

Edileusa Santiago do Nascimento

**MEMÓRIA COLETIVA E IDENTIDADE ÉTNICA  
DOS TREMEMBÉ DE ALMOFALA:  
OS ÍNDIOS DA TERRA DA SANTA DE OURO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Psicologia, Área de Concentração: Psicologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Miguel Mahfoud.

Belo Horizonte  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG  
Outubro de 2001

Dedico este trabalho ao meu pai, José Santiago de Melo, que continua vivo para nós, como modelo de amor à família, honestidade, generosidade e respeito à liberdade. À minha mãe, Júlia Benevida de Melo, exemplo de humildade, perseverança e esperança. Às minhas irmãs, Edileuda e Edilena Santiago do Nascimento, símbolos de solidariedade e amor fraterno incondicional. Ao meu irmão Edilberto Santiago do Nascimento, esperado como um filho pródigo. Aos pais do meu pai, elo com nossos ancestrais negros marroquinos e índios Kariri e aos pais da minha mãe, ligação com nossos ancestrais holandeses e índios Quixelô. Aos Tremembé, paradigma de amor à origem, a razão deste trabalho.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus por está sob sua proteção e ser acolhida em sua absoluta bondade e compaixão em todos os momentos de minha vida.

Agradeço a minha família sempre presente e solidária.

Agradeço aos Tremembé pela generosidade em compartilhar comigo suas lembranças, alegrias, angústias, esperanças e uma sabedoria ancestral.

Agradeço a Miguel Mahfoud por sua orientação nessa dissertação e pela experiência de experimentar os sabores do saber ao longo desses últimos anos.

Agradeço aos professores do mestrado e colegas de curso e percurso, especialmente a Eneide e Daniel, sempre tão solícitos.

Agradeço com profunda gratidão aos amigos e companheiros da moradia universitária Santa Rosa pela solidariedade e acolhida, pelo momentos de crescimento, de alegria, de angústias e sonhos compartilhados, especialmente a Jovâna e Patrícia Diniz, bem como ao Paulo pela força indispensável nesse momento.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, pelo apoio financeiro indispensável durante dois anos.

*"É porque a igreja é um documento forte, assim do meu entendimento que eu digo, porque, apesar de a gente não ser mais reconhecido como índio do povo branco, do lado dos fazendeiros, apesar da gente não ser mais conhecido como índio, tem a bonita história que a gente sabe, passada dos pais para filhos, dos antepassados, a história da igreja. Aí o que se sabe que aquela igreja ali a rainha mandou fazer justamente para os índios e marcou o marco da terra, mandou aldear os índios ao redor dela. Justamente é um documento, né? A história dela é importante, a gente acha que é importante".*  
(Nenê Beata, índia Tremembé)

*"Agora, abestado é quem vai negar a parte da origem".* (Dona Zeza, índia Tremembé).

## SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO .....	08
1.1 Os Tremembé: uma primeira apresentação.....	08
1.2 Os Tremembé: um primeiro contato e o desejo de conhecê-los.....	10
1.3 O problema desta pesquisa: uma questão que nasce de um encontro.....	11
1.4 Conhecê-los através de uma pesquisa justifica-se.....	13
1.5 Quem são os Tremembé desta pesquisa.....	15
2 REFERÊNCIAL METODOLÓGICO E TEÓRICO.....	21
2.1 Objetivos: o que nos interessa realmente conhecer.....	21
2.2 Método fenomenológico: um caminho que nos ajuda conhecê-los.....	22
2.3 História de vida, depoimentos e observação participante: instrumentos que nos ajudam nessa caminhada.....	23
2.4 Leitura fenomenológica dos dados: olhando o todo na parte e a parte no todo...	24
2.4 Referencial teórico: olhares que nos ajudam a enxergá-los.....	25
3 O INTERCRUZAMENTO ENTRE MEMÓRIA E IDENTIDADE.....	38
3.1 A referência afetiva definindo os quatro grupos matrizes .....	38
3.1.1 Os Bonifácios: Nezinho, Maria de Jesus, Chico Beata.....	39
3.1.2 Os Angelcas ou Caborés e os Barros: Maria Lídia.....	51
3.1.3 O povo da Passagem Rasa: Nenê Beata e Maria Cazuzza.....	62
3.1.4 O povo da Lagoa Seca: Maria da Venância, tia Joana, Seu Tarcísio, João Sindô, Dona Zeza e Raimundo Nego.....	70
3.2. A terra da santa ou terra do aldeamento: espaço de pertencimento abrangente.....	78
3.3 Os lugares de pertencimento específico dos quatro grupos matrizes.....	93
4 UM CONFRONTO ENTRE MEMÓRIA E HISTÓRIA.....	117
4.1 Uma memória coletiva que provoca e é provocada pela história.....	117
4.2 O mito da Santa de Ouro: o grande horizonte da história dos Tremembé .....	118
4.3 A santa de ouro: um marco na história dos pré-contatos entre os Tremembé	

e os europeus.....	119
4.4 A santa de ouro: motivo do acordo entre os Tremembé e os portugueses e a origem do aldeamento.....	123
4.5 A santa de ouro: motivo do acordo entre os Tremembé e os portugueses e a origem do igreja.....	128
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	136
6 BIBLIOGRAFIA.....	132
7 ANEXOS.....	145
ANEXO A - Os Bonifácios.....	146
ANEXO B - A Família Angelca ou Caboré.....	147
ANEXO C - O povo da Passagem Rasa.....	148
ANEXO D1 - O povo da Lagoa Seca.....	149
ANEXO D2 - O povo da Lagoa Seca.....	150
ANEXO D3 - O povo da Lagoa Seca.....	151
ANEXO E - Cercas na Praia e Igreja de Almofala.....	152

## RESUMO

Este trabalho apresenta um estudo sobre os índios Tremembé de Almofala (Itarema-CE). O objetivo geral é apreendermos, através de suas narrativas, como os vários grupos Tremembé estão realizando o trabalho da memória coletiva sobre a igreja local e elaborando sua identidade como grupo específico e como etnia, considerando-se especialmente os significados da terra do antigo aldeamento para os próprios sujeitos. Colhemos histórias de vidas e depoimentos doze índios, com mais de cinquenta anos de idade, que são referências para a memória na comunidade. Através do método fenomenológico desvela-se que esse povo indígena elabora o trabalho da memória coletiva sobre a igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala dentro de um contexto de preocupações atuais com a demarcação das terras do antigo aldeamento. Revelando como a partir de suas referências afetivas os indivíduos se articulam no interior de cada grupo, como os diversos grupos se relacionam e quais os temas que cada um privilegia. Todos os grupos ao narrarem a história da Santa de Ouro se definem Tremembé reconhecendo seu grupo de pertença mais abrangente os de *dentro da terra da santa* ou *terra do aldeamento* em contraste com *os de fora* desta terra. Essa é a maneira de construírem uma identidade Tremembé apoiando-se no espaço de pertença comum em que a igreja é seu núcleo originário a partir desse mito. Apoiando-se nas suas referências realizam o trabalho da memória coletiva sobre o lugar de pertença originário do seu grupo específico no interior da terra da santa e definem uma identidade restrita a partir desse espaço. Os Tremembé articulam essa identidade abrangente dada pelo mito com a identidade restrita a partir do vínculo com suas referências, atribuindo um significado à terra da santa de herança ancestral dos seus índios velhos e articulando esse significado nas relações intraétnicas e interétnicas. A História da Santa de Ouro é um mito de origem local a partir da qual os Tremembé realizam o trabalho da memória coletiva sobre a igreja articulado com a elaboração da sua identidade étnica.

## SUMMARY

This project presents a research about the Tremembé Indians from Amofala (Itarema-CE). The general objective is to learn, through their narratives, how the many Tremembé groups are accomplishing a project of collective memory about their local church, elaborating identities as a specific group and as ethnic, especially considering the meaning of the ancient tribe land for their own people. We gathered stories and testimonies from 12 Indians that were more than fifty years old, which are a reference to the memory of the community. Through the phenomenological method was revealed that this Indian population elaborates the collective memory about Nossa Senhora da Conceição de Almofala church. That is done within a context of current concerns about the democracy of the ancient Indian's land settlement. Reveling how individuals articulate within each group, starting with their affective references, how the groups relate with each other, and which matters each one favors. All groups while narrating the Golden Saint (Santa de Ouro) story define themselves as Tremembé belonging to a more broad group called *within the saint land* or *Indian settlement land* in contrast with *the outsiders* of this land. That is the way to built a Tremembé identity, based on the commonplace attachments, where the church is the origin nucleus, starting from that myth. Supported by its references, realizes a collective memory project about the attachments place originated from its specific group, within the saint land, also define an identity restricted starting from this space. The Tremembé articulate that broad identity given by the myth with the identity restricted by the bond with their references, attributing a meaning to the saint land of ancestral heritage from their old Indians, articulating this meaning in the interethnic and intraethnic relations. The Golden Saint's story is a myth of local origin by which the Tremembé realize their collective memory project about the church articulated with the elaboration of their ethical identity.

# 1. INTRODUÇÃO

## 1.1 Os Tremembé: uma primeira apresentação.

Os Tremembé<sup>1</sup> de Almofala (Itarema-CE), dentre os povos indígenas do Ceará, é o mais antigo e o mais conhecido pelos pesquisadores, pela imprensa e pelos cearenses em geral, como veremos adiante. Eles têm uma longa história de contatos interétnicos, portanto, não se trata de um grupo isolado em uma reserva indígena. No entanto, vivem no mesmo território dos seus antepassados, diferenciando-se da população regional<sup>2</sup> por manterem vivas suas tradições, particularmente, a memória coletiva sobre a igreja de Almofala, a narração da história da Santa de ouro e a dança do Torém, dentro de um contexto social atual de luta pela demarcação das suas terras e de intensa discussão na comunidade sobre a identidade e identificação étnica.

Para os Tremembé, a igreja de Almofala é muito importante. Ao realizarem a memória sobre essa igreja, eles narram a sua própria história. Contam que os seus antepassados acharam uma santa de ouro, construíram a primeira igreja, coberta de palha, para abrigá-la e festejá-la, dançando o Torém. A rainha de Portugal, em troca dessa santa, lhes deu uma imagem de Nossa Senhora da Conceição, material para construir a igreja de alvenaria e um quadro de lésua de terra para viverem, à qual se referem como terra da santa ou terra do aldeamento.

Em 1702 surge o aldeamento dos Tremembé em torno da igreja de Almofala, inicialmente de barro e coberta de palha e a partir de 1712 foi sendo substituída pela construção de alvenaria em estilo barroco. (BRAGA, 1964; NOBRE, 1980; DUARTE, 1972).

Em 1898, a igreja foi soterrada pelo movimento das dunas provocado pelo vento. Previu-se o seu desaparecimento para sempre, bem como a do povoado em torno dela (RAMOS, 1981). Quase meio século depois, a igreja ressurgiu, passou por algumas reformas e, em 1980, foi tombada como patrimônio histórico nacional, sendo restaurada em 1983. (FUNAI, 1993).

---

<sup>1</sup> Segundo o relatório de identificação e delimitação da área indígena Tremembé, elaborado pela FUNAI (GOMES, 1992), o contingente populacional de toda a Almofala (Itarema-CE), em 1992, era de 2.247 índios.

<sup>2</sup> O termo “população regional” é usado aqui para os não-índios que ocupam o território indígena dos Tremembé e mantêm com esses índios relações interétnicas.

Atualmente, apesar da tensão com os padres que não os reconhecem como índios e de se auto-excluírem das festas de Nossa Senhora da Conceição, continuam atentos e posicionando-se acerca de qualquer acontecimento que envolva essa igreja.

Toda a população de Almofala, bem como os cearenses em geral, valorizam a igreja por sua beleza arquitetônica e por ser patrimônio histórico. Sua história é muito conhecida (BARROSO, 1962; BRAGA, 1964; DUARTE, 1972; NOBRE, 1980; NOVO, 1980; RAMOS, 1981).

Na última década, sua história tem reaparecido nos grandes jornais de Fortaleza, particularmente em dois momentos: no mês em que se comemora "o dia do índio" - associada à história dos Tremembé - e no período de alta estação, relacionada às principais atrações turísticas do litoral cearense.

No presente, os Tremembé vivem uma situação de tensão interétnica, acirrada na década de 80. Naquele momento, os Tremembé passaram a organizar-se na luta pelo reconhecimento oficial de suas identidades étnicas e delimitação de suas terras, ajudados pela missionária Maria Amélia Leite, atual secretária da Associação Missão Tremembé; do outro lado, os regionais, fazendeiros e empresários, que ocupam parte das suas terras, passaram a hostilizar os Tremembé, a ameaçar de morte suas lideranças, dentre eles, Vicente, o cacique de então.

Em 1993, os Tremembé conseguiram que a FUNAI os identificasse oficialmente como índios e aprovasse a sua proposta de delimitação de suas terras, incluindo parte do antigo aldeamento e a igreja. (FUNAI, 1993, GOMES, 1988). No entanto, ainda continuam lutando na justiça pela demarcação dessas terras; enquanto os regionais, fazendeiros e principalmente a Empresa Agro-industrial Ducôco insistem em negar a existência de índios em Almofala, argumentando que aquelas terras não podem ser demarcadas como território indígena.

Os Tremembé continuam resistindo e lutando para manterem a sua integridade física e cultural diante dessa negação e usurpação dos seus bens materiais ao longo da sua história.

