60 famílias vivendo basicamente da agricultura, suplementada pela criação de ovinos, suínos e galináceos, e também pela pesca no rio Aracatimirim. Há uma tendência acentuadamente endogâmica no grupo, reproduzindo ao longo do tempo um intercâmbio restrito de parceiros. Internamente, eles mantêm uma auto-imagem de solidariedade intensa que, segundo os relatos, é uma tradição herdada dos ancestrais.

*"Aqui o que a gente alcançava, o que a gente alcançou, no tempo do nossos pai, dos nossos avô, era tudo uma irmandade, não tinha, porque, apesar, era duas fãmia somente, era, e essas duas fãmia viviam, o pessoal da Tapera tudo era da mesma fãmia e o pessoal daqui com a Tapera tudo era uma fãmia só. Agora, a gente, a gente sempre trabalhava aqui, os trabalho era tudo irmanado, tudo era irmanado, tudo era, era junto, se juntava brocavo os roçado e nas limpa, limpavam, os..., as capoeira, limpavo e era um povo que trabalhava assim, e a gente ficou sempre com aqueles costume, vem trazendo a mesma direção, a gente vem no mesmo rijume, vem do mesmo trabalho, aqui os trabaio não tem tamanha dificuldade, porque quando que um adocece ou se atrasa no trabalho os outro adjitório, adjitório, os outro vem faz aquele serviço, abasta falar faz o serviço daquele, e assim a gente veve, vai continuando. Agora em certas, em certas, o povo acho que o povo aqui são desunidos, mas não, não tem desunião não, é proque o povo quiere tá como seje tudo dento de uma casa, mas não pode ser, não tem que ser, proque cada casa dá conta da sua fãmia, mas quando é, é..., numa precisão tá-se de cada um, de alguns tá no ponto, tá-se no ponto pra fazer, é, o pessoal se junta todo e faz o serviço, faz o serviço e aí a gente vem nesse trabalho assim, nessa organização. Ninguém num foi ensinado, não foi coisa que nós aprendesse, que eu visse lá fora e fosse usar aqui, e*

isso aí vem dos nosso costume, da nossa tradição, dos  
 nosso costume, é isso é assim. A mulher trocar dia pra  
 fiar, pra fazer trança, pra fazer um trabalho qualquer.  
 Ela se juntaro trocavo o dia, os home também trocavo o  
 dia, um dia pra um, um dia pra outro, um dia pra outro,  
 e assim já vinha desde dos nosso avô, dos nosso pai,  
 dos nosso bisavô, praque todos nós quando nós se  
 entendemo já foi aqui, aqui a pessoa mais véia daqui é  
 o Gonçal e o Paulino, e esses já nascerro aqui, e aí eu  
 acho que quando eles viviam aqui, o papai contava e  
 que..., morava ali encostado da, donde é o salão hoje,  
 diz ele que era só a casinha e, e mais nada, (...) que  
 precisava toda noite fazer dois três fogo ao redor da  
 casinha, e quando amanhecia o dia, nas vareda era  
 triadinho, chega era fundo da onça abanar o sedenho pra  
 banda do fogo, é, e... Aí a gente, e aí foro indo, foro  
 indo, foro criando famia, foro explorando as terra,  
 hoje, mas o povo ficaro tudo assim, tudo aí, que era só  
 três casa, era uma no Córrego Preto, outra lá, adonde  
 mora o Raimundo Benvinda e outra, aqui na Varjota.  
 Morava o papai, o finado João Cabral que era cunhado,  
 tinha Trajano que era cunhado e o Zé Cabral morava  
 aqui, cunhado também, era só esse povo, e aí era assim,  
 e assim que..., e assim a gente viam vivendo, mas eram  
 três famia, era três irmandade, era o que um comia, os  
 outro tudo vizinhava com todo, se um matava um pinto as  
 vizinhança, um bode, uma caça maior as vizinhança tudo  
 comiam, não era dizer assim, é prá vender, é prá, é de  
 primeiro eu não alcancei, não alcancei vendesse nada  
 não assim. Assim como hoje tá, que tudo se mata um bode  
 tem que cortar prá vender todinho, mata um porco. De  
 primeiro num era assim, no tempo do, quando eu me  
 entendi o papai matava um porco era um pedaço pro João  
 Cabral, um pedaço pro Trajano, um pedaço pro Zé Cabral,  
 pronto e o almoço de casa, e pronto. Se eles matavo era  
 do mesmo jeito, não tinha negoço de venda. Hoje é que a  
 gente vê a situação que está, aí muitos... aquilo que  
 se dá lá pelos comércio, lá pelos... e quere, tudo  
 atrás do dinheiro, a ganancia pero dinheiro, é ... mas  
 pastrasmente não. Eu mesmo em tempo de rapaz, quando  
 era rapaz, tinha muitos rapaz aqui, nós quando era dia  
 de domingo, nós, a nosso, nós se juntava, nós se  
 juntava e aí vamo fazer nossa festa, aí ganhava nos  
 cajueiro caçando castanha, caçava castanha, [caçava,  
 caçava,] fazia uma ruma, cabá ganhava a (raia?) e ia  
 assar prá comer, e era a nossa festa, nossa brincadeira  
 era esta, nossa diversão, nosso entertimento, aí, comia  
 castanha que ficava aí, também castanha não tinha  
 preço, não tinha valor aí . E hoje um menino desse  
 arruma um kilo de castanha vai vender prá comprar um  
 bombom, vai vender até escondido dos pai e é a coisa tá

*mudando cada vez mais, pois é" (Sr. Agostinho - Varjota - 07/92).*

Podemos observar uma série de valores informando o discurso do Sr. Agostinho. Troca e não venda, irmandade-família, solidariedade e tradição. As representações sobre esses valores são expressas em termos de um ideal que está no passado e que começa a mudar no presente. Valer-nos-emos aqui da instigante análise de Woortman (1988), ao colocar a discussão do campesinato como ordem moral, ou seja, como uma ética camponesa organizadora da prática, que articula valores fundamentais, tais como terra, trabalho, família, honra, troca e outros tantos.

Neste sentido, é possível analisar o discurso em apreço em dois níveis: um primeiro, o da ordem das relações sociais e econômicas internas à Varjota e a Tapera, mantidas pela tradição; e um segundo nível, que remete ao contexto atual no qual essas mesmas relações são revalorizadas, tendo em vista o modelo de comunidade que eles tentam veicular e que também é, senão forjado, pelo menos reforçado pelos agentes missionários católicos, que com eles interagem. A tradição aparece como algo naturalizado, "não foi coisa que ninguém ensinasse".

Do ponto de vista interno as relações produtivas na Varjota pautam-se, como já dissemos, por um modelo camponês. Os três núcleos da Varjota são compostos por grupos familiares extensos a partir dos quais se organiza a produção. Os lotes são explorados por cada grupo doméstico, cultivando, consorciadamente, milho, feijão e mandioca. Destes, apenas a mandioca, depois de beneficiada, é comercializada. Os outros dois são para consumo interno aos grupos.

O beneficiamento da mandioca, ou a farinhada, é realizado nas quatro casas de farinha próximas a cada núcleo habitacional. Utilizam, nesse período, o trabalho das crianças, mulheres e moças em algumas fases do processo produtivo. Assim, as mulheres e moças se encarregam da raspagem da mandioca e posteriormente de espremer a massa; os homens, de prensar a massa e de a peneirar depois de retirada da prensa e do forno. Pela utilização da casa de farinha não se faz qualquer pagamento.

Outro produto comercializado pelos moradores da Varjota é a castanha do cajú, alvo de coleta no período que vai de setembro a novembro. Complementarmente aos trabalhos na agricultura, realizam a pesca com tarrafas e pequenas redes no rio Aracatimirim.

Este é, sucintamente, o quadro das atividades produtivas na Varjota. É comum ouvir sua gente falar da troca de dias na roça. Contudo, embora o discurso saliente essa prática como um arranjo que agrega todos os moradores, indistintamente, ou seja, todos trocam dias com todos, a verdade é que este tipo de reciprocidade obedece a critérios relacionados a parentesco

mais próximo ou a laços de parentesco ritual, como o compadrio.

As mulheres e alguns homens realizam, por seu turno, atividades artesanais. Trabalham com palha de carnaúba na confecção de esteiras, chapeús e urús. Esta produção é destinada, unicamente, ao consumo interno. Há também um tipo de produção artesanal mais recente de colares e anéis feitos de búzios e sementes nativas, destinados à venda, cuja intermediação é realizada pelos agentes missionários.

A endogamia entre os habitantes da Varjota é enfatizada como um fator de coesão social extremamente importante. Existem casamentos entre pessoas pertencentes as duas grandes famílias locais, os Félix e os Cabral, e também com pessoas da Almofala. No entanto, mais atualmente a preferência é por casamentos endogâmicos. Sobretudo depois de um conflito entre um morador da Varjota e um indivíduo de fora, casado com uma mulher do lugar.

O caso ocorreu depois de certa transação entre os dois, envolvendo uma capoeira. O moço de fora comprou a capoeira mas não pagou, e depois tentou se apropriar do terreno, mesmo sem pagamento. Instalado o conflito, o mau comprador uma noite dirigiu-se à casa do rapaz, dono da capoeira, e o assassinou. O criminoso ficou impune por ser apadrinhado de políticos do Acaraú. Este episódio serviu para reforçar a desconfiança contra as pessoas de fora, e, portanto, inibir casamentos exogâmicos. Embora tal restrição pareça ter atingido muito mais as mulheres, dado que os rapazes têm casado com moças de outros lugares. A ameaça externa é, provavelmente, configurada pelos homens que disputam com os chefes de família locais o espaço de trabalho.

Sem dúvida a solidariedade é valor relevante na Varjota. Durante nossa estadia em campo, pudemos observar na prática ações de efetiva expressão de solidariedade. Um dos líderes locais, por exemplo, esteve acometido por gastrite, e passou algum tempo internado no hospital. No seu retorno, a família em cuja casa estávamos hospedados resolveu abater um carneiro, para enviar a casa do enfermo parte da carne como forma de melhorar sua alimentação. O evento contou com a participação de toda a família. Primeiro, foram todos até ao cercado onde estavam os carneiros e escolheram o animal para o abate. Depois, os filhos casados seguiram com o pai até o quintal, onde sangraram e esfolaram o carneiro. O chefe da casa repartiu em quatro o animal, e junto com a esposa decidiu a quem enviar os pedaços. Vale notar que nos dias em que se mata uma "criação", todos os filhos casados vêm almoçar com os pais.

A organização da vida comunitária na Varjota é pautada, pelo menos no plano das representações, por princípios de ordem coletivista. Tais princípios podem ser percebidos mais nitidamente nos discursos que os agentes fazem sobre sua história. De qualquer maneira, certos rituais cotidianos, como



a benção tomada aos mais velhos, costume também presente na população indígena e regional da área litorânea, mas realizado na Varjota de maneira mais extensiva, incluindo tios e primos mais velhos, renova laços de respeito e solidariedade internos mais estreitos.

Claro que precisamos estar atentos para não cairmos no extremo de afirmar uma comunidade ideal. Contudo, é preciso reconhecer que o fato de ocuparem continuamente a área, reproduzindo-se com acentuado índice de endogamia, implica num grau maior de coesão social.

Podemos, então, elencar agora os elementos que demarcam as diferenças da área litorânea com a Varjota. Na praia, um alto grau de dispersão dos grupos familiares, devido a um processo de apropriação gradativa e individualizada da terra, dificulta a reprodução do grupo como grupo. As atividades produtivas ligadas em grande medida ao trabalho na pesca tornam a relação com a terra mais frouxa. Na Varjota, pelo contrário, as características que já salientamos facilitam a construção de um projeto comunitário. O fato de estarem organizados como comunidade eclesial de base reforçou, no plano das representações, o espírito de solidariedade. A própria proximidade física viabiliza contatos constantes. E o trabalho na roça é também fator de agregação, se levarmos em conta a troca de dias e os mutirões.

A esta diversidade organizacional das populações residentes na área geral do antigo aldeamento, agregam-se as diferenças que marcam a trajetória de uma comunidade que se formou a partir da migração de duas famílias originárias da Almofala para o sul do atual município de Itarema, no tempo ainda das terras libertas. É dessa comunidade que agora trataremos.

### **3.2.1 As migrações internas e as terras libertas: a história do São José/Capim-Açú**

A narrativa difundida pelos mais antigos moradores da localidade atualmente denominada São José/Capim-Açú remete ao ano de 1888, como sendo o da chegada dos primeiros habitantes efetivos do lugar. Segundo D. Rosa Suzano, hoje com 84 anos, seu avó "descobriu" a atual morada numa caçada. Estabeleceu-se no lugar, vivendo de caça e de alguma agricultura. Não havia ali nessa época nenhum morador. Era terra liberta, habitada apenas por animais selvagens.

Mudaram-se para ali duas famílias, os Rocha Suzano e os Santos. Eram na verdade aparentadas. Parece ter isso ocorrido no fim do século XIX quando de um período de grandes estiagens, que obrigaram as populações saírem de seus locais de origem e a procurarem áreas melhor servidas em termos de água.

Outros relatos, de moradores atuais de Almofala, falam de migração de pessoas desta para as áreas próximas a São José/Capim-Açu, no lugar chamado Lagoa dos Negros. Para aí seguiu um dos últimos pajés, João Cosme, cuja família residia na Lagoa Seca, sendo ele tio-avó do pajé e do cacique da área litorânea. Uma parte dos descendentes de João Cosme está ocupando hoje uma área denominada Casa de Telhas. A evocação de práticas rituais permeia as narrativas sobre a chegada de João Cosme à Lagoa dos Negros. A lagoa era, segundo contam, encantada e ele teria desfeito o encantamento.

Este mundo -- que representam como encantado e cheio de magia, matas, onças e índios -- parece ter ficado isolado cerca de quarenta anos. O intrusamento dele por brancos realizou-se em ambos os casos, São José/Capim-Açu e Telhas, através do criatório de gado. Os nativos contam que os criadores solicitavam a eles que pastoreassem algumas cabeças de gado e depois acabavam tomando conta da terra.

Em nossa pesquisa no cartório de registro de imóveis do Acaraú (v. Anexo II) encontramos registros de terra na área do São José devidos a uma transmissão, por herança, por parte de um Vicente Pungitori. A viúva deste vende o imóvel, em 1930, ao engenheiro Humberto Salles de Moura Ferreira, pai do fazendeiro que ocupou de fato o São José Capim-Açu na década de quarenta. Portanto, a ocupação efetiva, por parte dos nativos orientados por um sentido de terras libertas, não lhes garantiu o direito de propriedade ao espaço em questão. Acompanhemos através de uma entrevista com a moradora mais antiga do local, D. Rosa Suzano, como se deu a chegada dos seus antepassados e o posterior intrusamento pelos fazendeiros.

*D. Rosa Suzano:(RS) "Bom, a história que eu conto é isso, que isso aqui foi achado pelo bisavô e meu avô, adepois tava parece com um ano e três meses se mudaram prá cá, eles dois, Zé da Rocha e Raimundo Suzano, nos três oito( ), repare quando num foi isso, já minha vó era mãe de sete filho, a minha vó! E aqui nasceu minha mãe e eu, nós tudo, e é tudo aqui.*

*Pesquisador:(Pesq.) - Quando foi que veio chegar gente aqui, de fora?*

*RS - Veio chegar gente aqui, do Moacir? Veio chegar gente aqui de assistencia no quarenta. Foi no quarenta [década de 1940]. Agora a velha Maroca Pungitori ela andava por aqui né? Boazinha, mas sendo vó do Moacir, mas vó assim, não era vó não, que ela nunca teve familia. Mas Moacir de assistencia chegou aqui no quarenta; esse Zé Moacir chegou aqui parece com três mes( ).*

*Pesq. - E como foi, ele pediu morada?*

RS - Quem? Não, ele chegou já tinha a casinha véia( ), e ele arranchou-se aí; fez, continuou a fazer a casa, é, se fazendo de amigo com todo mundo né, é...

Pesq. - Aí começou a criar a gado?

RS - É. Que primeiramente quando a véia Maroca veio prá cá o Pugitório pediu ao meu avô pá escapar aqui. Eu acho que foi cinco ou foi seis garrote que ele trouxe. Veio escapar aqui( ). E aí foi deixando, deixando, o povo de primeiro era muito besta, não tinha ambição por nada, né, não calculava nada no mundo.

Pesq. - E aí pronto ele fez o curral...

RS - Fez, e aí ficou.

Pesq. - E como foi que o povo foi se submetendo, ele foi pedindo pra o povo trabalhar na roça dele?

RS - O Moacir?

Pesq. - Sim.

RS - O Moacir pegou a lavrar pro uns três anos( ), aí inventou a história de uma renda, uma rendinha assim. [...]

Pesq. - Ele aí construiu os currais, e aí já começou a cuidar de roça.

RS - Cuidou.

Pesq. - Aí ele começou a cobrar renda já do povo, no quarenta.

RS - Sim, do quarenta prá cá, começou a cobrá uma rendinha, uma rendinha e foi aumentando e foi aumentando...

Pesq. - A senhora pagava renda a ele?

RS - Não, eu mesmo não comecei a pagar não, agora meus filho teve uns pouco que pagaram coisinha a ele[...] é[...] (D. Rosa Suzano, São José / Capim-Açu - 20/06/92).

Pela narrativa, a chegada dos criadores de gado se dá em função da seca. Os moradores cedem o espaço, aparentemente, num ato de solidariedade. Contudo, a fato de D. Rosa não esclarecer como eles passaram a pagar renda, é, ao nosso ver, uma omissão significativa. Claro que não podemos afirmar, mas, provavelmente, esconde a ambigüidade da relação com os poderosos, ambigüidade esta explícita em outras atitudes e discursos. Na própria fala de D. Rosa emerge um fazendeiro que "se fazia de amigo", mas que, como veremos adiante, foi responsável por diversos atos arbitrários.

Numa certa medida, podemos identificar no processo de apropriação por parte do fazendeiro do São José componentes semelhantes aos encontrados no relacionamento dos moradores da Tapera e da Varjota com os fazendeiros da fazenda São Gabriel. A amizade, a proteção e provavelmente a intermediação por meio de serviços cristalizam as relações de dependência; sobretudo em áreas de relativo isolamento como é o caso do São José /

Capim-Açu. Trataremos no próximo capítulo dos padrões de interdependência com os políticos regionais e as ambigüidades que estão presentes nesses relacionamentos.

De uma certa forma parece ter havido aceitação, por parte dos moradores de São José, da expropriação realizada pelo fazendeiro. Poderíamos explicar esta atitude de passividade em função mesmo do isolamento social da área, e da própria fragilidade do grupo social em apreço. Fragilidade que recebe e percebe o poder, ao qual se submete, como proteção. Se pudessémos aqui reproduzir o tom e o ritmo da fala de D. Rosa, em certa medida poderíamos analisar melhor o significado da chegada do fazendeiro, no sentido de uma aceitação da própria sujeição. Quando ela diz que "... o povo foi deixando, deixando..." sua voz foi quase sumindo, para logo depois se alterar e exclamar que o "povo antigamente era besta".

Vamos dar seguimento à história. Enquanto em São José o poder do fazendeiro se consolida com a cobrança da renda, na área de Capim-Açu, localizado a oeste de São José, a situação até à década de cinqüenta parece tranquila, com a presença de apenas duas famílias.

Em 1954, migra para aí uma grande família extensa, os Teixeira( ). Embora, sem fazer parte ainda da área da fazenda do São José, a família pede autorização ao fazendeiro Moacir Moura para se estabelecer no local. A família era originária da localidade de Sabiaguaba, no atual município de Amontada, da qual se havia retirado em função de conflitos com um fazendeiro. Passou um tempo em Almofala, mas não se adaptou às atividades produtivas relacionadas à pesca e à coleta de crustáceos.

A família Teixeira teve notícia da existência de Capim-Açu através de um dos moradores de lá, um sujeito de nome Simão Sombra, possuidor de um lote. Os Teixeira construíram pequena morada e passaram a beneficiar a terra. Pouco depois, no mesmo ano, Simão Sombra decidiu deixar a área e vender sua posse e as benfeitorias. Procurou Moacir Moura para fazer-lhe a oferta, este não aceita, e, segundo relato dos próprios Teixeira, sugere ao Simão Sombra que oferecesse a Joaquim Teixeira, patriarca da família. A oferta foi feita e o sr. Joaquim Teixeira alegou não dispor do valor para pagar. Depois de discutir o assunto com a família, tomou dinheiro emprestado a um comerciante local e adquiriu a posse e as benfeitorias.

Passaram-se os anos e a numerosa família Teixeira fez progredir o local. Eram ao todo nove famílias nucleares produzindo, e os frutos não tardaram a brotar da terra. Na década de sessenta, a área ocupada pelos Teixeira contava com os seguintes cultivos entre permanentes e temporários: cinco mil pés de bananeira, cinco mil covas de batata, e ainda feijão, milho, cana, coqueiros e cajueiros.

Em 1964, o fazendeiro Moacir Moura entrou na justiça com uma ação de reintegração de posse da área ocupada pelos Teixeira. A organização e produtividade dos Teixeira, ao que

parece, despertaram no fazendeiro um misto de ambição e receio de que suas atividades se ampliassem. Há, inclusive, versões de que os Teixeira foram os primeiros na área a ouvir notícias a respeito da reforma agrária, o que teria provocado o temor e ação judicial por parte de Moacir Moura. A ação desenrolou-se até 1967, quando, com a autorização do juiz do Acaraú, citado em processo posterior como amigo do fazendeiro, a polícia invadiu a área e expulsou os Teixeira, destruindo casas e demais benfeitorias, como casas de farinha e cultivos temporários. Começou, neste momento, a saga de uma família, que irá se estender até a década de oitenta.

*"Não tivemos mais um agasalho certo, porque nosso viver é trabalhar. E não podemos mais sobreviver na terra, era só andando, porque o que nós tinha acabou-se. Com oito mes que nós saímos voltemo. O tribunal nos deu direito a nós de voltar cá prá o Seu Moacir Moura pagar a indenização. E a indenização que nós recebemos foi bala, foi faca. Ou indenização ou direito de posse. De qualquer maneira ele escolhesse o que fosse melhor; ou indenização ou direito de posse, mas a posse ou indenização foi que nós saiu a custo de bala. Isso aqui foi o seguinte: isso aqui foi um devoro que a própria justiça disse que no Ceará não tinha acontecido isso"* (Entrevista com o sr. Pedro Teixeira realizada por agentes missionários em 21/12/89).

Na apelação, feita pelos Teixeira ao Supremo Tribunal Federal, depois de perder em duas instâncias, conseguiram garantir o retorno à área. Isto ocorreu oito meses depois da retirada feita pela polícia. Os Teixeira reconstruíram uma casa e mantiveram-se na área. Um mês depois, o fazendeiro reuniu uma força pára-militar e realizou nova retirada dos Teixeira. Assim, estes começaram uma nova peregrinação e acabaram numa localidade chamada Canãa. Conseguiram retornar às suas terras novamente pouco tempo depois e puderam manter alguns cultivos. Durou, a permanência nelas, o tempo de um cultivo de mandioca, portanto cerca de seis meses, sendo expulsos outra vez por uma força policial. Daí em diante houve uma diáspora dos Teixeira.

Na área permaneciam os Santos, os Suzano e os moradores do fazendeiro. A exploração das famílias realizava-se através da cobrança de renda anual pela terra, e também pelo sistema de aviamento das casas de farinha. O fazendeiro cobrava pelo uso do equipamento da casa de farinha, parte da produção, e também dos sub-produtos como a goma e a raspa da mandioca para alimentar o gado.

A cada tentativa, por parte dos moradores, de construírem suas próprias casas de farinha, o fazendeiro reagia com violência, ordenando a seus vaqueiros a derrubada da

edificação e, por vezes, punia-os também com a retirada das cercas dos roçados, permitindo assim a entrada do gado nas áreas de cultivo. Manter o aviamento significava manter as relações de exploração e evitar uma alta nos tributos devidos ao Estado, dado que estes tributos eram cobrados em função de benfeitorias realizadas no imóvel. Além disso, o fazendeiro não permitia a construção de casas de tijolos, pois caracterizaria posse permanente dos moradores.

Este quadro de arbítrio permaneceu inalterado até a primeira metade da década de oitenta. A partir daí, como já vimos, as relações entre latifundiários e trabalhadores rurais passam por profundas alterações.

### **3.3 O olhar dos folcloristas: discurso e prática sobre a etnicidade**

Os constringimentos objetivos exercidos sobre os Tremembé, basicamente aqueles resultantes da organização empresarial da atividade pesqueira e do plantio extensivo de coqueiros, determinaram arranjos sociais e econômicos bastante limitadores quanto a possibilitarem a expressão de reivindicações territoriais. Na área litorânea, a ocupação regional alterou, como vimos, quase que completamente os padrões fundiários locais, acarretando, através de variados tipos de transação, a fragmentação da Terra do Aldeamento. Parece não ter havido organização coletiva capaz de conter o avanço sobre as terras. Como frisamos, a última referência a uma área de ocupação exclusiva dos índios, em Itarema, pelo menos na zona litorânea, foi à Lagoa Seca. Poderíamos supor que até a década de cinquenta deste século existissem outros núcleos de habitação exclusiva Tremembé e há, inclusive, relatos dos índios nesse sentido. Não obstante, a memória destes, marcadamente seus líderes, evoca sempre a Lagoa Seca como o reduto dos tronco antigo. Foi lá que viveram os praticantes do Torém, objeto de interesse das pesquisas folclóricas iniciadas em 1950 por Seraine.

Esse autor visitou a área de Almofala duas vezes na década de cinquenta. Na primeira visita recolheu entrevistas e observou o Torém. Divulgou, a partir deste material, um artigo na imprensa de Fortaleza. A segunda visita resultou em um artigo, publicado na Revista do Instituto do Ceará, em 1955, intitulado "Sobre o Torém (dança de procedência indígena)".

Gostaríamos de chamar a atenção sobre dois aspectos na produção desses trabalhos. O primeiro ao nível da divulgação sobre a existência de um ritual que só se realiza na área de Almofala, e a segunda referida aos condicionamentos histórico-sociais que definem, em certa medida, a perspectiva teórica que preside a análise do autor no artigo em causa.

Através das próprias informações contidas no artigo podemos fazer rápida caracterização da área de Almofala e,

particularmente, da Lagoa Seca. Vejamos como Seraine descreve a área e seus habitantes em sua primeira visita.

"Durante os dias 2 e 3 de outubro de 1950 permanecemos nessa humilde localidade, onde apenas se vêem algumas dezenas de casas de taipa ou tijolo cobertas de telha vã, ao lado de outras com os tectos de palhas de coqueiro (Cocos Nucifera), constituindo pequeno arruado, ou esparsas aqui e ali, na vastidão dos areiais.

A sua população atual, em que se observam, não raro, os traços indígenas - observação que está a exigir dados antropométricos sôbre a mesma - vive quase só do pescado, sendo a agricultura por ela cultivada reduzidamente" (Seraine, 1955:72).

Aparece claramente, nesta descrição, apesar de ser necessariamente impressionista dado o pouco tempo de observação, uma zona ainda com pouco desenvolvimento econômico. Vemos que os traços indígenas são enfatizados mas do ponto de vista biotipológico. Logo no começo do artigo, o autor fala de Almofala como "antiga aldeia dos índios Tremembé...", mas ressalva a própria origem do nome Almofala como um arcaísmo português, remetendo o surgimento do povoado à presença dos colonizadores. Vimos que essa transformação do lugar em vila se deu em função do cumprimento da legislação pombalina, flagrantemente integracionista em relação aos grupos indígenas aldeados.

O autor relata, em seguida, as crenças sobre seres sobrenaturais que habitam a região. Daí em diante o autor debruça-se sobre o Torém e procede a uma etnografia do ritual. O Torém tem uma coreografia circular acompanhada de cânticos. A dança desenvolve-se com os dançarinos formando uma roda no centro da qual fica o condutor do ritual, entoando as melodias ao som do maracá, que os Tremembé chamam aquaim. O período de realização do Torém é exatamente o da safra do cajú, de cujo suco fermentado produzem o mcororó, bebida fartamente utilizada durante o ritual. As relações entre o ritual e a natureza são evidentes. A própria coreografia busca reproduzir os movimentos de animais da região, ressaltando determinados comportamentos ou características deles. Seraine destaca, aliás, este aspecto em sua etnografia.

"Estivemos a palestrar com o José Miguel, antes do seu regresso à Lagoa Sêca, interpelando-o sôbre certos passos e gestos do Torém. E foi admirável ouvirmos de sua própria boca aquilo que já sabíamos mediante o estudo - que, não raro, a dança era imitativa, pantomímica, buscando os seus ancestrais reproduzir com aquêles movimentos coreográficos, ora o rastejar e o bote de uma cobra caninana, ora a atitude de uma jaçanã sobre uma folha de aguapé,

ora a carreira de um guaxinim, assim por diante."  
(Seraine, 1977:76)

Todos esses elementos evidenciaram para o folclorista tratar-se de um ritual de origem indígena. A presença dessas características, no entanto, não qualificava seus executores como índios. Para o estudioso orientado por uma perspectiva culturalista, a indianidade traduzia-se nos traços culturais substantivos presentes no ritual, e a eles se reduzia. O autor chega a dizer que o "chefe" da dança, àquela época José Miguel Ferreira, havia aprendido a dança com seu tio "cujo mestre foi o próprio genitor, índio puro casado com mulher de sua raça." (Seraine, 1977:74). Mas, o fato de estarem vivendo em situação de contato permanente com regionais, além de não utilizarem o idioma original, tornava-os apenas "descendentes de índios".

É interessante notar que o autor procede a uma descrição, até certo ponto minuciosa, da vida na localidade da Lagoa Seca, fazendo emergir através do seu relato uma comunidade de parentes relativamente auto-suficiente. Esta autonomia expressa-se principalmente no que concerne há pouca utilização de bens industrialmente manufaturados. Seraine fala dos vários utensílios domésticos, todos produzidos a partir de matéria-prima local, inclusive o algodão, fiado com fusos de madeira fabricados pelos nativos. No que se refere à subsistência, o texto informa que as atividades básicas eram a caça e a pesca e uma agricultura de caráter secundário; nas duas primeiras, chama a atenção o fato de ainda fazerem uso de arcos e flechas.

De fato, o foco de interesse de Seraine não era a dimensão social da vida dos habitantes da Lagoa Seca, mas, tão somente, a manifestação cultural do Torém realizada exclusivamente naquelas paragens, pelo menos no que diz respeito ao Estado do Ceará. Centrado neste objetivo, o autor conduz sua análise para as relações que o ritual manteria com uma cultura original Tremembé. Registrando vocábulos de presumível origem Tupi, a exemplo de aquaim, e, também, a presença de uma bebida ritual fermentada, começa então a associar isso com possíveis contatos entre os grupos. Não nos cabe aqui proceder a uma exegese dessa parte do artigo, que o próprio autor reconhece muito problemática, dadas as dificuldades de uma tal reconstrução histórica.

Para nossos propósitos, o mais importante é compreender a lógica pela qual tantas características, marcadamente diferenciadoras entre índios e regionais, acabaram sendo desprezadas em nome de uma busca da autenticidade de traços culturais; ou melhor, de uma busca das intrincadas interações que produziram tal mistura cultural, e que, gradativamente, fizeram o Torém sair da área de interesse da etnologia para ingressar, nas palavras do autor, "nos domínios do folclore".

Para procedermos a essa avaliação, mister se faz entender o contexto histórico no qual se produziu o artigo. O autor



vivia a década de cinquenta, ainda amplamente influenciada pelo culturalismo americano. O enquadramento teórico, vale lembrar não é fruto simplesmente das elaborações ideativas dos intelectuais, mas, como nos alerta Bruner (1986), produto das alterações nas configurações de poder na sociedade:

"Novas narrativas não surgem do campo de pesquisas antropológico, como as vezes contamos aos nossos estudantes de graduação, mas da história, de condições mundiais. A história da aculturação indígena foi parte do sonho americano, a expansão da fronteira, a conquista das terras selvagens, e da americanização dos imigrantes. Após a Segunda Guerra Mundial o mundo mudou, com a derrota do colonialismo, a emergência de novos estados, o movimento de direitos humanos, e uma nova concepção de igualdade. Estruturas narrativas mudaram em conformidade." (Bruner, 1986:151-2).

O Torém, objeto de interesse do folclorista, era a última representação mais genuína da etnicidade, mas, da sua perspectiva, estava fadado ao desaparecimento, fundamentalmente através da incorporação de elementos de outras práticas culturais, a exemplo do samba rural; e, como chamou a atenção, também através da prática das louvações, que tinha por finalidade proporcionar aos dançadores algum dinheiro.