## **1.2 Os Tremembé: um primeiro contato e o desejo de conhecê-los**

Nosso primeiro contato com os Tremembé de Almofala foi em 1990, mediado pela missionária Maria Amélia Leite, que já vinha acompanhando esse grupo indígena desde 86. Encontramo-los nesse contexto marcado pela tensão interétnica, acirrada na

década de 80. Nessa situação de tensão, achavam-se também outros povos indígenas do Ceará, como, por exemplo, os Tapeba de Caucaia (GOMES, 1988).

Chegamos a Almofala com uma visão genérica sobre *índios* e os encontramos vestidos e falando português como os não-índios que também vivem lá. Ao longo dos quinze dias de convivência com eles, a imagem genérica de índio foi cedendo lugar para os Tremembé, que íamos conhecendo: os que dançavam o Torém e que contavam as histórias sobre seus antepassados, sobre a santa de ouro que os índios velhos tinham achado e trocada pela imagem de Nossa Senhora da Conceição. Naquele momento, não entendemos o que essas histórias e o Torém significavam para eles. Voltamos a Fortaleza grata pela acolhida, pela noite que dançamos juntos o Torém e sobretudo perplexa: como os Tremembé continuavam ligados às suas raízes numa situação tão intensa de contato interétnico?

Nesse momento, a pergunta não era um problema de pesquisa, mas uma questão que relacionada à nossa experiência em 1984, no nosso lugar de origem, quando descobrimos que os seus primeiros habitantes foram os nossos ancestrais índios Quixelô, que deram origem a uma cidade de igual nome, onde nasceu a autora desta dissertação. Isso talvez não teria se tornado uma questão pessoal, não fosse o fato de essa descoberta ser feita a partir de uma tensão entre nós, quixeloenses, e nossos vizinhos, iguatenses, que tentavam, a todo custo, continuar administrando Quixelô, mesmo depois de esse município desmembrar-se de Iguatu. Em meio a essa tensão, indignava-nos a forma preconceituosa com que nos apontavam como descendentes de índios, revestindo-se o termo *índio* de características pejorativas, como, incompetentes e ignorantes. Por outro lado, chocava-nos a forma de a maioria de nós lhes darmos uma resposta negando parte da nossa origem e o esquecimento de qualquer vestígio dos nossos antepassados, com exceção do topônimo Quixelô. Perguntávamo-nos: como é possível nos esquecermos e nos envergonharmos da nossa própria origem? Se nos referimos aqui a essa trama tão particular é porque, desde o nosso primeiro contato com os Tremembé, não pudemos deixar de admirar e respeitar esse povo que se lembra dos antepassados mais remotos e se orgulha de ser Tremembé.

### **1.3 O problema desta pesquisa: uma questão que nasce de um encontro**

Depois de quase uma década do nosso primeiro encontro com os Tremembé, em 1997, entramos no Mestrado em Psicologia Social da UFMG, com um plano de

trabalho sobre a relação entre a confecção de colares de búzios e sementes por um grupo de mulheres Tremembé da praia de Almofala e a construção da identidade étnica nas relações interétnicas.

Era realmente uma questão fraca que nos deixava afastada das experiências mais significativas na elaboração da identidade para os próprios Tremembé. Nosso encontro com Miguel Mahfoud e, conseqüentemente, com a proposta fenomenológica foi essencial para que retomássemos o que nos interessa realmente desde a nossa experiência em Quixelô, em 1984, e com os Tremembé, em 1990, ou seja, a relação entre memória coletiva e identidade étnica.

Para delimitar a nova problemática, fomos nos reencontrar com os Tremembé, em agosto de 1998, durante a festa de Nossa Senhora da Conceição, padroeira de Almofala. Escolhemos esse momento porque, dentre as histórias que eles nos contaram em 1990, a da santa encontrada pelos índios velhos e trocada pela imagem de Nossa Senhora da Conceição era a que mais nos impressionava. Também, porque tínhamos conhecimento de que eles participavam tradicionalmente da festa da padroeira. Isso parecia apontar para a importância da experiência religiosa dos Tremembé, e o momento da referida festa se mostrava como uma ocasião oportuna para nos aproximarmos dessa experiência.

Chegamos à vila de Almofala e fomos acolhida pelos Tremembé que vivem em Barro Vermelho. Esperávamos, à noite, os acompanhar até a igreja para assistir à novena da padroeira. Os do Barro Vermelho não foram e lá observamos a quase total ausência dos Tremembé da redondeza em contraste com os regionais. Assim transcorreu durante toda a festa, indicando que o foco de interesse deles não era a festa em si. Isso exigiu uma atitude de suspensão de nossas expectativas e atenção ao que ia se mostrando no contato face-a-face com eles.

Já no transcorrer das entrevistas pudemos observar a emergência de temas comuns levantados pelos próprios entrevistados. Ficamos impressionada como os Tremembé iam articulando suas histórias de vida com acontecimentos que envolvem a igreja de Almofala. Alguns iniciaram suas falas referindo-se à sua origem (família, lugar) e passaram, em seguida, a falar da origem da igreja e da terra da santa ao narrar a história da santa de ouro, da briga dos índios por causa da santa, na época do soterramento, e dos conflitos interétnicos atuais por causa dessa terra e da igreja e das tensões internas ocasionadas pela luta pela terra. Durante as semanas em que permanecemos juntos, cada um que conhecíamos ia indicando os parentes que se encontravam nas localidades em

torno da vila de Almofala e que podiam nos contar também tais histórias. Começava a ficar claro que o trabalho da memória coletiva que estavam elaborando sobre a igreja tinha relação com a construção da sua identidade étnica. Isso nos ofereceu um horizonte de trabalho definido diante da infinidade de possibilidades que o tema memória coletiva oferece e uma perspectiva na maneira de tratar identidade étnica. Portanto, esta pesquisa trata da elaboração da memória coletiva sobre a igreja de Almofala e a construção da identidade étnica pelos Tremembé.

Em agosto de 1999, na época da festa de Nossa Senhora da Conceição, retornamos a Almofala para aprofundarmos os temas comuns entre os Tremembé entrevistados em 1998. Nesse momento, estava claro para eles o nosso interesse pela suas experiências que lhes são significativas, relacionadas à igreja de Almofala, à história da santa de ouro, aos seus antepassados, ao Torém, à terra da santa. Isso foi essencial para firmarmos uma relação de confiança e cooperação entre pesquisadora e sujeitos da pesquisa. Eles retomaram esses temas aprofundando-os e nos mostraram os tijolos originais da igreja que guardavam com cuidado e outros objetos deixados de herança pelos seus antepassados, como, por exemplo, dois cachimbos e uma pequena cruz de madeira. Também, mediaram o nosso contato com outros Tremembé que foram entrevistados nesse momento pela primeira vez. Ficou mais clara para nós a ligação deles com seus antepassados, com a terra da santa, com a igreja e seus objetos originais e como articulam a memória coletiva com questões atuais acerca do reconhecimento étnico e demarcação de suas terras. Isso nos ajudou a clarificar e a especificar os objetivos da pesquisa.

#### **1.4 Conhecê-los através de uma pesquisa justifica-se**

Os índios Tremembé de Almofala sempre despertam interesse em quem entra em contato com eles. Há muitos registros acerca desse grupo: as crônicas dos primeiros viajantes do início da colonização (SOBRINHO, 1951), os estudos dos historiadores do Instituto do Ceará, desde sua fundação (PORTO ALEGRE, 1992), os trabalhos acadêmicos de pesquisadores cearenses atuais (VALLE, 1993). No entanto, foi com o trabalho do folclorista Silva Novo (1980), na década de 70, que os Tremembé, pela primeira vez apareceram de forma expressiva no cenário cearense, para a população de Fortaleza, através da sua exibição pública, dançando o Torém na concha acústica da Universidade Federal do Ceará. Tal acontecimento teve grande cobertura da imprensa

local, chamando a atenção de pesquisadores de diversas áreas que, de uma forma contínua, passaram a desenvolver trabalhos sobre esse grupo étnico. (OLIVEIRA JÚNIOR, 1997). Reconhecemos que o esforço de Maria Amélia Leite em reunir estudantes interessados na questão indígena, dando-lhes material, promovendo alguns encontros, organizando grupos de estudo e mediando os primeiros contatos com os Tremembé em Almofala e Fortaleza foi um fator importante para o aumento de pesquisas nos anos 90. Incluímo-nos no número desses estudantes e, por isso, lhe somos grata.

Hoje, encontramos muitas pesquisas sobre os Tremembé, principalmente, dissertações de mestrado em diversas áreas: Sobre as atividades econômicas desenvolvidas na região (CHAVES, 1973) e os motivos da migração de pescadores locais para Fortaleza (SOUZA, 1983). Sobre o Torém: como manifestação folclórica (SERAINÉ, 1955; NOVO, 1980) e reelaboração de um elemento cultural na afirmação da identidade e luta política (OLIVEIRA JÚNIOR, 1997). Sobre a arte de pinturas como expressão indígena (RATTS, 1996) e sobre a relação entre tradição, terra e etnicidade (VALLE, 1993). A maioria desses trabalhos toca na questão da identidade étnica. Alguns centram sua atenção nessa problemática, fazendo análise sobre as narrativas das histórias sobre os índios velhos, da igreja, da terra da santa. Em sua maioria, são trabalhos muito interessantes e vários desses pesquisadores já fazem parte da memória dos Tremembé. No entanto, nenhum deles trata a elaboração do trabalho da memória coletiva e a construção da identidade étnica sob o ponto de vista da Psicologia Social. É nesse sentido que procuramos preencher essa lacuna, dando nossa modesta contribuição.

A problemática da relação entre memória coletiva e identidade étnica interessa particularmente aos Tremembé, que vêm atualizando o mito de origem através do trabalho da memória coletiva, lutando pelo reconhecimento oficial de sua identidade étnica e das suas terras como herança ancestral mítica que lhes cabe de direito, particularmente, junto à instância jurídica. Nessa luta, os Tremembé buscam apoio de pesquisadores que desenvolvem pesquisas junto a eles, nas áreas de Antropologia, Geografia, História, Sociologia e Pedagogia como interlocutores da sociedade inclusiva, com seus mecanismos jurídicos e de comunicação de massa, buscando espaço de denúncia, informação, discussão e sensibilização a essa luta. Esperamos que nossa pesquisa venha somar-se a esses apoios aos Tremembé e possa contribuir também com

os agentes<sup>3</sup>, oferecendo-lhes subsídios para refletirem sobre suas próprias práticas de intervenção junto a esse grupo étnico.

Acreditamos que nosso encontro com os Tremembé, sua tradição e maneira de dizer-se e posicionar-se no mundo, ajuda-nos a refletir sobre nossa maneira moderna de autodefinirmos e nos posicionarmos no mundo. Temos consciência de que a nossa experiência não se confunde com a deles, mas acreditamos que é mesmo no confronto dessas diferenças que está a possibilidades de abriremos novos horizontes para compreendermo-nos melhor.

Encaramos todo o processo desta pesquisa como um encontro entre campos semânticos diferentes que podem abrir horizontes para a possibilidade de um diálogo entre os Tremembé e nós, pesquisadores; um encontro entre a perspectiva mitológica dos Tremembé, elaborada através do trabalho da memória e a nossa perspectiva acadêmica, mediada por conhecimentos teóricos. (OLIVEIRA, 1998).

Realizar esta pesquisa sobre como os Tremembé estão realizando o trabalho da memória coletiva sobre a igreja de Almofala e construindo sua identidade étnica justifica-se pela importância de investigar a colaboração do sujeito na elaboração da sua cultura e no dinamismo de intercruzamento entre a identidade étnica e memória coletiva, contribuindo para que a Psicologia Social continue avançando no estudo da identidade social. Nessa perspectiva, acreditamos poder contribuir para o diálogo desta com a Sociologia e a Antropologia, que tradicionalmente tratam a identidade étnica privilegiando os sistemas simbólicos e as estruturas sociais.

### **1.5 Quem são os Tremembé desta pesquisa?**

O limite geográfico do nosso universo de pesquisa abarca lugares que se concentram em torno da igreja de Nossa Senhora da Conceição: Vila de Almofala, Praia, Barro Vermelho, Panã, Saquinho, Camboa e Mangue Alto.

---

<sup>3</sup> Um grande número de agentes tem ligação com os Tremembé, alguns de forma mais direta ao manterem freqüentes contatos em Almofala e em Fortaleza, como, por exemplo, Associação Missão Tremembé - AMIT -, Fundação Nacional do Índio - FUNAI -, Instituto Histórico e Artístico Nacional - IPHAN -, missionários, professores, artistas e pesquisadores de diversas áreas. Só para citar um caso em que a reflexão e o reconhecimento da importância da identidade étnica e da memória coletiva dos Tremembé traria conseqüências na forma de intervenção junto a esses, trazemos o caso da transferência do cruzeiro do pátio da igreja de Almofala para o cemitério sob as ordens de um funcionário do IPHAN, durante a restauração dessa igreja, em 1983. Essa intervenção foi sentida pelos Tremembé como desrespeitosa e motivo de sofrimento, indignação e luta, ao verem um objeto incorporado à memória sobre a igreja e do próprio grupo ser retirado do seu lugar e danificado.

Para a composição do grupo dos sujeitos da pesquisa, optou-se pelo sistema de *rede*; isto significa que a *comunidade de interesse* foi formada pela indicação sequencial dos participantes da pesquisa. Este procedimento é considerado por BOM MEIHY (1991) como a melhor maneira de formar uma *colônia de narradores*. Esta é uma prática que recebe denominações diferentes, mas é reconhecida e recorrente em pesquisa participante (BRANDÃO, 1981) e pesquisa-ação (THIOLLENT, 1986).

Os sujeitos da pesquisa são doze índios Tremembé, sete mulheres e cinco homens. Escolheu-se o primeiro entrevistado, baseando-se nos critérios: alguém com mais de cinquenta anos de idade, ser referência para a memória na comunidade e disposta a participar desta pesquisa. A partir daí, cada um indicava aqueles que reconhecia como referência na comunidade para também serem entrevistados. Essa estratégia ajudou a estabelecer uma relação de confiança na comunidade e também indicou as relações entre os entrevistados a partir das pessoas que lhes são referências e, ainda, apontando a existência de diferentes grupos constituídos pelos sujeitos da pesquisa. Portanto, o critério de representatividade é qualitativo em relação à comunidade (universo da pesquisa) e ao fenômeno a ser investigado (o trabalho da memória coletiva na construção da identidade étnica do grupo).

Colher histórias de vidas e depois depoimentos para aprofundar os temas por eles levantados nas primeiras entrevistas foi fundamental para nos aproximar do trabalho da memória por eles realizado.

Chegando em Almofala, os Tremembé identificaram-nos como pesquisadores. Explicamos nosso desejo de conhecê-los melhor através da pesquisa e prontamente acolheram-nos em suas casas, primeiro, na casa do jovem casal Tremembé, Pedrinho e Ângela: ele, filho de Seu João Sindô, ela, filha de Nenê Beata. Seus pais são referências na comunidade e são sujeitos desta pesquisa.

Pela manhã, Pedrinho levou-nos à casa de Dona Zeza, nossa primeira entrevistada. Ela é uma referência na comunidade para os pesquisadores. Isso porque ela é uma das figuras centrais no Torém e por saber das muitas histórias sobre os índios velhos. Acolheu-nos com alegria, deixando claro que os pesquisadores que a visitam são bem-vindos.

Dona Zeza é uma mulher forte e comprometida com a luta pela terra e pela continuidade do Torém, como ela mesma diz: "*Eu sou da luta [...] sou adepta do Torém*". ela começou falando com orgulho que era filha natural da Lagoa Seca, parente da tia Chica da Lagoa Seca. Esta, falecida há muitos anos, mas continua sendo uma

referência para o Torém. Dona Zeza passou logo a falar da santa de ouro, da igreja, da terra da santa, do Torém, dos índios da luta que se prontificam como índios em contraste com os índios que não se prontificam e são do lado dos ricos. Disse que Seu Luís Cosme é um velho de quase 100 anos, que mora perto da igreja, mas não adiantava irmos conversar com ele porque ele não iria falar dos índios ou ia ser contra. No entanto, foi ela quem acompanhou-nos até ele e manteve uma atitude muito respeitosa. Era visível sua admiração por ele ser um velho de quase 100 anos e que sabe muito sobre a história de Almofala. No ano seguinte, durante a entrevista com seu Luís, ele e Dona Zeza, em tom amistoso, confrontaram seus diferentes pontos de vista sobre a terra da santa e sua demarcação. Depois de nossa primeira conversa, ela acompanhou-nos à casa de tia Joana, dizendo que esta era uma velhinha que sabia de todas as histórias e cantadeira de Torém. Indicou também seu esposo Raimundo Nego.

Seu Raimundo é grato à sua esposa por inseri-lo na comunidade. A comunidade a que se refere é o grupo que dança o Torém. Ele e Dona Zeza, em uma cumplicidade belíssima, falam completando a fala um do outro, particularmente quando o assunto é o Torém e a luta deles pela terra. Dona Zeza apresentou-nos à tia Joana dizendo que estávamos ali querendo saber das histórias sobre os índios velhos. Tia Joana encontrava-se doente e um pouco abatida. No entanto, antes de ligarmos o gravador, já foi narrando a história da santa de ouro. Ela é uma referência na comunidade para narrar o mito. Ao longo da nossa conversa, ela e Dona Zeza iam dialogando sobre a igreja, o Torém. Em meio a esse diálogo, elas começavam a cantar trechos do Torém. Dona Zeza, mantendo uma atitude de reverência, esperava tia Joana tomar fôlego para retomar o canto em coro. Tia Joana enviou-nos à Dona Maria da Venância, dizendo que ela era de dentro da aldeia, índia mesmo, dançadeira do Torém, parente da tia Chica da Lagoa Seca e mãe do cacique João Venâncio. Indicaram também Dona Maria Lídia, dizendo que era a filha do Chico de Barro, que era o “capitão dos índios”, que era da família muito antiga, os Angelca que o povo chama Caboré. Dona Zeza nos acompanhou até sua vizinha Maria Lídia. Esta nos recebeu com seu sempre sorriso farto, já tínhamos nos apresentado durante a novena de Nossa Senhora da Conceição na noite anterior. Convidou-nos para o seu quintal e lá lembrou a infância e a juventude vivida perto da igreja, junto com seus pais. Várias vezes repetiu orgulhosa ser filha do capitão dos índios, ser de uma das famílias mais antigas de Almofala, os Angelca, e lembrou-se do tio Caboré que brigou de cacete por causa da santa. Falou dos pesquisadores e da vontade de conseguir os livros que relatam as histórias boas que seu pai e outros velhos contaram para eles.

Assume a transmissão da memória sobre sua família aos seus netos como uma missão e faz isso com amor e dedicação. Após relatar sobre os conflitos por causa da terra da santa, indicou-nos Dona Nenê Beata e Maria Cazuzza da Passagem Rasa. Ela nos acompanhou a todas as visitas a Seu Isaque Mulato, na vila de Almofala. Este foi indicado por Seu Luís Cosme como alguém que sabia de todas as histórias que seu pai e avôs lhes contaram. Realmente, Seu Isaque sabe muito sobre Almofala e tem uma versão sobre a santa de ouro diferente de todos os outros ao tematizar a miscigenação. Respeita os índios, conheceu os mais velhos, mas afirma categoricamente que não é índio, explicando que seus antepassados vieram de fora. Ele, assim como Seu Luís, é identificado pela maioria que entrevistamos como sendo da Lagoa dos Negos, lugar fora dos limites da terra da santa, ou seja, não-índio Tremembé. Por essa razão não incluímos suas entrevistas neste trabalho. Ainda em Barro Vermelho, conversamos com Seu João Sindô. Ele sempre falando de sua avó e da terra da santa que ainda virá a ser demarcada, mas eles teriam que pagar o aforo<sup>4</sup> para a santa. Sempre retomando a história dos seus troncos velhos da Lagoa Seca e dos mais velhos que viveram no morro até que a igreja veio a ser soterrada; fala, em seguida, da “geração nova” ou “índios misturados” ou ainda “galhos novos”. Repetia as histórias que os mais velhos diziam que ainda virá a acontecer, sempre acrescentando que, quando jovem, não acreditava mas hoje está vendo tudo se realizar.

Na Praia, reencontramos João Venâncio depois de quase uma década. Ele nos falou das suas preocupações com o difícil processo de demarcação da terra e nos levou à sua mãe Dona Maria da Venância. De dentro da sua casinha de palha, nos convidou a tomar café, mas adiou nossa conversa para o dia seguinte. À noite, fomos convidada a assistir a um Torém que seria realizado em frente à casa dela a pedido de uma equipe de TV de São Paulo que, passando por Almofala, soube dos Tremembé e de sua dança. Durante o Torém, fomos convidada a entramos na roda. A partir dali, nós e Dona Maria da Venância começamos uma amizade brindada com mocororó, bebida fermentada de caju, usada durante o Torém. Ela lembrou o tempo em que viviam juntos na Lagoa Seca, da tia Chica, dançando o Torém, das quintas doces, plantações de cajueiro. No ano seguinte mostrou-nos suas relíquias: dois tijolos da igreja antiga, que guardava com zelo, e os cachimbos que tia Chica e sua comadre Massolina encontraram nos morros,

---

<sup>4</sup> “**AFORRAMENTO**, sm (Dir.Civ.) Contrato bilateral, oneroso, pelo qual o proprietário de um edifício passa o seu domínio útil a outrem; este, por sua vez, fica obrigado, por lei, a pagar-lhe, anualmente, uma certa pensão: o aforo ou cânon; sujeito a reajustamento. Forma variada, **aforação**.” (MAIA, 1999:95).

morada dos índios velhos, deixando-os como herança. Sofria de saudades do seu povo já falecido e nos falou que um dia os reencontraria. Ela os reencontrou em fevereiro de 2000. Saudades da nossa amiga que guardamos com carinho na lembrança. Foi ela quem nos apresentou seu primo Tarcísio e sua esposa Maria Cazuzza. Sentados em baixo do cajueiro de seu quintal, ele e Dona Maria da Venância lembraram os índios velhos da Lagoa Seca, se indignaram juntos ao falarem que eles foram forçados a deixar seu lugar por causa da ambição do povo de fora que tomou suas terras. Dona Maria Cazuzza, no dia da festa de Nossa Senhora da Conceição, disse-nos em sua casa, na vila de Almofala, que naquele ano participara apenas de uma novena, onde ouviu o padre falar mal dos índios, por isso ela não foi mais. Ao longo de nossa conversa, reviveu perplexa os assassinatos dos seus índios velhos da Passagem Rasa por causa da terra da santa, indicando-nos sua parente da Passagem Rasa, Nenê Beata, como alguém que sabia também contar essa história. Seu João Sindô acompanhou-nos até a casa de Dona Nenê Beata, no Mangue Alto. Antes, porém, fez questão levar-nos ao Seu Chico Beata, no Saquinho, ao Seu Nezinho e Dona Maria de Jesus, na Camboa da Lama. Seu João Sindô foi o único dentre todos os entrevistados a indicar essas três pessoas. Seu Chico Beata, durante nossas conversas, privilegiou dois temas: o conflito com seus primos e tios por causa da herança da mãe e avós maternos e o nome de todos que reconhece como de dentro da terra da santa. Falou dos de fora que querem ser índios sem o ser. Para ele, os Tremembé, que estão lutando pela demarcação da terra formam um grupo que têm como objetivo tomar essa terra, que pertence aos moradores velhos, e entregá-la para missionários de Fortaleza que os ajudam. Nesse momento, apontou Seu João Sindô, com quem mantém relação amistosa, como um desses índios que mantém relações com os referidos missionários, e identifica-nos, pesquisadores, ligados a esses índios. A nossa relação com ele foi mediada por Seu João Sindô. Seu Nezinho privilegiou a reconstituição da genealogia dos Tremembé desde os primeiros caboclos que acharam a santa de ouro a partir do seu avô Bonifácio. As entrevistas com ele eram muito mais uma rica conversa registrada entre ele e Seu João Sindô. Fala de todos os velhos que conheceu e nos indagou se já tínhamos ido conversar com Seu Luís Cosme que já tem quase 100 anos. Eles, junto com Dona Maria de Jesus, revivem o tempo de juventude marcado pelo ressurgimento da igreja, pelo qual também foram responsáveis. Dona Maria é uma mulher muito sofrida e sente a necessidade de falar da dramaticidade da sua vida; durante nossas conversas a vimos feliz ao lembrar que, junto com a mãe, desenterraram a igreja. Com Dona Nenê, sua vizinha e amiga, se confronta durante a

entrevista por terem pontos de vistas diferentes sobre a luta pela terra. Para ela, esse movimento é para o lado dos grupos com os quais Dona Nenê se relaciona: povo da Lagoa Seca, Maria Lúcia e o povo da Passagem Rasa. Dona Nenê Beata é uma liderança política no sentido amplo do termo, comprometida com a articulação entre eles e outros povos indígenas do Ceará que estão lutando pela demarcação de suas terras. Têm interesse pelos conhecimentos históricos sobre eles, mas as suas referências mais importantes são os índios velhos. Em sua casa funciona uma das escolas diferenciadas para as crianças Tremembé. Ela narra e se orgulha da história da *Alma fala*, sobre a origem do nome Almofala, que está na cartilha dos Tremembé, usada nas escolas locais. Não esquece a Passagem Rasa: a indignação e revolta a tomam quando relembra o massacre dos índios velhos por causa dos marcos da terra da santa.

Observamos que, para eles, o trabalho da memória coletiva faz parte do cotidiano, enquanto momentos em que se juntam complementando, corrigindo e confrontando suas lembranças e posições na comunidade. Fomos testemunha de vários momentos nos quais o povo da Lagoa Seca reúne-se, principalmente à noite, na casa de Pedrinho, para conversar sobre o passado-presente-futuro. Nos momentos das entrevistas, acompanhamos todos os grupos, inclusive com a presença de grupos diferentes, confrontando suas lembranças e posições. Quase sempre uma situação de entrevista se transformava em uma conversa envolvendo duas ou mais pessoas.

Orientando-nos pelo referido método para a composição dos sujeitos da pesquisa, foi possível perceber, a partir das suas histórias de vida e de suas indicações dos entrevistados, a existência de quatro diferentes grupos de referência para o trabalho da memória, nos quais os entrevistados estão articulados, privilegiando temas próprios dos seus grupos específicos, apoiados em suas referências afetivas. Identificamos os grupos: os Bonifácios, a família Angelca ou Caboré, o povo da Passagem Rasa e o povo da Lagoa Seca.

Os Bonifácios:

Manoel Bonifácio Rodrigues, Nezinho, 84 Anos. Camboa da Lama

Raimunda Maria de Jesus, Maria de Jesus, 63 anos. Camboa da Lama.