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

Os índios eram então convidados a se apresentarem nas festas regionais sob o patrocínio de algum "mecenas" local, que se encarregava de os transportar e dar-lhes algum dinheiro em troca da exibição. É de se estranhar, portanto, que Seraine acuse a prática de angariar auxílios financeiros como sendo fruto de pragmatismo dos índios. Vários são os relatos dos próprios agentes índios sobre as exibições que realizaram em Acaraú e em outras cidades da região, e até em Fortaleza.

O Torém parece ter-se mantido como o único elemento distintivo mais nítido marcador da diferença entre os índios e os regionais. Os chefes, referidos nas várias histórias, estavam todos vinculados à organização do ritual. Com a morte dos líderes e a dispersão das famílias da área, pressionadas pelos regionais, cresceu a importância das visitas de pesquisadores interessados em conhecer o Torém.

Um estudioso regional, oriundo de Itapipoca, esteve no local na década de setenta, e sua presença tem um significado especial para os Tremembé da área litorânea. Escreveu uma pequena brochura, intitulada "Almofala dos Tremembés". O texto preocupa-se basicamente com o Torém e, secundariamente, com outras manifestações lúdico-culturais dos regionais: a Aranha e o Côco.

A presença desse pesquisador repetiu-se em várias visitas que culminaram com a viagem de uma comitiva de sessenta e três Tremembés, que foram apresentar o Torém na Concha Acústica da Universidade Federal do Ceará. Isto durante a realização de um festival de folclore. Embora francamente ocupado com as manifestações culturais o autor registrou conversas tidas com os índios, e, particularmente com a Tia Chica, que em uma de suas falas reclamava da questão da terra.

*"Pofessor Meu filho" "Aqui, em nossa terra, reinava a paz. Mais depois qui esses tal de civilizado pisou nas Almofala a gente num sossegou de forma e jeito. Nós os Tremembés tinha 70 légua de terra quadrada. O documento dessa terra está na Capital qui eu num conheço. Um ladrão daqui das Almofala sabe onde o Cartoro qui ele se encronta. Isto foi dado p'ra nós pur uma princesa portuguesa qui viu qui nossa família era muito grande aqui nas praia. Os Tremembés compreendia desde a ponta do Camocim até pra banda da Lagoinha e daqui da Lagoa Seca até depois da Serra da Ibiapaba. Era muita terra, pofessor. E hoje os ladrão civilizado tomou tudo qui nós tinha. Só num tomaro a Lagoa Seca porque nós fazemos finca-pé. Somos mais de 300 índios da raça" (Silva Novo, 1976:24).*

Interessante é que, após registrar essas afirmações tão peremptórias de uma indianidade em vigor, o autor mais tarde fale em desaparecimento dos Tremembé. Tia Chica parece afirmar que só restava Lagoa Seca como espaço exclusivamente Tremembé. O autor ficou hospedado em Almofala, em casa do "chefe" dos Tremembé, mas, ao que tudo indica, essa autoridade não organizava em torno de si uma comunidade de interesses.

As lideranças, nesse período, pareciam restringir-se a manter vivas as tradições, mas as queixas sobre a expropriação territorial não encontravam possibilidade de encaminhamento aos "altos". Contudo, a presença de Silva Novo criou, de certo modo, algum tipo de proteção contra os arbítrios dos regionais. Em entrevista, o atual cacique assim se expressou sobre a situação política antes da chegada dos pesquisadores e sobre a intervenção de Silva Novo:

*"(...)E por isso eu digo rapaz, nesse hoje que eles tão conhecendo, e tão sabendo e tão andando, mas ainda*

diz e descalculiou, cê não calcule nesse tempo pra trás como era isso( ).

Era que ninguém, [ora esse mesmo], esse (TORÉM) passou um pouco de ano sem ninguém cantá e nem ninguém falá (dentro de rua) porque se falasse ia preso, porque eles queriam que acabasse justamente com todas origem do índio, né? que aí eles podiam dizê: "Cadê, quem é que canta, quem é que diz alguma história, quem é que sabe, quem é que conta?" "Ah, eu não sei, eu num... eu num sei." "Ah intonse suncê num são." né? É... só se pode... como se diz, tirá o retrato se tiver... a, como se diz, a pessoa, né?

E aí foi que nós fiquemo, continuano novamente assim por longe, né? aqueles grupo... pra... beber o mocororó, né? e aí a gente foi chatiando mais e justamente aí foi tempo... do... o... professor José silva Novo começou a andar por aqui também, que é de Itapipoca, mas ele morreu, mas tem um livro que ele fez um livro, né? aí foi que ele foi dando, como se diz, mais uma liberdade de dizer assim: " Vocês vão adquirir o que é de vocês." né? Foi liberdade que justamente também clareou muito e serviu porque aliás aí a gente... o que a gente tinha aí num se perdeu mais, né? e se num aí, (...) esse tempo dele, fosse procurá agora muita gente num sabia mais nem o que era nem conhecia, né?

E rapaz, mesmo aqui tem um bocado... de índio e eles são e se indentificam escondido, né? porque eles tem medo, a... eles tem medo do sofrimento, né?... porque uma parte deles as vez tem um cumpade, né? um cumpade rico, né? aí dizê: " Agora que tu é índio, índio eu num gosto num... " " Não rapaz, eu não sou índio não." Isso aí rapaz foi o que acabou-se, né? como se diz é indecência sendo mas ele nega devido o sofrimento, né? ele sabe que num tem direito... e ele mesmo nega a parte dele devido ele se achá que ele num é grande, se achá, como se diz, sem mais, sem(...)

Agora índa não. Toda vida me dentifico... peço, sei que posso morrer mas é... é honrando a minha... como se diz, a minha independência, né? "Morreu, mas morreu, mas nunca negou que foi forte e batalhou e encontrou a verdade", que... morrer todo mundo tem que morrer um dia, né? mas não negá e... camarada quarqué, um autoridade mandá eu ficá, quer dizê que muda minha qualidade, né? Eu que, que seja bobo, que seja ruim, mas eu tenho que, como é que se diz, é aguentá e... ser forte contra a minha situação da minha, como se diz, da... do meu nascimento. Papai, mamãe, tudo era, né? quer dizê que num é... num foi avô, nem tataravô, era o papai e a mamãe, né? eu acho que... que algumas pessoas tem que diz mesmo, mesmo o pessoal, " Ora rapaz, foi

*seu avô num sei quem." Não, não diz.(...) e vou viver mais pra trabaio de (justificá), inda tá quarqué reporter tá vindo e tá conheceno, pode até... le... justamente indentificá ela e levá retrato, né? pra sabé que é no... esse, esse povo ainda não morreu tudo mundo, né? Agora o que... eu também o que eu queria era isso, que o...essas autoridade, pelo menos o governo, eles tivesse um pouco de conhecimento... e que chegasse a dá uma, como se diz, uma... um órgão que... que libertasse, que ajudasse a gente, que tivesse mais força e mais entendê, e como se diz, e... tirá a gente mais de... desse sofrê que também não é possível a gente, a gente também no mundo é... foi instrumento do mundo, mas que é carne, num é ferro não, nem... pau que possa sofrê a vida inteira tanto massacre. Nenhum governo tem mesmo de obrigação porque tem os órgão dele, né?" (Vicente Viana, Cascudo, 08/91)*

O relato é rico para acompanharmos a trajetória do processo de relações políticas entre índios e regionais. O conflito atinge seu ponto alto com a repressão ao Torém. O medo faz silenciar a identidade, passam a ser "índios escondidos". O reconhecimento social ensejado pela presença do folclorista estendeu-se ao campo político, trazendo assim uma certa liberdade de expressão à reivindicação dos direitos. Mas, e apesar disso, ainda assim as possibilidades concretas de um enfrentamento político estavam inibidas. Compadres ricos não queriam ouvir falar de índio, falar de índio é falar de direitos. Para fora os índios falavam, nas cidades vizinhas, nos eventos, mas eram ouvidos como peças de um passado reificado.

A identidade é comparada pelo cacique ao registro fotográfico. Se não houver o que apresentar, a imagem não aparece. A imagem para fora. Silva Novo se foi e os problemas permaneceram, mas o seu registro manteve viva uma parte da memória, do sentimento de ser índio. O Torém é a "língua" que traduz mais plenamente esse sentimento de pertencimento a um grupo étnico particular. As lideranças que se forjaram, a exemplo do cacique Vicente Viana, não o fizeram para criar uma ordenação política interna capaz de fazer frente às constantes invasões territoriais, antes buscaram retomar a realização do Torém.

*"Pesq.- Como o Sr. começou como cacique (...)?*

*V.V. - Oi rapaz, oiá, como é que nesse tempo tinha morrido e tava muito tempo que... que o cacique tinha morrido e eles não queriam mais ninguém entrasse com... com dança, num sabe? e aí eu... comecei, eu fiz um butiquinzinho e aí começou a encostá gente, aí viemo aquele pessoal e aí aquele mais véio bebiam por lá, num sabe? e aí mesmo naquela cachaça eles começavam a*

*cantá, né? E aí eu digo rapaz, "A gente tá bom de fazê um, um dançá, brincá aí, sapateá ", né? aí eu comecei a fazê multidão daquele povo mais véio, né? aí quando a, a dona... foi a dona Iranilde foi Aldenora?(...), que veio do Rio. Aí ela custuma ia em casa e a gente foi, (...) nós brincamo nesse tempo. Ela veio... aí que foi das primeiras pesquisa, né?*

*Pesq. - Hum, hum.*

*V.V.- Aí ela veio, disse: "Ora, oi, combino com tudo. Ora tá bom Seu Vicente, tá bom de entrá que é o animadô é de vocês é... vocês gostam muito dele, ele é quem anima, quem bota a coisa, ele pode entrá. Vocês aceitarem, ele pode ficá como de hoje em diante, ser cacique. Se, se, se, ficá aí com esse domínio dele porque... vocês num gostam dele?" "Gosto." "Num é uma boa pessoa?" "É." "Entosse Seu Vicente é quem pode ficá no domínio do cacique, né?" E aí, de hoje, desse tempo pra cá também não querem que eu saía mais não." (Vicente Viana, Cascudo, 08/91)*

A indicação externa revitalizou o sentido de uma organização grupal, mas claramente associada à apresentação do ritual. O ser índio era representado, assumido para os de fora e os de fora entrevistaram, diretamente, na reordenação política. Os de fora mais uma vez estavam interessados no Torém: era uma equipe da Funarte que foi até Almofala (1972) gravar um disco com músicas do ritual. A questão da terra permanecia intocada. A realização do Torém, no entanto, reunia um grupo de fiéis anciãos Tremembé, para celebrar explicitamente a indianidade. Estas pessoas se submeteram à autoridade do cacique e do seu primo que passou a ser o mestre do Torém. A relação deste último com a pajelança foi importante para firmar sua autoridade como mestre. Em uma entrevista, chegou a negar que tivesse assumido o posto de pajé. Disse que um seu tio era um grande pajé e que desencantou várias lagoas na área, mas que ele mesmo, não entendia dessas questões. Posteriormente, estivemos em sua casa e o vimos realizando um ritual típico da umbanda. Esta ligação com o ritual permite-lhe uma inserção, diferenciada, nas relações com os regionais, pois realiza trabalhos rituais para a vasta clientela do município. Pajé e cacique são primos e compadres, o que estabelece uma ligação afetiva forte entre eles.

Podemos dizer que a organização política na área litorânea, até a chegada dos missionários católicos recentes, baseava-se na execução do ritual indígena. O pajé nos confessou que seu trabalho e o do cacique era a guarda da "língua", o Torém. Com a presença missionária, e a quase simultânea primeira aparição da FUNAI, o sentido das lideranças e de suas atribuições alteraram-se profundamente.

Iniciam-se nesse momento os primeiros contatos de articulação do cacique com outros grupos indígenas. A partir de meados da década de 1980, suas participações em encontros e reuniões são constantes. O cacique passou a representar um grupo abrangente de famílias, uma coletividade internamente diversificada com vários tipos de inserção no contexto regional. As pessoas auto-identificadas como Tremembé estão, ou agregadas em torno do Torém, ou já organizadas, como os membros da Varjota, em comunidade eclesial de base. Há casos mais específicos, como o de São José/Capim-Açu, dado que houve um refluxo na afirmação da identidade Tremembé, ou ainda o de pessoas que os próprios índios registraram no censo que realizaram, quando da visita da FUNAI, e que mantêm uma relação ambígua com a etnicidade. Este último caso é particularmente recorrente na área litorânea, onde a dispersão das famílias não propicia a segurança suficiente para uma assunção plena da identidade étnica, e, mais explicitamente, de luta contra os poderosos que esta afirmação implica.

O trabalho missionário incide justamente neste problema: como reunir, agrupando, sujeitos em situações tão diversificadas. A tentativa de solução desse impasse é buscada nas reuniões entre os líderes e nos encontros externos de que participam, para os quais são escolhidos sempre um ou mais líderes de cada uma das áreas. Os encontros variam quanto aos objetivos, mas são, quase invariavelmente, patrocinados por organismos da Igreja, o CIMI ou a CPT. Vejamos, agora, como se deu a entrada em cena desses agentes, tão importantes no processo de organização política dos Tremembé.

### **3.4 - Igreja e Missionarismo: a etnicidade "ressuscitada" no Ceará**

Em artigo veiculado no Jornal do Brasil, de 07/08/68, um correspondente do Ceará relatava, de maneira bastante estereotipada, a situação dos Tapeba, população indígena à qual já nos referimos acima, e que habita no município de Caucaia. O título do artigo é assaz sugestivo: "Índio no Ceará não é nem Cidadão". Há trechos dignos de nota; por exemplo:

"(...)Vivem sem escolas e não têm formação religiosa. Os homens, nus da cintura para cima, e as mulheres agasalhadas com tecidos rústicos e baratos, quando não têm o que fazer - e é muito pouco o que fazem - dormitam a indolência famosa da raça. (...) Todos os seus filhos são batizados, não pelo espírito de religiosidade, que não têm, mas para aproveitar os presentes dos compadres, escolhidos sempre entre a gente mais abastada, a quem ficam continuamente pedindo dinheiro emprestado para nunca mais pagar."

O alcoolismo, a preguiça e a dependência dos brancos são traços sempre enfatizados na caracterização de povos indígenas. O objetivo do artigo parecia ser um alerta às autoridades para que procedessem a uma intervenção social, de maneira a integrar os referidos índios à sociedade nacional. Dado que achava, deduz-se do relatado no artigo, que os índios eram degenerados.

Esses sujeitos sociais "desagregados" passaram a ser vistos, anos depois, como vítimas de um sistema social injusto e excludente. Segundo um histórico, supostamente escrito pelos próprios Tapeba e "comunidades do rio Ceará" ( ), elencando os principais acontecimentos da luta desenvolvida contra empresários e latifundiários da área, o processo de ação contra os desmandos locais foi desencadeado quando ocorreu uma repressão, de supostos policiais, à retirada de areia do rio Ceará, realizada pelos índios e pelas "comunidades" para a edificação de moradias. Este fato ocorreu em agosto de 1984.

Tal movimento eclodiu, segundo o mesmo relato, a partir de uma série de reivindicações feitas às autoridades, como terra, saúde e educação. A base de reivindicações ampliou-se na medida em que foram evocados os processos de devastação do ambiente, e de poluição do rio e dos mangues, de onde boa parte da população retirava o seu sustento.

Correndo já o ano de 1985, essa movimentação continuava intensa. A imprensa começou a divulgar a devastação da área, e a reclamar o posicionamento dos órgãos governamentais. As comunidades pressionam para que as terras sejam desapropriadas.

A década de oitenta marca a entrada, de maneira mais intensa, do capital industrial no município de Caucaia, quando antigas áreas utilizadas pelas populações índia e não-índia começam a ser apropriadas por grandes indústrias, e é neste contexto que começam as reivindicações.

Tais reivindicações traduziram-se em solicitações formais, primeiro ao Serviço de Patrimônio da União, para que a área ocupada pela indústria TBA, havida, por compra, a um foreiro, fosse reintegrada à posse e uso das populações nativas índia e não-índia. As pressões prosseguiram, e a própria Prefeitura de Caucaia declarou que os Tapeba residiam no local há mais de 50 anos. A Câmara Municipal aprovou lei sobre a preservação da Bacia do rio Ceará, concedendo aos habitantes poder de fiscalização sobre a área. No mesmo dia, 22/08/1985, o prefeito sancionou a referida lei. O Cardeal Arcebispo de Fortaleza escreveu ao então ministro da Fazenda, Dilson Funaro, reiterando pedido para a reintegração da dita área ao patrimônio da União. O ministro enviou correspondência ao Arcebispo, dizendo ter encaminhado a questão ao Incra para estudos mais aprofundados.

O MIRAD formou então um grupo de trabalho interdisciplinar, com a participação de representantes da Arquidiocese de Fortaleza, para identificar a situação

fundiária e étnica ali existente, além de abrir negociações entre os segmentos sociais em conflito pelo território. O relatório reconheceu a presença indígena, e a área foi, posteriormente, visitada pela Funai, provocada por um abaixo assinado enviado pelos índios em 1985.

Em 1986, a Funai identificou uma área de 4.675ha para os Tapeba, que reivindicavam 18.000ha. Ainda em 1986, para impedir a retirada de uma parte da população Tapeba da localidade de Vila Nova, realizou-se, em Fortaleza, uma passeata com presença significativa de diversas entidades da sociedade civil.

Quando, em 1988, tudo parecia se encaminhar para um desfecho favorável às reivindicações dos índios, o Grupo Interministerial (o famoso "Grupão") decidiu pelo arquivamento do processo Tapeba, por não haver provas suficientes para comprovar a identidade étnica Tapeba e também quanto a ocupação tradicional pelos Tapeba da área reivindicada. As pressões regionais aumentaram, e um fazendeiro local chegou a convocar os índios à sua fazenda para realizarem exames de sangue com o objetivo de verificar a veracidade da identidade indígena. O lobby regional parecia ter "garantido" a admissão da inexistência de índios na área.

Daí em diante desenvolveu-se uma luta em torno da história indígena, pois parecia preciso demonstrar que os índios existiam. Até mesmo as notícias desabonadoras dos jornais foram evocadas para sustentar a presença dos Tapeba na área. Parlamentares manifestaram-se contra e a favor das reivindicações dos índios, aqueles comprometidos com os interesses imobiliários e industriais recorreram a uma suposta declaração do governador da Província do Ceará, em 1863, extinguindo os grupos indígenas do território cearense. Tal afirmação baseia-se, na verdade, nas reiteradas afirmações do governo da Província em resposta a questionamentos do governo imperial, informando a inexistência de "tribos selvagens" e a extinção das aldeias, estando os índios completamente assimilados ao conjunto da população (cf. Porto Alegre, 1991).

O Cardeal foi à imprensa confirmar a presença dos Tapeba, em 1988, em terras de Caucaia. Em vários documentos, produzidos pela equipe da Pastoral Indígenista, os relatórios elaborados pelo Incra e pela Funai, e o trabalho do PETI, do Museu Nacional, são elencados para afirmar os direitos dos índios ao reconhecimento oficial pelo Estado. No ano seguinte, 1989, em função do envio de significativa correspondência de entidades diversas e dos poderes públicos do Ceará, inclusive do governador do Estado, a Funai resolveu desarquivar o processo.

Em 1991, a área Tapeba foi incluída entre as prioridades da Funai para demarcação. Neste mesmo ano, uma última providência foi tomada em caráter oficial, com a elaboração de uma Minuta de parecer declarando a posse permanente dos



4.675ha identificados pela Funai, Minuta esta que ainda não foi (1993) publicada no Diário Oficial da União.

A movimentação indigenista continuou em várias frentes. Foi deflagrada este ano (1993) uma campanha pela demarcação das terras indígenas no Estado, envolvendo várias entidades não-governamentais, entre estas a Pastoral Indigenista da Arquidiocese de Fortaleza e a Missão Tremembé. Essa campanha reivindica a demarcação das áreas Tremembé e Tapeba, já identificadas pela Funai, e ainda a dos Genipapo-Canindé e Pitiguari, duas etnias emergentes no Estado do Ceará.

As iniciativas políticas contra essa campanha são intensas. Em um debate na Comissão de Direitos Humanos da Assembléia Legislativa do Ceará, convocado por um deputado do PCdoB para discutir a questão dos territórios indígenas no Estado, o comparecimento foi mínimo. Dois parlamentares da região dos Tremembé rechaçaram a proposta de demarcação da área desses índios. Um deles alega que a regulamentação da Terra Indígena irá prejudicar cerca de 400 famílias. O outro declarou nunca ter visto "índio louro". A reação não fica nas palavras, e, em maio, um Tremembé da área litorânea foi espancado por seis homens.

Acompanhando o processo Tapeba, podemos perceber a interveniência de vários agentes, discursos e valores diferenciados. É destacável a reafirmação da "ideologia do desaparecimento dos índios" no Ceará. Outro aspecto importante é que a luta, entre os Tapeba, agrega também elementos não-índios, incluídos, durante toda a campanha, na área a ser demarcada. A primeira organização formal que agrupou os segmentos dominados em Caucaia, a Associação das Comunidades do rio Ceará, foi composta de Tapebas e de moradores pobres não-índios.

O resgate da categoria índio no contexto cearense foi efetivado, como observamos nesta breve síntese do caso Tapeba, como parte de uma luta no plano simbólico, cujo desenrolar trouxe à baila todo o arsenal ideológico dos discursos anti-indígenas dos segmentos dominantes. A reapropriação da indianidade dos Tapeba não pode ser pensada fora dos embates do campo político, um embate por categorias, como fica claro na própria avaliação de um antropólogo que desenvolveu pesquisa sobre os Tapeba. Barreto Filho (1993) resume, em uma comunicação, as conclusões de sua investigação.

"Ainda que pese a tentativa de caracterizar as forças que se atualizam mais localizadamente enquanto distintas daquelas que só depois vieram a desempenhar um papel ativo na redefinição da situação local (a Igreja e o Estado), creio que, dada a situação histórica presente, é fundamental considerar que esses grupos em interação (Tapebas, regionais, Equipe Arquidiocesana, FUNAI e antropólogos) revelam um sistema mais inclusivo de relações sociais. O que significa dizer que suas

estruturas e organizações, bem como práticas e discursos não podem ser compreendidos à parte desse campo político intersocietário em que esses planos se tangenciam" (Barreto Filho, 1993:19-20).

A passagem de um plano de marginalidade social e política para a condição de sujeitos sociais valorizados, com direitos e possibilidades de expressão política, realizou-se mediante a intervenção de agentes externos, fazendo emergir em meio à diversidade interna de situações -- como nos esclarece o mesmo Barreto Filho em relação a dispersão dos agrupamentos Tapeba e às várias formas de inserção no contexto sócio-econômico local --, uma categoria que abriga o conjunto de indivíduos e grupos auto e hetero-identificados como Tapeba. Em certa medida o discurso antropológico, embora demarque claramente uma posição que se quer objetivista, é parte do jogo político e contribui decisivamente para o demarcar da fronteira étnica, dando-lhe, no plano das representações jurídico-políticas, uma base de legitimação.

De qualquer maneira, o mais relevante para nossos propósitos é revelar, ainda que sem entrar em detalhes, os processos pelos quais se reconstituiu a possibilidade de um discurso e prática étnicas no Ceará, e das reações daí resultantes. É, sem dúvida, fundamental reconhecer o papel das diligências missionárias nesse processo. No caso Tremembé, acompanharemos os caminhos pelos quais a etnicidade, ainda que nunca se tenha extinguido por completo, se reorganiza hoje em novas bases, politicamente articulada com um rico processo de organização comunitária que tem como modelo, pelo menos ao nível dos agentes missionários, uma comunidade, que é a da Varjota.

### **3.5 - A Formação do Campo do Sindicalismo Rural ou as Cebs e os Índios**

É significativo entendermos a participação da Igreja Católica no processo de emergência étnica no Ceará. Tal atuação vincula-se ao movimento mais amplo de construção de uma prática pastoral identificada com os conflitos vividos pelos grupos sociais desprivilegiados nos meios rural e urbano. Esse processo de engajamento político é, por sua vez, resultado de uma reelaboração ideológica levada a cabo por segmentos da Igreja, marcadamente da América Latina, a partir das conferências episcopais de Medellín (1968), Puebla (1979) e da sétima reunião ordinária do Conselho Permanente de Doutrina da CNBB (1982) (Baldissera, 1987).

Não é pretensão nossa enveredar pela análise de como se constituiu esse movimento eclesiástico. Para os propósitos presentes, é, porém, fundamental discutir as representações que sustentam essa prática pastoral. Parece-nos evidente ser

necessário tomar como referência os valores e interesses que orientam tais agentes, dado que tais valores e interesses se conjugam no construir da prática política da população indígena Tremembé.

Como dissemos, há um sentido amplo na movimentação da Igreja, que parece ligar-se a um entendimento dos conflitos sociais em termos de luta de classes; assim se pronuncia um religioso a respeito:

"Vivemos em uma sociedade de conflitos. A profética opção preferencial pelos pobres mexe com todos e ainda está longe de ser aceita num só sentido. Uns vêem a ação pastoral dos outros como alienante, ou alienada, fora da realidade, espiritualista, sem morder no real; outros vêem a ação pastoral dos outros como excessivamente social, horizontalista, até em uma linha política socialista. Situações concretas obrigam a tomada de posição. É aí que se alarga o conflito e se faz mais evidente... Parece que, entre nós, existe um fato inegável: a conflitualidade entre as classes, entre os que dominam e os que são dominados, entre opressores e oprimidos, entre exploradores e explorados" (Lorscheider, 1983, apud Baldissera, op. cit.:32).

No Brasil a tendência a um trabalho eclesialístico mais politizado parece se acentuar em função do regime militar instalado em 1964. Isto se alia a um conjunto de reflexões anteriores, que remonta ao Concílio Vaticano II, o qual buscou redimensionar o trabalho pastoral e diminuir a distância entre a hierarquia da Igreja e os fiéis, quebrando a tradição verticalista das relações entre sacerdotes e crentes.

Ao que tudo indica, essa busca de construção de uma prática mais próxima aos problemas dos grupos dominados está articulada, no Brasil, ao próprio período de crescente organização dos movimentos populares, nas décadas de 50 e 60. Segundo analistas atualmente vinculados a esses movimentos, a aproximação com as bases se faz de maneira progressiva após o período do populismo, e coincide com a fase de grandes transformações no perfil sócio-econômico e político do país. O que levou à formação de núcleos de trabalho comunitário, cujo exemplo mais significativo são as comunidades eclesiais de base.

"O percurso percorrido pelas CEBs no período de sua formação na conjuntura sociopolítica do Brasil, nos anos 50-60, pode ser visto como duplo movimento: de baixo para cima, na busca de participação do leigo na vida da Igreja; e de cima para baixo, de Igreja que procura aproximar-se das suas bases. No entanto, analisando as iniciativas populares desse período, percebe-se que as CEBs surgem da vontade da hierarquia da Igreja, numa relação estreita e de

dependência, mantendo sob seu controle os grupos e núcleos populares que se formavam através de sua orientação mediada por agentes de pastoral" (Baldissera, op. cit.:46).

Em que pese essas análises terem validade para situar o contexto em que ocorre tal aproximação, o mais importante é a reelaboração da concepção do trabalho pastoral, é reter que os discursos estão recheados de argumentos políticos. É preciso também observar que após o golpe militar de 64 os espaços de organização política da sociedade civil estreitaram-se sobremaneira, surgindo a Igreja nesse contexto como instituição com relativa liberdade política.

Enfim, em que consistem essas comunidades eclesiais de base? Na prática resultam de um ajuste entre as demandas imediatas dos grupos sociais dominados e a tentativa de um trabalho pastoral engajado. É a expressão dos agentes leigos organizados na Igreja em torno de projetos políticos mais pragmáticos. O regime militar parece ter, em certa medida, pela repressão, incentivado a politização crescente dessas organizações, que já se vinculavam ao movimento sindical urbano e às organizações camponesas, sem esquecer seus equivalentes paralelos, que atuavam no âmbito estudantil.

Na verdade, o que se pode deduzir é que a postura assumida pela Igreja através desses agentes, animadores de comunidade, educadores, padres e bispos, encontra-se com as necessidades de intermediação, dos grupos sociais dominados, em relação ao Estado. É óbvia a demanda por interlocutores que viabilizem o acesso desses grupos aos seus direitos. Vimos na prática como funciona o esquema político do coronelismo; é a atuação dos coronéis como intermediários e porta-vozes dos interesses grupais em áreas isoladas que lhes confere poder e prestígio; além, obviamente, da força, dispõem do aparato jurídico e de repressão, pois é através do clientelismo que elegem os mandatários dos cargos públicos no município e na região.

No processo que nos interessa, de organização política, temos que entender como essa prática foi se construindo. Vejamos o que diz um relatório de uma organização não-governamental que tem papel decisivo na região.

"O ano era 1977. O Pe. Moacir Cordeiro Leite, vigário da Paróquia de Aratuba (município da região serrana do Maço de Baturité, a 134 Km de Fortaleza), convida um casal de ex-militantes da JOC - Juventude Operária Católica, Antonio Pinheiro e Margarida Pinheiro, para prestarem serviços de assessoria jurídica e comunitária aos trabalhadores rurais ligados à ação pastoral da Igreja. Pinheiro era advogado e Margarida era assistente social. Alguns meses após o início do trabalho, Pinheiro e Margarida organizam um curso, dirigido a lideranças comunitárias de vários municípios da região, sobre

o tema "renda da terra". Neste curso, os trabalhadores rurais participantes descobriram que segundo o "Estatuto da Terra" - legislação específica do regime militar para as questões agrárias - os contratos de parceria ou arrendamento obrigavam o trabalhador a pagar apenas 10% de sua produção como "renda da terra", no caso de não receber nenhum tipo de investimento do proprietário" (CETRA, 1992:4).

Deste primeiro trabalho veio a resultar todo um processo de reorganização do movimento sindical rural no Ceará, no qual se inclui a fundação do Sindicato de Trabalhadores Rurais de Itarema, com expressiva participação de líderes da comunidade Tremembé da Varjota.

Ocupando uma área de extensão contínua e tendo como principal atividade produtiva a agricultura e só complementarmente a pesca, a comunidade da Varjota manteve um padrão de reprodução bastante estável ao longo do tempo. Claro, à medida que aumentou a demanda sobre a terra devido aos casamentos e à conseqüente subdivisão dos lotes familiares, vários rearranjos tiveram que ser feitos. A exemplo de migrações para áreas de cultivo próximas, implicando em engajamento em fazendas, como parceiros ou meeiros. As áreas da Varjota e da Tapera, esta última também habitada por parentes dos moradores da primeira, eram vizinhas a duas grandes fazendas, a São Gabriel e a Patos, ambas de propriedade do coronel Quincas Frederico.

Em 1980 estas fazendas foram vendidas à empresa agro-industrial DUCOCO, apoiada por um projeto da Sudene, para plantio e beneficiamento de cocos. Embora os proprietários das fazendas não cobrassem renda e pelos relatos reconhecessem direitos dos moradores sobre a terra, as áreas da Varjota e da Tapera foram incluídas na transação. O relacionamento entre os fazendeiros e os moradores dessas localidades, segundo a narrativa dos índios, era de boa vizinhança, e, segundo eles, os donos das fazendas reconheciam que a área das duas localidades situavam-se nos limites das terras do aldeamento Tremembé. Estas entrevistas discorrem sobre a questão:

*"Pesq. - Eu queria que o senhor falasse um pouco [então] dessa história já da luta aqui [né], como foi a chegada da empresa, o projeto, como foi a organização de vocês[, né].*

*Sr. Agostinho - [É rapaz aqui,] foi um ataque meio forte, proquê o patrão que a gente conhecia era o Aquino, ele não era patrão, mas a gente sempre respeitava ele como um patrão proquê o terreno dele era o São Gabriel, mas o caboco pobe quando não se conhece, não conhece os seus direito, vê seu fulano rico lá aonde teja, ele aqui já tá se balançando, já tá se*

tremendo, já tá com medo, e aí ele chegava lá e aí mandava chamar, ("venha sentar aqui"). "Vocês nunca vão dizer que são meus morador, proquê, não vão dizer, cês mora na terra, na área aí de vocês, é marítica, é, é..., não vão dizer que são meus morador, minha terra é aqui o São Gabriel", pois bem, mas a gente sempre. Agora ele vinha tirava o carnaubal, aí as carnaubeira, tirava a palha e tudo bem, a gente também não dizia nada, ninguém... Aí quando lá um certo tempo ele disse que...