Francisco Duarte Siqueira, Chico Beata, 90 ano. Saquinho

A família Angelca ou Caboré:

Maria Lúcia de Lima Souza, Maria Lúcia, 59 anos. Barro Vermelho.

O povo da Passagem Rasa:

Maria Morreira Cazuza dos Santos, Maria Cazuza, 61 anos. Vila de Almofala.

Maria do Anjos Reinaldo Siqueira, Nenê Beata, 55 anos. Mangue Alto.

O povo da Lagoa Seca:

Maria José de Souza, Dona Zeza, 64 anos. Barro Vermelho.

Raimundo Niquilino de Souza, Raimundo Nego, 73 anos. Barro Vermelho.

Joana Henrique dos Santos, tia Joana ou Joana Nunes, 97 anos. Panã.

João Sindô, 71 anos. Barro vermelho.

Tarcísio Marques do Nascimento, 69 anos. Vila de Almofala.

Maria Quitéria Sobrinha, Maria da Venância, 61 anos. Praia.

## **2. REFERENCIAL METODOLÓGICO E TEÓRICO**

Em agosto de 1998, durante a festa religiosa de Nossa Senhora da Conceição, em Almofala, foi feita observação participante, colheram-se histórias de vida e depoimentos de seis índios Tremembé com o objetivo de delimitar a problemática desta pesquisa. Em agosto de 1999, durante a mesma festa religiosa, foi feita observação participante, colheram-se histórias de vida e depoimentos de doze índios Tremembé. Para aprofundar temas levantados pelos seis índios entrevistados em 1998, destes colheram-se somente depoimentos. Dos outros seis índios, registraram-se, num primeiro momento, histórias de vidas e, num segundo, depoimentos. Nesse

Continuar pesquisando na época da festa de Nossa Senhora da Conceição possibilitou o aprofundamento dos temas numa situação similar àquela em que esses foram levantados inicialmente. Assim, procura-se manter uma certa coerência e garantir uma consistência metodológica.

### **2.1 Objetivos: o que nos interessa realmente conhecer**

O objetivo geral da presente pesquisa é apreender, através de suas narrativas, como os vários grupos Tremembé de Almofala estão realizando o trabalho da memória coletiva sobre a igreja local e elaborando suas identidades como grupo específico e como etnia, considerando-se especialmente os significados para os próprios sujeitos.

Para tanto, buscamos identificar:

1. Os significados do mito de origem da santa de ouro para os Tremembé na articulação com a história:

2. Os significados do mito de origem da santa de ouro para cada grupo: sua importância na autodefinição e nas relações intra e interétnicas.
3. Os significados da terra da santa para os Tremembé e para cada grupo: sua importância na autodefinição e sua utilização nas relações intra e interétnicas no contexto de luta por reconhecimento étnico e demarcação das suas terras.

## **2.2 Método fenomenológico: um caminho que nos ajuda conhecê-los**

Para Husserl, citado por VALENTINI (1988), não é possível dissociar o ato de visar o objeto do objeto visado, pois a consciência é sempre *consciência de*, ou seja, a consciência é intencional. Essa é uma atividade constituída por atos tais como percepções, imaginação, volição, paixão. Nesse sentido, ser no mundo implica que depois da admiração e espanto iniciais, é possível despertar a realidade de si e do mundo e, ao tempo, entrar em contato com ela. É assim que se vai constituindo o conhecimento: atribuição de sentido que determina ação concreta no mundo intersubjetivo. Não se trata de inventar a realidade; ela pode ser descoberta em sua evidência, pelo sujeito que apreende o sentido intrínseco e original da realidade através da subjetividade. Ao estarmos presentes no ato de conhecer, conhecemos o objeto e a nós mesmos numa co-presença.

A psicologia fenomenológica (MAHFOUD, 1996; VAN DER LEEUW, 1970; VALENTINI, 1988) trata do vivido. Fenômeno é um objeto que se refere a um sujeito e um sujeito relativo ao objeto; consistindo sua essência em se mostrar a alguém. A experiência vivida forma uma unidade de acordo com sua significação, apreendida somente pelo próprio sujeito quando este se volta intencionalmente para ela e a reconstrói. O sujeito reconstrói traçando um plano dentro da realidade ainda caótica; este plano é a estrutura, isto é, uma *coesão compreendida* enquanto realidade significativamente organizada. Esta é um todo orgânico, não passível de decomposição (análise), mas compreensível por suas partes quando tratadas em um todo. A conexão de sentido é feita na experiência vivida, compreendendo-a no instante e, principalmente, articulada a outras experiências vividas, compreendidas simultaneamente e participantes da compreensão. A experiência vivida assim compreendida é incorporada posteriormente a um *tipo ideal*. Este é uma conexão compreensível entre diversas estruturas que têm vida e sentido próprios.

O método fenomenológico é a própria aplicação de forma rigorosa e consciente do dinamismo da experiência de todo ser humano e do conhecimento daí advindo. Ao fazermos uma leitura fenomenológica das experiências de outros, estamos reconstruindo essas experiências de maneira consciente e rigorosa.

Apoiar-se no método fenomenológico faz sentido para nós porque buscamos realizar esta pesquisa dentro de um relacionamento significativo que nos abraze horizontes. Buscamos primeiramente colocar entre parênteses as prévias hipóteses sobre os Tremembé (*epoché* ou redução fenomenológica) para sucessivamente nos aproximar deles a partir do que lhes é significativo em suas elaborações do vivido.

Isso nos possibilitou, logo no primeiro encontro, compreender que a igreja de Almofala, os seus objetos originais e o território em torno dela, são muito significativos para eles. Assim, encontramos a possibilidade de definir um tema que não fosse alheio às preocupações dos Tremembé, pelos quais temos uma grande admiração e respeito.

### **2.3 História de vida, depoimentos e observação participante: instrumentos que nos ajudam nessa caminhada.**

A técnica de história de vida (QUEIROZ, 1991), conjugado com depoimentos e observação participante (BECKER, 1994, BRANDÃO, 1981; THIOLENT, 1986), se mostrou um meio adequado para captarmos o intercruzamento da história de vida do narrador com a memória coletiva sobre seu grupo e desta com a construção da identidade pessoal e social (AUGRAS, 1997; BOM MEIHY, 1991; BOSI, 1994).

- A técnica de história de vida nos assegurou a condição do livre fluir do pensamento do entrevistado, possibilitando captar, através da elaboração da pessoa ao relatar sua experiência, o que sucedia na interação entre ela e seu grupo e deste com os outros grupos da comunidade.
- A técnica de depoimento nos deu a oportunidade de aprofundar os temas comuns abordados por eles.
- A observação participante abriu espaço para uma convivência para além da relação entre pesquisador e pesquisado. Partilhar com eles experiências que lhes são muito significativas, como dançar o Torém, ajudou na compreensão dos significados dessas experiências. Nas situações de entrevistas, com a observação participante foi possível a captar as ações e gestos significativos paralelos ou articulados aos relatos,

que escapam ao registro das entrevistas com gravador, enriquecendo os dados das entrevistas.

Acolhemos a sugestão de Mauro Martins AMATUZZI (1996) de nos sintonizarmos com o todo do relato em uma primeira leitura para ir encontrando os elementos experienciais significativos e sua articulação com esse todo até chegarmos a uma articulação final com a interpretação de significados coletivos mais abrangentes. Continuamos buscando manter o contato com o próprio fenômeno, numa tentativa de nos aproximar cada vez mais dos significados, tratando relatos, ações e gestos dos Tremembé como expressões do vivido. VAN DER LEEUW (1970) indica os elementos do exercício fenomenológico, apresentados de maneira sintética por MAHFOUD (1996):

- 1 Nomear: dando nomes àquilo que se torna visível, separamo-nos dos fenômenos e os reagrupamos, ou seja, os classificamos.
- 2 Inserir: é inevitável inserir a nossa vida na compreensão da experiência vivida do outro, mas é preciso fazermos com arte, assiduidade e método para que o que se mostra a nós seja compreendido como sinal de sentido à espera de ser interpretado.
- 3 Colocar entre parêntesis: observando com suspensão de preconceitos, nos ocupamos somente do fenômeno, sem nos perdermos nas coisas nem no ego.
- 4 Elucidar: clarificar o que se olha, reunindo o que é semelhante e separando o que é diferente através de conexões, numa solidariedade compreensível. Procura-se então a conexão típica ideal e, depois, busca-se incorporar em um conjunto mais abrangente.
- 5 Compreender: essas atitudes em seu conjunto formam a compreensão mediante a qual o fato torna-se dado; a coisa, uma palavra viva; a rigidez, expressão.
- 6 Retificar continuamente: dispor-se a confrontar os documentos e os fatos.
- 7 Reconstruir: comunicar aquilo que nos foi dito para ter acesso às coisas; a fenomenologia precisa de um significado para ter acesso às coisas, pois não se pode fazer experiência viva delas.

Buscamos comunicar o que apreendemos da dinâmica das experiências dos Tremembé de maneira fiel, sem nos omitirmos nessa comunicação. Portanto, o que comunicamos aqui é também, assim como a memória e a identidade, reconhecimento e

reconstrução (BOSI, 1994; BRANDÃO, 1982, GEERTZ, 1978; HAGUETTE, 1992; MAHFOUD, 1996; VALENTINI, 1988; VAN DER LEEUW, 1970).

### **2.3 Referencial teórico: olhares que nos ajudam a enxergá-los**

Para entender a realidade cotidiana de qualquer grupo, é preciso entender a estrutura global de significação em que seus modelos e símbolos particulares estão localizados e em que obtêm o significado que compartilham coletivamente, ou seja, é preciso entender o mundo da vida. Diferentemente da sociedade moderna, nas sociedades primitivas, encontra-se maior integração, pois a diversidade da vida social mantém-se unida em uma ordem integrada de significados. Para o indivíduo, tais significados são os mesmos que impregnam os diversos setores de sua vida diária: na família, no trabalho, nas festas, ou seja, o indivíduo está sempre no mesmo mundo, há uma unidade do contexto de significação. Isso traz conseqüências para a identidade. A identidade é uma experiência real do eu em situação social determinada, uma maneira como os indivíduos definem-se a si mesmos, parte integrante de uma concreta estrutura de consciência e suscetível de ser descrita fenomenologicamente. (cf. WAGNER, 1979; BELLO, 1998)

Acolhemos as definições presentes nos trabalhos sobre memória coletiva de HALBWACHS (1990), BOSI (1994), MAHFOUD (1996); sobre mito, de ELIADE (1989,1991, 1992 e 1998); sobre identidade social de CIAMPA (1986) e sobre identidade étnica de OLIVEIRA (1976) e BRANDÃO (1986) e sobre cultura de GERTZ (1978) BELLO (1998) e WAGNER (1979). Tais definições nos possibilitam esclarecer a dinâmica das experiências dos Tremembé sem explicá-las previamente. Fomos buscar muitos desses conceitos em outras disciplinas para cercar nossa problemática, posto que essa se situa nas linhas fronteiriças da Psicologia Social com a Antropologia, a Sociologia e a História das Religiões.

Em relação ao conceito de mito, ELIADE (1998) explicita sua escolha em se afastar da concepção de o encarar como ficção, ilusão, fábula, buscando, através de pesquisas, se aproximar - assim como outros estudiosos a partir da segunda metade do século XX - da compreensão que as próprias sociedades arcaicas têm sobre mito: história verdadeira, sagrada e exemplar. Vejamos como ele define mito:

*uma história sagrada [...] o mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais. [...] Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a 'sobrenaturalidade') de suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do 'sobrenatural') no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo e o converte no que é hoje. (ELIADE,1998:11).*

Segundo ELIADE (1989, 1991, 1992, 1998), o Mito de Origem justifica uma *situação nova*; diz das transformações ocorridas no mundo, para que se compreenda como este se encontra hoje. A veracidade do mito está na existência presentificada daquilo a que ele deu origem. Para aqueles que vivem o mito, este os constituiram existencialmente através de um certo número de eventos originários com a participação de entes divinos. Ao narrar o mito, aquele que narra reatualiza a origem, compartilha desses eventos originários, da presença dos entes divinos, vivendo uma experiência genuinamente religiosa. O mito fundamenta, ordena, orienta e significa a existência de quem o narra.

A orientação de que só podemos compreender um mito ao situá-lo no contexto sócio-religioso originário, ou seja, colocá-lo no contexto daqueles que o vivem, nos ajuda a ficar atentos à narração da história da santa de ouro pelos Tremembé, não como uma estória fictícia, mas como um acontecimento extraordinário, ocorrido com os seus ancestrais: *“os caboclos velhos acharam uma santa de ouro”*.

A concepção de mito em ELIADE (idem) nos ajuda a ficar atentos para as unidades de significados presentes na narrativa da *“história da santa de ouro”* pelos Tremembé como um mito de origem local e as conexões que eles fazem ao realizarem o trabalho da memória coletiva, construindo sua identidade étnica.

Para ELIADE (1998), o mito satisfaz necessidades existenciais profundas, como, por exemplo, as religiosas, as morais, os imperativos sociais e as necessidades práticas. Tal compreensão que o mito ordena, orienta e significa a existência nos possibilita articular esta concepção de mito com a de cultura.

Para GEERTZ (1978) cultura é

*um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio dos quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida. (GEERTZ, 1978:103).*

Para o autor (idem), pensar consiste em um tráfico de símbolos significantes - mito, objetos, palavras, gestos - usados para conferir um significado e dar forma às experiências. O autor está falando do homem enquanto ser real, concreto em suas relações específicas, mediado por sistemas de símbolos significantes para seu grupo, constitutivos da sua cultura específica e, não, sobre um homem tomado em termos abstratos e genéricos.