*Pesq.- Ninguém pagava renda a ele?]*

*Sr. Agostinho - Não! Não pagava não, a renda do, da, do Córrego Preto, lá do travessão que passava prá cá ninguém pagava renda, agora prá lá, [lá no], na terra do São Gabriel a gente pagava, dava um agrado, um agrado a ele (...)*

*Pesq.- Quando ia pegar coisa lá?*

*Sr. Agostinho - (...) quando ia, butava roçado lá. A gente dava um agrado a ele, e assim a gente, a gente vinha tirando. Aí quando demo fé, o home vendeu a terra, vendeu a terra e, e lá chegou e a firma veio, e aí a gente ficou logo assustado e aí ele butou logo na gente prá acabar com as criação, os cercado e a gente de nada sabia e até que acabou mermo, cabou tudo, com tudo, tudo, tudo*

*Pesq. -(...) acabaram-se as criação?*

*Sr. Agostinho - Cabou-se as criação, acabou-se. Pesq. - (...) eles mataram? não? Sr. Agostinho - Ah, eles mataram uma parte e a gente matou outra, proquê tava vendo que..." (Entrevista com Seu Agostinho - liderança da Varjota - 03/07/92).*

Narramos no segundo capítulo, a partir de uma entrevista, como se deu a constituição da comunidade da Varjota, ou melhor, como se deu o processo de ocupação da área. Na mesma entrevista observamos as relações ambíguas por ela mantidas com o poder dos coronéis. "O caboco pobre" tremia diante do poderoso proprietário, pois não conhecia seus próprios direitos. O retrato político dessa situação é a completa dependência dos nativos diante da autoridade de um patrão que não manda nas terras mas manda nas pessoas. As experiências locais nas querelas jurídicas com os "ricos" sempre foram marcadas pela derrota ou impunidade. As possibilidades de qualquer vitória nos "altos", como eles chamam os tribunais, dependeu sempre do apoio de um potentado local.

A própria luta da Varjota contra a empresa DUCOCO demonstra tal situação. Primeiramente, a empresa cercou as terras da Tapera e obrigou os moradores a receberem indenização pelas benfeitorias existentes. A área foi completamente cercada em função de a Tapera possuir uma vasta

plantação de coqueirais. Segundo relato de alguns moradores, a empresa se comprometeu a incorporar os nativos aos seus trabalhos, construir escola, posto de saúde e a contratá-los como mão-de-obra assalariada. Alguns moradores, indenizados, saíram imediatamente e dispersaram-se por várias localidades do município ou, então, mudaram-se para outros municípios onde residem parentes. Os que permaneceram na área tiveram suas casas destruídas e foram obrigados a reconstruir as moradias em um terreno alagadiço próximo às margens do lagamar. O padrão de ocupação espacial foi então rompido, uma vez que tiveram de edificar suas casas em ruas estreitas, ao contrário das distâncias que antes havia entre elas, com as casas entremeadas por razoavelmente vastas plantações de árvores frutíferas e de roças.

Após a experiência da Tapera, a área da Varjota foi completamente cercada, e, como disse Sr. Agostinho, teve as plantações destruídas e as criações dizimadas. A primeira reação da comunidade foi procurar o Pe. Aristides para solicitar sua ajuda. O padre comprometeu-se a intermediar uma reunião entre eles e os empresários. Para que pudessem demonstrar a boa vontade, os índios deviam trazer presentes para os empresários. No dia da reunião, saiu da Varjota uma procissão de homens, mulheres, anciãos e crianças, carregados de perús, galinhas, farinha, camarões, e muita outra coisa. Durante a reunião o padre enfatizou os benefícios representados pela presença da empresa. De agora em diante, deixariam de depender das flutuações das roças para receberem um salário fixo mensal, que lhes garantiria uma reprodução estável. Segundo alguns, eles argumentaram que a terra não poderia ter sido vendida pois era da Santa, ao que o padre Aristides teria respondido que nunca soube de santa proprietária de terras.

Depois dessa decepção com a posição assumida pelo padre, a quem confiaram a causa de seus direitos, os índios assistiram em Almofala a uma celebração realizada por agentes do Movimento de Educação de Base, ligados à Igreja católica. Ouviram as mensagens passadas através de uma releitura da Bíblia. Convidaram então essas pessoas para realizar celebrações na Varjota. As passagens retiradas da Bíblia lembravam o direito dos filhos de Deus à terra, à vida. O texto da Bíblia evocado, como base do reconhecimento do direito dado por Deus à terra, é o livro de Josué. Na edição pastoral deste livro (1990) encontramos uma introdução, que, segundo os autores, procura abrir caminho a uma leitura do texto sagrado. Desta perspectiva, o livro de Josué é "uma interpretação dos fatos para mostrar o significado da conquista de Canaã." (1990: 241). Vejamos em que sentido:

"E um fato chama a atenção: o povo teve de conquistar a Terra que Deus lhe dera. Deus concede o dom porém não suprime a liberdade e a iniciativa

do homem. Pelo contrário, supõe e exige que o homem busque e conquiste o dom de Deus. Assim, a Terra é fruto da promessa e dom divino e, ao mesmo tempo, da aspiração e da conquista do homem" (op. cit.: 241).

É importante frisar que esta introdução precede cada um dos textos bíblicos na edição pastoral que utilizamos, e faz, inclusive, referência ao Concílio Vaticano II como marco para uma retomada da Bíblia como fonte da vida cristã. Parece-nos claro que a interpretação dada ao texto na introdução afina-se com a perspectiva de tentar articular o conteúdo religioso à realidade social vigente. Os valores que informam o discurso pastoral encontram-se presentes nos relatos dos índios sobre a luta pela terra.

*"Antonce a nossa luz que nois recebemo aqui prá luta. Foi através deste povo que nos alumiarom o avangelho de Deus e por aí nois conseguimo a luta, a nossa força, aprendendo a se unir por aí assim, dessa maneira. Antão quando ele conseguiu bulir cum nois aqui, já nois tinha assim uma experiência de luta, a gente tinha mais fé em Deus, nois já sabia que nois era filho de Deus e que tinha direito também no mun..., na vida. E continuou daí por diante. E cum muito trabalho e vencemo a luta" (Raimundo Tucum, Varjota - 05/07/92).*

*"Eles... chegaro lá com a celebração, a palavra de Deus [e... e a gente,] e a gente ficou, assistiu lá a celebração; então eles dero umas orientação à gente, que a gente procurasse a lê... a Bíblia, procurasse o livro de Josué... procurasse [o,] no livro de Josué que encontraria [a, é uma,] uma parte aonde ele passou [por es,] por essas consequência e Deus daria uma solução, a nós também. Então, aí nós começemo a ler a Bíblia e refletir, eles arrumaro logo um jornal... da celebração do Dia do Senhor e nós cumeçemo a missão de evangelizar também. Isso a gente... também descobriu que o que [dependia... muito, o que dependia... muito que] era necessário se fazer era todo mundo se uni e lutar junto, organizado" (Zé Raimundo/Lameirão - 07/91).*

A conquista da terra constrói-se como uma luta, realizada pela fé, dado que se reapropriaram de um sentido de direito por serem filhos de Deus e ganharam um sentido prático da organização da comunidade. A coesão grupal é enfatizada em ambos os relatos como pressuposto fundamental ao sucesso da luta. Em virtude da resistência criada por esse processo de organização comunitária dos índios a empresa DUCOCO perpetrou,



através de seus empregados, diversas ações de intimidação da comunidade. Uma delas foi o incêndio de uma capoeira, à qual acudiram vários homens com pás, enxadas e cavadores, conseguindo debelar o fogo. Segundo contam, viram depois os vigilantes da empresa próximos ao local, correram em sua direção para pedir informações sobre o por quê do incêndio, e eles fugiram. Dias mais tarde, a área foi invadida por dois veículos, um dos quais um trator conduzido por agentes da polícia militar. No carro vinha um representante da empresa, para convocá-los para irem até a delegacia.

Essa invasão ocorreu durante o dia e assustou as crianças, que estudavam na escola e saíram correndo desesperadas; os homens foram chamados as pressas, e vieram das roças com foices e enxadas. O pânico foi geral. Um dos líderes Tremembé aproximou-se do representante da DUCOCO e perguntou-lhe qual a razão de tantos homens e armas. Segundo ele, era para dar proteção ao trator, máquina muito cara. O homem apresentou uma intimação policial para doze moradores, mas estes se recusaram a segui-lo, alegando já terem audiência marcada para dali a oito dias e comunicada a eles pelo advogado que os estava defendendo.

Por essa altura, já haviam sido encaminhados pelos agentes do Movimento de Educação de Base (MEB) para a Diocese de Itapipoca, e passaram a ser assessorados por um advogado, o mesmo advogado que iniciou o curso sobre renda da terra na paróquia de Aratuba. A garantia de uma intermediação no plano jurídico dava-lhes a segurança necessária para manter uma posição mais firme no interior da área frente aos constantes atos intimidatórios da empresa.

O processo correu no fórum de Acaraú, e a alegação da defesa baseou-se na ocupação coletiva da área, por mais de cem anos configurando usucapião. A contestação, por parte do advogado da empresa, insistiu em que a ocupação existia, apenas, como concessão dos proprietários da "São Gabriel". Além dessa argumentação, o advogado da contestante da usucapião procurou desqualificar o advogado da comunidade. Nos termos em que foi colocada, tal desqualificação evidenciava as perspectivas políticas envolvidas no processo: "(...)os aa. orientados por pessoas embusteiras e anarquistas estão sendo envenenadas para questionarem com a contestante..." ( ). Na peça de contestação o advogado pôs em causa os 399,34 ha pretendidos, afirmando que a área de ocupação efetiva era de 50 ha. Todos esses argumentos se chocavam com os testemunhos de moradores antigos de fora da Varjota, que afirmavam haver ocupação da área há muitos anos, remetendo, inclusive, à "Terra do Aldeamento" (cf. Valle, 1992).

Em início de setembro o juiz reconheceu uma inédita usucapião coletiva. A vitória, parcial, pois somente foi concedida uma liminar, tornou a Varjota em símbolo da resistência contra os poderosos. Em seu relatório sobre as atividades desenvolvidas de agosto a dezembro de 1984, a

Comissão de Assessoria à Pastoral da Terra de Itapipoca refere o caso da Varjota:

"O grande trabalho do povo da Varjota neste segundo semestre foi aquilo realizado junto ao povo das localidades vizinhas, 8 comunidades também perseguidas pela mesma firma DUCOCO, grileiro (sic) de toda a área. O povo de Varjota começou por conta própria um trabalho de conscientização de mais de 140 famílias das chamadas 8 Comunidades de Itarema. Atraves de visitas e reuniões e celebrações da Palavra de Deus, conseguiram a organização destas comunidades perseguidas. Em agosto, Varjota chamou CAPT para visitar esta área e orientar quanto os direitos de posse. Um profundo espírito evangélico caracteriza o povo da Varjota. É um povo que não só se satisfaz com a vitória deles mas se sentem (sic) chamado de orientar e repartir com os outros povos sofridos, ensinando como lutar pela construção do Reino de Deus."

A organização expressou-se também em infra-estrutura física. Construíram, imediatamente após a garantia da terra, um salão comunitário utilizado como escola para as crianças, para as celebrações dominicais e para as reuniões entre eles, e com as pessoas que chegam à área. As reuniões passaram a ser freqüentes desde o começo da luta pela terra, prática até hoje bastante valorizada entre eles, sendo que qualquer problema na área é discutido em reunião com todos os membros da comunidade.

A empresa DUCOCO está envolvida em questões fundiárias em várias pontos do município. Havia ainda outros conflitos, inclusive envolvendo o padre Aristides. A Varjota, como foi relatado acima, participa da organização de oito comunidades( ), promovendo celebrações religiosas e discutindo os problemas políticos, em especial, no que concerne à união interna dos grupos comunitários.

Em 1985, ocorreu a emancipação do município de Itarema, antes distrito do de Acaraú. Com a emancipação, a gente da Varjota foi incentivada a fundar o Sindicato de Trabalhadores Rurais, que teve como seu primeiro presidente um líder nascido na Varjota, mas que reside do outro lado do rio, na localidade do Lameirão.

A partir desse momento, o trabalho se amplia e ganha maior notoriedade, e a repressão por parte dos políticos regionais começa a se acentuar. A equipe da Pastoral da Terra é proibida de entrar no município pelo vigário de Itarema, e ocorre o assassinato de um trabalhador rural no momento em que várias comunidades estavam reunidas em mutirão, na localidade de Lagoa do Mineiro, de propriedade do Pe. Aristides.

Até aí, a luta não se desenvolvia evocando a identidade étnica indígena. Embora no processo de conquista da terra se tenham referido, inclusive nos depoimentos, à "Terra da Santa", não manifestavam qualquer reivindicação da identidade Tremembé. É certo que alguns Tremembé da praia falam da participação das pessoas da Varjota na retirada de areia da Igreja. Tal participação indica a existência de um relacionamento entre a Varjota e a praia anterior ao trabalho missionário, que passaremos a analisar agora. Os líderes da Varjota falam do trabalho missionário como um despertar da consciência indígena.

*"A gente era uma coisa e no vê da gente a gente nunca era aquilo. Mas depois que foi apontado foi que a gente foi descobrir, [com,] qual era a nossa indescendência, como era a nossa convivência, como era as nossa cultura, aquilo que nós fazia antigamente já tinha até esquecido, cuma a saca, o urú, [o,o,] a chinela pro pé, o chapéu, a roupa. Proquê nós prá trás nós não usava esses pano feito, vendido assim de fora não. A nossa roupa era de algodão, fiava o algodão, cabá mandava tecer fazia a roupa de algodão. Aquilo [tinha de...] quando ficava mais velho butava no trabaio, prá trabaiá e quando era novinha era bem alvinha, mesmo que uma goma, bem batidinha, ali era prá ir prá missa, prá ir prá outro adjunto, prá ir pra's brincadeira da gente. Hoje é que a gente [não usou,] não usa mais essa[, a] roupa de algodão, [era] prá dromir, fazer a rede prá dromi, fazer o lençol prá se embruiar, fazer [a, a,] a roupa pá vestir, era assim, o calçado quem fazia mesmo era a gente, a chinela, a tamanca prá muié e [a,] a chinela de correia, alpragata, tamanca de correia po homem, chapéu de palha e era isso. E aí que a gente foi descobrir que aquilo era uma cultura da gente, aquilo era um trabalho feito pera gente e a gente se arremediava com aquilo. Hoje [era que ninguém] se não fosse comprado, [não fosse,] ninguém usava. Mas sim aí que a gente só descobre as coisa se [tiver quem ensi...,] tiver quem abra os olhos da gente, amstre aquilo, né? Pois é!" (Sr. Agostinho - Varjota/03/07/92).*

O trabalho missionário iniciou-se em 1986, como dissemos, com uma visita à área de Almofala. Essa primeira visita buscou recolher depoimentos sobre os costumes e histórias dos mais antigos. Como notamos no relato do Sr. Agostinho, a identidade indígena é assumida através de uma releitura das práticas tradicionais de confecção de utensílios, e, principalmente, das relações internas de ajuda mútua. O fato de a Varjota

haver se tornado referência organizativa para as várias comunidades do município passou a ser importante na própria definição da identidade grupal. Assim, seus próprios membros fazem questão de enfatizar a história coletivista, expressa nas "trocas de dias" na roça, no intercâmbio de alimentos, nos mutirões para trabalho em roças de pessoas enfermas.

Nesse mesmo ano chegou à área uma equipe da Funai para fazer um primeiro reconhecimento do território dos Tremembé. A visita da Funai reuniu os habitantes da praia com os líderes da Varjota na casa do presidente do sindicato, no Lameirão. O discurso do representante da Funai alertou para a possibilidade deles escolherem entre serem reconhecidos como índios ou reivindicarem seus direitos através do Incra. Essa opção era colocada levando em consideração a organização do pessoal da Varjota em torno do Sindicato de Trabalhadores Rurais. O agente da Funai enfatizou a necessidade deles guardarem a história dos mais antigos e dançarem o Torém.

A entrada em cena da Funai deve-se também à ação da Arquidiocese de Fortaleza. A mesma movimentação que levou ao reconhecimento dos Tapeba deu início ao processo Tremembé. Assim esclarece o relatório da própria Funai.

"Através da P.P. n. 1327/86 de 02.09.86, foi instituído o G.T. para em conjunto com a Arquidiocese de Fortaleza e apoio do INCRA, proceder os estudos de identificação e delimitação da A.I. TAPEBA.

Foi recomendado ao G.T. que levantasse a situação dos grupos indígenas que se tinha notícias na região. Sendo assim, em companhia um representante da Arquidiocese que conhecia a área, fomos ao município de Itarema, onde ainda se encontram, os descendentes da nação Tremembé" (Relatório de Viagem da Funai, 1987:2).

As atividades que irão impulsionar de maneira mais efetiva a organização da Varjota em torno de signos étnicos serão as reuniões com lideranças indígenas de outras áreas. O primeiro desses encontros ocorreu em Salvador, no antigo escritório da Funai, em 1987. Nesta reunião, com a presença de representantes de vários grupos indígenas do Nordeste, começaram a ficar evidentes certas especificidades da organização étnica dos Tremembé, isto é, obviamente a daqueles vinculados ao trabalho sindical. Os Pankararé do Brejo do Burgo, no município de Glória, Estado da Bahia, reagiram contra as relações dos Tremembé com o sindicalismo rural, dado que se encontravam em litígio, justamente, contra posseiros organizados no Sindicato de Trabalhadores Rurais de Glória, que haviam mesmo destruído sua casa ritual ou "Poró". Os Tremembé estavam, por sua parte, também bastante desconfiados em relação a Funai, a partir da experiência de sua atuação

junto aos Tapeba. Além disso, na visita da Funai falou-se excessivamente na construção de postos de saúde, escolas, etc., mas com menor ênfase no problema da terra. Os conflitos então detectados, e, se não trouxeram maiores conseqüências ao processo subsequente de organização étnica, ao menos demarcaram bem as diferenças que até hoje persistem entre a Varjota e os Tremembé da praia.

As percepções políticas marcadas pelas trajetórias particulares dos índios da Varjota e os da área litorânea são clivagens construídas no relacionamento com os intermediários, através dos quais efetivaram conquistas de direito, simbólicas e materiais. A divisão trabalhadores rurais -- índios assume contornos bastante intensos no caso de São José/Capim-Açú, área que sofreu a interferência direta de organismos do Estado e de organizações não governamentais.

Internamente à área de São José/Capim-Açu, por motivos que analisaremos no capítulo seguinte, várias pessoas afirmam que procuraram o INCRA para que o órgão promovesse a desapropriação do imóvel. O fato é que após mais uma escorchantes cobrança de aviamento e a tentativa de erguimento de uma casa de farinha, por parte dos Suzano, que acabou resultando em mais um ato de violência do fazendeiro, com a derrubada da casa, incêndio de roças e destruição, inclusive, de uma residência, a população se mobilizou em busca de seus direitos. Este fato, conjugado com o movimento dos trabalhadores no município, fez explodir as reivindicações por reforma agrária em São José/Capim-Açu.

O Sindicato de Trabalhadores Rurais de Itarema chegou a elaborar uma carta denúncia enviada ao INCRA, relatando os atos arbitrários do agora proprietário do imóvel, José Moacir Moura, filho e herdeiro de Moacir Moura.

É importante introduzir, neste momento, notícia sobre a participação de um personagem que terá papel significativo em todos os acontecimentos na área a partir dessa movimentação. Seu nome, José Agostinho dos Santos, conhecido como o Patriarca, apelido que lhe foi dado pela mãe por ter nascido no dia de São José.

O Patriarca é pessoa com uma trajetória um tanto quanto controversa. Sua história de vida será analisada mais adiante. Aqui pretendemos tão somente fazer notar sua participação na luta pela desapropriação.

Em 1983, segundo o Patriarca, ele ouviu falar, através de um amigo morador de Fortaleza, sobre o INCRA. O Patriarca dirigiu-se então ao INCRA e relatou a história da área e as atitudes assumidas pelo fazendeiro. O INCRA realizou algumas visitas a São José/Capim-Açú e constatou o sub-aproveitamento da área e o não cumprimento da função social da terra.

Em paralelo à ação do INCRA, o fazendeiro continuou a perpetrar atos arbitrários, realizados pelos seus vaqueiros e outros prepostos. Ameaças de morte, queima de roças e derrubadas de casas davam a tônica do relacionamento. Neste

interim retornou ao local parte da família Teixeira, incentivada pelos rumores de reforma agrária. Neste momento todos, o Patriarca, D. Rosa Suzano e os Teixeira caminharam juntos no sentido da efetiva desapropriação da área. Embora com a ação sendo encaminhada junto ao INCRA, os representantes da comunidade evocavam continuamente a identidade étnica indígena e a ocupação tradicional do território. Remetiam a Almofala como território de origem.

O processo prosseguiu no INCRA com alguma celeridade em função das pressões veiculadas nos meios de comunicação. A área foi incluída no plano de reforma agrária no Estado do Ceará para o ano de 1987. Em 15/08/88 foi publicado o decreto de desapropriação do imóvel. A imissão de posse ocorreu em 01/09/89.

O imóvel constante do espólio de Moacir Moura inclui uma área de cerca de 2.700 ha.. Contudo, a área definida para a desapropriação foi de apenas 1.452 ha. A área de São José/Capim-Açú, pela demarcação realizada pelo INCRA, manteve metade da propriedade, ou seja, aproximadamente 1.300 ha. sob o controle do fazendeiro. Assim, hoje estão cadastradas no INCRA 46 famílias, num total de 273 indivíduos, incluindo aí todos os membros da família Suzano, os Santos, os Teixeira, que foram reintegrados na posse, e moradores dos fazendeiros. A inclusão destes últimos no projeto de assentamento acarretou graves consequências para a convivência social na área.

Feito o assentamento, a área começou a ser assistida pelo INCRA e pelo órgão de extensão rural do Estado do Ceará, EMATERCE. Esta assistência tentou se traduzir em incentivos a plantios comunitários. Obviamente a união dos empregados do fazendeiro com os moradores antigos resultou em fracasso. Tentava-se juntar vítimas e algozes. Os empregados eram os agentes diretos dos devoros.

Os conflitos se acirraram com a reintegração dos Teixeira na antiga área por eles ocupada no Capim-Açu. Para a mesma área havia se mudado, durante o período de ausência dos Teixeira, o Patriarca e sua família.

O produto de maior valor comercial na região, ao qual os pequenos agricultores têm acesso, é a castanha. Na área deixada pelos Teixeira há ainda uma grande quantidade de cajueiros. A área foi ocupada pelo Patriarca, que plantou outros pés de cajueiro. A disputa incidiu sobre uma área de oito hectares de plantio de cajueiros. Esta disputa agregou-se a conflitos no próprio manejo das roças comunitárias. Na verdade, a proposta era de uma área de cajueiros coletiva. O impasse começou a ser criado no momento das colheitas e da repartição dos rendimentos auferidos com a venda da castanha. A discussão se deu em torno de quem teria sido o plantador dos cajueiros, discussão essa que envolvia filhos de D. Rosa Suzano e o irmão mais velho e pai de criação do Patriarca. A questão acabou na justiça.

Além disso, o Patriarca passou a pôr em dúvida a área desapropriada pelo INCRA, denunciando que teria havido acordo entre o órgão e o fazendeiro para manter parte da fazenda fora da área de desapropriação. O Patriarca mantinha reivindicações de caráter étnico, o que acabava chocando com a garantia dada pela ação do INCRA. O Patriarca continuava discordando do fato de os assentados terem que ressarcir, ao INCRA, as indenizações feitas na desapropriação da área.

As atitudes assumidas pelo Patriarca puseram em causa sua liderança na comunidade. Um depoimento do Patriarca narra que, no ano de 1990, foi eleito cacique da comunidade, em reunião realizada na casa de D. Rosa Suzano; mas os Suzano alegam que ele se auto-elegeu cacique. A comunidade, até a eclosão desses conflitos, o mantinha como líder, inclusive cultivando suas roças e colaborando financeiramente para as viagens por ele realizadas para representá-la.

Por fim, os técnicos do Estado, tanto do INCRA quanto da EMATERCE, passaram a boicotar a liderança do Patriarca. O controle dos recursos e benefícios advindos de projetos para o desenvolvimento sócio-econômico da área foi assumido por um outro assentado, o sr. Francisco Nicolau, morador no extremo leste da mesma.

Depois o Patriarca procurou, em Fortaleza, o auxílio do Conselho dos Direitos do Pirambú, bairro popular da capital. O Pirambú é enorme e fica na periferia de Fortaleza, tendo construído, em finais da década de sessenta, um grande movimento de massa, articulado por um padre para impedir a expulsão dos moradores. O movimento foi vitorioso e conquistou a área pretendida. É nesta área, marcada pela agitação do movimento popular urbano, que, através de um parente que ali reside, o Patriarca foi procurar apoio. Encontrou-o na pessoa do advogado da entidade, que também é assistida por um psiquiatra da Universidade Federal do Ceará.

O Conselho dos Direitos Humanos do Pirambú decidiu acompanhar de perto o caso do São José/Capim-Açú. Uma assistente social, junto com outros agentes do Centro, passou a visitar regularmente esse último local. A partir daí a correlação de forças entre o Patriarca e o restante da comunidade foi alterada. O Patriarca, orientado por esses agentes, dirigiu-se à Procuradoria da República em Fortaleza e reivindicou a entrada da Funai no caso. A Procuradoria encaminhou uma ação, promovida pela queixa do Patriarca, contra o INCRA e Pedro Teixeira. A ação buscava a reintegração de posse dos 8ha de cajueiros, e, que, segundo denúncia do Patriarca, teria sido expropriada dele com a conivência do INCRA. A Procuradoria encaminhou ofício à Funai solicitando informações sobre as ações do órgão em relação aos Tremembé, e exigiu-lhe também a elaboração de um laudo antropológico sobre os Tremembé.

Por outro lado, o já citado psiquiatra da UFC, acompanhado por uma turma de estudantes, visitou em 1991 as áreas de

Almofala e de São José/Capim-Açu. O fato foi gravado por uma emissora de TV de Fortaleza, que acompanhou a visita. No mesmo ano, dançadores de Torém da área litorânea e algumas pessoas do São José/Capim-Açu foram convidados, pelo mesmo professor, para um dia de atividades de intercâmbio com idosos no Pirambú, num espaço denominado 4 Varas. Compareceram ao evento vários Tremembé do litoral, e de São José/Capim-Açu foram d. Rosa Suzano, o Patriarca e mais um senhor chamado João Saldanha.

É de notar, como referimos, a atuação, na área, dos agentes da Pastoral da Terra de Itapipoca, do Sindicato de Trabalhadores Rurais de Itarema, além de agentes missionários indigenistas. Alguns membros da comunidade da Varjota chegaram a fazer visitas no local para intermediar os conflitos mas não obtiveram sucesso. A intervenção desses agentes acabou por definir um campo de alianças com Pedro Teixeira, trabalhador rural também engajado no movimento com as CEBs. Isto incompatibilizou as lideranças da Varjota com o Patriarca e provocou, posteriormente, conflitos entre os índios da praia e os da Varjota, devido às visitas do Patriarca à praia, buscando apoio do cacique Vicente Viana.

As incompatibilidades surgidas entre os líderes da Varjota e o Patriarca devem-se, também, às acusações feitas pelo último, através da imprensa, de que agentes da Diocese de Itapipoca estariam protegendo Pedro Teixeira no suposto apossamento da plantação de cajueiros, por ele pretendida.

A entrada em cena dos agentes do Centro dos Direitos Humanos do Pirambú, sem o devido conhecimento da história dos relacionamentos internos às populações com quem passaram a interagir, acirrou conflitos já existentes. Tal desconhecimento levou-os a apoiar reivindicações feitas baseados apenas na crença em uma espécie de filantropia indigenista. O que nos faz pensar, também, em uma competição entre organizações não-governamentais pelo apoio legítimo às populações dominadas.

A interação através diversas linguagens a que nos referimos no campo político da etnicidade Tremembé, e a apropriação por parte dos agentes nativos, dessas mesmas linguagens, assim como a articulação delas com as suas próprias percepções da etnicidade, será o objeto do próximo capítulo.



## Capítulo 4 - O Diálogo Político da Etnicidade Tremembé

### 4.1 - Introdução

Ao pensarmos em traduzir etnograficamente um campo político precisamos estar cômnicos sobre que tipo de ações e situações podem servir de suporte a análise do campo em apreço. Oliveira Filho (1988) destaca, apropriadamente, que a noção de campo tem um sentido operacional, portanto não é um substituto para os conceitos de estrutura e sistema. O que a noção de campo permite é uma ampliação das possibilidades de incorporação das redes de interação entre os agentes, buscando compreender os processos de mudança e as relações conflituosas.

Diante do quadro multifacetado com o qual nos defrontamos em campo não é possível pensar em termos de uma análise estrutural. Recorrer a modelos que pudessem enquadrar os comportamentos e representações dos agentes em padrões coerentes seria um tipo de recorte pouco adequado à realidade estudada. Não nos propomos aqui a um exercício de crítica dos pressupostos teóricos que orientam a perspectiva estruturalista, tão somente achamos necessário esclarecer o que entendemos por política.

As formulações de Swartz (1968) indicam um bom caminho para definirmos a postura que assumimos. Política é sempre um exercício social cujo sentido é a consecução de determinados objetivos.

"our first task in a political study is to determine what public goals are present and to move from there to the investigation of the social arrangements, principles, and values which are involved in the processes centering around those goals". (Swartz 1968:3)

Portanto, estamos interessados em processos que envolvem metas coletivas ("public goals"). A construção da etnicidade como temos procurado desvelar implica necessariamente o reconhecimento de uma comunidade de interesses e valores. Também parece-nos instigante pensar que no caso em pauta a política apresenta um caráter simbólico fundamental, os agentes envolvidos no campo político procuram construir representações acerca do "ser índio". Somos levados então a considerar os discursos e representações que eles veiculam como constituintes dos processos de organização política. Ademais se tomarmos como base a interação de vários agentes com concepções distintas.

O campo político de que tratamos, no qual se trava uma luta pelo reconhecimento das categorias sociais, através da trama de fazer aparecer os sujeitos sociais concretos em

representações grupais, -- os Tremembé, no caso --, envolve um movimento de alianças e compromissos dos próprios sujeitos com a luta política da qual fazem parte; ao nomearem a existência dos grupos e estabelecer os seus atributos.

"As lutas a respeito da identidade étnica ou regional, quer dizer, a respeito de propriedades (estigmas ou emblemas) ligadas à origem através do lugar de origem e dos sinais duradouros que lhes são correlativos, como o sotaque, são um caso particular das lutas das classificações, lutas pelo monopólio de fazer ver e fazer crer, de dar a conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social e, por este meio, de fazer e de desfazer os grupos. Com efeito, o que nelas está em jogo é o poder de uma visão do mundo social através dos princípios de di-visão que, quando se impõe ao conjunto do grupo, realizam o sentido e o consenso sobre o sentido e, em particular, sobre a identidade e a unidade do grupo, que fazem a realidade da unidade e da identidade do grupo" (Bourdieu, 1989:114-5).

A utilização do esquema teórico de Bourdieu merece ressalvas. A ênfase exageradamente reprodutivista que tem coloca problemas à sua adoção como referência analítica dos processos que estamos abordando. Contudo, a abordagem que o autor faz da política como universo por excelência das práticas discursivas, parece-nos adequado ao tratamento do nosso objeto de investigação. O processo de organização política da população Tremembé constrói-se, sobretudo, a partir dos discursos que tentam construir uma unidade, pensada através dos atributos supostamente inerentes constituidores das categorias. A especificidade do caso Tremembé conduz exatamente a pensar a etnicidade em construção, não há uma substância cultural definidora do caráter coletivo, mas um processo no qual os agentes manipulam as teias da história e da prática social para edificar representações legítimas e hegemônicas.

Neste capítulo procuraremos analisar como se interligam as diversas linguagens autorizadas dos agentes que interagem no interior do campo político. Assim, os historiadores, os folcloristas, os índios, os missionários, os antropólogos, os empresários, latifundiários, políticos regionais, as autoridades judiciárias e policiais, os advogados das partes em disputa nas instâncias jurídicas, estão realizando um diálogo político. Distinguindo-se uns dos outros pelas representações da realidade que constróem ao interagirem.

É obviamente necessário evidenciar que não estamos querendo afirmar uma autonomia da dimensão discursiva na política. Fala-se, sempre, de um determinado lugar na estrutura social, e fala-se para determinados interlocutores.

O diálogo, para ser analisado, deve remeter sempre ao contexto no qual se fala, o que inclui revelar com quem se fala.