*...os significados só podem ser 'armazenados' através de símbolos: uma cruz, um crescente ou uma serpente de plumas. Tais símbolos religiosos, dramatizados em rituais e relatos em mitos, parecem resumir, de alguma maneira, pelo menos para aqueles que vibram com eles, tudo que se conhece sobre a forma como é o mundo, a qualidade de vida emocional que ele suporta, e a maneira como deve comportar-se quem está nele. (GEERTZ, 1978:144).*

O mito é uma destas fontes por ser um sistema de símbolos significantes nos quais os indivíduos se apoiam para se orientar, se comunicar e se autogerir. Sua narração é compreendida como uma atividade religiosa, já que a religião - um sistema de símbolos sagrados - é mediadora de um acontecimento genuíno e conhecimentos essenciais para se viver, estabelece disposições e motivações através de formulações de uma ordem de existência geral com valor de factualidade.

Se por um lado os indivíduos já encontram os símbolos circulando em seu meio como algo dado, ultrapassando sua existência individual, por outro lado, é o indivíduo que dinamiza os símbolos, atribuindo-lhes significados a partir do seu encontro com eles, ao elaborar suas experiências.

Essa ênfase na elaboração do indivíduo nos ajuda a ficar atentos aos símbolos significantes para os Tremembé, como por exemplo, o mito de origem, a igreja, aos seus objetos originais e à maneira de eles articularem esses significados a partir desse mito

ao realizarem o trabalho da memória coletiva, particularmente quando tematizam a orientação de suas condutas nas relações intra e interétnicas ligadas a esses símbolos significantes materializados.

Para BELLO (1998), o mundo da cultura é o mundo-da-vida, o mundo das nossas tradições. Este é constituído pelas normas, hábitos, interesses, objetivos e também pelo conjunto das coisas físicas, no qual os indivíduos partilham suas experiências com seu grupo, isto é, uma maneira de pensar própria do seu grupo. Viver no mundo-da-vida é viver na *doxa*, na certeza de um mundo compartilhado, uma totalidade na qual estamos mergulhados e reconhecemos como nossa.

Para a autora, seguindo a trilha de Husserl, a estrutura das experiências daqueles que vivem uma cultura, cuja experiência religiosa tem uma significação originária e uma unidade abrangente, é formada por dois componentes: o *noético* ou intencional e o *hilético* ou material. Para quem vive esse tipo de experiência, as coisas são físicas e, ao mesmo tempo, presenças animadas, isso porque tudo é tingido com afetividade e significação, em que espírito e natureza, ação e contemplação, mito e rito são indissociáveis.

BELLO (1998) sugere a redução fenomenológica, ou seja, pôr entre parênteses nossos pré-conceitos sobre uma cultura para, aproximando-nos da compreensão da cultura a partir da maneira de pensar do grupo cultural, chegarmos a compreender o que é para eles *o eu e os outros*.

A idéia de BELLO (*idem*) de que as experiências das pessoas são a base do mundo da cultura, como mundo das nossas tradições, dá importância ao próprio grupo cultural e seu modo de pensar compartilhado. Considerar o aspecto afetivo - indissociável dos significados que os indivíduos atribuem aos objetos materiais - como próprio da dinâmica da experiência religiosa com sua significação originária e sua unidade abrangente, ajuda-nos a continuar nos aproximando dos significados da igreja e dos seus objetos e das conexões com o mito de origem.

SCHUTZ (in WAGNER, 1979) trata as orientações e condutas no *mundo-da-vida*, numa perspectiva fenomenológica, considerando os sistemas de orientação cultural preexistentes e principalmente a interação entre os indivíduos.

As intenções e orientações dos indivíduos geradas por conhecimentos de esferas da vida social relevantes para a própria existência possibilitam a coesão de um grupo. Isso porque cada indivíduo sozinho não é capaz de acumular a totalidade desse saber e, assim, precisa entrar em um acordo e combinação dos conhecimentos individuais,

sempre parciais, procedendo por uma distribuição social do próprio conhecimento. Cada indivíduo, a partir de seu próprio ponto de vista subjetivo, dá aos objetos e eventos comuns um colorido particular. O compartilhar de perspectivas e objetivos permite que as diferenças de cada um cedam lugar para que objetos e eventos sejam vivenciados simultaneamente e em comum, permitindo uma compreensão e consentimento mútuo.

O que dinamiza a compreensão mútua é a reciprocidade de perspectivas e de motivos. Motivo é aquilo que justifica e orienta nossa ação em relação ao mundo, do qual os outros fazem parte. Em uma situação de interação, em que cada um é capaz de se colocar no lugar do outro, os motivos particulares dos indivíduos convergem para um motivo comum.

Na interação, têm-se tantas perspectivas quanto a presença de indivíduos singulares. A relevância dos objetivos comuns, ou seja, a reciprocidade de perspectivas, relega as diferenças individuais. É o envolvimento recíproco em uma interação que constitui o relacionamento do *Nós* e sua vivência como tal pelos indivíduos. Quando vivo dentro do relacionamento do *Nós*, vivencio uma corrente de consciência comum. Assim, o mundo do “Nós” é o mundo intersubjetivo, isto é, o mundo-da-vida constituído por uma interação direta e genuína numa relação *face-a-face*.

Os outros com os quais estamos envolvidos passam a fazer parte de nossas experiências no presente, no passado e no futuro. Uma pessoa pode vivenciar seus semelhantes mesmo que eles não estejam fisicamente presentes no tempo e no espaço; uma maneira de vivenciá-los é interpretando seus artefatos, como, por exemplo, objetos e sistemas de signos lingüísticos que continuam presentes ao redor daqueles que os interpretam, ordenando-os dentro de sua própria experiência.

Essas formulações nos ajudam a ficar atentos às diferentes perspectivas dos membros de cada grupo e dos diversos grupos ao realizarem o trabalho da memória coletiva sobre acontecimentos comuns e ao que possibilita entre eles uma reciprocidade de perspectivas, no interior do grupo e entre os grupos.

As definições de cultura, nas quais estamos nos apoiando, nos possibilitam fazer uma articulação com o conceito de memória coletiva.

Memória é um trabalho que precisa de um grupo de referência para realizar-se: é o sujeito, apoiado em grupos de referências, que transforma imagem em lembrança viva ao reconhecer e reconstruir acontecimentos e vivências do passado e transforma as lembranças em memória (BOSI, 1994; HALBWACHS, 1990; SCHMIDT & MAHFOUD, 1993). A memória é sempre social e apoia-se em grupos de referências

com os quais a pessoa se identificou e *com-fundiu* seu passado ao compartilhar um modo de ser e pensar.

*Desde o momento em que nós e as testemunhas fazíamos parte de um mesmo grupo e pensávamos em comum sob alguns aspectos, permanecemos em contato com esse grupo, e continuamos capazes de nos identificar com ele e de confundir nosso passado com o seu. (HALBWACHS, 1990:28)*

A memória coletiva retoma relações sociais e noções compartilhadas a partir de uma relação de pertença a um grupo; já a memória individual é um ponto de vista sobre essa memória coletiva. A nossa história de vida é uma colcha de retalhos, feita com o tecido das nossas experiências, costurada com o fio colorido do nosso sentimento de pertença às comunidades afetivas, com as quais compartilhamos um modo de pensar e estar no mundo. Isso nos possibilita continuarmos ligados com aqueles que escolhemos como companhias que reafirmam essas experiências significativas compartilhadas, mesmo que estejamos afastadas, no tempo e no espaço, de suas presenças físicas.

A memória coletiva tem seu ponto de apoio nas estruturas sociais, mas também, nos espaços e nos objetos, em que o grupo deixa sua marca e é marcado por aqueles, fazendo lembrar a maneira de ser de muitos homens e suas relações com outros grupos. Halbwachs nos dá pistas de como proceder para compreender a importância dos objetos para os grupos:

*Cada objeto encontrado, e o lugar que ocupa no conjunto, lembram-nos uma maneira de ser comum a muitos homens, e quando analisamos este conjunto, fixamos nossa atenção sobre cada uma de suas partes, e é como se dessecássemos um pensamento onde se confundem as relações de certa quantidade de grupos. (HALBWACHS, 1990:132).*

A estabilidade do espaço e seus objetos oferecem uma imagem de continuidade do próprio grupo. No entanto, acontecimentos, lugares e períodos têm importância e significados diferentes para os diversos grupos e mesmo para diferentes pessoas no interior de um mesmo grupo. Um grupo sofre ao ver desaparecerem objetos do seu universo como se uma parte de si mesmo se esvaísse, temendo que, ao perder o apoio de uma tradição possa perder a razão de ser. Por isso, esse grupo expressa sua indignação,

protesta e resiste com a força de sua tradição, na sobrevivência de alguns vestígios materiais.

Essa idéia nos ajuda a ficar atentos aos significados que os diferentes grupos que estão realizando o trabalho da memória coletiva atribuem ao lugar Almofala e à igreja e às conexões com o mito de origem da santa de ouro e também ao gesto de alguns indivíduos desses grupos guardarem tijolos originais da igreja, uma cruz de madeira doada aos seus antepassados nessa igreja, considerando as relações inter e intraétnicas.

Para HALBWACHS (1990), a memória coletiva tem a função de restabelecer a unidade primitiva de tudo que representou ruptura no processo histórico do grupo, buscando solucionar o passado e curar suas feridas ao destacar os momentos significativos vivenciados pelo grupo, produzindo um conhecimento que tem como base a experiência (ações, sentimentos e pensamentos) e conferindo vitalidade aos objetos culturais.

Os acontecimentos ao longo da história do grupo e os espaços nos quais eles ocorrem provocam o indivíduo a realizar o trabalho da memória. Os indivíduos e os grupos têm uma maneira particular de definir passado, presente, futuro, bem como a forma de articularem esses tempos. Através do trabalho da memória, o indivíduo é transportado para o tempo passado sem se desvincular do presente, posto que é o presente que apresenta questões que o solicitam. Não é um mero resgate do passado, mas sua reelaboração a partir do presente.

MAHFOUD (2001) nos convida a ficarmos atentos para a articulação viva entre os significados que compõem o conteúdo da memória e os acontecimentos históricos, a não perder de vista a criatividade e vitalidade de um trabalho da memória realizado pelos indivíduos de uma comunidade tradicional que os liga diretamente à origem a partir da relação com seus grupos de pertença, reconstituído os seus elos históricos. Essa articulação viva entre memória e história abre um horizonte muito significativo: para quem o realiza, na forma de cuidar da própria cultura e tradição e para nós - pesquisadores que acompanhamos essa articulação - a abertura de uma perspectiva diferente ao buscarmos nos conhecer como pertencente a um país.

Isso nos ajuda a ficar atentos à maneira pela qual os Tremembé reconstruam os acontecimentos históricos que lhes são significativos e as conexões que fazem com o mito de origem ao realizarem o trabalho da memória coletiva, considerando os conhecimentos históricos produzidos sobre eles pelos estudiosos.

De HALBWACHS (1990) acolhemos formulações sobre a contribuição dos indivíduos no trabalho da memória coletiva, apoiados em seus grupos de referência, em seus espaços e objetos que lhes são significativos. Com BOSI (1994) e SCHMIDT e MAHFOUD (1993) nos identificamos por trabalharem a problemática da memória coletiva na perspectiva da Psicologia Social.

De BOSI (1994) nos interessa, particularmente, o fato de essa autora mostrar a maneira pela qual histórias de vidas se articulam à memória coletiva. Partimos das histórias de vida dos Tremembé para compreender como suas histórias singulares se inter cruzam com a memória coletiva na construção da identidade étnica do grupo. Interessam-nos, também, as observações dessa autora sobre a importância dos objetos como apoio ao trabalho da memória e da identidade. Para essa autora, os objetos oferecerem um *assentimento* à nossa posição no mundo e à nossa identidade.

Quanto a SCHMIDT E MAHFOUD (1993) chama-nos a atenção, particularmente, o destaque que dão aos grupos de referências enquanto comunidades afetivas no trabalho da memória coletiva; bem como, a experiência de pesquisa, relacionada ao tema memória, em uma comunidade tradicional do litoral brasileiro. Isso porque estamos, também, trabalhando com uma comunidade tradicional do litoral brasileiro, onde o grupo é a referência maior para cada indivíduo.

Os estudiosos sobre memória coletiva nos quais estamos nos apoiando não se ocupam especificamente da problemática da identidade, mas nos ajudam a fazer uma articulação entre memória e identidade ao darem atenção especial aos grupos de referências como uma condição indispensável na construção da memória coletiva: só podemos lembrar quando ligados aos grupos. Continuar comungando um modo de pensar e estar no mundo passa ser correlato do nosso modo particular de dizer *Eu-Tu-Nós*, tendo como referência nossas comunidades afetivas. Isso significa falar em uma identidade que se constrói através do trabalho de uma memória coletiva. Cada comunidade constrói sua própria memória coletiva e identidade de maneira particular, e é uma construção realizada na relação com outras comunidades.

Compreender como os Tremembé estão elaborando a memória coletiva na construção da identidade étnica em nível individual e coletivo constitui o núcleo da nossa pesquisa. A ênfase na elaboração do indivíduo e nos seus grupos de referências nos ajuda a ficar atentos aos significados que cada grupo, a partir das referências afetivas nas quais se apoiam ao realizar o trabalho da memória coletiva, se auto-atribui para se definir em contraste com os outros grupos. A importância do espaço e do tempo

como eixos imprescindíveis na elaboração da memória nos ajuda a ficar atentos aos significados que eles atribuem, ao seu território, à igreja e seus objetos originais, aos acontecimentos históricos e como eles articulam esses significados nas relações intra e interétnicas.