Levantamos, no segundo capítulo deste estudo, a questão das relações ambíguas mantidas pelos nativos com os poderosos. Esta ambiguidade persiste em vários níveis, principalmente para com os políticos locais. Mas também se reproduz nas relações com os aliados mais próximos, ou seja, missionários e antropólogos. Para resumir, voltar-nos-emos aqui para o entendimento das práticas políticas que se inter cruzam na construção ou desconstrução do projeto étnico Tremembé. Significa falar de conflitos entre as populações das áreas que descrevemos, e entre os outros agentes que podemos considerar externos, no sentido de não serem nativos. Significa falar também das trajetórias dos líderes e dos atributos, definidos coletivamente, que os fazem autoridade para falar em nome de um conjunto. Por fim, tentaremos mostrar como os índios entendem eles próprios o discurso e a prática da etnicidade.

#### **4.2 - Política regional: clientelismo, paternalismo e luta**

Nossa mais longa e última permanência em campo coincidiu com o período das eleições municipais em todo o país. Foi muito rico poder acompanhar o movimento dos nativos e dos outros agentes naquele momento. Tudo parecia complicado, quem era aliado, ao nível da luta dos "pobres" contra os "ricos", não se alinhava ao nível da política municipal.

Os candidatos a prefeito estavam organizados em dois grupos. De um lado os Rios, uma família que elegeu o primeiro prefeito do município e que elegeu também o segundo. Do outro lado vários personagens. Como candidato José Maria Monteiro, proprietário da maior empresa de pesca do município, como aliado o padre Aristides, o "arquinimigo" das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs).

O padre Aristides chegou, antes, a exercer o cargo de prefeito do município de Acaraú. Posteriormente lutou contra os seus aliados tradicionais, os Filomeno do Acaraú, quando da emancipação de Itarema. Juntou-se então (1985) com um jovem líder emergente, Stênio Rios, mais conhecido como Dedé. Este último venceu as primeiras eleições em Itarema com o apoio do padre, tendo como vice a esposa de José Maria Monteiro e contando com a solidariedade das então recém organizadas CEBs, incluindo aí a da Varjota.

No período que vai de 1985 até 1988, quando ocorreu a segunda eleição, muitas coisas aconteceram. Primeiramente, fundou-se o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Itarema. Para o efetivo funcionamento da instituição, o sindicato necessitava do reconhecimento de uma autoridade pública no município, do prefeito ou do juiz da comarca. Aqui começa a primeira disputa: Stênio Rios negou-se a conceder um atestado de reconhecimento. O presidente do sindicato teve que ir a

Acaraú buscar o reconhecimento do juiz. A atitude do prefeito demonstrou claramente o seu ponto de vista em relação à organização dos trabalhadores. Este episódio teve, desde logo, um significado profundo para o relacionamento das pessoas da Varjota com os Rios. Ora, a fundação do Sindicato representava para os moradores da Varjota a construção de um organismo voltado diretamente à defesa dos seus interesses, a atitude do prefeito expressava a sua contrariedade para com o sucesso da luta desenvolvida pela Varjota.

Pouco depois, fundou-se o diretório municipal do Partido dos Trabalhadores. As CEBs cresciam por toda a região, e crescia portanto, a base de apoio do partido. Nas eleições de 1988 o PT lançou seu candidato a prefeito e vários candidatos a vereador, dentre eles um Tremembé, apelidado Maninho, morador da Varjota e membro da diretoria do sindicato. Maninho revelou, na nossa primeira visita à área, as razões do fracasso da sua campanha. Segundo ele, as pessoas têm uma imagem de político rico: distribuidor de benesses para os eleitores.

A campanha do partido foi extremamente tumultuada. Correram boatos do envolvimento de alguns membros do sindicato com a candidatura dos Rios. Um dia antes da eleição, segundo versão de Zé Raimundo (Tremembé, primeiro presidente do Sindicato), um veículo passava pelas localidades aliadas do PT avisando que o candidato do partido se havia vendido e viajado para São Paulo; ao mesmo tempo, distribuíam dinheiro entre os eleitores, perguntavam e anotavam o número da respectiva seção eleitoral, avisavam que teriam pessoas nas seções para acompanharem o cumprimento do trato. O PT acabou com um número reduzido de votos. E foi eleito o primo de Stênio Rios, Edson Rios.

A utilização desses recursos pré-eleitorais define de uma maneira explícita a ética que preside à prática político-partidária dos grupos dominantes na região. Entretanto, os artifícios mais comumente utilizados para aliciar eleitores referem-se à manutenção mesma de redes de dependência em relação aos serviços públicos. As pessoas encaram os serviços prestados aos cidadãos como favores pessoais dos ocupantes dos cargos do executivo municipal e mesmo do legislativo.

Como vimos no segundo capítulo, existem diferenças entre a organização produtiva dos Tremembé habitantes do litoral e os que residem na Varjota. Diante da exploração do trabalho na pesca, cujo maior representante é o proprietário da Monteiro Pesca, situada na localidade de Torrões, os moradores da área litorânea, na sua maioria, definiram-se contrariamente à candidatura de José Maria Monteiro. Na Varjota, as divergências com os Rios na eleição anterior e no episódio da legalização do sindicato encaminhou a comunidade para uma aliança com José Maria Monteiro.

Na Varjota, o apoio concretizou-se em uma reunião formal, com a presença do candidato, durante a qual ele se comprometeu

a atender várias reivindicações da comunidade. As reivindicações foram feitas em dois níveis: um primeiro, de caráter mais imediatista: a cessão de um trator para transportar a mandioca das roças para as casas de farinha, tal como a que foi feita a várias outras localidades não-índias, pois era parte da tática de campanha do candidato. A segunda reivindicação teve caráter mais estratégico: combinaram serem sempre recebidos em audiência quando necessitassem exigir o exercício de algum direito, e exigiram também manter um representante na câmara municipal para participar dos debates no Legislativo. Esta última exigência, como sabemos, não é legalmente possível, embora o candidato, obviamente, tenha se comprometido em atendê-la.

Esta maneira de prestar apoio traduz o sentido diferente que têm as relações com os políticos, mas não quer dizer ausência de ambigüidade. Porquanto era pública e notória a aliança do candidato com o padre Aristides. É de se notar também a presença dos favores na troca por votos. Os votos tornam-se bens trocáveis por serviços ou mesmo objetos e dinheiro.

Narramos, no segundo capítulo, um conflito envolvendo um morador da Varjota e um sujeito casado com uma mulher do local, que acabou resultando na morte do primeiro. Anos depois o filho da vítima estava em uma festa, e foi informado de que o assassino do seu pai também se encontrava ali: perguntou quem era e o apontaram, ele aproximou-se e desferiu uma facada que atingiu o sujeito, sem contudo matá-lo. O agressor acabou sendo preso. Passou vários meses na cadeia, e é ilustrativo que, para conseguirem a libertação do rapaz, os moradores da Varjota tenham tido que negociar os votos de toda a comunidade com um vereador.

Acompanhando uma reunião entre um candidato a vereador e moradores da praia de Almofala, podemos perceber como funciona o esquema clientelista.

A reunião começou por volta de sete da noite. O candidato era membro do grupo de José Maria Monteiro, e veio acompanhado do sacristão da Igreja, duma farmacêutica, nascida no local, e de um grupo de jovens cabos eleitorais. Deu início à reunião dizendo que ela não fazia parte da campanha eleitoral; o objetivo era trazer esclarecimentos, principalmente sobre a epidemia de cólera. Referiu-se à preocupação de José Maria Monteiro com a saúde da população e depois falou do direito ao voto como capacidade de escolha.

Falou em seguida a farmacêutica, discorrendo sobre sua trajetória, sua profissionalização universitária e o retorno à terra natal para ajudar a população local. Descreveu os sintomas do cólera e demonstrou o uso preventivo do hipoclorito de sódio. Alguns frascos foram trazidos para serem doados à população, em uma "desinteressada" oferta de José Maria Monteiro.

Depois o candidato retomou a palavra e reportou-se ao problema da alfabetização das crianças. Segundo ele, a intenção era conseguir uma sala de aula e uma professora para uma classe de 30 alunos; a professora seria, preferencialmente da praia. Disse que o objetivo era manter, após a eleição, esta escola na praia. E retomou o assunto do cólera. A ênfase na doença reforçava a importância das doações do hipoclorito.

O candidato encerrou a reunião enfatizando a preocupação demonstrada com as áreas de educação e saúde, e lembrou que tudo que foi ofertado provinha da casa do José Maria Monteiro.

O diálogo estabelecido na reunião pode antes parecer um monólogo. Na nossa descrição aparecem as falas de dois agentes apenas, o candidato a vereador e a farmacêutica. No entanto, em que pese todos os atos refletirem o sentido da doação dos organizadores do encontro, as pessoas do lugar buscaram definir o seu espaço de intervenção ao apresentarem um nome para professora da escola, que o candidato havia se comprometido a instalar na área da praia.

Nessa área funciona, precariamente, uma única sala de aula, e a professora, que dá aulas na própria casa, começou por ensinar a uma classe de onze crianças. A iniciativa surgiu da oferta de um outro candidato a vereador, ligado aos Rios, de manter a escola através da prefeitura. A oferta, até o momento da reunião tinha ficado na promessa. Pela manhã, antes da reunião, conversávamos com a professora, filha do casal com quem estávamos hospedados, e ela nos dizia que não concordaria com a vinda de uma professora de fora. Na hora da reunião, no entanto, ela não se manifestou, mesmo quando os promotores insistiram para que todos indicassem um nome. A sua indicação acabou acontecendo através de uma das pessoas que estava no grupo, junto a ela.

Nesta área as reuniões formais são pouco freqüentes entre os moradores. Exceção é do grupo de mulheres que estão trabalhando na produção de artesanato, com incentivo dos missionários, atividade que analisaremos, na devida profundidade, um pouco mais adiante.

O agrupamento de casas da praia reúne cerca de uma dúzia de famílias, relacionadas por laços de parentesco consaguineo e, ou, de afinidade. Estão espremidas pelas cercas que se expandem de três quadrantes, e pelo mar que está ao norte. Vivem numa dependência estreita da atividade pesqueira, dado que não lhes sobra terra para agricultura. E a dependência da pesca incompatibilizou a maioria das pessoas com a candidatura do explorador mais direto do trabalho dos pescadores.

A família que nos hospedou está ligada aos Rios por vínculos de compadrio. Numa conversa informal depois do café da manhã, ficamos conversando sobre as eleições. Estavam presentes o casal dono da casa, sua filha mais velha e o namorado. Este último era eleitor de José Maria Monteiro, e tentava quebrar a fidelidade da família para com os Rios. A dona da casa reagiu dizendo: "... foi o Dedé quem construiu o

hospital e quando se precisa de atendimento, além da consulta recebemos o remédio de graça". Ela chegou a comentar que achou bom o fato do Sr. Agostinho, um líder da Varjota, ter necessitado se internar no hospital "do Dedé".

Tais comentários traduzem bem a ideologia do poder individual e privado. É óbvio que o fato de Dedé Rios ser compadre do casal cria um laço que para eles significa confiança e solidariedade. O compadrio é tão importante enquanto relação que um outro pescador, numa conversa informal conosco, nessa mesma casa, queixou-se do atendimento prestado pelo médico do hospital, que era também vice-prefeito, à sua filha. A menina é afilhada do médico. E o principal da sua queixa baseava-se na relação de solidariedade devida pelo padrinho à afilhada e vice-versa e não efetivada a contento.

Na Varjota, os compromissos eleitorais trouxeram complicações para as relações com o Partido dos Trabalhadores. Acompanhamos uma reunião na Comissão de Assessoria à Pastoral da Terra em Itapipoca que tinha como objetivo definir a estratégia do partido para as eleições municipais. As discussões giraram em torno das dissidências internas ao partido.

A base do Partido dos Trabalhadores é constituída pelas CEBs. A maioria dessas comunidades se organizaram em função do processo de reforma agrária, que se expandiu regionalmente a partir de meados da década de 1980.

Durante o processo de fundação do sindicato a Varjota era a única comunidade suficientemente organizada para dar suporte à instituição. A primeira diretoria contou com a participação de moradores de outras localidades, mas com um peso menor que o da Varjota. À medida que as áreas das CEBs passaram ao controle dos grupos locais os vínculos de união que balizavam a luta contra os inimigos comuns foram cedendo espaço às novas relações que emergiam. Nas áreas desapropriadas pelo INCRA a intervenção do órgão estatal foi profunda. A orientação produtiva dos grupos domésticos é redefinida para uma produção mais diretamente voltada para o mercado, estimulando a competitividade interna. Este tipo de organização gera grupos de controle internos sobre o sistema cooperativo implantado pelo INCRA. Estes grupos de controle internos, por sua vez, passam a negociar diretamente com os políticos regionais a agenda das demandas comunitárias.

Por outro lado, na Varjota a definição jurídica da área como de posse coletiva demarca uma diferença fundamental nas relações internas e no processo de organização política. Os agentes da Comissão de Assessoria à Pastoral da Terra identificam-se com o tipo de organização existente na Varjota e movimentam-se contra as tentativas do INCRA de individualizar os lotes nas áreas de reforma agrária. Para os agentes pastorais, na atitude do INCRA está contido um componente político-ideológico mascarado sob o argumento da

alta produtividade e competitividade no mercado, ou seja, o da desorganização das lutas coletivas das comunidades.

Todas essas divergências emergiram na reunião de que falamos e algumas outras também, fundadas nas diferentes alianças eleitorais das comunidades. A organicidade do PT ficou abalada desde as eleições de 1988, quando apareceram os boatos de alianças entre o atual presidente do sindicato e os Rios. Por um lado os da Varjota deslegitimavam a aliança com os Rios, devido aos problemas com o reconhecimento do sindicato. Do outro, o presidente do sindicato acusava que a relação de José Maria Monteiro com o pe. Aristides, maior opressor das comunidades, tornava contraditório o apoio da Varjota ao candidato.

Uma análise detida desses conflitos e impasses na organização política dos "pobres", genericamente falando, revela que a estrutura que organiza o controle dos bens públicos e a ideologia que a sustenta coloca um conjunto de opções limitadas, aos eleitores enquanto indivíduos e aos grupos dos quais fazem parte. Para ter acesso aos serviços básicos de saúde e educação, as pessoas são obrigadas a negociarem a fidelidade eleitoral. No mesmo plano de controle estão os recursos do estado para o desenvolvimento das atividades agrícolas. Vimos que na Varjota, onde a terra está assegurada, necessitou-se de tratores para o transporte da mandioca para as casas de farinha. É certo que em períodos não eleitorais o transporte é feito por animais de carga. Por quê negociar então votos em troca de favores que são, em certa medida, supérfluos? Porque não negociar nada é excluir-se do espaço político, e por consequência ficar excluído de qualquer acesso a serviços mesmo os mais elementares e alicerçados nos direitos do cidadão.

Na área de São José/Capim-Açu a ambigüidade é a tônica das relações com os políticos, e com os grupos dominantes que eles representam. Para os agentes nativos a apreensão do representante político se dá em termos individualizados. Os Suzano apóiam incondicionalmente os Rios. D. Rosa, quando se referia a eles, procurava denotar a sua intimidade com a família. Ela chegou a morar um certo tempo com os Rios em Itarema.

Um dos filhos de D. Rosa, o sr. Pedro Procópio, é um pequeno proprietário de uma área na localidade do Córrego do Arroz, situada a aproximadamente dez quilômetros a sudeste do São José; tem uma grande família e parece ser um sitiante próspero. É dos membros mais respeitados da família, e, geralmente, é o representante dos interesses familiares em qualquer questão. A sua própria inserção econômica diferenciada, pois produz para o mercado, o faz um cabo eleitoral. Ele apóia a candidatura dos Rios e está engajado na campanha de um candidato a vereador de nome Colombo. O candidato é proprietário de um caminhão que faz o transporte das pessoas de várias localidades para a sede do município.



Durante a campanha eleitoral, os caminhões circulam sem cobrar passagens, e são financiados pelos candidatos a prefeito. A ida das pessoas à cidade, uma vez por semana, é na maioria das vezes para consultas médicas no hospital municipal. Além de conduzi-las ao hospital, o candidato consegue o aviamento das receitas, quase sempre na farmácia do próprio hospital, ou seja, doa, indiretamente, os remédios que vem da Central de Medicamentos do governo federal.

Outro candidato a vereador, do lado oposto ao dos Rios, também é proprietário de um caminhão e vai ao São José uma vez por semana. O irmão desse candidato é proprietário de um restaurante em Itarema e é também protético odontológico. Ao servir refeições, extrair dentes ou confeccionar dentaduras, o irmão do candidato está cabalando votos, as bocas abertas das pessoas nas três situações é a promessa de que uma outra boca deve ser satisfeita, a da urna. Esses pequenos favores são significativos, se avaliarmos o contexto das condições locais. Para nos deslocarmos do São José à Varjota demoramos uma manhã inteira. Andamos 7km até a estrada, esperamos o ônibus que vem de Fortaleza para Almofala, saltamos na entrada de um local que dista dali cerca de 12km, aí aguardamos um caminhão que vai até a localidade dos Patos, e que passa próximo ao Córrego do Amaro. Isto demonstra que facilitar meios de transporte em áreas tão precárias pode significar um grande favor, o que não dizer então de serviços médicos e odontológicos. Promover o acesso das pessoas aos benefícios sociais do Estado através da intermediação pessoal é garantir o controle sobre as decisões eleitorais.

O sr. Pedro Teixeira é um líder reconhecido na área de São José, e também pelos agentes da CAPT. Coordenou os trabalhos da organização política de certa comunidade num movimento pela desapropriação da área, no município de Amontada, para onde havia retornado após a expulsão do São José / Capim-Açu. Contudo, apesar dessa identificação com o trabalho de organização política dos "pobres", sua família mantém alianças com as oligarquias regionais. Os Filomeno, -- oligarcas que controlam o município de Acaraú e têm uma trajetória política das mais conturbadas, marcada por atos de violência contra trabalhadores e inimigos mais poderosos -- são quem financia o advogado de Pedro Teixeira na questão com o Patriarca, a qual já comentamos no capítulo anterior. Quando discutimos com o sr. Pedro Teixeira a aliança com essa família, que tem uma história de opressão, ele respondeu-nos dizendo que para eles (os Teixeira) os Filomeno têm sido muito bons.

Ser aliado dos "ricos" é garantir a sobrevivência num mundo sem garantias. O poder público confunde-se na ideologia dos favores privados. Numa conversa com um dos candidatos a prefeito, com o qual pegamos uma carona de São José a Almofala, após algo que denominou "reunião" e que foi na verdade um mini-comício, ele destacava as obras públicas como obras pessoais.

Em outro plano de atuação, temos um advogado do INCRA que trabalhou na desapropriação de São José/Capim-Açu e que é filho do dono do cartório do Acaraú, sendo este último suposto proprietário de uma área vizinha ao São José/Capim-Açu, aquela, denominada Casa de Telhas, para onde migraram os descendentes de João Cosme de Almofala. O dono do cartório tem perpetrado uma série de atos violentos contra os moradores deste local. Fica visível as relações ambíguas entre representantes do poder público, no caso aí o INCRA, e interesses privados.

Essas redes de influência cimentam uma teia de dependência dos grupos dominados, em que só as alianças com agentes externos ao jogo político regional podem contrabalançar as relações de força estabelecidas. E o sentido dessas alianças corresponde à conformação de novas ideologias que falam de liberdade, luta e coletivismo.

#### **4.3 - Os aliados dos índios e suas linguagens**

"Nas reuniões e encontros que promovemos tanto com os grupos em separados como de forma coletiva, temos tido a paciência (grifo do autor) de escutar e ajudar o grupo a descobrir em conjunto o que deve ser feito ou encaminhado, assumido pelo grupo diante da situação em que está vivendo, quer seja em relação aos proprietários em se tratando da posse da terra, em relação a (sic) polícia, ao INCRA, etc..

Como resultado desse processo, vem crescendo a autonomia no povo. Há regiões em que o povo vem dependendo cada vez menos, de nossa interferência. - A luta pela terra vem se dando numa perspectiva coletiva muito evidente, tanto na posse e no uso da terra como nas ações e na preocupação profundamente evangélica, com as outras comunidades que ainda estão participando do processo ou estão precisando de ajuda" (Projeto da Comissão de Assessoria à Pastoral da Terra - Diocese de Itapipoca, 1987:3).

A questão abordada neste trecho do projeto da Comissão de Assessoria à Pastoral da Terra diz respeito à capacidade dos grupos sociais, articulados ao trabalho dessa instituição, se organizarem autonomamente. Observamos nos relatórios que consultamos referência constante à apropriação da terra em termos coletivos. É possível que os agrupamentos camponeses que constituem a base da ação pastoral se afinem com esse sentido coletivista, afirmado no discurso dos agentes. No entanto podemos pensar que haja também influência dos agentes na própria formação de uma ideologia coletivista.

A formação de uma consciência política dos grupos dominados é o que está em jogo. A ideologia que orienta esta prática reconhece dois níveis indissociáveis no trabalho de conscientização desses grupos: o primeiro é o nível da luta de classes que permeia a ordem social capitalista; o segundo é a organização do povo de Deus segundo os princípios da solidariedade para obter a libertação.

No contexto rural o problema da terra é central. A liberdade da terra, para os agentes pastorais, é a liberdade do povo. O contraponto dessa máxima é a terra como mercadoria, como espaço privilegiado de especulação financeira e de exploração do trabalho. Diante desse quadro a percepção dos agentes pastorais se encaminha ainda mais no sentido de uma leitura da realidade social como um espaço do antagonismo entre a perspectiva individualizante, presente na prática dos latifundiários, e o sentido coletivista da lógica que deveria nortear o movimento camponês.

O processo de formação dos agentes pastorais se desenvolve em pleno campo de batalha, o que dificulta, dada a dinâmica da realidade social, uma reflexão mais aprofundada da teoria que orienta, ou deveria orientar, a prática política. É preciso não esquecer, no entanto, que esses agentes refletem conjuntamente, com certa regularidade, e em vários tipos de fóruns internos, as questões suscitadas no desenvolvimento de suas atividades. Alguns desses fóruns, de âmbito nacional, contam com a assessoria de cientistas sociais, que sistematizam certas questões teóricas e práticas vivenciadas pelos agentes pastorais. Em texto elaborado sobre a 8a. Assembléia Nacional da Comissão Pastoral da Terra, realizada em 1991, José de Souza Martins, que assessorou os trabalhos da assembléia, depois de apontar um certo esquematismo nas soluções propostas pelos agentes -- que parecem se basear em dicotomias radicais, individual x coletivo, capitalismo x socialismo --, chama a atenção para as possibilidades de formas alternativas de organização e procede a uma crítica ao coletivismo exagerado de alguns agentes pastorais.

"(...) As experiências e propostas de agricultura e comercialização alternativas sempre foram desaconselhadas e desdenhadas em nome da idéia de que ao capitalismo é alternativo o socialismo, quase sempre pensado em termos de estatização da sociedade. (...) Ainda persistem idéias sobre o trabalho coletivo como uma espécie de solução mágica e definitiva para os problemas dos trabalhadores rurais. Em alguns lugares, chegou-se ao extremo de só aceitar a reforma agrária se a propriedade fosse coletiva" (Martins, 1992: 21-2).

Podemos dizer que essas são referências gerais na organização do trabalho da Comissão Pastoral da Terra. No caso

concreto que estamos analisando, a prática dos agentes pastorais revela, na medida em que pudemos observá-la( ), e a partir também dos documentos produzidos pela equipe, as próprias especificidades do contexto em que estão inseridos.

Vimos no capítulo anterior que o trabalho de assessoria às comunidades rurais no Ceará, iniciado através da Diocese de Aratuba, produziu uma primeira mediação jurídica a partir da questão da "renda da terra". Os movimentos de reação violenta por parte dos proprietários marcaram os embates. A concepção de uma luta de morte se fortalece durante esse período. Mas também se fortalece o sentido organizacional das lutas políticas por parte dos agrupamentos camponeses.

A mediação dos agentes pastorais realiza o encaminhamento jurídico para os grupos camponeses envolvidos nos diversos tipos de conflito: acionam no plano jurídico as garantias legais que impedem os atos de arbítrio violento dos litigantes poderosos; e efetivam o diálogo com as instâncias jurídicas para "libertar" a terra. Na terra mesmo, onde pisam os grupos que tentam garantir os seus direitos, os atos intimidatórios se sucedem. É o momento de construir a virtude da coragem para enfrentar as freqüentes visitas da polícia, as prisões de membros da comunidade, a destruição de áreas de plantio, e ir aos "altos" (escalões) afirmar o direito à terra.

A comunidade mais propriamente política se afirma em planos de ação e significado que se inter cruzam. O trabalho dos mediadores que orientam a solução do conflito no plano jurídico se conjuga com a organização político-evangélica desenvolvida nas atividades pastorais, a exemplo das reuniões comunitárias para definir os rumos da luta, e as celebrações rituais em que refletem sobre os problemas do cotidiano e da organização à luz das palavras de Deus.

Em um relatório de acompanhamento da equipe de assessoria de Itapipoca podemos mapear melhor as ações dos agentes envolvidos em um conflito de terra, envolvendo trabalhadores rurais não-índios, na localidade de Salgado do Nicolau, no município de Traíri, situado a nordeste de Itapipoca.

"O primeiro semestre em Salgado foi caracterizado pela perseguição (grifo nosso) do pistoleiro Cobra D'agua e a intransigência da firma Agropecuária Lima. O segundo semestre foi caracterizado pela vitória (g.n.). A coragem, fé e firmeza (g.n.) do povo de Salgado já está dando resultados concretos e positivos. Em setembro, a Empresa, cansando perante a resistência da comunidade propus (sic) um acordo desfavorável e desagradável, mudança para uma área da propriedade, já habitada. A comunidade não aceitou e fez uma contraproposta - mudança para uma área desabitada e fértil; e toda indenização das benfeitorias existentes e das befentorias destruídas brutalmente pelo pistoleiro Cobra D'água. A Empresa concordo (sic), embora mostrando

mal (sic) vontade e até o presente não começou realizar as condições do acordo. As 27 famílias do Salgado continuam trabalhando na terra deles, e a coragem deles já despertou duas outras comunidades vizinhas (g.n.), Varzea do Mundaú e Vieira dos Carlos, da mesma propriedade) e Jandaira, (outra propriedade), a se engajar na luta para permanecer na terra. O povo de Salgado se sentem vitoriosos (g.n.) neste esforço de permanecer na terra. CAPT participou (g.n.) e ajudou este processo através de 3 reuniões de avaliação com a comunidade e 2 visitas ao INCRA (g.n.). A vitória foi comemorada pela comunidade na véspera de Natal; CAPT teve a grande alegria e satisfação de participar neste momento profundamente evangélico" (CAPT, 1984).

Sublinhamos os trechos que consideramos significativos em relação a leitura realizada pelos agentes pastorais do processo de embates políticos no qual eles tomam parte. No texto ação e significado são intercambiáveis, revelando que a construção da virtude na necessidade conduz ao momento vitorioso da celebração. Para resistir à ação violenta a população afirma-se na coragem e na fé. Sem dúvida, nesses momentos a coesão grupal configura a única possibilidade de resistência às pressões arbitrárias. Contudo, a consolidação do espaço territorial viabilizador da realização comunitária deve ser mediada pelas alternativas jurídicas definidas por um jogo político de maior amplitude.

Reforma agrária é a solução, só que uma solução que encerra nos seus limites o controle da administração estatal e seus métodos de gestão e distribuição da terra e de desenvolvimento das atividades agrícolas, incidindo, portanto, justamente nos pontos que definem a organização coletiva. Vejamos o acompanhamento pela CAPT de um segundo caso nessa fase do processo.

"1. As 9 Comunidades da Praia (Maceió) Itapipoca

O que mais caracteriza as 9 Comunidades da Praia no seu processo de luta neste primeiro semestre de 1985 é uma capacidade crescente de pensar e agir coletivamente. Elas vem experimentando vários tipos de organização: trabalho em mutirão, homens no roçado e mulheres na renda; organização das benfeitorias comunitárias, coqueiros, área de planta comunitária (sic) etc.. Por causa desta mentalidade 'comunitária' as comunidades estão resistindo e criticando abertamente o INCRA que no processo de desapropriação, tem como meta, dividir, lotear, colonizar. O povo das 9 comunidades não aceitam (sic) os 'valores' e metas do INCRA e estão insistindo no seu direito de viver na terra comunitariamente. Nós de (sic) CAPT nos alegramos bastante sobre esta atitude das comunidades que

vemos como uma prova da autonomia do povo. Esta reflexão sobre 'terra unida' e a posição das comunidades contra uma imposição do INCRA está contribuindo para o crescimento e aprofundamento do processo de luta pela terra em toda a diocese. CAPT visitou a área deles 3 vezes neste semestre para ajudar aprofundar a reflexão com a massa da população (400 famílias). Estamos promovendo uma reunião com comunidades de outras dioceses que estão no mesmo processo de desapropriação a fim de espalhar e aprofundar a reflexão sobre terra unida e a interferência do INCRA" (CAPT, 1985).

Agentes e lavradores constroem, simbioticamente, os mesmos valores sobre a terra, ou melhor, um valor fundamental, o da terra coletiva. A simbiose se realiza nos encontros de reflexão e ação conjunta entre as comunidades e os agentes pastorais. A luta vai exigindo modalidades de organização mais amplas e, portanto, mais complexas. O conceito de comunitário para os agentes pastorais parece expressar-se em atividades como: mutirões, áreas de plantio coletivo e outras semelhantes.

A entrada do INCRA em cena reduz o espaço de atuação dos agentes pastorais, provocando assim a necessidade, da parte destes últimos, de refletir com as comunidades sobre os problemas causados pela presença do INCRA. A realização de reuniões é uma constante no trabalho pastoral. As reuniões são os espaços por excelência da articulação política interna e externa. Os agentes chegam a falar em uma pedagogia da organização política. O componente pedagógico está disseminado em vários tipos de atividades: cursos de evangelização, cursos sobre sindicalismo, sobre renda da terra, educação política, reforma agrária e outros.

O trabalho pastoral expandiu-se por várias áreas de atuação. O universo de comunidades articuladas ao âmbito dos trabalhos desenvolvidos pela equipe cresceu significativamente ao longo de toda a década de oitenta. Somente em Itarema, com o trabalho que foi iniciado através da Varjota, as comunidades eclesiais que em 1984 perfaziam ao todo 8, em 1988 passaram a um total de 23 comunidades organizadas no município.

Os objetivos colocados e as questões suscitadas nos relatórios de atividades desenvolvidas pela equipe refletem uma preocupação sensível com os rumos a serem tomados na organização comunitária. O apresentado abaixo é um bom exemplo:

"Encontros das Comunidades com Conflitos de Terra (... ) - Surgiram 2 grandes preocupações:

1. INCRA está virando outro dono, está agindo contra nossa vontade, está nos dividindo.

2. Ainda tem pobre contra pobre. (...)

Preocupações:

1. Queremos 'terra unida': INCRA quer nos dividir.
2. Ainda muita gente contra.

Aprofundamento:

Como é esse negócio de 'terra unida'? Como é mesmo que queremos viver nessa terra?)

Como conquistar 'os contras'?" (CAPT, 1985).

A perplexidade é compartilhada por todos. "O que fazer?" Pobres divididos, o Estado impulsionando o desenvolvimento do capital no campo. Mesmo a política de reforma agrária revelava a face obscura do Estado. O modelo produzido chocava-se de frente com o modelo construído pelos 'pobres'. Mas que modelo é esse? O modelo de gestão da propriedade. Para construir o modelo é preciso instaurar o diálogo com os grupos. É neste sentido que se realizam as diversas reuniões.

A importância fundamental das reuniões consiste na efetiva articulação das diversas comunidades envolvidas em conflito com a terra. A troca de experiências possibilita o reforço das atitudes tomadas a nível local, além de conduzir a uma apreensão da luta em termos mais abrangentes. e, principalmente, permite perceber o conjunto de grupos envolvidos, o que lhes dá mais segurança para agirem coletivamente.

A atuação da CAPT se concretiza também em ações de assistência direta a problemas enfrentados no cotidiano da lida com a terra. A comissão intermedia projetos para o melhoramento das atividades produtivas, financiamentos para compra de veículos para transporte da produção, desvinculando as populações dos atravessadores e outros tipos de auxílio semelhante.

A base das alianças entre os agentes e as comunidades passa a articular vários níveis de interdependência. As ambiguidades vão se colocando nas relações entre os agentes na medida mesmo em que a comunidade passa a ser pensada nas suas interrelações. Em outra parte do relatório encontram-se outros pontos de reflexão sobre o sentido da organização comunitária.

## "V. OUTRAS FUNÇÕES DA EQUIPE

1. Reuniões de Avaliação e Planejamento :  
(...)

Destacamos alguns pontos de avaliação:

- a. Como nos posicionar perante o fato que algumas comunidades estão tomando atitudes com o qual não concordamos plenamente? Por um lado, temos que respeitar autonomia; por outro lado temos que informá-las de todas as possíveis consequências.
- b. Quanto nossa interferência na organização sindical. Como equipe não queremos interferir (grifo do autor) nas eleições sindicais. Mas como agentes de pastoral, achamos que somos obrigados a contribuir à reflexão e apoiar concretamente as iniciativas de oposição sindical. (porém não financeiramente) Não podemos ser omissos mas temos que avaliar constantemente como (grifo do autor) interferir coerentemente na questão sindical.
- c. Algumas comunidades estão nos fazendo pedidos para ajuda financeira para viagens, construções etc. É autonomia ou vício? Cada caso tem que ser avaliado individualmente.
- d. A questão da RENDA. Algumas comunidades já estão decidindo não pagar renda. Achamos que é uma decisão justa porém ilegal. Como nos posicionar? Como refletir o legal e o justo?" (CAPT, 1985).

Os dilemas da interferência, colocados pela prática, vão requerendo dos agentes uma reflexão sobre os princípios éticos da organização política. É fundamental analisar a organização política não somente das comunidades que os agentes pastorais e assessores do movimento buscam conscientizar, mas a organização do conjunto dos agentes, no campo do sindicalismo, da política partidária e da articulação da equipe pastoral ao nível da Igreja em suas diversas instâncias. Mas o universo de relações é tão intrincado que as saídas globais têm que se confrontar com as especificidades locais.

Mas que dizer da própria inserção institucional da CAPT? Vimos que a orientação da Igreja na direção do movimento popular constrói-se referendada pela atuação de bispos e padres, a exemplo do bispo de Aratuba. Na Diocese de Itapipoca a iniciativa de um trabalho de assessoria às organizações populares foi tomada, no início da década de oitenta, pelo bispo D. Paulo Ponte. Anos depois esse bispo foi transferido para outra diocese. A atuação da CAPT, à medida que se confronta com os esquemas de poder regionais, coloca problemas à unidade institucional da Igreja. A organização das comunidades vai intervindo mais diretamente nas relações de sustentação dos arranjos políticos tradicionais. O poder



oligárquico, representado inclusive por párocos, começa a manifestar a sua unidade nos embates travados na imprensa.

As CEBs são acusadas de subversão e da promoção de atos ilícitos, como da tentativa de convencer pela força os dissidentes. O pároco de Itarema passou a fazer campanha sistemática de desmoralização das comunidades, utilizando o espaço da missa para intimidar os fiéis, de modo a não participarem delas. Tais atitudes são compreensíveis, pela posição conservadora explícita do pe. Aristides e pela ameaça que o trabalho pastoral de conscientização constitui para a reprodução do esquema coronelista no qual ele opera.

As Comunidades erigem fronteiras entre os de 'dentro' e os de 'fora', o que lhes vai dificultar a construção de alianças com segmentos dominados, que articulam seu discurso político em outras bases de reivindicação. Aos poucos, as especificidades dos contextos locais começa a ganhar expressão. O discurso indígena, que emerge de maneira mais veemente a partir do caso Tapeba, só começa a ser instrumentalizado entre os Tremembé, "cebianos" da Varjota, após as visitas do CIMI e da Funai, ambos, coincidentemente, em 1986.

A prática missionária, entre os Tremembé, como descrevemos no capítulo anterior, procurou num primeiro momento resgatar a cultura indígena, fundamentalmente, através da história oral. Na primeira visita da agente missionária, ela recolheu uma série de depoimentos como os que tratam da "tomada das terras" e dos marcos da "Terra da Santa", bem como fragmentos de relatos sobre os antigos locais de moradia, as festas e a história da construção da igreja, além de outras.

No mesmo ano da chegada da agente missionária, a Funai enviou, como já relatamos, à área uma equipe encarregada de fazer o primeiro levantamento sobre a situação dos Tremembé. A equipe foi acompanhada pela missionária, e reuniu-se com líderes das áreas do litoral e da mata.

O trabalho missionário prosseguiu, e procurou dar ênfase ao processo de articulação dos vários líderes Tremembé com os de outros grupos indígenas do Nordeste, através de reuniões, encontros e romarias. Mais internamente, os missionários voltaram sua atenção para construir a unidade interna, entre os Tremembé da área litorânea e os da comunidade da Varjota. As razões das dissensões internas entre ambos serão analisadas com a devida profundidade no próximo item deste capítulo. Por ora basta-nos ter em conta o fato de a Varjota fazer parte das comunidades eclesiais de base, de estar ligada ao movimento sindical, e de boa parte da sua população ser descendente de famílias oriundas de fora de Almofala. Essa diferença é, sempre, reiterada pelos da praia. Mas, três anos depois de iniciado seu trabalho, os missionários, que passaram a constituir uma missão autônoma desligada do CIMI, definiam assim, pelo menos temporariamente, os rumos da atuação deles junto aos índios:

"Na praia eles esperam que nós resolvamos seus problemas - Terra e sobrevivência; na mata, o grupo da Varjota tem consciência de que eles mesmos devem lutar por seus interesses e organização: (...) Diante da fragilidade das lideranças, a diversidade de mentalidade e níveis de consciência, da descontinuidade do acompanhamento e do pouco resultado, concreto, obtido, decidimos optar pelo trabalho mais efetivo junto ao grupo da Varjota (56 famílias, 3 comunidades, 400 ha, única área com posse e organização coletivas) - pelo menos enquanto permanecesse essa dificuldade maior de garantia do acompanhamento local; (...) Foi ficando claro para nós que esse grupo tem todas as possibilidades de animar a luta maior, junto aos demais de Almofala. Na verdade, a luta das Cebis (também Tremembé) na região, onde várias terras já foram desapropriadas, nasceu e ainda hoje é participada nos momentos de conflito e de luta com o esforço solidário desse grupo. A resistência é bastante grande entre a praia e a mata, por conta dessa luta pela terra, por conta do movimento das comunidades. Não só por conta disso, mas sobretudo em face da postura de perfeita autonomia (grifo do autor) no encaminhamento dos problemas e se assumirem, publicamente como sujeitos de sua libertação" (Relatório - Missão Tremembé, 1989:3).

A Varjota aparece como a comunidade ideal, politizada e autonôma. Na praia, ao contrário, as pessoas esperam uma atitude paternalista e assistencial. Os missionários acreditam que a Varjota desempenhe o mesmo papel que realizou com as comunidades regionais, ou seja, "animar" os da praia para a luta. No relatório fica também claro que os missionários vêem todas as CEBs como índios não assumidos, é o que se depreende do trecho "a luta das Cebis (também Tremembé)". O que significa dizer faltar-lhes apenas a iluminação do caminho. Mas o importante é percebermos como a prática missionária concretiza essa "iluminação". Uma das lideranças da Varjota nos conta como foram os primeiros contatos na sua área.

*"[Rapaz,] a Maria Amélia começou a trabalhar já depois de [tudo, (ajeitado),] (...) aí ela pegou por aqui sempre, [...] ela incentivando a gente coma a índio, proquê ela achava que nós era índio mesmo proquê morava na terra indígena, (...) onde os índio nascero e se criaro e tão vivendo, (...) e a gente foi conversar e foi descobrir, (...) até que a gente achou que era mesmo, era verdade. Aquilo que ela andava procurando era uma verdade. (...) E até que hoje a gente se*

*reconhece como a índio mermo, é!" (Sr. Agostinho, Varjota, julho/1992).*

O trabalho missionário é, para a Varjota, o despertar de uma consciência adormecida. O reavivamento da memória indígena foi sendo trabalhado em diversos níveis. As constantes visitas procuraram encorajar arranjos organizacionais coletivos para as atividades produtivas, orientar o trabalho das mulheres com o artesanato e, principalmente, incentivar a prática do Torém. Atentemos que o reforço a práticas coletivistas se dá ao nível das representações. Em uma das entrevistas com o Sr. Agostinho, já analisada, há uma caracterização da Varjota que enfatiza a comunalidade interna, os missionários reforçam o traço ao qualificarem estas práticas como tipicamente indígenas.

Na verdade, não há diferenças muito grandes entre os agentes pastorais e os missionários indigenistas no que tange à concepção do papel messiânico dos "pobres", só que os missionários buscam também enfatizar especificidades, provavelmente existentes, diferenças que acabam conduzindo a contradições sérias no seio da luta em que estão.

Os agentes pastorais trabalham pela redenção dos oprimidos em geral, e crêem que a ênfase nas especificidades conduz aos particularismos que inviabilizam a unidade de classe. Os missionários, por seu turno, buscam recuperar, em boa medida, a cultura original. Em uma correspondência enviada aos agentes da diocese de Itapipoca, uma missionária expressa o seu desejo de solidariedade e a questão das diferenças.

*"Queridos amigos e companheiros de caminhada:*

*Um ano e meio de idas e vindas para Almofala e arredores - um desejo grande de conseguir a confiança desse Povo - que, apesar de parecer camponês, pescador - se reconhece, profundamente, como INDIO, TREMEMBÉ. (...) Por favor, escutem. Acreditem. Confiam. Apoiem conosco esse desejo tão grande de serem reconhecidos publicamente como TREMEMBÉ! É um sonho grande e bonito... e justo! (...) um pequenino povo, bem diferente na sua cultura, na sua história, na força da sua memória. (...)*

*Temos informações de outros pequenos grupos de famílias - indígenas, espalhados pelo nosso Ceará. O resgate dessa história, dessas vidas - não será uma exigência da nossa fé, do nosso compromisso? O caminho vai-se clareando, mesmo com grandes e pequenas dificuldades. Queremos contar com a confiança, o apoio de vocês todos.*

*Em Itapipoca contamos com a amizade e confiança de D. Benedito e uma simpatia grande de muitos, das comunidades. Louvado Seja!" ( )*

O discurso fala em solidariedade e reitera diversas vezes a necessidade de confiança na condição de índio dos Tremembé. Vemos também que o resgate da história e da cultura são elementos fundamentais na orientação do trabalho missionário. Mas deixa claro que apesar de parecerem camponeses, pescadores são "profundamente índios". A perspectiva missionária está referenciada por uma concepção substancialista da identidade indígena, esta substância vive em uma espécie de inconsciente coletivo que deve ser reencontrado.

A referência a "um pequenino povo", reverencia a humildade e o povo celebra a unidade, por que povo não se refere a um conjunto genérico de pessoas, para os missionários, povo é o mesmo que a substância grupal. Certo dia perguntamos a um missionário qual a sua religião, e ele um ex-seminarista respondeu-nos que a sua religião é "o povo unido".

Seria, contudo, pressupor que um subjetivismo substancialista orienta a prática missionária se entendéssemos a atuação desses agentes num sentido completamente sentimentalista, sem nenhum suporte pragmático. Os missionários tem uma percepção bastante aguçada do significado político do trabalho que realizam. Não é a toa que investem tanto nos encontros de lideranças indígenas, e nos processos de formação dessas mesmas lideranças. No relatório que já citamos, eles evidenciam suas prioridades para a ação a ser desenvolvida.

"Algumas questões já estão claras para nós (grifo do autor) e vão servindo de base para nortear o encaminhamento da ação missionária: (...) - garantir a continuidade do trabalho de formação de lideranças e organização dos grupos em Almofala; atenção às discussões sobre o uso da terra e sobrevivência, na área da Varjota; animação e aprendizado da dança do Torém; - incentivo as viagens, troca de experiências, apoio as lutas e aos sofrimentos, entre os grupos indígenas emergentes espalhados ao longo do litoral, do mesmo povo Tremembé; - articulação, em termos de Nordeste, entre Povos Indígenas/companheiros missionários. Sendo de preferência entre Grupos afins;..." (Missão Tremembé, 1989:7).

O desenvolvimento das lideranças é priorizado por ser a base de sustentação e articulação da organização política. Mais ainda, a formação de lideranças cria as condições para que interlocutores autorizados falem em nome da coletividade. Nas reuniões de líderes são passados todos os informes sobre o encaminhamento da luta pela terra e a situação de outros

grupos. Nas reuniões são também escolhidos os representantes das várias áreas para os encontros, romarias, manifestações públicas e outras atividades, cursos, seminários, etc. Um líder começa a se formar na medida mesmo em que passa a freqüentar esse tipo de atividades; com o tempo constitui seu próprio acervo de documentos, o que é o atestado de sua atuação. As reuniões são também os momentos em que se elaboram documentos para várias instituições. Agências governamentais, autoridades federais, Procuradoria da República e os organismos de apoio à causa indígena. Mediante o próprio processo de elaboração dessa correspondência são construídas versões para a história e legitimados seus signatários como representantes da coletividade. Nesses momentos, vários outros constroem a fala dos índios: os nativos falam também pela caneta dos missionários.

É preciso dar destaque também à composição interna da Missão Tremembé. Aparentemente estamos diante de uma unidade de ação compacta e bem articulada. Contudo, observando mais de perto nota-se que os missionários trabalham de maneira diferenciada. A coordenadora da Missão tem uma longa trajetória de atuação, tendo trabalhado junto ao movimento sindical de uma empresa estatal, a Rede Ferroviária Federal, na década de sessenta. Esteve presente também no movimento de reconhecimento dos Xocó, habitantes do município de Pão de Açúcar, em Sergipe. Sua atuação pauta-se sempre por uma ênfase nas reuniões e encontros para as tomadas de decisão. Tal prática provavelmente tem relação com uma certa "cultura" de reuniões dos militantes do movimento sindical, espécie de "centralismo democrático". Já um outro missionário prefere mais atuar no que poderíamos chamar de bastidores, segundo ele, quando as pessoas vão as reuniões as decisões foram tomadas nas cozinhas em conjunto com a família ou compadres mais próximos. Enquanto há por parte da coordenadora uma concepção da política como exercício público, por outro lado, e aí a diferença parece-nos complementar, o outro a agente a percebe como uma atividade privada no sentido de que as reuniões seriam dramatizações de posições já definidas no espaço doméstico.

Este segundo missionário é um ex-seminarista, tem uma perspectiva crítica em relação à Igreja Católica, um exemplo de sua visão é o relato que coletamos de uma celebração ocorrida na Varjota, realizada por um padre ligado ao movimento das Ceps. O tema da celebração foi "Como não ser usado", referia-se ao processo eleitoral em curso no município e alertava para as alianças com os poderosos e a necessidade de unidade entre os trabalhadores. A não evocação, durante a celebração, da identidade indígena levou o missionário a uma intervenção que procurava enfatizar a cultura dos índios representada na confecção de artesanato e pela magia do Torém. O discurso dele, em um outro momento, de conversa informal conosco, falava da necessidade de encantamento do mundo, os

índios parecem representar essa possibilidade, chegou a comentar que na reunião a ser realizada na Varjota com a presença dos Potiguara da Baía de Traição - PB, da qual falaremos adiante, a vinda do pajé Potiguara poderia fazer os Tremembé recontrarem os seus "encantados". A etnicidade é um projeto que se vincula a idéia do reencantamento do universo, refeito pelo trançado dos encontros entre a ideologia e a utopia tecida na prática social de missionários e índios.

A Missão Tremembé tem procurado dar consistência, concretude, à etnicidade através da constituição de grupos de mulheres para a confecção de peças artesanais. Na praia, há um grupo que reúne atualmente dez mulheres. Na Varjota, existem dois grupos de mulheres. Elas confeccionam colares de búzios coletados na praia, e anéis de "birro", uma espécie de coco pequeno de cor negra, muito comum na região. Tais grupos têm cumprido importante papel no engajamento das mulheres na luta política, pois as articulam em atividades produtivas associadas a um projeto étnico e lhes rende um certo dinheiro. Além disso, o fato de trabalharem em conjunto coloca-as em constante interação, e as mantêm informadas do desenrolar das lutas mais propriamente políticas. A comercialização do artesanato é feita pelos agentes missionários. Na verdade, a confecção de colares é anterior ao trabalho missionário, mas foram os missionários que incentivaram a organização em grupos e a produção coletiva em suas diversas fases, desde a coleta dos búzios até a produção propriamente dita, tudo é feito coletivamente, havendo inclusive uma divisão coletiva do dinheiro apurado entre todas as participantes do grupo, independente de suas produções individuais.

Outro aspecto importante da articulação produzida pela equipe missionária foi a vinda de índios de outros grupos para visitar os Tremembé. Vários relatos, que colhemos, dão conta da importância desses encontros para o reforço da identidade étnica, principalmente entre os Tremembé da Varjota, que têm sua identidade questionada por uma parcela dos Tremembé da praia. Vimos como no relatório missionário aparece com destaque o incentivo à prática do Torém. Como na Varjota, não dançavam o Torém, os missionários estimularam o aprendizado com os Tremembé da praia, que resistiram a ensinar. Discutiremos no próximo item as razões dessa resistência.

Os missionários têm uma relação muito especial com a pesquisa. Sua preocupação com a memória justifica-se pelo significado que esta assume para dar legitimidade às reivindicações. Mas a pesquisa que fazem também está atrelada a uma busca da cultura "original". Quando nos dirigíamos pela primeira vez à área tivemos um encontro, um dia antes, com os missionários e eles falavam correntemente em "clãs", "tuxaua" e em termos semelhantes, que para eles evocam, inequivocamente, uma organização cultural original, idealizadamente indígena. Os missionários pensam, inclusive, na possibilidade de resgatarem a língua original.

"Tentar o resgate da LINGUA TREMEMBÉ (grifo do autor) - outro elemento fundamental da sua cultura sobretudo quando agora tem uma possibilidade concreta, com a descoberta da existência de Índios Tremembé falando uma língua que muitos não entendem. Esse fato novo pode ser um acontecimento de grande importância em toda a história desse Povo" (Relatório Missão Tremembé, 1989:8).

A perspectiva que sustenta a prática missionária choca-se às vezes frontalmente, com o princípio de objetividade que deve nortear o trabalho científico. Os missionários percebem a importância do trabalho antropológico, mas têm uma tendência a cobrar dos antropólogos uma prática que não condiz com os princípios de um trabalho cientificamente construído. É interessante notar que há certos paradoxos no comportamento missionário. Ao tempo em que estão engajados na construção da organização política nos vários contextos particulares, tentam viabilizar uma identidade pan-indígena que é uma tendência, aliás, do próprio movimento de organização dos grupos indígenas. Protestam, porém, contra qualquer interferência no que eles consideram a cultura nativa original, reagem, por exemplo, à incorporação de tecnologia moderna, à influência no falar, e sustentam o coletivismo da posse da terra, quando enfrentam, de perto, a própria existência de indivíduos, reconhecidamente índios, que têm um padrão individualizado de relação com a terra. Há um componente ideológico nesta concepção que cremos estar associada a necessidade de um resgate histórico do papel dos missionários. A visão prospectiva da ação catequizadora dos missionários no período de colonização define um imperativo de fazer renascer os índios que um dia essa prática destruiu.

O interesse pela pesquisa orientou os missionários no sentido da constituição do Centro de Documentação Pró-Índio. O Centro tem como objetivo fundamental promover e realizar debates, pesquisas documentar e arquivar elementos das e sobre as populações indígenas no Ceará, em especial os Tremembé. A princípio, o Centro começou organizando debates internos sobre textos produzidos a respeito dos Tremembé, principalmente textos de historiadores e folcloristas cearenses.

É interessante perceber como a lógica da ação missionária dialoga com o discurso científico da antropologia. Mas essa interação só é perceptível se tivermos em conta que o diálogo é uma experiência concreta entre sujeitos sociais. Uma experiência que exige dos agentes uma participação efetiva na luta política no momento de sua realização mais empírica. Nossa experiência pessoal pautou-se pelo diálogo com os agentes missionários e com outros agentes externos, que se articulam numa teia interinstitucional de apoio aos índios. Todos esses agentes, antropólogos, missionários, agentes

pastorais, advogados, os próprios índios, estão sob os mesmos constrangimentos históricos e políticos.

"I wish to offer a different interpretation of subject-object relations. Borrowing from Barthes and Foucault, I take both subject and object as problematic and dissolve the sharp distinction between them. I see both anthropologist and Indian as being caught in the same web, influenced by the same historical forces, and shaped by the dominant narrative structures of our times" (Bruner, 1991:150).

Na prática de suas interações os agentes realizam acordos, firmam compromissos para o desenvolvimento de ações no sentido de garantir os direitos dos grupos sociais apoiados. Os encontros com os missionários sempre foram para nós bastante proveitosos. Durante nossa segunda etapa de campo encontramos diversas vezes com eles. Imediatamente, em nosso primeiro dia em Fortaleza, fomos informados das novidades. A primeira delas dizia respeito à elaboração do laudo antropológico pelo Carlos Guilherme, à época, mestrando do Museu Nacional do Rio de Janeiro. O fato do laudo já haver chegado a Fortaleza era entusiasmante. Além disso, ficamos informados da ida de dois líderes emergentes Tremembé a um encontro de líderes em Brasília, promovido pelo CIMI. Parece ter sido uma experiência muito rica para eles, um momento de afirmação da condição de índio, ao ponto de um deles ter entrado no Congresso Nacional vestindo um saiote de palha de caroa.

À diversidade organizacional dos Tremembé vai se justapondo, paulatinamente, uma unidade, percebida, em certa medida, pelos próprios índios, mas configurada também pelas ações dos próprios aliados dos Tremembé. O laudo antropológico é um típico documento que, de uma maneira ou de outra, acaba por constituir uma unidade interna às populações das quais trata de identificar. Como peça pericial é produzida para legitimar a pertinência ou não das reivindicações, aqui particularmente, indígenas. No caso Tremembé o laudo resultou da ingerência da Procuradoria Geral da República. Mas a própria possibilidade de elaboração do laudo deveu-se ao fato de haver pesquisadores ligados ao Programa Terras Indígenas no Brasil, PETI, do Museu Nacional, realizando investigações no Ceará desde 1989. O próprio interesse dos pesquisadores em abrir um novo front de trabalho auxiliou, como já discutido, na articulação do movimento político de reivindicações dos índios no Ceará.

As forças políticas que interagem procuram definir, no próprio jogo jurídico-político -- que inclui o laudo antropológico, o ministério público, os advogados dos grupos empresariais com interesses imobiliários --, os critérios de existência legítima dos valores e dos interesses que os orientam.



O campo político da etnicidade Tremembé, e do Nordeste em geral, aponta para uma rede de interdependências ampla, que envolve questões jurídicas e práticas de definição, pela sociedade brasileira, do estatuto e da realização empírica da cidadania dos sujeitos que a compõem.

Em fronts diferentes, antropólogos e missionários acabam convergindo para interesses comuns, ou seja, dos de criarem condições para a efetiva sobrevivência das populações indígenas. Mas há momentos em que o próprio trabalho do antropólogo se defronta com a necessidade de intervenções pragmáticas.

Dias depois de uma reunião de líderes da praia e da Varjota (na qual ficou resolvido que se elaboraria um documento para ser enviado à Procuradoria Geral da República), devido à ausência do cacique da praia decidiu-se que os dois grupos elaborariam separadamente seus documentos e fariam posteriormente a junção de ambos, em outra reunião. Por coincidência, no momento em que se reuniram os líderes da praia para redigirem o documento, estávamos presentes nós e o Carlos Guilherme. Eles pediram nossa colaboração; tentamos então mostrar que era necessário que eles falassem sobre a história que conheciam, sobre o aldeamento e sobre o que estava ocorrendo agora.

O fato é que estamos lidando, neste contexto, com um processo que está em curso, e que nos coloca sempre como protagonistas da história. Sabemos das dificuldades organizativas que são vivenciadas pela população Tremembé, particularmente na área litorânea, e sabemos também da influência que o trabalho missionário exerce sobre as possibilidades dessa comunidade atingir um patamar de mínima organização para poder gerir seus próprios destinos, e os do patrimônio que lhe for assegurado.

De qualquer maneira, é mister esclarecer que a cooperação entre missionários e antropólogos funciona não somente no campo, mas, talvez, e principalmente, no momento em que o antropólogo está de volta ao gabinete. Vivendo nos centros urbanos, funciona ou pode funcionar como porta-voz eficiente de denúncias e reivindicações dos grupos indígenas. Levando em consideração que a comunicação direta com as áreas em que vivem os índios é sempre problemática, muitas das informações de que o antropólogo dispõe são aquelas repassadas pelos agentes missionários em contato constante com aqueles grupos.

Se examinarmos os relatos que estão contidos na correspondência elaborada pelos índios nas reuniões de líderes, perceberemos que a descrição do processo de conflito pela terra começa pela comunidade, ou seja, começa falando da existência prévia dessa comunidade dos "nascidos e criados", e da existência dos direitos que, narrada a tantas vozes, essa história lhes assegura. Tal tipo de narrativa é uma crônica da luta, constituidora da comunidade, pelo direito de afirmação de sua existência e dos códigos que a definem. Essa

possibilidade de intermediação, de virem a ser ouvidos pelas autoridades, é o que os sustenta no enfrentamento das situações conflitivas concretas, onde e quando os empresários e latifundiários recorrem a estratégias violentas para inibir e coagir as pessoas.

A prática missionária, de reuniões regulares, cria uma espécie de cultura política que implica na própria elaboração de um padrão de interação e de prática parlamentar, no sentido lato, que produz um significado específico da prática política e define um perfil para as lideranças. Quais são os resultados de tantas influências na concepção e organização do projeto político coletivo da etnicidade é o que discutiremos a partir de agora.

#### **4.4 - A política dos índios: "guardiães da língua" e "comunidade"; trabalhadores e índios**

A articulação promovida pelos missionários entre os líderes da área litorânea e da Varjota colocou em choque seus diferentes projetos organizacionais. Na Varjota, as lideranças constituíram-se na luta contra a DUCOCO, luta coletiva definida por um sentido evangélico de libertação. À medida que se consolidou como comunidade politicamente organizada, a Varjota foi ganhando autonomia interna. Todas as decisões políticas são tomadas em reuniões com a participação de membros da maioria dos grupos domésticos. Os líderes mais destacados foram indicados pelas suas qualidades pessoais, como tranquilidade, boa oratória e capacidade de movimentação externa. Um dos líderes da Varjota é chamado de "observador político", e desempenha a função de um analista das ações de grupos ou indivíduos que interagem com a comunidade. Todas essas características, além do engajamento na luta sindical e partidária, dão um perfil político muito particular à Varjota, em relação à população Tremembé em geral, e mesmo em relação às outras populações indígenas no Nordeste.

A princípio a gente da Varjota sempre se posicionou como contrária à presença da FUNAI, pois partilham de uma concepção de que a dependência em relação ao Estado é da mesma natureza que a dependência de um patrão. Esta apreensão da comunidade vincula-se, intimamente, com o desempenho do INCRA, nas áreas desapropriadas da região, marcada pelo controle do processo produtivo e da organização social das populações desses locais.

Na praia o discurso e a prática política dos líderes sempre se pautaram pela concepção de que a libertação só se daria com a intervenção de um órgão federal. Por isso, em uma reunião promovida pelo CIMI, o cacique da praia se posicionou radicalmente contra a proposta, apresentada pelos missionários, de extinção da FUNAI. Mas de certa maneira vai havendo uma aproximação entre os líderes das duas áreas,

embora algumas situações possam fazer eclodir conflitos que dizem um pouco mais sobre sua maneira, diversificada, de encarar e fazer a política.

A luta conjunta pela terra vai ganhando corpo no momento do diálogo com os agentes da FUNAI. As propostas iniciais desse Órgão, como já frisamos, falavam de benefícios assistenciais, a exemplo de posto de saúde e escola. Tais propostas pareceram inúteis sem a garantia da terra. Mas a FUNAI se foi, voltou ainda uma segunda vez em 1987 e só reapareceu na década de noventa, quando convocada por intervenção da Procuradoria da República. Neste interregno, muitas coisas aconteceram.

Segundo os nativos, a presença da FUNAI acabou por incentivar os cercamentos. Nesse período, compreendido entre 1987 e 1992, ocorreu um conflito envolvendo o cacique e a Igreja, na pessoa de uma beata. O móvel da disputa foi um terreno situado ao fundo da Igreja e ao lado da casa da mãe do cacique. O episódio serve para ilustrar as tensões provocadas pelo choque quanto ao significado do direito defendido pelas partes em questão, e o poder de cada uma delas para fazer prevalecer o seu ponto de vista.

A disputa teve início quando a paróquia de Almofala, que há algum tempo não dispunha de padre, recebeu da Diocese de Itapipoca a indicação de um sacerdote. A Diocese condicionou a presença do padre ao cumprimento de certos pré-requisitos pelos paroquianos. Um destes foi a construção de uma casa paroquial. O terreno ao fundo da Igreja já havia sido utilizado pelo cacique para a montagem de seu barco de pesca, e a intenção era erguer ali a residência de um filho recém-casado. A beata responsável pela administração da igreja solicitou à prefeitura a doação do terreno, esta reconheceu a área como devoluta e doou-a à Igreja.

A revolta do cacique acabou sendo, na prática, solitária. Conquanto índios da praia e da Varjota tenham compartilhado da mesma opinião quanto a injustiça da perda do terreno, não houve qualquer ação coletiva para tentar barrar o processo. Parece claro que a questão era complicada, exatamente, por envolver a própria Igreja. O sindicato, à época já constituído, não se envolveu diretamente com o caso. E nesse período as áreas da praia e da Varjota mantinham contatos políticos mais estreitos.

A presença dos agentes missionários redefiniu, globalmente, as interações tradicionais entre as populações da área da praia e da Varjota. Mas haveremos de considerar também a própria orientação política adotada pela Varjota. Os missionários, como vimos, em um determinado momento passaram a privilegiar o trabalho com a Varjota. Na praia, uma das reivindicações feitas pelo cacique aos missionários foi a de intermediação para um projeto: a construção de um barracão. O local teria como função servir de espaço formal para as apresentações do Torém e para abrigar pesquisadores. Fica

clara aqui a definição da etnicidade e da política como uma prática "para fora", visto que a experiência conduzia as lideranças da praia ao entendimento de que só a intervenção de agentes externos alteraria a correlação de forças com os regionais. Os missionários acabaram não intermediando o projeto, nem intervieram na questão da casa paroquial.

Paralalelamente, os missionários incentivaram a organização de outros grupos de Tremembé da praia, pessoas de certa maneira afastadas da rede de influência do grupo tradicional de executores de Torém. A criação do grupo de mulheres para fazer artesanato não envolveu a mulher do cacique, tradicional confeccionadora de renda e também pessoa importante em outras atividades: foi ela quem desenhou vários dos momentos do Torém, reproduzidos em cartões que hoje circulam pelo Brasil e pelo mundo, através dos contatos dos missionários (Ver Anexo IV). O incentivo missionário à prática do Torém na Varjota trouxe sérias divergências entre os da praia e os da Varjota. Para os da praia, o controle sobre o ritual é que lhes garante a proeminência política em relação aos demais Tremembé.

Na área litorânea os missionários tiveram que descobrir novas lideranças mais afinadas com o tipo de trabalho político definido por eles. Mas qual é a concepção de política dos agentes missionários? No trecho do relatório que citamos aparece muito claramente que política significa luta e luta pela libertação. De fato, é importante notar que a postura política adotada pelo cacique da praia não se coaduna com o projeto político definido pelos missionários. Pouco a pouco, a ação missionária vai abrindo espaços para o surgimento de novas lideranças. É o caso do João Venâncio, um pescador, bisneto da famosa "Tia Chica".

A emergência desse líder foi se dando a partir de vários fatores. Primeiramente, a casa do João, que está localizada na praia, serviu de abrigo para um fotógrafo de Fortaleza que realizou trabalho de pesquisa nas décadas de setenta e oitenta, e que tem papel importante na divulgação das coisas Tremembé no Estado do Ceará. Esse contato com uma pessoa de fora propiciou a João um maior grau de informação sobre os direitos e das possibilidades de os garantir. Com a vinda dos missionários, João passou a ser ponto de referência para os que chegavam à praia. Sua participação em reuniões de líderes começou a ser incentivada. Além disso João é pescador que tem inserção social bem diferenciada da do cacique, que é proprietário de um barco lagosteiro de pouco deslocamento. Por seu lado, João possui hoje pequeno bote, mas antes pescava regularmente como "vaqueiro" nos currais. Embora o cacique e João estejam de acordo quanto ao processo de exploração que há na atividade pesqueira, a situação de enfrentamento direto com as condições de trabalho e de venda da produção coloca João em uma posição, mais radical, contra os intermediários. À medida que a luta política na área se intensificou, acentuaram-se as diferenças entre o grupo do cacique, constituído pelos

dançadores "oficiais" do Torém, a Varjota e o grupo mais diretamente ligado, na praia, à liderança de João.