Para CIAMPA (1986) o indivíduo é identificado nas relações sociais como dotado de atributos e predicções a partir dos quais passa a ser visto como um ser permanente e estável. A identidade pressuposta é um fenômeno social necessário ao processo de auto-identificação do sujeito, mas apenas como um momento da construção de uma identidade; não abrangendo sua totalidade.

*Em cada momento de minha existência, embora eu seja uma totalidade, manifesta-se uma parte de mim como desdobramento das múltiplas determinações a que estou sujeito [...]. Com isso, estabelece-se uma intrincada rede de representações que permeia todas as relações, onde cada identidade reflete outra identidade. (CIAMPA, 1986:170-171).*

Sua tese é a de que identidade é metamorfose. Ela é a unidade entre igualdade e diferença, objetivo e subjetivo, singular e universal. É um processo contínuo de objetivação da subjetividade, construída socialmente mediante condições materiais, concretizando-se nas relações e pelas ações recíprocas dos sujeitos sempre na condição de vir-a-ser em constante transformação como a própria realidade.

As personagens vão se construindo umas às outras ao mesmo tempo em que constroem um universo de significações, isto porque uma subjetividade necessita de um suporte social que a legitime, ou seja, de uma realidade intersubjetiva compartilhada. Em suma: “*Ter uma identidade humana é ser identificado e identificar-se como humano*” (CIAMPA, 1986:38).

Ciampa adota uma perspectiva diferente da nossa ao se apoiar no materialismo histórico dialético. No entanto, interessa-nos sua concepção de identidade como algo dinâmico, não determinada por representações e imagens genéricas nas quais o próprio indivíduo não se reconhece; considera a tensão entre diferença e igualdade, identificação e auto-identificação como própria da dinâmica da identidade elaborada pelo indivíduo ao longo de sua história e atualizada no presente em articulação com o passado e futuro numa realidade intersubjetiva compartilhada.

Sem abandonarmos a perspectiva fenomenológica, essa concepção de identidade nos ajuda a ficar atentos a como cada grupo, ao realizar o trabalho da memória coletiva, está elaborando os significados do que é ser Tremembé e articulando-os com o mito de origem ao se auto-identificar e identificar os demais grupos com a sua posição nas relações inter e intraétnicas relacionadas à luta por reconhecimento oficial da identidade étnica e demarcação das terras como território indígena.

Para OLIVEIRA (1976), a identidade étnica é compreensível somente no interior do sistema interétnico no qual é gerada. Mas pontua que a condição para definir um grupo como étnico é a sua autodefinição. A pessoa vai formando o sentimento de identidade étnica através do jogo de semelhanças e diferenças na relação consigo e na interação com o outro. Na relação com o outro emerge a consciência da alteridade. A identidade étnica de um grupo vai sendo construída em contraste com o outro e considerando as atribuições definidas por esse outro:

*A noção de identidade contrastiva, [é] tomada-a como a essência da identidade étnica: a saber, quando uma pessoa ou grupo se afirma como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma outra pessoa ou grupo com que se defrontam; é uma identidade que surge por oposição, implicando a afirmação do nós diante dos outros, jamais se afirmando isoladamente. (OLIVEIRA, 1976:36).*

A identidade étnica implica a afirmação do nós diante dos outros numa situação de *fricção interétnica*, isto é, numa situação de conflito entre grupos com interesses diferentes, particularmente na situação de contato entre índios e não índios.

BRANDÃO (1986), nessa mesma perspectiva, acrescenta que a identidade étnica é uma construção coletiva e simbólica do grupo. Este cria códigos para significar as interações sociais em que pessoas, conflitos, memórias, circulam em um contexto específico e em processo de transformação mediante as condições objetivas.

O sentimento de alteridade de um grupo indígena apoia-se no seu território e seus mitos como algo capaz de expressar e preservar uma identidade própria. Assim, forma-se um universo de símbolos, através do qual o grupo se autodefine e define os outros grupos envolvidos nas suas relações de troca de bens, serviços e de significação. Um dos mecanismos de identificação por contraste utilizado por um determinado grupo indígena é fazer referência ao seu lugar como meio de se diferenciar dos outros grupos

associados a outros lugares. O exercício da identificação étnica pelo próprio grupo, muitas vezes, é um esforço dramático dele e dos seus membros para assegurarem sua sobrevivência social.

No interior de um mesmo grupo étnico, há uma tensão relacionada à forma de as pessoas viverem diferentemente a identidade étnica: enquanto algumas podem reforçar o sentimento de pertencimento ao seu grupo de origem, outras podem negá-lo. Quando alguém do grupo morre, uma maneira pessoal de ser desse grupo fica ameaçada de desaparecer. No entanto, se os que continuam vivos permanecem reproduzindo e produzindo os significados próprios de ser daquele grupo, essa maneira não desaparece com aquele que morreu.

Interessa-nos particularmente a ênfase dada ao trabalho do indivíduo, pois é ele que realiza o trabalho simbólico a partir do seu envolvimento subjetivo e pessoal com os saberes, crenças, valores e normas culturais do grupo através das quais realiza e significa sua ação. Isso nos ajuda a ficar atentos à maneira de cada grupo autodefinir-se a partir do vínculo afetivo com as suas referências ao realizar o trabalho da memória e aos elementos culturais que eles privilegiam nessa autodefinição a partir desse vínculo. Devemos atentar ainda para os significados que eles atribuem ao seu território e às articulações com o mito da santa de ouro ao auto-definirem-se como “de dentro” em contraste com os “de fora”, considerando as tensões nas relações inter e intraétnica no contexto atual marcado pela luta pelo reconhecimento oficial de sua identidade étnica e a demarcação do território indígena.

OLIVEIRA (1976) pensa identidade étnica como contrastiva, demarcando fronteiras étnicas em situação de fricção interétnica. Essa identidade passa ser vista como uma resposta ao outro que nos põe em questão. Se OLIVEIRA (idem) não avança na discussão sobre como os indivíduos numa relação interétnica recebem essa questão e formulam suas respostas a partir do seu próprio interesse, SCHATZ (in WAGNER, 1979) nos ajuda a pensar que entre a pergunta do outro- *motivo a fim de-* e a nossa resposta- *motivo porque-* há uma questão (interesse) que já era nossa e vai influenciar na elaboração da resposta para o outro que pode se transformar numa questão -*motivo a fim de-* para si e dirigida ao outro como *motivo porque*. Estamos pensando no questionamento sobre a autenticidade da identidade étnica dos Tremembé que lhes é colocado. Esse questionamento pede uma resposta que se contraponha à negação da identidade étnica correspondendo àquilo que os que a negam entendem que seja índio? Os próprios Tremembé continuam autodefinindo-se *índios*, mas por que essa resposta

não parece suficiente para satisfazer aqueles que questionam a autenticidade da identidade étnica dos Tremembé? Essas questões nos ajudam a ficar atentos aos motivos nos quais os Tremembé se apoiam ao partir do ponto de vista do próprio grupo de referência, ao elaborar uma resposta para os não-índios que negam sua identidade étnica.

SCHUTZ, ainda em WAGNER (1979), mostra como os grupos de referência se constituem socialmente e como o sujeito usa isso a partir da *relação Eu-Tu-Nós*: os indivíduos já nascem em uma tradição que os precede e pertencem a grupos específicos que lhes oferecem uma base para conhecer a sua própria realidade. Mas, sentimo-nos inseguros quando nos vemos como um, individualmente, para lidar com essa realidade mais ampla e complexa que nos é dada. Assim, necessitamos daqueles em que confiamos para confirmar essa realidade. HALBWACHS (1990) mostra como se precisa dos grupos de referência enquanto comunidades afetivas. Pois a memória coletiva se dá por causa da relação afetiva com um certo grupo com o qual compartilhamos o pensamento. O nosso modo de pensar é influenciado pelo pensar próprio daquele grupo e seu contexto. A articulação da memória individual com a memória coletiva se dá quando nos colocamos junto com outros para que nossas lembranças tomem vitalidade.

Os grupos de pertencimento em algumas comunidades tradicionais se estendem muito no tempo passado. Nas comunidades indígenas, por exemplo, chegam a um tempo primordial originário a partir da narração de um mito de origem; ou seja, o pertencimento originário pode chegar inclusive a uma origem mitológica. O mito dá um parâmetro para falar *Eu-Tu-Nós*, e assim a tradição oferece parâmetros para o indivíduo negociar sua relação com a realidade social atual.

Compreendemos que, para os grupos que realizam o trabalho da memória, as referências afetivas nas quais se apoiam é uma companhia confirmadora no modo de se dizer *Eu-Tu-Nós*, de se autodefinirem como grupo. Mas o que acontece quando estes grupos realizam o trabalho da memória a partir de um mito de origem?

A história da santa de ouro, quando vista como um mito de origem local, encarada como uma história verdadeira que diz da origem comum de todos os Tremembé, narra de onde eles vêm e a que vieram. Podemos pensar que isso lhes permita dizer *Eu-tu-Nós* no presente, tendo como referência seus grupos originários que se ligam ao grupo de pertença mais abrangente definido pelo mito. Este mito lhes oferece um modelo de comportamento que remonta as ações dos seus ancestrais míticos. Isso significa que

compartilham com esses ancestrais um modo de pensar o mundo, se inserir e se posicionar nele. Sendo assim, podem dizer no presente *Eu-Tu-Nós*, apoiando-se no seu grupo de referência de origem mítica, ou seja, de pertença abrangente.

Quando um mito e o modelo de comportamento que ele oferece é reelaborado pelos grupos de referência ao realizarem o trabalho da memória, esse mito continua sendo repetido apenas em seus elementos essenciais, pois o trabalho da memória é elaborado a partir das preocupações atuais dos grupos. Sendo assim, temos de admitir que a reelaboração do mito através do trabalho da memória é uma elaboração contextualizada.

Intercruzando as idéias de Schutz e Halbwachs, compreendemos que os grupos que realizam o trabalho da memória são grupos formados por contemporâneos que compartilham um modo de pensar e viver, ou seja, de dizer *Eu-Tu-Nós* situados no mesmo tempo e espaço presente. Esse modo de pensar se caracteriza também como um conhecimento socialmente construído já que cada um conhece apenas alguns aspectos da realidade, ou seja, tem conhecimentos parciais. Assim, necessita do outro para que seu conhecimento seja complementado, corrigido, confirmado. Isso se dá através do confronto desses conhecimentos parciais numa relação *Eu-Tu-Nós*, considerando que na comunidade há uma rede de informações sobre os acontecimentos.

### **3. O INTERCRUZAMENTO ENTRE MEMÓRIA E IDENTIDADE**

Para acompanharmos como os Tremembé elaboram sua identidade étnica através do trabalho da memória coletiva sobre a igreja, começaremos apresentando os quatro grupos, mostrando como cada um se autodefine a partir das próprias referências afetivas, como seus membros se articulam entre si e com os demais grupos e quais os temas que cada um privilegia. Trataremos estes grupos como grupos matrizes. Continuaremos acompanhando-os na maneira de todos eles autodefinirem-se como de dentro da terra da santa ou terra do aldeamento em contraste com os de fora ao reconhecerem-se como grupo de pertença mais abrangente a partir do mito de origem da santa de ouro. Prosseguiremos mostrando como cada um desses grupos, no interior da terra da santa, também se autodefine a partir do seu lugar originário específico.

#### **3.1 A referência afetiva definindo os quatro grupos matrizes**

Cada um dos quatro grupos matrizes define-se a partir da ligação afetiva com suas referências e nelas se apoia ao compreender o passado, posicionar-se no presente e visar o futuro, privilegiando certos temas. Para os Bonifácio, os pais e avôs são da *raça* ou *geração* dos primeiros caboclos ou moradores velhos da terra da santa, reconhecendo-se como grupo de pertença mais abrangente. Para a família Angelca ou Caboré, o capitão dos índios Chico de Barro é modelo de compromisso com seu grupo de pertença originário e de autoridade em função da observância aos preceitos do mito para usufruto da terra da santa como herança mítica. Para o povo da Passagem Rasa, os três índios velhos são indissociáveis dos marcos da terra da santa, modelos de observância aos preceitos do mito e símbolo de luta na defesa dessa terra como herança ancestral. Para o povo da Lagoa Seca, a tia Chica que dançava o Torém é indissociável desse elemento cultural definidor, modelo de compromisso e luta pela tradição.

### **OS BONIFÁCIOS: Nezinho, Maria de Jesus e Chico Beata**

Dentre todos os grupos, o dos Bonifácios é um caso à parte pelo fato de seus membros não terem uma ligação afetiva com uma referência comum a partir da qual se autodefinir como grupo específico. Foram agrupados aqui por não fazerem parte dos outros três grupos, por serem todos da família Bonifácio, por reconhecerem-se como continuidade da geração dos primeiros caboclos (ou os caboclos velhos de antigamente ou ainda à raça dos moradores velhos da terra da santa) ao apoiarem-se nos próprios pais e avôs a partir do mito da santa de ouro; também pelo fato de terem uma posição semelhante entre eles, e bem diferenciada dos demais grupos, sobre a luta pela demarcação das terras e a identificação étnica oficial.