Acompanhando uma reunião de líderes da área litorânea foi possível identificar elementos significativos para entender o que eles consideram importante no processo de organização política da coletividade. A reunião teve vários objetivos: o primeiro deles, informar sobre as reuniões de líderes indígenas, promovidas pelo CIMI, das quais João participou como representante da área da praia; o segundo discutir os encaminhamentos para uma reunião que seria realizada na Varjota com a presença de líderes Tapeba e Potiguara da Baía da Traição (PB).

A reunião ocorreu na casa do cacique Vicente Viana e foi acompanhada por um agente missionário, aliás todas as reuniões, pelo menos na área litorânea, são promovidas pelos missionários. Estavam presentes ainda um casal do grupo de dançadores de Torém e uma outra senhora que também participou das reuniões de lideranças.

João começou falando do primeiro encontro, na aldeia dos Xukurú de Pesqueira (PE), na Serra do Ororobá. Ele enfatizou a união interna dos Xukurú e a relação da indianidade com a tradição, aí relacionada à natureza. Assim ele se expressou: "Eles (os Xukurú) tão segurando a tradição por obra da natureza. (...)Lá é corrente forte,...lá eles não tem amizade com os branco." Nesse momento referiu-se a aliança de certos índios Tremembé com os brancos. Citou o exemplo do cacique Xukurú que bebia demais e foi deposto. "O novo cacique, disse ele, já fez duas tomada de terra." Falou da organização interna, da divisão do trabalho durante a realização do Toré, da manutenção e freqüência do ritual. Quanto à divisão do trabalho vale a pena descrever que os Xukurú mantém pessoas para coordenar as crianças, impedindo-as de atrapalharem o ritual, outras tratam de não permitir a entrada de animais e assim por diante.

Os comentários que se seguiram reforçaram a desunião reinante na área. Vicente acrescentou que as pessoas não atendem um chamado para dançar o Torém ou para uma reunião; só por dinheiro, disse ele, as pessoas comparecem. Segundo ele, os brancos divulgam que em Almofala não tem mais índios. João então comentou da seguinte maneira: "...o pessoal vive com medo dos brancos, ... nós temos que enfrentar, temos que correr atrás." O medo de enfrentar a situação de dependência é, talvez, o problema mais sério, e são ilustrativas as falas que se sucederam. Alguém reportou-se a pessoas que após as reuniões acabam por comentar com os brancos, isto pareceu a um dos presentes uma ofensa indireta e todos tentaram contemporizar. As relações ambiguamente mantidas com compadres brancos leva a sérias desconfianças internas.

Para afirmar qual a orientação a ser seguida, João assim definiu: "...a maior autoridade é os nossos costumes. Se as pessoas valorizassem o seu patrimônio levariam à frente a

tradição. Se no problema da casa paroquial estivesse todo mundo junto as coisa tinha sido diferente. Não tem organização, falta os contato." Neste momento Vicente passou a criticar à postura do Zé Raimundo (ex-presidente do sindicato), por não ter ficado ao lado dele na questão referida.

Influenciado pelo que viu entre os Xukurú, João pareceu indicar que só uma valorização cultural interna poderá trazer a união necessária ao enfrentamento coletivo da opressão dos regionais. Neste sentido, ele próprio lembrou a Varjota como uma comunidade organizada. Mas uma das dançadoras do Torém investiu contra os moradores da Varjota, desqualificando-os como "...índios de lá", não pertencentes à "tradição" de Almofala. Para reforçar esta visão Vicente complementou dizendo: "...se perguntarem a eles os nomes das lagoas antigas eles não sabem." Tal argumento implica em uma afirmação da autoridade histórica dos índios de Almofala, mais particularmente, dos dançadores de Torém agrupados em torno do cacique. Isto ficou mais claro ainda quando se começou a discutir a reunião de líderes indígenas marcada para ocorrer na Varjota.

O CIMI, na reunião de Pesqueira dividiu o Nordeste em áreas para reuniões regulares de lideranças indígenas da região. Como dissemos, o Ceará ficou como sede da primeira reunião, que inclui ainda a Paraíba. O fato da Varjota ter sido escolhida para sediar o encontro descontentou profundamente Vicente, que exclamou: "Antigamente fazia as reunião era nas Quinta Doce, debaixo dos cajueiro"( ). O agente missionário, que permanecera calado, tentou esclarecer que na Varjota existe infra- estrutura, como salão de reuniões, e complementou dizendo que seria perigoso realizar uma reunião como esta na praia, devido às possibilidades de os brancos tomarem conhecimento. Na verdade, o que estava em jogo é o prestígio político da praia, como centro de referência dos Tremembé. A fala seguinte do Vicente denota bem o que estamos dizendo: "... a Varjota só é conhecida porque em Almofala estão os tronco antigo,(...) Os tronco antigo estão aqui, quando o véio Zé Miguel morreu passou um bocado de tempo sem ter Torém, e eu e o Geraldo Cosme e esse povo foi que comecemos." O agente missionário reconheceu isso, mas tentou argumentar que na Varjota há mais organização. Ao que Vicente retrucou: "Não pode tá fazendo sempre reunião em cumbuca, quando é que o povo vai ter conhecimento"( ). Vicente ainda perguntou ao missionário se ele teria coragem de dizer a verdade aos brancos que cercaram a terra, e o missionário respondeu, assim: "...não sou eu que tem que falar, é o povo organizado." Para demarcar ainda mais a diferença ante a Varjota, Vicente reportou-se ao fato de não haver livro escrito sobre a Varjota e, portanto, ao fato de a Varjota só ser conhecida em função de Almofala.

Os comentários prosseguiram no mesmo tom de desqualificação da Varjota. Uma das presentes lembrou que a organização daquela comunidade se deve a preferência de Maria Amélia, coordenadora da Missão Tremembé, e ao fato do advogado da CAPT de Itapipoca ajudar a Varjota. À medida que estes comentários iam perdendo eco entre eles,-- estamos nos referindo ao pessoal do Torém, opositores radicais da Varjota --, novamente se reportaram aos motivos da desorganização coletiva da área da praia, dando relevo aos princípios interesseiros de determinados índios que só querem dançar o Torém por dinheiro, e também àqueles que não se assumem como índios. Interessante, neste sentido, foi o elogio à iniciativa do grupo de mulheres que produzem artesanato na praia, que estão organizando o grupo de Torém das crianças. Eles percebem a iniciativa como sendo um incentivo importante a encontros mais regulares para execução do ritual.

As intervenções de tantos agentes por certo retrata bem o que seja a dinâmica dessas reuniões. Nesta, só estavam presentes pessoas da área litorânea. Por isso a liberdade de críticas tão abertas à Varjota. Há um reconhecimento explícito da existência de maior organização na Varjota, mas, ao mesmo tempo, uma tentativa de desqualificação da sua identidade indígena. O entendimento deste processo remete à percepção, dos líderes "tradicionais", da praia, de que a Varjota possa passar, de fato, a controlar politicamente os Tremembé como um todo. Neste sentido, vai a demonstração, expressa por eles, de que controlam os referentes sobre a história local, associada às moradas antigas ou locais onde se realizavam rituais.

Em um outro encontro, agendado pelos missionários, para discutir o envio de correspondência para uma reunião ordinária do grupo de trabalho da ONU sobre populações indígenas, realizado em Genebra, estavam presentes líderes da Varjota, além do cacique Vicente Viana, João Venâncio, o mestre do Torém, a coordenadora da Missão mais dois missionários e nós.

Para esta reunião estava seguindo o chefe de posto da Funai, da aldeia do Forte Potiguara, como representante dos índios do Nordeste. Por ser um funcionário da Funai pairavam desconfianças principalmente por parte dos líderes da Varjota, enquanto o cacique se posicionava ambigualmente. O diálogo entre eles denota as percepções que têm do Estado. O sr. Agostinho falou da questão do reconhecimento oficial nestes termos: "O índio é livre, a liberdade do índio é livre, não precisa de documento promode ser índio, nós índio somo da natureza,...há índio que quer ser do governo." O sr. Raimundo Tucum, outro líder da Varjota, se expressou chamando atenção para o fato do rapaz ser empregado da Funai e por isso deve defender os interesses do patrão. Vicente Viana argumentou da seguinte maneira: "(...) Ninguém sabe o caminho certo e a gente fica só naquele sofrimento ... 1500 anos prá cá essa é a aldeia mais conhecida e hoje se torna a mais abandonada, chamava Monte Pascoal, depois Pau Brasil, hoje Almofala que é

a alma que fala ...nós tamo precisando de uma sombra prá se abrigar." A isto exclamou Raimundo Tucum, "a sombra é a do governo... coisa que vem do governo é contra nós." Vicente responde dizendo, "eu dou quase um apoio ao governo... a dona Maria (coordenadora da Missão) manda o Florêncio (missionário) fazer alguma coisa e ele faz errado, o erro é dela? Não, é dos empregado, assim é o governo..."

Emerge da conversa os sinais da diferença. O governo da perspectiva dos líderes da Varjota representa um padrão, um organismo comprometido com interesses alheios aos dos índios. O ser índio é um estado natural de liberdade. Mas apesar dessa visão marcar o horizonte ideológico é certo que há uma percepção clara da necessidade de ocupar os espaços políticos, ao final decidiu-se pelo envio da correspondência atrelada a uma prestação de contas do chefe de posto que seguia com o encargo de representá-los. A perspicácia política dos líderes Tremembé ficou evidente no momento em que a coordenadora da Missão pediu-nos para definir o que seria um laudo antropológico. Tentamos conceituá-lo como um documento que procura descrever a história da coletividade e mostrar a relação deles com os antigos habitantes da área. Vale salientar que a coordenadora da Missão entrevistou, dizendo que o laudo é um documento capaz de comprovar o fato deles serem índios. O sr. Agostinho assim traduziu a explicação, "é preciso a gente fazer o nosso documento, que é a nossa cultura e os nosso costume, ele faz o documento na outra linguagem e nós faz a identidade com os costume e a cultura."

Esses encontros costuram alianças internas e tendem a produzir uma certa unidade política. Mas durante a reunião expressam-se silenciosas oposições. O mestre do Torém permaneceu calado durante toda a reunião, após a saída do pessoal da Varjota e dos missionários, quando ficamos somente nós e o cacique demonstrou que o seu silêncio era sinal de contrariedade com o apoio missionário à Varjota, reiterou que eles não dominam a história dos índios e não conhecem segredos ocultos da religião indígena. A revolta define mais uma vez o sentido de propriedade da identidade étnica para aqueles que são os "guardiões da língua" e estão sendo envolvidos pelo processo de organização política cujo modelo ideal é a Varjota.

A maior dificuldade, no entanto, reside na falta de comunicação interna entre os agrupamentos da área litorânea. O isolamento relativo dos moradores dessa área resulta em contatos internos fragmentários, e contribui para que as informações circulem através de boatos. Recentemente, o cacique demonstrou seu descontentamento com a notícia de que João estaria se preparando para assumir o cargo, em seu lugar. Como estávamos na área, e circulávamos regularmente, procuramos desfazer as notícias, mas o desconforto persistiu.

Outro dado importante a ser analisado são os contatos com outros grupos indígenas no Nordeste, que propiciam uma



referência organizativa. "Eles estão segurando a tradição..."; segurar a tradição é procurar internamente garantir a reprodução coletiva, através, fundamentalmente, da prática de reuniões regulares e manutenção de costumes tidos como tradicionais. Assim, a formação de um grupo infantil de dançarinos de Torém foi recebida como uma iniciativa importante, para reforçar a identidade grupal. A importância da frequência na realização do ritual é enfatizada também por isso e por proporcionar a comunicação interna.

Quando conversamos com João pela primeira vez, ele relatou o processo de tomada das terras e reclamou seus direitos, com base no fato de ser um pescador, e nativo. Naquele momento, a identidade do pescador emergiu mais forte que a do índio. Mas o que isso quer dizer? O "ser índio" é um processo de reconstrução da imagem de si, desta vez feita conscientemente e com o intuito de a contrastar com a do outro (ou outros) que lhe são opostos --agora de uma maneira absolutamente radical --, para conquistar o exercício do seu direito à terra e à vida. Podemos perceber como essa reconstrução se vai realizando em cânticos recentemente compostos pelo João. Essas composições seguem o ritmo e a melodia das cantigas de Torém, mas são cantos do trabalho na pesca, falam da "Mãe Yemanjá" e da lida no mar, procuram reproduzir uma fonética próxima à das palavras presentes nos cantos do Torém.

Por outro lado, na Varjota o Torém representa a incorporação definitiva no universo da identidade Tremembé. Mas, ali tiveram que reelaborar o Torém. As cantigas, na sua maioria, têm como autoras duas mulheres, que coordenam um dos grupos de artesanato. Elas até se rebatizaram com os nomes de "índia Pépépé" e "índia Buriti". Adotaram algumas músicas do Torém tradicional, e, além disso, elaboraram um vestuário original, que consiste em saiotes feitos de junco, e numa espécie de coroa que colocam na cabeça, confeccionada de palha de carnaúba trançada, cuja parte central é recoberta de búzios. Depois que assistimos ao Torém da Varjota, perguntaram se havíamos notado as diferenças em relação ao Torém da praia, ao que assentimos. Eles funcionavam, evidentemente, como sinais diacríticos "da Varjota".

A continuidade desta última como comunidade eclesial de base vai criando incompatibilidades com o projeto étnico, principalmente quando se defrontam com os discursos dos padres nos encontros das CEBs, que não falam de índios. Analisando um encontro de CEBs, que reuniu em Canindé comunidades de todo o Estado, um dos líderes da Varjota assim se expressou:

*"[Sem forma,] o padre não dá atenção aos índio, o bispo também não dá... coisa estranha, sem tempo de falar... tá aqui os índio. É se juntar com os outros índio e entender dos direitos cada vez mais" (Seu Agostinho - Varjota, 04/07/92).*

Essa diferença vai sendo expressa nos vários fóruns que reúnem as CEBs. Ao findar de um encontro de esposas de trabalhadores rurais, promovido pela CAPT de Itapipoca, todas as comunidades apresentaram cantos. Então, mulheres da Varjota fizeram questão de assinalar sua identidade indígena quando, de improviso, fizeram versos para um Coco, modalidade de dança e canto muito difundida em quase todo o Nordeste. Para elas, no entanto, o Coco tornara-se tipicamente indígena. Manifestações lúdicas regionais vão sendo, hoje, reapropriadas, assumindo uma semântica indígena, à medida que o entendimento de si se traduz na etnicidade. Uma entrevista de um líder da Varjota demonstra, ricamente, esse processo.

*"Pesq. - E aí começaram a trabalhar prá dança, prá organizar a dança de novo?"*

*Sr. Agostinho - É foi, aí a gente sempre, [sempre] vinha, o negócio da dança isso aí sempre, os costume sempre nunca faltava, agora ninguém sabia qual era o sentido daquilo. Proquê a gente dançava o côco e dançava e tal noite nós vamo dançar na casa de fulano de tal [...], juntava o mocororozada e fazia um e aí o povo iam prá beber aquele mocororó. Quer dizer que aquilo era uma noite de uma festa, de uma diversão daquele povo, beber aquele vinho e brincar. (...) brincavo a noite todinha entravo pero dia e nos outros dia (...). Mas que fazia aquilo por mesmo por animação, não tá sabendo [....] em que direção era aquilo. Aí depois que a gente soube que era índio, a gente atinou a história do índio e viu a diferença do forró prá dança do índio foi que a gente ficou cada vez mais acreditando que a gente era índio mesmo e aquilo era uma cultura da gente, ali era o trabaio feito por a gente. [....] Cantava o côco e aranha e ali, ah bom! Eles fazem, fazem demais, eles brincavam demais mas não sabiam o que é que tavam fazendo, era tudo a toa, tudo inocente sem saber, e aí sempre o branco tem mais instrução é que. Aí ela (a missionária do CIMI) chegou e conversando e butando na cabeça da gente e examinando e perguntando qual era os nosso trabalho, qual era os trabalho de nosso pai e a gente dizendo, cada vez mais ela [as] segurando que nós era índio. E hoje ainda que ela queira dizer que nós não samo, mas nós tamo dizendo que samo. Aí ela não tira mais ninguém do caminho. [(risos)Pois é! ( E aí já tão dançando o Torém, agora?)] Agora já é o Torém, [agora, se] tão dançando o Torém " (Sr. Agostinho, Varjota, 07/92).*

Podemos avaliar essa construção no plano lúdico como importante à diferenciação. O forró é de branco. O

conhecimento da própria identidade redefine o significado dos divertimentos. Construída e afirmada a consciência de "ser índio", o passado é reinterpretado e os costumes rearranjados de forma a sustentar um projeto coletivo. Passam a se reconhecer, internamente, como índios.

O reconhecimento de uma subjetividade compartilhada retira o conteúdo estático das organizações sociais de caráter étnico, conduzindo a análise para os processos mais dinâmicos de formação dos grupos sociais e de suas possibilidades de condução de uma política concertada, ou seja, em termos weberianos, a realização de ações comunitárias. É a construção de vínculos de pertinência a uma história coletiva que dá sustentação a um projeto comum de futuro. Daí a importância dos detentores da tradição ancestral: aqueles que controlam a memória possuem o poder grupal, legitimado por uma comunidade de interesses e valores. Tais valores e interesses estarão referenciados, fundamentalmente, pelos valores e interesses dos grupos circundantes e opositores, aos quais se dirige a comunicação das diferenças. É bem este traço relacional que define os grupos étnicos como "tipos organizacionais" (Barth, 1969).

Se podemos pensar então a etnicidade como uma linguagem que se dirige para fora, tal qual coloca a análise de Cunha (1986), permitindo uma comunicação contrastiva, é lícito supor, tendo em conta as reelaborações produzidas pelos Tremembé da Varjota, que o processo de construção da etnicidade também propicie um auto-entendimento coletivo, capaz de proceder à seleção dos sinais necessários à comunicação da diferença, com base na crença compartilhada pelos membros do grupo.

O compartilhamento dessa crença assume características particulares nas três situações que estamos analisando. Em São José/Capim-Açú a intervenção de organismos estatais, a exemplo do INCRA e do órgão de extensão rural do Estado do Ceará, além da interferência de agentes de instituições da sociedade civil, redefiniu, completamente, as possibilidades de uma prática política sustentada pela crença coletiva na eficácia da etnicidade como veículo das reivindicações comunitárias.

Quando chegamos a São José/Capim-Açú, assim que desembarcamos do caminhão fomos recebidos por um genro de D. Rosa Suzano e conduzidos de imediato à casa dela, que, por sinal, se situa ao lado da casa de farinha comunitária, local de encontro das pessoas, e de reuniões políticas. Depois de nos apresentarmos como pesquisador, começaram a relatar todos os conflitos que, segundo eles, são gerados pela atuação do Patriarca. A exposição enfatizou primeiramente que ali não havia índios, que a única pessoa autorizada a declarar a existência de índios na área seria D. Rosa Suzano, e que isto estava descartado, dado que em audiência na Primeira Vara da Justiça Federal, em Fortaleza, ela havia dito que nunca soube de história de índio por ali.

Notamos que a atitude deles era de nos fazer aliados, procurando desqualificar o Patriarca, acusando-o de ser ambicioso, pois queria manter as pessoas da área sob seu domínio. Por terem conhecimento da existência do laudo antropológico a respeito dos Tremembé, comparavam-nos, inevitavelmente, com o outro pesquisador que estivera na área. Esta comparação se dava em função de ter sido o Patriarca o primeiro a referir-se ao laudo, documento que comprovava a existência de índios ali.

Como vimos no terceiro capítulo, os moradores do São José/Capim-Açú estão divididos em duas facções. O Patriarca reuniu em torno de si os ex-moradores do fazendeiro, e com a ajuda dos agentes do Centro de Direitos Humanos do Pirambú começou a realizar reuniões locais com intuito de propor projetos de desenvolvimento comunitário. Para conseguir financiamentos, os agentes de Pirambú incentivaram a criação de uma associação, que foi denominada Associação dos Índios Tremembé na Área de São José / Capim-Açu. A Associação integrou não só moradores da área, mas também pessoas de localidades próximas, interessadas nos possíveis benefícios que ela poderia trazer. Isto inquietou bastante quem estava ligado à liderança de D. Rosa e de Pedro Teixeira; principalmente, por conta dos boatos que os aliados do Patriarca faziam circular, quanto à expulsão de pessoas dali, que seriam substituídas por outras de fora, membros da Associação.

A onda dos boatos que corriam fustigava a todos, mas fazia parte do jogo político local a circulação de fofocas. Estabelecidos os inimigos, os estereótipos fortaleciam-se no atribuir de perseguições de parte a parte. A negação da indianidade por D. Rosa, por exemplo, era contestada através de um álbum de fotos feitas durante a visita ao Centro de Quatro Varas, em Fortaleza, que relatamos no terceiro capítulo. No álbum aparecem fotos de índios da praia vestidos com saíotes de penas, dançando Torém, mas não aparece em nenhum momento D. Rosa dançando, até porque não seria possível, dado que ela não o sabe fazer; no entanto, o álbum significava, para o Patriarca, prova incontestada de que em determinado momento D. Rosa havia assumido a identidade indígena.

As acusações que circulavam procuravam, basicamente, chamar atenção para procedimentos desonestos da parte dos líderes na administração dos recursos destinados à coletividade. Segundo membros da facção do Patriarca, verbas enviadas pela Empresa de Extensão Rural do Estado (EMATERCE) eram desviadas e não aplicadas nos projetos a que se destinavam. Por outro lado, em conversas com correlegionários do Patriarca ficava claro que a aliança desse grupo se dava, fundamentalmente, por exclusão da rede de influência dos Suzano. Um dos membros, que havia sido indicado para presidente da Associação, chegou a nos perguntar se haveria

possibilidade de manejar individualmente os recursos da associação. Informamos, obviamente, que a Associação se constituía pessoa jurídica, o que implicava que os recursos teriam de ser administrados através de uma gestão coletiva, institucional.

O quadro sócio-político é, como se vê, bastante complicado, exigindo do observador atenção redobrada para escapar às "armadilhas" de ser confundido na teia de relacionamentos nativos. Em meio a tal dinâmica conflitiva, a posição ocupada por um agente externo assume contornos inesperados. Mas é exatamente esta questão que está em jogo no processo político em análise. Os movimentos dos agentes não seguem uma regulamentação pré-estabelecida, o jogo que se está jogando forja suas regras no próprio movimento.

Estamos, portanto, tratando de um processo de ordenação política, cujo desenrolar é uma construção relacional. Analisando a situação histórica precedente, vemos que o esquema de distribuição de poder na localidade assentava-se nos arranjos internos de organização econômica, sob o controle direto do fazendeiro. Os movimentos posteriores, desencadeados a partir da década de oitenta, rearranjaram completamente a correlação de forças local.

O processo de desapropriação de terras colocou em cena os principais protagonistas do drama político interno: o Patriarca, D. Rosa Suzano e Pedro Teixeira. Mas a própria movimentação interna não pode ser entendida senão relacionada às ações de agentes aliados, a exemplo da CAPT, do Sindicato de Trabalhadores, dos agentes do Centro de Direitos Humanos do Pirambú e também -- não podemos esquecer dos Tremembé da praia e da Varjota, com suas visões diferentes quanto ao processo em São José/Capim-Açu. A entrada dos organismos estatais representa o ápice do processo de modificação da ordem política.

A análise dessa teia de interdependências, ou do trançado, como propõe Oliveira Filho (1986) em sua análise do regime tutelar entre os Ticuna, remete ao conjunto de percepções relacionadas no campo inter-societário em foco. No nosso caso, é preciso que se ressalve, não estamos lidando com um sistema interdependente forjado diacronicamente por atores com padrões regulares de relacionamento, como é a situação de tutela vivida pelos Ticuna. O que nos parece sugestivo na análise de Oliveira Filho é justamente a possibilidade de realizar o que ele chamou: "...exercício singular de resgatar a tessitura de relações sociais" (Oliveira Filho, 1986: 237).

Os micro-processos políticos apontam para a riqueza das percepções que se inter cruzam. As situações sociais que acompanhamos e registramos oferecem representações discursivas sobre as ações e posições dos agentes na cena política local e extra-local( ). Assim, o que se apresenta ao observador externo são discursos, mediante os quais é possível reconstruir a trajetória de relações, no sentido de

estabelecer a posição dos grupos em confronto, que organizam, por um processo de exclusão e solidariedade, a definição de aliados e inimigos naquele momento. A configuração de alianças pode ser alterada atendendo a contingências do próprio relacionamento.

Um exemplo ilustrativo é o de como foi se construindo a trajetória política do Patriarca. A sua emergência é explicada em duas versões gerais: a primeira é tecida no discurso dialogado( ) de seus atuais adversários -- e que um dia já foram aliados --; a segunda provém do próprio discurso do Patriarca, evidenciando uma compreensão particular da história.

Segundo a primeira versão, o Patriarca começou a movimentar-se para reivindicar a desapropriação da área, junto ao INCRA, acompanhando as andanças de D. Rosa, ambos auxiliados pelo STR e com a presença do próprio Pedro Teixeira. Não fica claro, nessa versão, como o Patriarca passou a ter um papel tão destacado como representante dos anseios coletivos. Parece-nos que a resposta encontra-se na trajetória "errante" atribuída ao Patriarca pelos opositores. A imagem do Patriarca, descortinada pela visão desses últimos, evoca um indivíduo não afeito ao trabalho na roça, e que, desde muito jovem, esteve ligado à vida na cidade, exercendo vários tipos de atividade de caráter lúdico, a exemplo de tocador de cavaquinho nas praças da cidade e de outras localidades; apresentador de teatro de bonecos e, inclusive, organizador de um jogo de dados que denominam caipira.

Essa vida agitada por tantos "ofícios" e viagens, ao nosso ver, propiciou ao Patriarca exatamente os atributos necessários à condução das reivindicações coletivas, ou, pelo menos, a representação dessas reivindicações. O encaminhamento, ou seja, a subida aos "altos", é movimento que exige habilidades pouco frequentes entre os moradores nativos do São José/Capim-Açú. Habilidades essas que o Patriarca desenvolveu ao longo da sua heterodoxa trajetória. A primeira e mais importante delas é a capacidade de andar na cidade, e de conhecer os códigos necessários ao acionamento das instâncias jurídicas afetas ao processo em causa.

Por-se em contato com os órgãos da imprensa constitui capacidade igualmente eficaz como instrumento de pressão sobre as instituições responsáveis pela consolidação efetiva das reivindicações da coletividade. Particularmente instigante à nossa perspectiva do processo político, é que as descrições da situação vivida no São José veiculada na imprensa conforma em certa medida um conceito de comunidade. Em uma das reportagens, ( ) realizada à época do processo de desapropriação (1988), aparece uma foto do Patriarca junto a D. Rosa Suzano, ladeados por outros nativos, com a seguinte legenda: "Índios não aceitam abandonar terras de seus antepassados" (Diário do Nordeste, 18/07/1988:13). Ao longo do texto aparecem expressões tais como "tribo", que evoca uma

unidade organizacional inexistente na prática. Embora se possa contestar a pertinência de um texto jornalístico, evidentemente marcado pelo impressionismo da situação imediata, e provavelmente informado por um conjunto de representações estereotipadas da condição indígena, parece-nos interessante resgatar o que a situação concreta vivida pelos agentes e registrada na reportagem tem a nos dizer sobre sua prática política.

O momento vivido pelos moradores de São José/Capim-Açú era de confrontação total com o fazendeiro, José Moacir Moura. O apelo às autoridades reuniu pessoas hoje politicamente divergentes. Que eventos posteriores afetaram de tal modo as relações de solidariedade interna para faccionar o grupo, que aparecia então coeso no enfrentamento dos violentos arbítrios do fazendeiro? Parte da resposta, demo-la em outro momento deste trabalho, quando discutimos, no terceiro capítulo, a intervenção dos órgãos estatais (INCRA e EMATERCE). Os adeptos da primeira versão sobre a atuação do Patriarca remetem as razões das divergências internas a uma tendência, aparentemente intrínseca, do Patriarca querer o domínio total da coletividade.

Do ponto de vista do Patriarca, seu processo, que podemos analiticamente definir como de marginalização, é fruto de uma injusta perseguição, originada da querela com os Teixeira por uma área de cajueiros. Politicamente influente, Pedro Teixeira teria sido o pivô do afastamento do Patriarca da liderança do grupo. Na verdade, o próprio Patriarca reconhece a participação de vários agentes nesse processo, desde os representantes do Estado até os missionários indigenistas e das pastorais rurais, e, obviamente, todos aqueles que hoje são politicamente importantes como representantes da outra facção. A acusação a Pedro Teixeira, como centro das divergências, emerge em situações de discussão sobre a vizinhança incômoda de um inimigo político declarado, coisa bastante freqüente quando se conversa com o Patriarca em sua casa.

A perspectiva de Pedro Teixeira sobre a divisão constrói-se colocando o Patriarca como centro das discordâncias; fundamentalmente, em função da falta de disposição do Patriarca quanto a negociar suas reivindicações. O posicionamento dos agentes, como vemos, resulta de um movimento relacional de percepções sobre o outro, ou outros, participantes da rede de interações cotidianas. É preciso ter em conta também a posição ocupada, na esfera econômica, pelos representantes políticos das facções. Pedro Teixeira é empreendedor na produção agrícola, arregimentando mão-de-obra local para trabalhar no beneficiamento de mandioca, e construindo uma rede de interdependência econômica, que o coloca em posição privilegiada em relação aos padrões sócio-econômicos locais.

É preciso, aliás, dar relevo ao fato de os Teixeira serem conhecidos por sua capacidade de trabalho. Como informamos,

este foi um dos prováveis móveis do conflito entre os Teixeira e o fazendeiro Moacir Moura. Mais ainda, a qualidade acima referida (capacidade de trabalho), expressa dois significados articulados para a aliança dos Suzano com os Teixeira: define-os como bons agricultores, que fizeram a terra produzir; e como trabalhadores rurais organizados e capazes de enfrentar a luta contra os poderosos. Aqui, cremos que a virtude e a necessidade se intercabiam( ). A situação de enfrentamento formou-se, na nossa interpretação, a partir da ação ambiciosa do fazendeiro em relação ao trabalho dos Teixeira, a ambição mescla-se aqui com receio político quanto a possível perda do domínio econômico da área habitada e beneficiada pelos Teixeira. Como, de resto, já frisamos. Assim, a saída e conseqüente "saga" dos Teixeira é provocada e marcada pelo signo da injustiça.

O que procuramos caracterizar, com essa interpretação etnográfica, é o conjunto dinâmico de interações dos agentes, produzindo certos "conceitos"( ) orientadores da ação política. Não podemos esquecer, então, de analisar o papel desempenhado pelos agentes do Estado. A presença do INCRA e da EMATERCE contribuíram para a atual configuração do campo de forças interno da população do São José/Capim-Açu. A atuação desses órgãos, avaliada pelos seus resultados concretos, aponta para um alto grau de interferência no conjunto das relações sócio-políticas dessa população. A mais grave foi a desastrada decisão de cadastrar como moradores do imóvel desapropriado os empregados do fazendeiro. Dessa "mistura explosiva" da engenharia social do Estado, ou melhor, de seus prepostos, -- que como vimos acima (v. item 4.2) podem representar interesses a nível local bastante comprometedores, se levamos em consideração o poder institucional do qual estão investidos --, resulta um ambiente de convívio social eivado de desconfianças. Fundadas, estas, nas diferentes posições ocupadas pelos grupos( ) na situação histórica anterior, cujo esquema de dominação se baseava nas regras ditadas pelo fazendeiro. Na verdade, o fazendeiro permanece, concretamente, na área, visto que o INCRA manteve, separando o São José do Capim-Açu, uma parte do imóvel, ( ) sob controle de José Moacir.

Por outro lado, a imagem do INCRA perante a facção liderada por D. Rosa é construída a partir da percepção do benefício proporcionado pela desapropriação. O sr. Gonçal, um dos agentes mais agitados nos conflitos locais, genro de D. Rosa e em cuja casa estivemos hospedados, comentava constantemente que assumir a indianidade seria uma "traição" para com o INCRA. Mesmo correndo o risco de uma aproximação algo abrupta, associamos essa percepção da ação do Estado com o esquema de representação do poder público, produzido pelo viés clientelista, que caracteriza a lógica de ação dos grupos dominantes regionais. Conquanto não possamos ignorar que a auto-identificação como trabalhadores rurais os coloca --



membros da facção de D. Rosa -- ao abrigo de uma categoria que tem implicações jurídico-políticas diferenciadas, fundamentalmente, por se opor ao discurso indígena do Patriarca.

\*\*\*\*\*

Se podemos pensar a etnicidade neste sentido construtivo e politicamente orientado, parece-nos ser instigante percebê-la em referências mais diluídas presentes no cotidiano, nas representações e práticas rotineiras. Em uma das nossas andanças pela área fomos a um lugar de nome Tijuca, situado na praia de Almofala, próximo à barra do rio Itarema. Ali conversamos com um índio idoso de nome Aristides. Surpreendentemente ele começou a falar sobre eventos que ele observou, passando pelos muitos córregos que cortam a área. Um desses eventos foi a briga de um grande siri com um baiacú, passou a apreciar o embate para ver quem venceria, contou com detalhes, impossíveis de reproduzir, os movimentos dos contendores, até a vitória do siri. Em seguida relatou a briga de uma cobra com um sapo. Estes relatos retomam a temática recorrente dos cantos de Torém permeados por descrições de fenômenos da fauna e da flora local.

Outras narrativas falam dos seres que habitam as lagoas. Seraine (1955) já se referia a relatos sobre seres sobrenaturais que vivem nos mangues e nas matas. Um deles chamado guajara ou pajé do rio seria capaz de imitar vários animais ou os ruídos de um lenhador, manifesta-se, preferencialmente, no período do inverno e durante a noite, assustando pescadores e viajantes.

Uma senhora na localidade da Camboa da Lama informou-nos que a lagoa do lugar era encantada, lá vivia um grande peixe dourado. Em outra ocasião conversando com uma senhora que dança o Torém, mas que se desligou do grupo do cacique, ela relatou um caso dos mais intrigantes. Segundo a sua narrativa havia do lado da praia a Lagoa do Cação, lá não havia peixe, somente um cação e uma cobra. Nessa época vivia em Almofala um frei de nome Vidal da Penha que preconizou a soterramento da igreja. Este frei foi quem desencantou a lagoa, da seguinte maneira. Ele pediu a um pescador que fosse até a lagoa e lançasse sua rede três vezes, só no terceiro lance deveria puxar a rede e trazer para a igreja o que houvesse pescado, sem olhar. À noite na igreja reuniu todas as mulheres e pediu que a rede fosse aberta, saiu um cobra enorme, provocando um susto nas presentes, ele as acalmou dizendo que a cobra iria procurar a sua mãe. Assim, a cobra aproximou-se de uma mulher e começou a mamar no seu seio e se desencantou. Era na verdade uma menina que a mãe havia rejeitado e jogado na lagoa. Dona Geralda Benvinda, a depoente, comentou, "pode ser o encanto maior, entrou no sagrado tem de se desencantar". É

interessante atentar para a atribuição de capacidades mágicas à igreja e ao padre, o que vai de encontro a regra das recorrentes estórias de lagoas desencantadas, geralmente, pelos poderes de algum índio curandeiro.

As fronteiras étnicas transparecem nessa memória do fantástico. Um domínio cuja entrada só é permitida aos que ouviram os mais velhos contar estórias do tempo encantado. Esta identidade está hoje diluída em meio aos embates propriamente políticos, mas definem limites entre concepções de mundo, entre índios e brancos, entre índios genéricos e índios Tremembé.

Visitando a casa de um senhor que enfrenta um conflito fundiário com um proprietário local ouvimos de sua esposa o comentário quando nos deu água para beber em uma caneca que desculpássemos pois era índia e assim bebiam os índios. O ser índio se associa a práticas rústicas. A imagem do índio "brabo" presente nas representações locais conforma um estereótipo que atribui uma inautenticidade aos índios atuais. É comum ouvir-se entre moradores nativos de Almofala, descendentes de índios, que ali os índios eram os de antigamente, "com orelha rasgada, língua embolada", enfim sinais de uma incontestável selvageria.

Também não é incomum que aqueles que se assumem enquanto Tremembé atualmente utilizem estes estereótipos para definir o ser índio. Mas a depender da posição dos atores obviamente os estereótipos assumem valores diferentes. Para os índios é uma definição de atributos que passa a se conjugar com outras para construir o reconhecimento de si próprio.

## 5 - Considerações Finais

A inquietação suscitada por um texto de Geertz (1989) abre caminho para uma reflexão sobre as possibilidades dialógicas ensejadas pelos agentes presentes no campo político da etnicidade Tremembé. Para o mundo dividido dos antropólogos, entre o "estar lá" e o "escrever aqui", importa encontrar uma maneira de se posicionar ante a realidade investigada, construindo uma representação coerente e organizada dos acontecimentos e seus significados. Tal perspectiva implica um certo grau de distanciamento, requisito indispensável à execução do trabalho científico. Estamos diante de uma posição difícil, mas não incontornável. Distanciar-se é estabelecer um estatuto diferenciado em relação aos outros agentes com os quais se interage, embora na própria análise alguém possa reconhecer-se como partícipe da cena social que investiga.

Começamos com essa inquietação porque ela é particularmente importante ao nosso caso. Estamos diante de um quadro multifacetado que se alterou enquanto tentávamos reconstituí-lo etnograficamente. Eis aí o dilema mais cruel de nosso ofício, representar sem congelar a realidade, reificando-a em modelos de interpretação, sempre parciais, e necessariamente comprometidos com os limites ordinários dos constrangimentos internos à prática antropológica.

Elaboramos os diagramas abaixo para possibilitar uma leitura visual do campo e da arena política. Distinguimos duas situações, ou seja, conjugamos as situações da Varjota e de Almofala, inseridas na "Terra da Santa, e diferenciamos-las de São José / Capim-Açú, levando em conta a problemática faccional característica desta última.

As teias de relações que ligam os diversos agentes podem ser vislumbradas como um circuito de tensões, tendentes aos conflitos e alianças. O campo político associa os atores mediante fluxos de troca que procuram ordenar o sentido das suas ações com vistas à construção de seus projetos, projetos estes elaborados segundo os esquemas de percepção tecidos pelos valores e interesses coletivos e individuais. Vimos que não podemos falar de etnicidade Tremembé em um sentido unívoco. Há uma rede de comunicação entre as três situações que produz uma semântica variada para a mesma categoria.

No primeiro diagrama estão formados três sub-campos, interligados por alianças ou tensões, ou as duas simultaneamente. Vê-se que políticos locais, proprietários de terras, industriais pesqueiros e agroindustriais aliam-se sem tensões. No caso dos três primeiros agentes muitas vezes ocorre tratar-se dos mesmos indivíduos. Somente a agroindústria e a indústria pesqueira não mantêm qualquer tipo de aliança com os índios. O que significa dizer, como já tentamos demonstrar ao longo da etnografia, que prevalecem relações ambíguas entre os atores em confronto, o que implica

a manutenção de certos laços de dependência, a definição de lealdades de parte a parte e um certo grau de consenso.

O outro sub-campo está ocupado pelos aliados dos índios. Aí também registram-se tensões que impedem a formação de uma unidade política entre índios de Almofala e da Varjota, bem como ações completamente concertadas entre os missionários indigenistas e os membros da Pastoral da Terra. A Varjota a princípio relaciona-se bem com todos os aliados, com exceção dos próprios índios de Almofala, que com ela rivalizam pelo controle do projeto étnico, mas a ausência de tensões com os outros aliados não significa inexistirem clivagens internas produzidas por perspectivas de atores individuais. As últimas reuniões de Cebis, por exemplo, ao não tratarem da especificidade étnica, têm afastado os membros da Varjota deste projeto político-pastoral. As reuniões promovidas pelo Cimi, por outro lado, em geral pontilhadas de divergências com os missionários indigenistas locais, suscitam desconfianças quanto à confiabilidade dos últimos. Enfim, há níveis de disputas entre os aliados pelo controle do apoio legítimo e a sustentação de seus pontos de vista face ao conjunto dos movimentos indígena e indigenista.

Na arena estão os agentes que não interferem de maneira direta e explícita no fluxo de relações, mas devido às suas posições - o caso do Cimi é, nesse sentido, ilustrativo - acionam apoios em sentidos diferentes, porém capazes de consolidar as posições internas ao campo. A Sudene inscreve-se no âmbito do apoio financeiro e ideológico aos projetos agroindustriais, o suporte ideológico advindo da sua posição como órgão estatal implementador da política desenvolvimentista. No outro pólo da arena, o movimento indígena e as organizações de apoio ao índio oriundas da sociedade civil concorrem para a legitimação das reivindicações locais em dois níveis. O primeiro, ao articular uma luta pan-indígena promove o resgate da categoria índio a uma dimensão de positividade importante ideologicamente, ao tempo em que permite, também através das trocas de experiência, a construção de práticas e de novas percepções sobre o processo. O que aumenta o arsenal de armas na luta contra os segmentos dominantes, bem como o sentido de solidariedade que fortalece a legitimidade das reivindicações. As Ongs produzem um tipo de movimentação junto à sociedade civil e às instâncias jurídicas que as credencia a funcionar como espaço de pressão capaz de atrair o apoio da opinião pública e, conseqüentemente, demarcar um campo ideológico favorável aos direitos indígenas.

Os antropólogos atuam simultaneamente na arena e no campo. A produção de informações detalhadas sobre os processos e situações internas subsidiam certas ações da sociedade civil e formam opinião. Internamente, ao se prestarem ao papel de escutas atentos à história dos índios e revestirem de importância essa história, aos olhos dos próprios índios,

produzem um sentido de afirmação particularmente relevante na constituição da etnicidade. Sua posição de especialista é estratégica para a legitimação dos valores e direitos dos índios. A posição de aliado dos índios é franca, não obstante haja possibilidades de tensões situacionais, no âmbito das interações cotidianas, para as quais é preciso redobrada atenção para não ferir suscetibilidades e não ser confundido no processo de estereotipação local.

Analisando o diagrama do São José / Capim-Açú percebemos as especificidades internas à situação local. Aqui, ao contrário do que acontece na área da "Terra Santa", os aliados dos índios estão apoiando aqueles que se identificam como trabalhadores rurais. A aliança do Patriarca com os antigos moradores do fazendeiro redefiniu a posição da categoria índio, emprestando-lhe um sentido de completa manipulação. Ademais, os ataques desferidos pelo Patriarca aos missionários indigenistas, aos membros da CAPT e do STR desqualificaram-no como capaz de discernir os inimigos. Seu apoio no campo político local advém dos índios de Almofala, os tradicionais dançadores de Torém, em função da perspectiva de uma "eticidade para fora" que compartilham com o Patriarca, mas principalmente pela oposição que fazem os "toremzeiros" aos missionários indigenistas e aos índios da Varjota, aliados dos trabalhadores rurais. Por outro lado, a aliança da Varjota com os trabalhadores é fruto da identificação, principalmente definida através de Pedro Teixeira, com o trabalhador rural e sua luta nas Cebs. Os missionários apresentam-se como aliados dos trabalhadores pelas mesmas razões, o mesmo acontecendo com os membros da CAPT.

Os agentes do Estado, INCRA e EMATERCE, não obstante haverem concorrido, decisivamente, para a eclosão dos conflitos internos, são considerados protetores dos interesses dos trabalhadores rurais e seus beneficiadores. O fazendeiro, por sua vez, alia-se aos políticos locais, ao INCRA e a alguns que se auto-identificam como índios, seus antigos moradores.

No caso da "Terra da Santa" a intervenção da Funai deve ser considerada à luz das ações mais recentes que provocaram a reação judicial da DUCOCO e a atuação dos políticos locais. Sua presença parece ter acirrado os ânimos e gerado práticas violentas de intimidação por parte dos proprietários de terra encravados no território indígena reivindicado.

Dissemos que o nosso propósito nessas "considerações finais" é apontar possibilidades para esse diálogo da diversidade. A política vem sendo tratada aqui como um processo relacional, cujo desenrolar se define no movimento. Mas é preciso tomarmos cuidado para não afirmar uma autonomia do movimento em relação aos seus produtores, ou seja, os agentes coletivos e individuais. Estes estão informados por seus quadros de referência primários, a partir dos quais julgam, classificam e atribuem aos outros determinadas posições.

A interpretação mais adequada ao universo da etnicidade Tremembé constrói-se sob o prisma teórico das relações políticas. A política dos discursos que qualificam e desqualificam, autorizam e reprimem, enfim, ensejam o embate de categorias de exclusão e inclusão. Um movimento de estratégias sociais que procura estabelecer a legitimidade dos projetos propostos pelos sujeitos em luta. O campo é, assim, uma rede comunicativa cujo principal móvel de troca são as informações. Neste sentido, as alianças configuram a capacidade dos agentes exercitarem seus sentidos de política.

"Ser Tremembé" é uma experiência que ultrapassa, de longe, a simples referência a um passado longínquo de ancestrais "míticos", ou miticizados pelos brancos que tentaram desfigurar a existência desses mesmos índios. Nos interstícios desse movimento estratégico de política explícita colocam-se atores silenciosos que agem segundo padrões rotineiros de comportamento, fazendo emergir, quando o olhar do etnógrafo sobre eles se volta, um universo de representações que autoriza falar em diferenças, em fronteiras étnicas. Foram estes silêncios que tentamos resgatar ao final do quarto capítulo. Agora, queremos encerrar esta conclusão apontando para certas lacunas que podem ser detectadas nesta etnografia, em razão mesmo da perspectiva teórica adotada.

Em Almofala a igreja sempre foi uma referência importante para os índios, mas pouco a pouco ela passou ao controle dos brancos, e os índios ficaram confinados ao passado, como objetos de um museu colecionista. Para se ter uma idéia, em agosto de 1993, período das comemorações da Padroeira de Almofala, Nossa Senhora da Conceição, recolhemos um programa das festividades que é bem revelador da perspectiva ainda vigente na área em relação aos Tremembé. Em uma parte do programa -- redigido pelo pároco -- constava um pequeno histórico do local, que fazia remissão à antiga aldeia dos Tremembé, que "um dia" habitaram a região. Mais uma vez, o passado reificado estabelecia o lugar dos índios.

A memória étnica que os Tremembé atuais tenazmente procuram reconstruir desloca para o presente a presença dos índios. Mas em espaços intersticiais a fé permaneceu. Algumas das mulheres que têm dançado o Torém durante anos e ainda hoje participam, fora do controle direto dos padres, das comemorações do mês mariano, celebram a coroação de Maria com novenas que redundam em um cortejo de anjos até um altar. Elas dizem ser essa uma luta das mulheres. Em um mundo predominantemente masculino, esse ritual permite às mulheres expressar suas artes e devoção, e quem sabe? ter-lhes-á permitido consolidar uma relação com Nossa Senhora e o espaço que um dia ela cedeu aos índios.

Outro aspecto que relegamos na nossa interpretação é a relação entre a etnicidade e a campestinidade. Em uma entrevista com um senhor do São José/Capim-Açú, este nos falou que o "verdadeiro índio é o homem do campo, que vive no mato e

cuida da terra". Curador reconhecido na região, ele cura enfermidades provocadas por picadas de insetos e reptéis venenosos e de animais raivosos. A cura consiste em uma reza sobre três porções ou pedras de sal colocadas na palma da mão e várias vezes benzidas, após o que se deposita o sal em uma pequena xícara com água e dá ao enfermo para beber. Às vezes a reza é repetida três vezes. Esta prática curandeira, segundo o sr. João Saldanha, o curador, é originária de Portugal, de onde vieram seus ancestrais, tendo sido transmitida de pai para filho. A persistência de tais concepções de cura só foi possível, entendemos, em um universo cultural cercado por referências à magia e encantamentos.

A macumba, amplamente difundida em toda a região, permite também associações com o universo da etnicidade Tremembé. Assistimos a duas sessões de macumba, uma em um terreiro próximo aos Torrões e outra na casa de um morador da Varjota, este um ritual mais doméstico. Em ambos, no entanto, o encerramento do ritual fez-se mediante a presença de uma entidade denominada "Chimbamba", um índio que chega completamente bêbado e dança tropegamente. Talvez estejamos diante de uma representação de índio bêbado e brincalhão, algo ingênuo, mas mesmo assim o "dono da terra", dado que é ele quem encerra a festa.

Esses fragmentos apontam para dimensões que não procuramos explorar nesta monografia, mas que talvez guardem possibilidades de serem utilizadas pelos índios como elementos simbólicos de etnicidade nas suas próximas elaborações, em um movimento com vistas à renovação dessa mesma etnicidade. De todo modo, tratam-se de referências presentes nos esquemas culturais locais e que só reforçam o reencantamento do mundo.

## 6- Bibliografia:

- BALDISSERA, Adelina  
1987 CEBs poder, nova sociedade. São Paulo, Paulinas.
- BARRETO Filho, Henyo Trindade  
1993 Tapebas, Tapebanos, e Pernas de Pau: etnogênese como processo social e luta simbólica. Comunicação apresentada a III Reunião de Antropólogos do Norte/Nordeste, Belém.
- BARTH, Frederik  
1969 Ethnic Organization of Culture Diference. Bergen-Oslo, Universitets Forlaget, London, George Allen & Unwin.
- BOURDIEU, Pierre  
1989 O Poder Simbólico. Lisboa, Difel; Rio de Janeiro, Bertrand Brasil. BRUNER, Edward M.  
1986 Ethnography as Narrative. The Anthropology of Experience. Chicago: Univ. of Illinois Press, pp. 139-155.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio  
1989 Antropologia e Poder: Uma Resenha de Etnografias Americanas Recentes. Rio de Janeiro, Boletim Informativo Bibliográfico, n. 27, pp. 1-50.
- CARVALHO, Maria R. G. de  
1989 Introdução. Identidade Étnica, Mobilização Política e Cidadania. Salvador, OEA - UFBA - EGBA.
- CHAVES, Luis de G. Mendes  
1973 Trabalho e subsistência Almofala: Aspectos da Tecnologia e das Relações de Produção. Dissertação de mestrado, Rio de Janeiro, PPGAS/MN, dat.
- CUNHA, M. M. Carneiro da  
1986 Etnicidade: Da Cultura Residual, mas Irredutível Antropologia do Brasil. São Paulo, Brasiliense/EDUSP.
- 
- 1992 POLÍTICA INDIGENISTA NO SÉCULO XIX História dos Índios no Brasil. Manuela Carneiro da Cunha (org.), São Paulo, Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP.
- DANTAS, Beatriz G., SAMPAIO José Augusto L. & CARVALHO Maria Rosário G. de  
1992 Os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro - Um



esboço histórico História dos Índios no Brasil.  
Manuela Carneiro da Cunha (org.), São Paulo, Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura e FAPESP.

FOUCAULT, Michel

1990 Microfísica do Poder. Rio de Janeiro, Edições Graal.

GEERTZ, Clifford

1978 A Interpretação das Culturas, Rio de Janeiro, Zahar.

---

1989 Estar Lá, Escrever Aqui. Diálogo, N. 3, vol. 22.

GIRÃO, Raimundo

1948 Bandeirismo Baiano e Povoamento do Ceará. Revista Trimensal do Instituto do Ceará, V. 62. Fortaleza, Ed. Instituto do Ceará.

GLUCKMAN, Max

1987 (1958) "Análise de uma Situação Social na Zulululândia Moderna" Antropologia das Sociedades Contemporâneas. Feldman-Bianco (org.), São Paulo, Global.

HOORNAERT, Eduardo

1978 "A Importância das Assembléias Indígenas para os Estudos Brasileiros" Religião e Sociedade.  
n. 3, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

LIMA, Antonio Carlos de Souza

1992 O GOVERNO DOS ÍNDIOS SOB A GESTÃO DO SPI História dos Índios no Brasil. Manuela Carneiro da Cunha (org.), São Paulo, Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP.

MÉTRAUX, Alfred

1946 The Teremembé. Handbook of South American Indians.  
Washington, Smithsonian Institution, 1 pp.573-4.

MARTINS, José de Souza

1992 "A ação pastoral das Igrejas e o retrocesso na reforma agrária" Sonhos e Desejos dos Lavradores Desafios para a CPT. Cadernos de Estudo, n. 4, São Paulo, Ed. Loyola.

NIMUENDAJU, Curt

1981 Mapa Etno-histórico. Rio de Janeiro, IBGE.

NOVO, José Silva

1976 Almofala dos Tremembé. Itapipoca, dat.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco

1988 Nosso Governo: Os Ticuna e o Regime Tutelar. Rio de Janeiro, Museu Nacional.

---

s/d A Busca da Salvação: Ação Indigenista e Etnopolítica entre os Ticuna. Rio de Janeiro, Museu Nacional, dat.

PERRONE - MOISÉS, Beatriz

1992 ÍNDIOS LIVRES E ÍNDIOS ESCRAVOS Os princípios da legislação indigenista no período colonial (séculos XVI a XVII). História dos Índios no Brasil. Manuela Carneiro da Cunha (org.), São Paulo, Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP.

POMPEU SOBRINHO, Th.

1934 Os Tapuias do Nordeste e a Monografia de Elias Herckman. Revista Trimensal do Instituto do Ceará. V. 48, Fortaleza, Tipografia Carneiro.

---

1937 Povoamento do Nordeste Brasileiro. Revista Trimensal do Instituto do Ceará. V.51, Fortaleza, Ramos & Pouchain.

---

1951 ÍNDIOS TREMEMBÉS Revista do Instituto do Ceará. Vol.65, Fortaleza, Ed. do Instituto do Ceará.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia

1989-1990 Vaqueiros, Agricultores, Artesãos: Origens do Trabalho Livre no Ceará Colonial Revista de Ciências Sociais, Vols. 20/21, Ns.1/2, Fortaleza, Edições Universidade Federal do Ceará.

---

1992 Fontes Inéditas para a História Indígena no Ceará. Série Estudos e Pesquisas, Fortaleza, NEPS/Mestrado em Sociologia, Universidade Federal do Ceará.

ROCHA JR., Omar da

1983 "O ÍNDIO É FEDERAL": o Interba no Caso Pankararé, Nova Friburgo, Anpocs, dat.

SAMPAIO, José Augusto L.

1986 De Caboclo a Índio: Etnicidade e Organização Social e Política entre os Povos Indígenas Contemporâneos no Nordeste do Brasil: O Caso Kapinawá. Projeto de Pesquisa, Campinas, UNICAMP.

SERAINÉ, Florival

1955 Sobre o Torém (dança de procedência indígena). Revista Trimensal do Instituto do Ceará, V. 69.

Fortaleza, Ed. Instituto do Ceará.

SOUZA, Maria Bruhilda Telles de  
1983 MITOS E SÍMBOLOS NA MIGRAÇÃO PRAIANA "O CASO DE  
ALMOFALA", Fortaleza, Dissertação de  
Mestrado, Mestrado em Sociologia, Universidade Federal do  
Ceará.

STUDART, Guilherme  
1896 Datas e Fatos para a História do Ceará.,  
Fortaleza, Typographia Studart.

STUDART FILHO, Carlos  
1931 "Notas Históricas sobre os Indígenas Cearenses",  
Fortaleza, Rev. Trimestral do Inst. do Ceará, 45.

STUDART FILHO, Carlos  
1963 OS ABORÍGENES DO CEARÁ, II parte, Notícias  
Históricas. Revista Trimestral do Instituto do Ceará,  
V. 77, Fortaleza, Ed. Instituto do Ceará.

STUDART FILHO, Carlos  
1969 O Povoamento do Ceará I parte A Ambiência.  
Revista Trimestral do Instituto do Ceará, V. 83,  
Fortaleza, Ed. Instituto do Ceará.

SWARTZ, M. J.  
1969 (1968) Local Level Politics, Social and Cultural  
Perspectives. London, London University.

WEBER, Max  
1977 Economía y Sociedad. Mexico, Bogotá, Fondo de  
Cultura Económica.

WOORTMANN, Klaas A. A. W.  
1988 "Com Parente não se Neguceia": O campesinato como  
ordem moral. Brasília, Fundação Universidade de  
Brasília.

VALLE, Carlos G. Octaviano  
1992 OS TREMEMBÉ Grupo Étnico Indígena do Ceará. Laudo  
Antropológico, Rio de Janeiro, PETI/Museu  
Nacional, digitado.

VICENT, Joan  
1974 "The Structuring of Ethnicity" Human Organization.  
33 (4): 375-379, Washigton, SAA.

**ANEXO I****ANEXO II****ANEXO III**

Cartório Acaraú - "Livro de Transcrição das Transmissões"/  
Período: 1926-1951 - Livros 3-F a 3-M.

"N. de ordem: 1.522, 6/02/1926. Livro 3-F.

Uma posse de terra no lugar Panã deste município, a qual se limita ao Nascente com terras de Luís Pereira, na cerca existente; ao Poente a estrada que vem de Almofalla, para a Passagem-Rasa, ao Norte com o alto dos Morros; e, ao Sul, com o meio da chapada; compreendendo o cercado existente, a casa de tijolos coberta de telhas, alguns pés de coqueiros e mais benfeitorias encravadas na mesma terra.

Nome e domicílio do adquirente: Luiz Monteiro dos Santos, domiciliado neste termo

Nome e domicílio do transmittente: Antonio Monteiro dos Santos e sua mulher Francisca Adélia dos Santos, domiciliados neste termo

Título: Compra e Venda

Forma do título tabellião que o fez: Escriptura particular passada pelos transmittentes

Valor do Contrato: Um conto de reis

Condições do contrato: Nenhuma

Averbações: Veja registro n. 5.416 às fls. 173 do Livro 3-Y." (?)

"N. de ordem: 1.860, 12/03/1928. Livro 3-G.

Uma posse de terra, nas do Aldeamento dos índios de Almofalla, deste termo, havida por compra a Manuel altino e outros, compreendida nos seguintes limites: ao Sul, com os limites do Lameirão; ao Norte, com o pé do Morro; ao Nascente, com o cercado de Francisco Cândfido de Lima; ao Poente com terras desocupadas do referido aldeamento, compreendendo um cercado e sete pés de coqueiros alli encravados.

Acarahú, 12 de Março de 1928

Nome e domicílio do adquirente: Joaquim Gonçalves e Cia

Nome e domicílio do transmittente: Thomaz Sabino de Souza

Título de compra e venda

Forma do título tabellião que o fez: Escriptura particular, firmada pelos transmittentes, em 5 de Março de 1928

Valor do Contracto: trezentos mil réis

Condições do contracto: Nenhuma."

"N. de ordem: 2.275, 01/02/1930.

Uma posse de terra, de crear e plantar, com uma casa de telha e mais benfeitorias nella existentes, no lugar denominado "S. José", deste Termo, extremado-se: ao Norte, com terra de D. Rita Gomes de Salles, no travessão existente; ao sul, com terra da "Lagoinha", no lugar denominado "Formigueiro Branco"; ao Nascente, com terra de Fausto Carneiro de Araújo, no lugar denominado "Cajazeiras"; e, ao Poente, com terra dos herdeiros de Manoel Antonio de Vasconcellos, No lugar denominado "Casa de Telha" havida pela transmittente em sua meiação na partilha amigável procedida por fallecimento de seu marido Vicente Pungitori; em mil novecentos e trez.

Nome e domicílio do adquirente: Humberto Salles de Moura Ferreira, engenheiro, domiciliado em Fortaleza, capital do Estado

Nome e domicílio do transmittente: Maria Igidia Pungitori, proprietária, domiciliada nesta cidade.

Título: Doação "inter-vivos"

Forma do título tabellião que o fez: Escripura pública de doação "inter-vivos", lavrada nas notas do tabellião deste Termo Neow Salles Lopes, em 1 de novembro de 1930

Valor do Contracto: Trez contos de reis (estimativo)

Condições do contracto: Nenhuma

Averbações: Veja registro 9.310 fls.243 livro 3-N."

"N. de Ordem: 3650 Data: 27 de abril de 1936 - Córrego do Panã

Um terreno, digo, um cercado com um terreno de plantar no lugar Corrego do Panã, deste termo e que se limita: ao nascente, com o cercado de Manoel Ignácio de Sant`anna; ao poente, até o becco que a atravessa para Almofala; ao sul, com terra do Lameirão ; e ao norte, com terra de Almofala; havido pelo transmittente por herança de seu irmão José Candido de Lima, conforme certidão registrada sob N. 3595.

Nome, domicílio e profissão do adquirente: Manoel Fernandes da Cunha, agricultor, residente em Panã, deste terreno.

Nome, domicílio e profissão do transmittente: Francisco Candido de Lima, agrciultor, residente no lugar Touro, deste terreno.

Título: Compra e venda

Forma do título, data e serventuário: Escripura particular, datada de 16 de março de 1938

Valor do contrato: trezentos mil réis

Condições do contrato: Nenhuma

Averbação: veja registro 6883 às fls. 68 do Livro 3 L."

"N. de ordem: 3.320, 28/06/1937.

Uma parte de terra no valor de cem mil reis, nasseiscentos e noventa e cinco braças de terra de largura ou o que se achar com os fundos correspondentes, na fazenda São Gabriel, a margem direita do rio Aracaty-Mirim, deste termo e que nesta totalidade se extremam: ao Sul, com terras que foram de João dos Santos Araújo, no Corrego do Meio; ao Norte, com terras de outros condomiaros; ao Poente, com o dito rio Aracaty-Mirim e ao Nascente, onde terminar os fundos que lhe competem, compreendendo uma casa construída de taipa coberta de telhas em estado de ruínas, sobre a avaliação de quinhentos mil reis, por quanto foram avaliadas no inventario, feito em 1907, nos bens deixados pelo Dr. Antonio Frederico Rodrigues de Andrade; sete braças de terra de largura com os fundos correspondentes no logar Taperá, deste Termo, hoje divididos judicialmente e que faziam parte do corpo de trezentas e quarenta braças descriptas no inventário dos bens deixados pelo avô dos transmittentes, cidadão Major Francisco Teophilo Ferreira e que na sua totalidade se limitam: ao Norte, com terras de Luiza Frederico Rodrigues de Albuquerque, ao Sul, com terras do outorgado comprador adquirente; e ao Nascente e Poente, com os rios Canema e Acarahú; e uma parte de terra no valor de onze mil quatrocentos e vinte e dois reis, sobre a avaliação de oitenta mil reis, porquanto foram avaliados no inventário feito nos bens deixados pela avó dos outorgantes vendedores D. Luiza de Moura Ferreira - Duas partes de terra de criar e plantar com duzentas braças de largura e fundos correspondentes as terras da ribeira no logar Varjota, a margem direita do rio Aracaty- Mirim, deste Município, extremando naq. nella dimensão: ao Norte e Nascente, com terras da fazenda Patos, dos herdeiros do Coronel José Frederico de Andrade; ao Sul, com as partes restantes hoje pertencentes aos demais herdeiros; e ao Poente, com o rio Aracaty-Mirim.

Nome, domicílio e Profissão do Adquirente: Joaquim Frederico de Andrade, proprietario, residente nesta cidade.

Nome, domicilio e Profissão do Transmittente: Francisco Teophilo de Andrade e sua mulher Emilia Rodrigues de Andrade, proprietarios,

residentes na Povoação Bocca do Acre, da Comarca de Floriano Peixoto, no Estado do Amazonas.

Titulo: Compra e venda

Forma do Titulo, data e serventuario: Escriptura publica lavrada em Notas do Tabellião Publico, deste termo, Joaquim Quarignasy Frota e datada de 26 de maio de 1937

Valor do Contracto: Dois contos de reis. Acarahú, 28 de junho de 1937

Condições do contracto: Nenhuma

Averbações: Veja Registros ns. 10.631 á 10.655 do Livro 3-0."

"N. de Ordem : 3595 Data - 4 de abril de 1938 Denominação ou Rua e N. Córrego do Panã e Panã

Uma area de terra cercada no logar Corrego Panã, deste termo, com trinta e quatro braças de frente, havida por compra a Casimiro de Oliveira que se confina: ao norte, sul e Poente, com as cercado mesmo cercado e ao nascente, com terras de Manoel Ignacio de Sant'Anna, avaliada por trezentos mil reis. Treis pés de coqueiros encravados na area de terra acima, avaliados a oito mil reis cada um. Uma area de terra cercada no logar Panã, deste termo, com dez braças de frente, havida por compra a Antonio Gonçalves, que se confina: ao Norte, com terra de Gonçalo Hyppolito; ao Sul, com as cercas do mesmo cercado; ao Nascente. com herdeiros de Marianna Gonçalves; e ao Poente, com terras de Dona Silveira Hyppolito, avaliada por vinte mil reis. Quatorze pés de coqueiro encravados na area de terra acima, avaliados a oito mil reis cada um.

Nome, Domicilio e Profissão do Adquirente: Francisco Candido de Lima, agricultor, residente no logar Ganso, deste Termo.

Nome, Domicílio e Profissão do Transmittente: O acervo dos bens do fallecido José Candido de Lima inventariado por morte deste.

Titulo: Sucessão hereditaria

Forma do Titulo e serventuario: Certidão extrahida dos autos respectivos pelo Escrivão deste Termo, Joaquim Quarignacy Frota e datada de 26 de Novembro de 1932

Valor do Contracto: Quatrocentos e cincoenta e seis mil reis

Condições de contrato: Nenhuma

Averbações: Veja Registro n. 3650, às fls. 89, deste livro."