Seu Nezinho, a partir do pai, liga-se ao avô Bonifácio e vincula-se ao bisavô, reconhecendo-se continuidade dos primeiros caboclos a partir do mito de origem. Refere-se ao avô como um caboclo velho, reconhecendo-o elo com a origem mítica, a partir do qual ele reconstitui a genealogia dos Tremembé desde os primeiros caboclos até hoje. Para ele, o seu bisavô e avô são figuras originárias ao darem continuidade à geração dos primeiros caboclos. Ele solicita Dona Maria de Jesus, sua esposa e prima, Seu João Sindô da Lagoa Seca e Seu Isaque Mulato como testemunhas ao realizar o trabalho da memória. Seu Chico Beata, a partir dos seus pais, vincula-se aos avôs maternos Duarte e Maria Beata, referindo-se a eles como os mais velhos. No entanto, mantém com eles um vínculo frágil e não se interessa pelas histórias de suas vidas. Em

suas lembranças, privilegia dois temas: o conflito com seus primos e sobrinhos por causa de herança dos seus avós maternos e os moradores velhos da terra da santa, reconhecendo-se continuidade da raça desses moradores velhos. A única vez que se referiu ao avô paterno Zé Bonifácio foi ao citar os nomes das famílias que reconhece como os moradores velhos da terra da santa. Nesse momento também se referiu ao Raimundo Bonifácio, pai de Seu Nezinho e tio de Dona Maria de Jesus, como de outra família. Busca várias vezes, no momento da entrevista, o testemunho de Seu João Sindô, do povo da Lagoa Seca, companheiro no trabalho de pescaria, em outros tempos. Dona Maria de Jesus, a partir da ligação com sua mãe, vincula-se aos avós maternos e estabelece um elo com o mito. Refere-se à mãe e avós como os antigos. Para ela, a mãe foi uma liderança importante em torno da qual os da sua geração uniram-se para desenterrar a igreja. Apoiando-se na mãe, rememora que foi tomando consciência de si, vendo Zé Duarte [tio de Seu Chico Beata], seu tio e sogro Raimundo Bonifácio e o finado Sindô nos seus cercadinhos. Lamenta a divisão e dispersão dos parentes de sua geração por causa de herança dos mais velhos, depois que eles morreram. No presente, Dona Maria de Jesus mantém com seu primo e esposo, Seu Nezinho, uma relação tensa e de indiferença com Seu Chico Beata. No entanto, compartilha lembranças com Seu João Sindô e Seu Neuzinho, principalmente sobre a igreja.

A partir da ligação com a mãe, Dona Maria de Jesus vincula-se à avó. Nelas, apoia-se ao realizar o trabalho da memória. No presente, sente-se endividada com a mãe por ter-te desobedecido, a ela casando-se com seu primo Nezinho. Ela aceita a dramaticidade da sua vida, marcada por sofrimentos e perdas, como uma forma de, no presente, prestar contas da dívida:

*Toda vida fui, graças a meu Deus, fui muito sofrida [...] Eu apanhei por causa deste homem [Nezinho]. A minha mãe não queria, que eu perdi meu pai eu era muito nova [...] Tomei conta dessa família e fui trabalhar pa criar estes filho [...] Em jejum, passava o dia todinho, que quando eu abri o olho, aí tinha fechado o estômago, aí vamos gozar com esse estômago [...] Perdi filho, perdi tudo, morreu todos dois lá, no tempo que eu tava me tratando [...] Antes de eu receber alta, lá nós soubemos que o homem tava de amores novo, este Nezinho conversador. [...] Ela [mãe] dava aquelas agonia, eu me agarrava com ela e esperava passar, aí voltava e ia tirar aquelas tabumbas pa fazer esteira pa vender pa comprar o que ela precisava [...] Eu me arrependi demais... hoje o que eu vivo sofrendo, eu tô sabendo que foi o que eu fiz contra a vontade dela.*

Pelo lado sua mãe, Dona Maria de Jesus vincula-se ao Zé Duarte [tio de seu Chico Beata], seu tio Raimundo Bonifácio [seu sogro] e ao finado Sindô, lembrando: “*Quando eu me entendi, foi vendo eles lá no cercadinho*”. Apoiando-se na mãe, lamenta que depois da morte dos mais velhos “*espalhou-se tudo*” de sua geração porque “*um puxa pa cá, outro pa acolá*” a sua parte na herança, dividindo-se e afastando-se uns dos outros:

*Quando eu me entendi, foi vendo eles lá no cercadinho: o finado Zé Duarte e mais pa baixo do titio Raimundo, que era o pai do Nezinho, mais pa baixo era o finado Sindô. [...] Aí espalhou-se tudo, aí acabou-se tudo e este negócio de morrer e esta tal de herança um puxa pa cá outro pa acolá, o que minha mãe deixou os meus irmãos venderam tudo, deram tudo, só eu ainda tenho uma tirinha, ainda tá ali. [...] Porque foi que eu não vendi, mulher, este cercado pa minha mãe comer enquanto ela era viva? Que quando ela morreu aí foi de questão dos meus irmãos.*

A partir da ligação com os pais, Seu Chico Beata vincula-se aos avós maternos. Para ele, “*os mais velho toda vida foram da Camboa*”. Apoiado neles, revive o conflito com os primos e sobrinhos por causa de herança, ao realizar o trabalho da memória sobre seu grupo de pertença. Assim como Dona Maria de Jesus, Seu Chico Beata refere-se ao afastamento entre os parentes e se irrita muito ao reviver esse conflito:

*Era tudo encrencado: meus primo e sobrinho, tudo era miserável. [...] Era [terra] do finado meu avô Raimundo Duarte, era o pai do Zé Duarte, e da finada minha mãe, Maria Duarte. [...] Foi o tempo que eles morreram e formou-se essa questão. [...] Da minha família? Pois não tô lhe dizendo, vou contar do meu avô Raimundo Duarte e a minha avó Maria Beata. Era só esses dois os mais velho. Toda vida foram da Camboa. Lá donde eu estou lhe dizendo que foi essa morada foi a questão.*

Seu Chico Beata, parente de Seu Nezinho e sogro de Dona Nenê Beata, certa vez, ao citar todos os nomes das famílias da terra da santa declarou: “*Zé Bonifácio era meu avô por parte de pai*”. Foi a única vez que se referiu ao avô Bonifácio ao longo das entrevistas. Apesar de Seu Chico Beata referir-se a avós maternos e paternos mantém com eles um vínculo frágil. Desses, não lhe interessam as experiências passadas nem seus pontos de vista ao posicionar-se no presente sobre as questões da comunidade:

Pergunta - *Seu Francisco, o senhor falou dos seus avós: Bonifácio e do Seu Duarte e como era a vida deles?*

Chico Beata - *Falei tudinho. Cada um tinha uma vida. Rapaz, eu não posso contar a vida deles né, eu não vivia mais eles.*  
Pergunta - *O senhor não morava perto deles?*  
Chico Beata - *Morava. Eu tinha nada com avô, assim que eu me entendi eu fui cuidar da minha vida. Nunca morei só, morava mais minha família, minha mãe e meu avô Raimundo Duarte.*

Bem diferente é a maneira de o Seu Nezinho vincular-se ao avô Bonifácio, sempre referindo-se a ele com profundo respeito e admiração. A partir da ligação com ele vincula-se ao bisavô e estabelece um elo com a origem mítica. Para ele, o bisavô era um *caboclo velho*, um elo que o aproxima dos “*quatro caboclos*” que acharam “*a santinha*”. Apoiando-se nele, reconhece-se, no presente, a partir do mito de origem, como da “*raça*” ou “*da geração*” “*desses caboclo velho*”:

*A santinha... nesse tempo tudo era pouco, parece que era uns quatro caboclo velho que tinha, mas já tinha por aí um branco, um rico que não era da raça. Desses caboclo velho que tinha aí é que veio a nossa geração, veio o pessoal que já tão com 100, mais de 100 anos. [...] Pois bom, o meu bisavô casou-se com a caboclinha aqui no Panã, já foi quando a igreja já estava com 100 anos, aí nasceu meu avô Zé Bonifácio. Aquele ali morreu com mais de 100 anos, caboclo velho.*

Seu Nezinho orgulha-se do seu bisavô e avô porque eles “*produziram*” muitas famílias e deram continuidade aos quatro caboclos da primeira geração. Ele reconstituiu os elos da genealogia dos Tremembé ao longo da história desde a origem mítica a partir do seu bisavô Bonifácio: da 1ª geração, os quatro caboclos que fizeram a igreja; o bisavô, da 2ª ou 3ª; o avô, da 4ª; o pai; da 5ª ou 6ª geração, ele próprio e Seu João Sindô. A partir dessas figuras originárias, reconhece as famílias Bonifácio, Hipólito, Gonçalves, Barros, Dóia e a família Brito como seu grupo de pertença, referindo-se a eles como “*Nossa raça*” . Acolhe como seu grupo de pertença mais abrangente todas as famílias que reconhece como as “*gerações*” “*de dentro do aldeamento*”, como, por exemplo, os Ferreiras e os Pedros que são as famílias do Seu João Sindô e as famílias da Passagem Rasa:

*O meu bisavô foi assim, nasceu Zé Bonifácio [avô] e nasceu Merência e Isabel e parece que teve outro, nasceu aqui e ficaram por aqui que eram irmão. [...] Meu bisavô saiu daqui foi morar no Guajiru lá nasceu Maria Dóia velha, nasceu Aristides Dóia, Duvirge, a mãe dos Britos, nasceu Luiz Doía. [...] Os Dóia, com os Brito com os Bonifácio. [...] É gente demais, tudo pelo velho Zé Bonifácio velho. [...] O meu pai nasceu nos três oito não*

*conheceu o avô dele não compadre João. É. Essa geração já vem da 4ª geração dos primeiro caboclo quando fizeram a igreja [...] Nossa raça é a família Gonçalves, a família Hipólito. [...] Família de Hipólito misturou-se com a família de Bonifácio, mas sendo tudinho daqui do bolo. [...] Pois sim, nem acabei de contar a história da família de Barro. Raimundo de Barro nasceu, o feitiço foi do Zé Bonifácio [...] a mãe dela, a Raimunda Senhorinha, a velha Aninha morreu com mais de 108. Era irmã da Ursas. [...] Tudo é de dentro do aldeamento daqui. As Ursas era dali da Passagem Rasa. [...] Chico de Barro era um homão, se influiu e casou com a Raimunda Fulô, aí mudou pa Raimunda de Barro. E de forma, menina, que essa família daqui, dessa família daqui que já vem da raça dos 2º dos 3º Tremembé aí, tô botando já nos 3º, que o 1º era os velhos caboclos, os velhos caboclos tiveram filho, e os filho foram produzindo e esse pessoal já vem por aí afora e nós já somo mais ou menos da 5ª pa 6ª geração, né compadre João?*

Diferentemente da perspectiva do seu parente Nezinho, Seu Chico distancia-se dos “caboclo velho” que acharam a santa, ao localizarem em um tempo “pa trás”. A partir da ligação com suas referências, ele não reconstitui os elos ao longo da história que o aproximem daqueles “caboclo velho” e de sua condição originária: “era uns índio velho puro”. No entanto, religa-se aos caboclos velhos que festejavam Maria Labareda ao atribuir à festa da padroeira Nossa Senhora da Conceição o significado de rito originário. Ele salta até a origem e retorna magicamente ao presente: “Ontem foi o dia da santa, da festa dela. Festejava a santa numa casinha de palha” ao realizar o trabalho da memória a partir do mito:

*A primeira santa daquela igreja ali foi achada lá no morro, os caboclo velho acharam, agora esses caboclo velho que acharam é que eu não sei quem era. Isso nem era da minha época, pa trás. Era uns índio velho puro. [...] Ontem foi o dia da santa, da festa dela. Festejava a santa numa casinha de palha. Bom, a rainha soube da história, mandou buscar essa santa e eles levaram, a santa era de ouro. Sabe como era o nome da santa? Maria Labareda. Agora quando veio outro, trouxe a Nossa Senhora da Conceição que é aquela.*

A partir do seu avô Zé Bonifácio, Dona Maria de Jesus refere-se ao parentesco com Barros, mas diferentemente de seu Nezinho, não os acolhe como seu grupo de pertença. No entanto, reconhece os “Barros velhos” como uma referência para a memória sobre a origem da igreja e originários do lugar, assim como ela, em contraste com os Cosmes:

*De quando ela foi feita a primeira vez eu não sei não, não era gente neste tempo. [...] Nem elas [mãe e avôs] não alcançaram esse negócio dela ser feita. É lá no tempo dos Barros velho, nem a família dos Cosme... eles não era daqui, eles são da aldeia da Lagoa dos Nêgos. Agora, os Barros é daqui. Tem uma Barros lá, já morreu, que era filha do meu avô. Este velho tinha essa filha lá com uma negra velha dos Barros, por isso que nós somos parente dos Barros. Mas isso aí, sei lá, bisneto, tataraneto, que essa que morreu outro dia, acho que já era bisneta, a Dedé.*

Seu Nezinho orgulha-se de ter conhecido os “*velho tudinho*” e tê-los vivos na lembrança. Eles o aproximam da origem. Assim como Dona Maria de Jesus, sabe que Seu Luís Cosme é de fora da terra da santa. No entanto, refere-se ao Seu Luís Cosme com admiração porque “*o velho Luís Cosme, que tá... já fechou 100 ano*”. Ao atribuir o valor a essa idade, tem como parâmetro o avô Bonifácio. Para ele, é uma referência a partir da qual nutre grande respeito e admiração pelos velhos, particularmente por esses que vivem tantos anos.