"N. de Ordem 3631 Data: 8 de abril Circunscipção: Acarahú Denominação ou rua e N.: Sargento

Uma posse de terra de criar e plantar e mais benfeitorias no logar denominado Sargento, deste terreno, extremado ao Nascente, com uma capoeira velha; ao sul, com a estrada da Lagoa Seca; e ao norte e poente, com José Bento; havida pelos transmittentes por doação que o governo fez aos índios da aldeia.

Nome e domicilio e profissão do adquirente: Manoel Antonio de Freitas, agricultor, residente neste terreno.

Nome e domicilio e profissão do transmittente: Leão da Cunha Linhares e sua mulher Rita Pereira Lima.

Título: Compra e venda

Forma do título, data e serventúario: Escriptura particular datada de 28 de novembro de 1910.

Valor do contrato: Dezesseis mil reis

Condições do contrato: Nenhuma

Averbações: Veja reg. N. 834 às fls. 208 do L. 3 A"

"N. de Ordem: 3633 Data: 8 de abril de 1938 Denominação ou rua e N.: Carneirão

Uma área de terra de criar e plantar, uma casa coberta com palha, seis pés de coqueiro, um roçado e capoeira, no logar denominado Lameirão, noantigo aldeamento dos índios de Almofala deste terreno e que se limita: ao nascente com a estrada do Moreira; ao Poente, com

terras de José Pereira Mathias dos Santos; ao Sul, com terras do adquirente; e ao Norte, com capoeira velha de Francisco Andrade.

Nome, Domicilio e Profissão do adquirente: Manoel Antonio de Freitas, agricultor, residente neste termo.

Nome, domicilio e profissão do transmittente: Joaquim Ignacio de Maria

Titulo: Compra e venda

Forma de titulo, data e serventuario: Escripura particular assignada pelos Transmittentes e datada de 19 de abril de 1933.

Valor do Contracto: Quarenta e cinco mil reis

Condições de Contracto: Nenhuma

Averbações: Veja reg. n. 832 às fls. 208 do L. 3 A."

"N. de Ordem: 3634 - Corrego do Pana

Uma area de terra no logar denominado Corrego do Panã, para plantio de canna e coqueiro, no antigo aldeamento dos índios de Almofala, deste termo, limitando-se; ao Nascente, com Ursula Maria da Conceição; ao Poente, com Francisco Candido de Lima; ao Norte, até o meio Corrego; e ao Sul, com a estrada do Lameirão.

Nome, domicilio e profissão do adquirente: Manoel Antonio de Freitas, agricultor, residente neste termo.

Nome, domicilio e profissão do Transmittente: Felismino José do Nascimento e sua mulher Francisca Maria da Conceição.

Titulo: Compra e Venda

Forma de Titulo, data e serventuario: Escripura particular assignada pelos transmittentes datada de 16 de junho de 1930

Valor do Contracto: Quarenta mil reis

Condições do contrato: Nenhuma

Averbações: -----"

"N. de Ordem 3635 Data: 8 de abril de 1938 Acarahú - Lameirão

Meia area de terra de criar e plantar no logar denominado Lameirão no antigo aldeamento dos índios de Almofala, deste termo, que se confina: - ao Nascente, com Francisco de Andrade; ao Poente, subindo de Corrego acima com Luiz Carneiro da Cunha; ao Norte, com Luiz Carneiro da Cunha, e ao Sul, com Antonio Adeodato de Siqueira subindo pelo Corrego acima, até a terra pertencente a Luiz Carneiro da Cunha.

Nome, domicilio e profissão do adquirente: Manoel Antonio de Freitas, agricultor, residente neste Termo.

Nome, domicilio e profissão de Transmittente: Luiz Fernandes da Cunha e Joana Maria da Conceição

Titulo: Compra e venda

Forma do titulo, data e serventuario: Escripura particular assignada pelos Transmittentes e datada de 16 de junho de 1930

Valor de contracto: Cincoenta mil reis

Condições de contracto: Nenhuma

Averbações: Veja Reg. n. 834 às fls. 208 do L. 3 A".

"N. de Ordem: 3636 Data: 8 de abril de 1938 - Acarahú - Aningas

Uma area de terra com cinco pés de coqueiros no logar denominado Aningas, antigo aldeamento dos índios de Almofala, deste termo, que se confina: - ao Nascente, com Francisco Ferreira dos Santos; ao Poente, com Raymunda Alves de Mello; e ao Norte e Sul, com os herdeiros de Manoel Francisco de Maria.

Nome, domicilio e profissão do Adquirente: Manoel Antonio de Freitas, agricultor, residente neste termo.

Nome, domicilio e profissão do Transmittente: Theodora Alves de Mello

Título: Compra e Venda

Forma de titulo, data e serventuario: Escripura particular datada de 3 de janeiro de 1930

Valor do contracto: Cincoenta mil reis

condições de contracto: Nenhuma

Averbações: Veja reg. n. 833 às fls. 208 do L. 3 A."

" N. 3656 - 6 de maio de 1938 Acarahú - Almofala

Uma area de terra no antigo aldeamento de Almofala, antigo aldeamento do mesmo nome, deste termo, compreendendo coqueiro, canna e mais benfeitorias existentes; e que se limita: ao Norte, com uma cerca existente; ao Sul, com outra cerca; ao Nascente, com um cercado de Francisco Antonio de Souza; e ao Poente, também com uma cerca; havida pelo transmittente por apossado na qualidade de descendente de antiga tribu dos índios Tremmebés.

Nome, domicilio e profissão do adquirente: Thomaz Sabino de Souza, agricultor, residente em Panã, deste termo

Nome, profissão e domicilio do transmittente: Pedro Marques do Nascimento, agricultor, residente em Lagôa Secca, deste termo.

Título: Compra e venda

Forma do titulo, data e serventuario: Escriptura Particular datada de 6 de Maio Corrente

Valor do contracto: Duzentos mil reis

Condições de contracto: Nenhuma

Averbações: Veja registro n. 7.261 fls. 157 do Livro 3 "L".

"N. de ordem: 3.657 data: 6 de Maio de 1938 - Acarahú - Passagem Rasa e Passagem Funda

Uma posse de terra nos logares Passagem Rasa e Passagem Funda, dos antigo aldeamento de Almofala, deste termo, compreendendo todas as benfeitorias nella existentes e que se limita: - ao nascente com a estrada da Passagem Funda; ao Poente, com a estrada da Passagem Rasa; ao Norte, com o Corrego de Lameirão; e ao Sul, com terras do Genipapo; havida, pelo transmittente por apossado na qualidade de descendente dos índios Tremembés, da antiga tribu de Almofala.

Nome, domicilio e profissão do adquirente: Flavio Philomeno Ferreira Gomes, creador, residente no lugar Extremas, deste termo

Nome, domicilio e profissão do Transmittente: José Sebastião Tavares do Nascimento, agricultor, residente em Passagem Rasa, deste termo.

Título: Compra e venda

Forma do Titulo, data e serventuario: Escriptura particular datada de 30 de abril de 1938.

Valor do contracto: Quinhentos mil reis

Condições do contracto: Nenhuma

Averbações: Veja registro 11.329 fls. 250 Livro 3 P."

"N. de ordem: 3735 data 17 de Maio de 1938 - Sargento

Uma posse de terra no lugar Sargento, deste Termo, nas terras dos índios de Almofala, a qual se limita ao Norte, com o mangue; ao Poente, com terras de Estevam Carneiro dos Santos; ao Nascente, com terras de Raymundo Mariano; e ao Sul, com o Morro; compreendendo um pequeno cercado e treis pés de coqueiro.

Nome do Adquirente: Raymunda Francisca Diniz

Nome do Transmittente: Francisco Polycarpo de Mello e sua mulher Firmina Maria da Conceição

Título: Compra e venda

Forma do Título, data e serventuario: Escriptura publica lavrada em Nota do então tabellião interino deste Termo, Relisario Cesar da Silva Lopes e datada de 20 de Maio de 1922.

Valor do Contracto: Cincoenta mil reis

Condições do Contracto: Nenhuma."

N. de Ordem: 3.852 2 de Julho de 1938 Acarahú - Panã

Um sitio cercado no lugar Panã, deste Termo, com uma casa de taipa coberta de telhas, muito deteriorada, coqueiros e mais benfeitorias, o



qual se limita ao nascente, com terra de Maria de Menezes Lima; ao Poente, com terras de João Marques de Souza; ao Norte, com os Morros; e ao Sul, com a estrada de Lameirão, devidamente registrado sob n. 2.263; avaliado por oitocentos mil reis. Doze braças de terra no lugar Touro, deste e do Termo de Itapipoca, com meia legua para cada lado do rio Aracaty-mirim havidas por herança de Antonio Candido de Lima, avaliados a dez mil reis a braça.

Nome e profissão do adquirente: Francisco Geraldo dos Santos, ja fallecido.

Nome e profissão do Transmittente: O acervo dos bens da fallecida Silvina Candida de Lima, arrolado por morte desta.

Título: Meiação

Forma do título, data e serventuario: Certidão extrahida dos autos respectivos pelo escrevente do segundo cartorio, cidadão Miguel Miranda Monteiro, na ausencia do serventuario e datada de 30 de Junho de 1938

Valor do Contracto: Oitocentos e vinte mil reis

Condições do contracto: Nenhuma

Averbações: Veja registro n. 4.926 às fls. 29 do livro 3 J."

"N. de Ordem: 3.939 18 de Julho de 1938 Acarahú Carahubas e Lameirão

Doze braças de terra no corpo das quarenta e oito braças do logar Carahubas deste Termo, limitando-se ao todo: - ao norte com o litoral; ao Sul, com os herdeiros de Francisco Monteiro e outros; ao nascente, com o corpo de sessenta e uma braças pertencente ao casal de Francisco Cosme do Couto, e sua mulher Dona Rita Carneiro do Couto; e ao Poente com o corpo de trinta braças tambem pertencente ao referido casal, havidas por compra a Luiz Carneiro da Cunha e sua mulher conforme escriptura registrada sob n. 346, avaliadas a dez mil reis a braça. No valor da area de terra do logar Lameirão, deste Termo, limitando-se: - ao Norte, com terras do Panã; ao Sul, com terra da Cabeça do Boi; ao nascente, com terra de João Antonio; e ao Poente, com terra de João Pequeno da Silva, apossada ha mais de cincoenta annos, conforme justificação julgada por setença do juiz municipal deste Termo em 23 de Setembro de 1931, avaliada por cincoenta mil reis. Onze pés de coqueiros nas terras de Carahubas, deste Termo, avaliados a cinco mil reis cada um.

Nome e profissão do adquirente: Maria Carneiro do Couto de prendas domesticos, residente neste Termo.

Nome do Transmittente: O acervo dos bens da fallecida Dona Rita Carneiro do Couto arrolado por morte desta.

Titulo: Sucessão hereditaria.

Forma do título e serventuario: Certidão extrahida dos autos respectivos pelo Escrivão deste Termo Joaquim Guarignasy Frota e datada de 25 de Julho de 1938.

Valor do Contracto: Cento e oitenta mil reis

Condições do Contracto: Nenhuma

Averbações: Nenhuma"

"N. de Ordem: 4044 5 de Setembro de 1938 Acarahú Corrego do Lameirão

Uma posse de Terra cercada inclusive uma cacimba na frente do cercado pelo lado do lado do Nascente com uma casa de taipa, coberta de telhas e uns pés de coqueiro no logar Corrego do Lameirão, das terras do antigo aldeamento de Almofala, deste Termo, extremando: - ao Nascente, com as sobreditas terras; ao sul, com terras de Manoel Dias dos Santos; ao Poente, a margem da estrada que vae do Commum para a Passagem Rasa; e ao Norte com as mesmas terras de Almofala; havidas pelos Transmittentes por compra feita a Luiz Pereira de Senna e sua mulher Joaquina Alves dos Santos.

Nome e profissão do Adquirente: Manoel Ignacio de Sant'anna

Nome e profissão do Transmittente: Francisco Antonio Filho e sua mulher Maria da Gloria Celestina.

Titulo: Compra e venda

Forma do Contracto: Escriptura particular datada de 22 de Março de 1907

Valor do Contracto: Cem mil reis

Condições do Contracto: Nenhuma

Averbações: Nenhuma"

"N. de Ordem: 834 - 17 de Maio de 1947 Acaraú -----

Uma posse de terra de criar e plantar no lugar denominado "Sargento" no antigo aldeamento dos Indios de Almofala, deste Termo, compreendendo todas as suas benfeitorias limitando-se: - ao Nascente com uma Capoeira Velha; ao Sul, com a estrada da Lagôa Seca, e ao Norte e Poente com terra de José Bento, adquirida por compra a Leão da Cunha Linhares, conforme registro feito no Cartorio de Imoveis, deste Termo sob n. 3.631 e avaliada por setecentos e cinquenta cruzeiros. Uma posse descrita como meia area de terra de criar e de plantar no lugar "Lameirão", deste termo compreendendo todas as suas benfeitorias e que se limita: - ao Nascente, com terra de Francisco de Andrade; ao poente subindo de correjo acima, com terra de Luiz Carneiro da Cunha e ao sul, com terra de Antonio Adeodato de Sequeira, adquirida por compra a Luiz Fernandes da Cunha e Joana Maria da Conceição, conforme registro no Cartorio de Imoveis deste termo sob n. 3635

Nome adquirinte: José Antonio de Freitas

Nome Transmittente: O acervo dos bens dos falecidos Manoel Antonio de Freitas e sua mulher Maria Antonio de Freitas partilhados amigavelmente por morte deste

Titulo: Sucessão hereditaria

Forma: Certidão extraída da escritura respectiva pelo escrivão deste termo cidadão Antonio Ferreira Sales e datada de 17 de maio de 1947

Valor do contracto: Mil e quinhentos cruzeiros

Condições do contracto: nenhuma

Averbação; Veja registro n. 8896 Fls. 130 Livro 3 N e registro 10.690 fls. 295 Livro 3 L."

"N. de Ordem: 833 - 17 de Maio de 1947

Uma area de terra no lugar denominado Corrego do \_\_\_\_\_ deste Termo compreendendo todas as benfeitorias nela existentes e que se

limita: ao Nascente, com terra de Ursula Maria da Conceição; ao \_\_\_\_\_, com terras foram de Francisco Candido Lima; ao Norte, até o meio do Corrego e ao Sul com a estrada do Lameirão, adquiridos por compra a Felismino José do Nascimento e sua mulher conforme escritura registrada no Cartorio de Imoveis deste Termo sob n. 3.634, avaliada por setecentos e cinquenta cruzeiros. Uma area de terra no lugar denominado Aningas, deste termo, no antigo aldeamento dos Indios de Almofala, compreendendo coqueiros e demais benfeitorias limitando-se: - ao Nascente, com terra de Francisco Ferreira dos Santos, ao Poente, com terra de Raimunda Alves de Melo, e ao Norte, e sul respectivamente com terra dos herdeiros de Manoel Francisco de maria, havida por compra feita a Teodora Alves de Melo conforme escritura registrada no Cartorio de Imoveis deste Termo sob n. 3.636.

Nome e profissão do Adquirente: Maria Antonia dos Santos, casada com José Francisco Mulato.

Nome e profissão do Transmittente: O acervo dos bens dos falecidos Manoel Antonio de Freitas e sua mulher Maria Antonia de Freitas, partilhada amigavelmente por morte destes.

Titulo: Sucessão hereditaria

Forma do contracto: Certidão extraída da escritura respectiva pelo 2. Escrivão deste Termo cidadão Antonio Ferreira Sales e datada de 14 de Maio de 1947

Valor do contracto: Mil e quinhentos cruzeiros

Condições de contrato: Nenhuma."

"N. de Ordem: 832 17 de Maio de 1947 Acaraú - Lameirão e Morro Alto

Uma area de terra de criar e plantar no lugar denominado "Lameirão", no antigo aldeamento dos indios de Almofala, deste Termo, compreendendo coqueiros e demais benfeitorias nela existente, e que se limita: - ao Nascente com a Estrada do Moreira; ao poente, com terra de José Pedro Matias dos Santos; ao sul, com terra de Jose Antonio de Freitas e ao Norte com a Capoeira Velha de Francisco Andrade, adquirida pelos transmitentes por compra à Joaquim Inácio de Maria, conforme escritura registrada no Cartório de Imóveis deste Termo sob n. 3.633, avaliada por quinhentos cruzeiros. Uma area de terra no lugar denominado Morro Alto no antigo aldeamento dos Indios de Almofala, deste Termo, dentro dos limites de um cercado ali, existente compreendendo coqueiros e demais benfeitorias adquiridas(sic) pelo casal partilhado por ocupação primitiva e construção propria.

Nome e profissão do Adquirente: Francisco Antonio de Souza, agricultor residente em Almofala deste Termo.

Nome e profissão do Transmittente: O acervo dos bens dos falecidos Manoel Antonio de Freitas e sua mulher Maria Antonia de Freitas partilhados amigavelmente por morte destes.

Titulo: Sucessão hereditaria

Forma do Contrato e serventuario: Certidão extraída da escritura respectiva pelo 2 Escrivão, deste Termo cidadão Antonio Ferreira Sales e datada de 17 de Maio de 1947

Valor do Contrato: Mil e quinhentos cruzeiros

Condições do Contrato: Nenhuma

Averbações: Veja R. 01 M. 1812 fls. 34 L. 2 - G."

"Livro 3 M

N. de Ordem: 7.792 6 de Abril de 1951 - Acaraú - Panã

Uma posse de terra no lugar denominado "Panã", desta Comarca, dentro dos seguintes limites: - ao Nascente, com terra de Luiz Pereira na cerca existente; ao Poente, com a estrada que vai de Almofala para a Passagem Rasa, ao Norte, com o alto dos morros, e ao Sul, com o meio da Chapada, compreendendo o cercado existente, a casa de tijolos coberta de telhas, em estado de ruínas, alguns pés de coqueiros e outras benfeitorias, havida pela transmitente por compra feita a Luiz Monteiro dos Santos e sua mulher, conforme escritura registrada no Cartorio de Imoveis desta Comarca, sob n. 5.416.

Nome e profissão do Adquirente: José Osterno dos Santos, agricultor, domiciliado e residente no lugar "Brejo", desta Comarca.

Nome e profissão do Transmittente: Constancia Rodrigues de Lima, de prendas domésticas, residente em Forquilha, desta Comarca.

Titulo: Compra e venda

Forma do Contrato e serventuario: Escritura particular firmada pela transmitente e datada de 30 de Janeiro de 1951.

Valor do Contrato: Mil cruzeiros

Condições do Contrato: Nenhuma

Averbações: \_\_\_\_\_."

"N. de Ordem: 7.844 20 de Junho de 1951 Acaraú - Panã

Uma parte de terra no sitio denominado "Panã", desta Comarca, medindo vinte e duas e meia braças ou seja quarenta e nove metros e cinquenta centímetros de largura e fundos que se encontram dentro dos seguintes limites: - ao Nascente, com terra de Manoel Sales Pereira; ao Poente, com terra de Francisco Inácio de Santana; ao Norte, com as terras de

Almofala, e, ao Sul, com o Córrego do Lameirão, compreendendo vinte pés de coqueiros botadores e demais fruteiras e benfeitorias, havida por compra feitaa Flavio Filomeno Ferreira Gomes, conforme escritura registrada no Cartório de Imóveis desta Comarca, sob número 1.141.

Nome e profissão do Adquirente: Francisco Marques dos Santos, agricultor residente em Almofala, desta Comarca.

Nome e profissão do Transmittente: Rosa Inácia de Santana e Eufrausino Inácio de Santana e sua mulher Dona Maria Marques de Santana, agricultores, residentes em "Panã", desta Comarca.

Título: Compra e Venda

Forma do contrato e serventuario: Escritura particular firmada pelo procurador dos Transmittentes cidadão Inácio Eduardo Rios e datada de 20 de Junho de 1951.

Valor do Contrato: Mil cruzeiros

Condições do contrato: Nenhuma

Averbações: Veja registro 8.078 fls. 80 deste livro."

"N. de Ordem 7.885 21 de Agosto de 1951 Acaraú - Almofala

Metade ao Poente da posse de terra sem denominação de metros, no lugar Almofala, deste Comarca, limitando-se: - ao Nascente, com a posse de João Alves da Costa; ao Poente, com a posse de José Cosme; ao Norte, com a posse de Venancio Francisco da Cruz, e ao Sul, com a rua do Povoado de Almofala, havida por aquisição legal, antes da promulgação do Código Civil.

Nome e profissão do Adquirente: Francisco Antonio de Souza, comerciante, domiciliado e residente em Almofala, desta Comarca.

Nome e profissão do transmittente: O Acervo dos bens dos fallecidos JOaquim Ferreira de Araujo e Geracina Francisca do Espirito Santo, por força de sua setença passada em julgado

Título: Cessão

Forma do Título e serventuario: Certidão extraída dos autos respectivos, pelo 2 Escrivão desta Comarca, cidadão Francisco Felipe da Rocha, e datada de 16 de Agosto de 1951

Valor do Contrato: Duzentos e cincoenta cruzeiros

Condições do Contrato: Nenhuma

Averbações: Veja registro 12.420 fls. 178 do L. 3 Q."

"N. de Ordem: 4.047 Corrego do Lamarão

Uma posse cercada nas terras do antigo aldeamento de Almofala, no lugar denominado Corrego do Lamarão, deste Termo, extremado: - ao Nascente, com a posse de Manoel Dias dos Santos; ao Sul, com terras do antigo aldeamento; ao Poente, com as mesmas; e ao Norte, com o comprador, havida pela transmittente por adjudicação no inventário de seu marido João Rodrigues de Vasconcellos.

Nome e profissão do Adquirente: Manoel Ignacio de Sant'Anna, já fallecido

Nome e profissão do Transmittente: Joanna Rodrigues de Vasconcellos

Título: Compra e Venda

Forma do Contracto: Escripura particular datada de 4 de Dezembro de 1908

Valor do Contracto: Cincoenta mil reis

Condições do Contracto: Nenhuma Averbações: \_\_\_\_\_ ."

"N. de Ordem: 4.045 - Corrego do Lameirão

Uma posse de terra cercada com plantação de cannas, no Corrego do Lameirão nas terras da Aldeia de Almofala, deste Termo, extremado: - ao nascente, com as mesmas terras dos Indios; ao Poente, com Manoel Serafim; ao Sul e ao Norte, com outras do taboleiro.

Nome e profissão do Adquirente: Manoel Ignacio de Sant'Anna Sobrinho, já fallecido

Nome e profissão do Transmittente: Francisco José de Souza

Título: Compra e Venda

Forma do Título e serventuario: Escriptura particular datada de 8 de Maio de 1896

Valor do Contracto: Dez mil reis Condições do Contracto: Nenhuma"

## ANEXO IV

- Ver Martins e Messeder, 1988.
- O primeiro caso de assistência aos povos indígenas no Nordeste é o dos Fulni-ô de Águas Belas, PE. Ver a este respeito Sampaio (1986), Dantas et al (1992) e Lima (1992). É interessante notar que no caso Fulni-ô houve uma intervenção explícita de intelectuais e religiosos no processo de reconhecimento oficial da existência da comunidade e na demarcação do território. Como veremos adiante, esta intermediação de agentes externos é particularmente importante aos nossos propósitos analíticos.
- A este respeito ver particularmente Rocha Jr. (1982).
- Notemos que essa dicotomia local e extra-local é tão somente um recurso de distinção analítica útil ao estabelecimento das posições dos agentes internas ao campo político. Contudo, veremos que o local e o extra-local se inter cruzam pelos movimentos dos agentes em função de suas articulações mais amplas. Como exemplo temos o antropólogo que está no âmbito local em campo e é agente extra-local. Os missionários funcionam ambigualmente em ambas as dimensões. Os agentes de oposição ao movimento de organização indígena - empresários e latifundiários presentes na arena local - estão claramente vinculados a grupos de interesse mais abrangentes.
- Basicamente na elaboração do projeto trabalhamos com informações secundárias a respeito dos Tremembé. Recortes de jornal e material produzido pelo CIMI.
- Chamamos atenção que esta localidade que denominamos São José / Capim-Açú engloba na verdade dois agrupamentos, que num primeiro momento de sua história de ocupação eram e, numa certa medida, continuam sendo, distinguidos. Contudo, para os nossos propósitos tomaremos aqui o lugar com a denominação composta, dado que a área esteve no seu conjunto nos limites da fazenda São José e foi posteriormente desapropriada, pelo INCRA, como imóvel São José / Capim-Açú. Em alguns momentos deste trabalho o leitor encontrará referências ao São José ou Capim-Açú isoladamente, para remeter a contextos no qual a distinção é operativa.
- Para uma análise aprofundada do caso Tapeba deve-se consultar o trabalho de Barreto Filho (1993).
- É certo que devemos relativizar determinadas apresentações dessa história com pretensões a colocar os índios como vanguarda de um projeto messiânico de libertação dos grupos sociais oprimidos. A este propósito ver Hoornaert (1978) e os comentários de antropólogos sobre o seu texto.
- Ressalvamos que esta prática concerne exclusivamente aos aldeamentos situados na região de ocupação agrícola, havendo uma política, ou pelo menos uma ação com efeitos políticos, diferenciada para as áreas destinadas à agro-pecuária, a qual discutiremos adiante.
- A utilização recorrente da obra de Perrone-Moisés justifica-se, ao nosso ver, pela perspectiva que orienta a análise da autora no sentido de demonstrar as transformações na legislação em função da dinâmica política do período colonial.
- O autor não precisa a localização desse forte, podemos supor que estivesse situado no litoral norte entre o Ceará e o Maranhão.
- Novelos de algodão utilizados como moeda pela população nativa, do Ceará ao Maranhão.
- Para uma análise da posição ideológica ocupada pelo índio no imaginário nacional e, particularmente na Bahia, ver Sampaio (1988).

- Neste sentido o caso dos Tapeba é bastante ilustrativo. Em um determinado momento da luta contra os regionais, um fazendeiro chegou a convocar os índios para fazerem exames de sangue com a finalidade de comprovar a indianidade (cf. Barreto Filho, 1993).

- O que concebemos aqui como "desindianização" pode ser sumariamente definida como medidas administrativas ou políticas do Estado colonial/nacional que afetam as condições de reprodução sócio-cultural das comunidades indígenas como entidades sociais particulares. Assim, a política pombalina criando mecanismos para o intrusamento de brancos nos territórios indígenas afetou radicalmente as possibilidades de manutenção de fronteiras étnicas, vindo a caracterizar-se como uma política de "desindianização".

- Tanque do Meio é a antiga denominação de Itarema, sede do município do mesmo nome, do qual hoje Almofala é distrito.

- Esta perspectiva será analisada a partir de um depoimento no item "A História contada pelos índios".

- O padre Aristides faleceu um depois da nossa última estada em campo.

- Queremos dizer que a comunidade da Varjota dispõe hoje de lideranças constituídas com amplo reconhecimento grupal e com uma atuação significativa no cenário político regional.

- O sr. Gonçal tenta explicar que o Quincas Frederico, que era filho do coronel Zé Gomes, pediu a este último a área da Tapera. No seguimento de sua fala, o sr. Gonçal explica que o Quincas Frederico não estaria querendo a terra, mas, apenas, mandar nos "caboclos".

- Em 18 de março de 1857, registra-se "...uma legoa de terra quadrada cita na Povoação de Almofala desta freguesia de Nossa Senhora da Conceição da Barra do Acaracú, cuja legoa de terra foi dada por sua Majestade para residência e subzistência dos índios daquela Povoação..." (apud Valle, 1992:30).

- O sr. Estevão refere-se aos marcos do território de uma légua quadrada demarcado no século XIX para os índios de Almofala. Tais marcos estão identificados nos documentos encontrados por Valle (1992) no Arquivo Público do Ceará. .

- É possível que estes marcos referidos pelo sr. Gonçal estejam completamente submersos em águas mais profundas devido ao avanço do mar na região de Almofala.

- Os personagens estavam na Tapera, localizada na margem direita do rio Aracatimirim; o local onde habitavam os tais Ganâncio ficava do outro lado do rio, que é invadido neste local pelo oceano; portanto, teriam que esperar a maré encher para atravessarem o trecho.

- Urú é uma pequena sacola com alça feita de palha de carnaúba trançada, utilizada, principalmente, para carregar petrechos de pesca ou o próprio pescado.

- Localidade situada na região litorânea do município de Itapipoca.

- Parece que sr. Vicente está se referindo ao momento em que os regionais começam efetivamente a demonstrar aos índios a sua autoridade como proprietários da terra.

- O ano, como já dissemos, é 1888.

- D. Rosa refere-se à avó de criação de Moacir Moura, o qual veio a se tornar proprietário da fazenda São José. O Zé Moacir ao qual ela se reporta é filho de Moacir Moura.

- Parece ter havido uma casa construída anteriormente pela família Pungitori.

- A família Pungintori deve ter chegado ao São José em função de uma estiagem e solicitado aos avós de D. Rosa

para colocarem ali o gado.

- Moacir Moura só começou a cultivar a terra depois de três anos, contando de sua chegada ao São José.

- A família Teixeira, embora não se identifique como indígena, é oriunda da região de Almofala, o que os inclui, provavelmente, como descendentes dos Tremembé.

Valle(1992) chega a comprovar essa hipótese.

- Vicente Viana, autor do depoimento, esclarece que hoje as pessoas já sabem se movimentar e buscar o seus direitos, mas ainda não conseguem resolver os problemas. No passado as dificuldades eram maiores e não se tinha conhecimento.

- Esta classificação de comunidade é referida pelo próprio documento de que fizemos uso; é, portanto, uma categoria provavelmente operada pelos agentes da Arquidiocese de Fortaleza.

-Peça de contestação da empresa DUCOCO datada de 10 de agosto de 1984.

- Comunidade é tomada aqui no sentido atribuído pelos agentes pastorais. No caso específico da Varjota, além da sua filiação como comunidade eclesial de base, podemos atribuir-lhe o conceito de comunidade elaborado por Weber (1983) -- Gemeinschaft, pois efetivamente a ação social de seus membros "(...) inspira-se na vontade subjectiva (...) de constituir um todo."(Weber, 1983: 97).

- Realizamos duas visitas à Comissão de Assessoria à Pastoral da Terra de Itapipoca. Em uma única ocasião tivemos a oportunidade de acompanhar uma reunião entre os membros da equipe e lideranças da área. Na última vez, em uma estadia de três dias, conversamos com membros da equipe e recolhemos vários relatórios, projetos e algumas gravações em fitas de vídeo-cassete.

- Carta datada de 25 de março de 1987 e assinada pela missionária Maria Amélia Leite.

- Ao referir-se as "Quinta Doce" Vicente fala da Lagoa Seca, também conhecida por esse nome por causa da grande quantidade de cajueiros ali existente.

- A questão aí colocada diz respeito a fazer as reuniões às escondidas, Vicente parece querer afirmar que não há como as pessoas que estão afastadas da luta se aproximarem sem que tomem conhecimento do que está acontecendo entre eles.

- Ver definição enuciada na introdução sobre o sentido operacional das categorias local e extra-local.

- Por discurso dialogado entenda-se que a produção da imagem do outro representada no discurso é construída coletivamente pelos opositores.

- Ver íntegra da reportagem no anexo III.

- Distinguimos aqui a aplicação dessa fórmula elaborada por Bourdieu para dar conta da formação do "habitus", conceito central nas suas formulações. O sentido em que a utilizamos busca caracterizar algo diferente, que é uma espécie de representação coletiva reificada sobre o conjunto familiar que são os Teixeira, para os seus aliados e para os próprios, na medida em que, reiteradamente, se referem ao trabalho e à injustiça, quando contam a história da família (v. depoimentos dos Teixeira, anexo IV).

- Com o termo "conceitos" queremos nos referir a certos atributos, que funcionam como classificadores sociais operativos entre os agentes. Tais classificadores, no caso particular da população local, estão efetivamente articulados a uma "moral camponesa" ou "campesinidade", no sentido proposto por Woortman. Como ordem moral, releva valores éticos próprios, a exemplo do trabalho e da família. As desqualificações mais



utilizadas pelos seus opositores são: a resistência ao trabalho, e sua irresponsabilidade para com a família.

- Estamos aqui estabelecendo essa distinção de grupos, separando empregados do fazendeiro e moradores nativos, ou seja, aqueles descendentes das duas primeiras famílias que chegaram a São José/Capim-Açu, incluindo ainda, por critérios histórico-políticos, os Teixeira, que, de uma maneira ou de outra, ocuparam primitivamente parte da área do Capim-Açu.

- Parte bastante significativa, ou seja, cerca de 1.300ha. de um total de 2.600 aproximadamente, conforme limites do imóvel definidos pelo INCRA, com base nos registros cartoriais.