*Quando eu tava com 12 ano eu conheci esses velho tudinho, eu me lembro desses velho, tudinho [...] E a velha Joana Nunes ainda é mais velha que a Maria Mulata. [...] Vixe, e o velho de Luís Cosme, que tá... já fechou 100 ano.*

“*A terra da padroeira*” para Seu Nezinho é o lugar originário do seu grupo de pertença mais abrangente e na companhia do pai, ao realizar o trabalho da memória sobre esse grupo a partir do mito, ele vai até a presença “*do casal dos caboclo que tinha quando fizeram a igreja*” e segue “*pa cá, os filho desses daí foram produzindo a geração*”, caminhando no fio da história. Orgulha-se de a sua *raça* ter esgalhado-se pelo mundo afora: “*Olha tem gente que já acabou-se aqui pa banda do Pará, por esse mundo aqui tudo, e era raça daqui*”:

*Aí quando ela acabou de fazer a igreja aí foram tirar esse quadro de terra, mas tudo naquele tempo desocupado né? Tá aí. “Aqui é a terra da padroeira. Agora vocês fique morando aqui”. A caboclada ficou, agora foi que começou essa geração dos casal dos caboclo que tinha quando fizeram a igreja, pa cá os filho desses daí foram produzindo a geração, que quando deu, passou pa filho, neto, bisneto e aí foi saindo essas nossas família que ainda têm por aqui na...eu quero que seja compadre de 5ª pa 6ª geração né? [...] Olha, tem gente que já acabou-se aqui pa banda do Pará, por esse mundo aqui tudo, e era raça daqui.*

Para Dona Maria de Jesus, a mãe e os avós são *os antigos* a partir dos quais estabelece um elo com a origem. Apoiando-se na mãe, compreende a partir do mito que a igreja e a terra foram dadas pela rainha à santa, “*mas pa os caboclo tomarem de conta*”. Para ela, os caboclos velhos são modelos de abnegação em contraste com os novos: “*...esses caboclo velho não tinha ambição de nada [...] e os novos foi crescendo mais a ambição, que hoje em dia a ambição tá grande e aí foi tomando conta*”. Ela faz esse confronto a partir do mito e lamenta por *hoje* inverterem os valores e romperem com a maneira de os antigos relacionarem-se com a herança mítica. Para ela, no presente, esse modo de relacionar-se com a terra permanece, por motivos diferentes, na figura da rainha: “*...que ela não quer, que ela não trabalha, não faz nada*”.

*“Os caboclo velho encontraram a santinha na praia, diz que bem pequenininha, aí diz que trouxeram e fizeram uma casinha de palha, botaram ela e foram adorar. Aí a rainha soube e mandou buscar. [...] A conversa que os antigos, que eu alcancei, contava minha avó, meu avô, minha mãe. Minha mãe não era muito antiga, mas os pais contavam, né? Que aí ela tinha mandado fazer a igreja p’a santa e mandou tirar duas léguas em quadro p’a santa e os caboclo velho tomarem conta. [...] Essa terra aí foi dado por a rainha, agora que ela não quer, que ela não trabalha, não faz nada, né? Mas pa os caboclo tomaram de conta, e esses caboclo velho não tinha ambição de nada. Os caboclo velho de primeiro foram morrendo, acabando e os novo foi crescendo mais a ambição, que hoje em dia a ambição tá grande e aí foi tomando conta, e foi fazendo aqueles pedacinho de cercado, já foi vendendo pa outro, aí os de fora, os ricos cresceram os olhos.”*

É a partir dos *moradores velhos* que Seu Chico Beata reconhece seu grupo de pertença mais abrangente. Apoiando-se neles deixa claro o que é mais importante no seu trabalho da memória, ao nos indagar: “*Você vai botar esse bicho [gravador] aí na frente das pessoas? Sabe como é que é o nome das pessoas?*”. Compreende a nossa presença a partir da experiência com os funcionários da FUNAI que registraram os nomes dos índios no processo de identificação étnica, em Almofala, em 1992. Sempre solicitando o testemunho de Seu João Sindô, segue citando os nomes das famílias que reconhece como de dentro da terra da santa: dos Ferreira no Urubu, do Luís Pereira, do velho Chico Henrique, do seu avô paterno Zé Bonifácio, do Raimundo Bonifácio a que se refere como de outra família [pai de Seu Nezinho], do Serafim da Silva, do seu avô materno Raimundo Duarte, do Estevão, do Zé Marques, do velho Gonçalves do Panã, do seu tio velho Lucinda, da sua madrinha mãe Raimunda Luiza Catolé [bisavó do Seu

João Sindô], do velho Glorindo, do velho Basílio de Barro a que se refere como capitão dos índios, do seu compadre Domingo Reinaldo [família da sua nora Nenê Beata]. Ao fazer isso ele escolhe para o que devemos olhar e quem considerar quando apresentá-los na pesquisa. Essa é a maneira de apropriar-se da nossa presença lá e conduzir o processo da pesquisa, desde o momento da entrevista: “*Quando eu cortar, pare porque eu não conto mais o que eu não sei. [...] Esses que eu falei tudinho é daqui, agora eu já dei o nome todinho*”. Para ele, ser morador velho da terra da santa o define Tremembé como grupo abrangente, o aproxima da origem:

Seu Chico Beata reconhece-se como *os novo da raça deles* - dos moradores velhos da terra da santa - em contraste com *esses que querem ser índio, mas não são daqui*. Ele acolhe como seu grupo de pertença mais abrangente os moradores velhos e novos da terra da santa:

*Esses morador tudo não eram índio? Os morador velho já morreu, mas tem os novo. Não são índio não? Só pode é ser a raça deles, dos daqui, dos morador, agora os de fora, esses que querem ser índio, mas não são daqui. [...] Eles dizem que querem ser índio não sei por que. [...] Rapaz, pode ser pa lá mas não pa cá. Não. Tem só os da terra da santa.*

Em um certo momento da entrevista, Dona Nenê pede a Dona Maria de Jesus: “*A senhora podia cantar uma musiquinha do Torém pa ela gravar*”. O silêncio e seu olhar com cara sisuda é sua resposta. Depois é Dona Maria de Jesus que solicita a confirmação de Dona Nenê Beata: “*Tu não ouviu falar, Nenê, que um tempo deste tinha andado uma mulher por aí que diz que é neta da rainha?*”. Ela identifica a antropóloga, que veio, em 1992, fazer a identificação étnica e o reconhecimento de Almofala como área indígena, como a neta da figura mítica da Rainha que mandou construir a igreja e delimitar uma légua em quadra de terra para os Tremembé. Para Dona Maria de Jesus, essa antropóloga está ligada aos grupos com os quais sua vizinha se relaciona, e de que ela, por sua vez, está desvinculada, não compartilhando do ponto de vista deles sobre a luta pela demarcação dessas terras. Esses grupos dançam o Torém.

Maria de Jesus - *Tu não ouviu falar, Nenê, que um tempo deste tinha andado uma mulher por aí que diz que é neta da rainha?*

Nenê- *É a Jussara, foi a Jussara.*

Maria de Jesus - *Sei não. Isto é pa ali, pa banda da Almofala, pa banda deste povo de Raimundo Nego [Lagoa Seca], de Maria Lídia [Angelca ou*

Caboré], *de Nenê Beata* [Passagem Rasa], *de João Sindô* [Lagoa Seca]. *É por lá, elas é quem sabe, eu não me entendo.*

Assim como Seu Chico Beata, Dona Maria compreende a pesquisa com identificação oficial dos índios e passa a identificar-nos, pesquisadores, ligados aos índios que estão na luta pela demarcação da terra. Ela se irrita muito quando Dona Nenê Beata da Passagem Rasa, sua vizinha, com quem mantém uma relação amistosa, insiste em identificá-la como índia. No entanto, ri quando Dona Nenê chama a atenção para os seus traços físicos, sugerindo que esses são já a identificação como índia. Dona Maria de Jesus reconhece-se como *índia de nascença* a partir dos laços de consangüinidade com seus antepassados em contraste com “*índios da lista*”. Ao indagarmos quem são os índios da lista, ela responde perguntando-nos: “*Estes índios que tão aí, mulher, nessas arrumação. O que foi que tu fez com o índio, minha irmã?*”. Para ela, *nessa arrumação* é a luta pela demarcação. Quando nos pergunta “*que foi que tu fez com o índio, minha irmã?*”, está identificando nossa pesquisa com o processo de identificação feito pela FUNAI, compreendendo que assim com essa instituição, nós estamos do lado desses índios. Para Seu Chico Beata dentre os que estão na luta pela demarcação da terra existem aqueles que não são índios, mas se identificam publicamente como tal: “*...esses que querem ser índio, mas não são daqui*”.

Maria de Jesus - *Tem aí um bando, eu sei que quem não é índio sou eu.*

Nenê – *Olha a cara dela.* [risos, inclusive de dona Maria de Jesus].

Maria de Jesus – *O pessoal dizem que a minha bisavó foi pegada a dente de cachorro, mas eu não sei, eu não vi. [...] Mas eu só sou da parte de índio de nascença, mas da lista de vocês eu não sou não. Sou de nascença, do meu sangue de meus avós velho.*

Enquanto Seu Nezinho encara o trabalho da memória como um trabalho muito importante: Dona Maria de Jesus o censura, referindo-se ao esposo como *Nezinho conversador* por ele priorizar as longas e diárias conversas com o pai a outros trabalhos. No presente, Seu Nezinho, ao realizar o trabalho da memória, não larga a companhia do pai e do avô. Mas não dispensa os testemunhos de alguns, dentre eles, sempre solicita o de Seu Isaque Mulato para continuar construindo com esmero essa trama, entrelaçando os fios da história com fibras da memória sobre a origem:

*Agora interessante é o preço do pagamento quando entregaram ela [igreja] [...] Agora do corpo da igreja, já quem me contou esta história foi o Isaque*

*um dia lá dentro da igreja mesmo à noite. [...] Eu digo: 'Isaque, eu também já sabia, que já tinha no livro, mas passou meu filho'. Agora eu sei, que encontrei mesmo dentro da igreja e peguei, notei mesmo que as próprias janelas foi empreitada por 50 mirréis. Nesse tempo, ouro e prata era dinheiro demais homem. Em 1712. Tá com 287 anos, é?*

Ali, no momento da entrevista, Seu Nezinho, com sua prima e esposa Dona Maria de Jesus e o seu compadre e primo João Sindô, revivem juntos o momento que tiraram a areia da igreja. Cada um escolhe uma referência para se apoiar. Juntos vão desenterrando aquilo que lhes é significativo em um único acontecimento:

*“Nezinho - eu ajudei tirar mais essa de Jesus, nós tudo rapaz tinha ali... nós ia tudo com as cuia, tirar areia de dentro. O padre Sabino passou um dia lá em casa e disse: 'cadê o Raimundo?' [...] 'Pois você diga a ele que junte o pessoal que é pa limpar lá a igreja da Almofala, tirar a areia todinha, que daqui pa frente um dia ela vai querer levantar' . E aí tá certo, agora que nós se juntava naqueles tempos. No dilúvio não era compadre João. [...] O que é certo que nós fomo e tiramo. Tiramo mesmo, não tiramo?*

*João Sindô - Tiramo tudinho. Era a mãe dessa aqui que juntava nós tudinho pa tirar aquelas terra do dilúvio.*

*Maria de Jesus - Os assentado tudo ali no quartinho da pia. Tu te lembra?*

*João Sindô - Me lembro.*

*Nezinho - Aquela ossada que enterrava.’’*

Para Dona Maria de Jesus, sua mãe foi responsável pelo cuidado com aquela igreja, tornando esse zelo um costume que passou a fazer parte de sua vida naquele tempo: “A gente tava tão acostumado que quando era naquelas horas já tava tudo no ponto”. Quando fala *nós* refere-se, dentre outros, ao Seu Nezinho e Seu João Sindô. Ela lembra da mãe com respeito e admiração pela sua liderança, orgulhando-se ao dizer *juntava todo o pessoal* para limpar igreja. Dona Maria de Jesus, quase sempre com olhar resignado e semblante triste, transforma-se quando, a partir de sua mãe, revive: “*Valha-me Deus*”, “*descobrimos o altar! [...] Uma coisa tão linda!*”. Diz isto com olhos iluminados, em um grito de alegria, erguendo as mãos em aplausos:

*A mamãe, quando as noite era de lua, juntava todo o pessoal, aquela rapaziada, aquelas moça [...] A gente tava tão acostumado que quando era naquelas horas já tava tudo no ponto, aí vinha de novo, assim cavamos até um dia que nós descobrimos o altar. Valha-me Deus, 'descobrimos o altar!' Aí correu tudo: 'vamos descobrir o altar'. Uma coisa tão linda! aí trabalhamos, descobrimos o altar, deixamos ela toda limpinha, aí pronto.*

*Aí foi indo, não encheu mais como era, mas tornou a encher, aí a mamãe tornou-se a juntar, tornamos a limpar.*

Seu Chico Beata apoia-se no seu tio Zé Duarte ao rememorar a briga por causas da retirada dos santos da igreja por ocasião do soterramento. Para ele, o testemunho do tio é como se ele próprio estivesse lá: “...eu não me lembro não, agora meu tio Zé Duarte assistiu. Tiraram foi osso de cabeça de gente, só do cacete lá”. Muitas pessoas da comunidade também solicitam o testemunho de Seu Zé Duarte, mas Seu Chico Beata faz isso reconhecendo “...a caboclada aqui do Lamarão” como aqueles que brigaram por causa da santa:

*"O dia que tiraram esses santo, eu não me lembro não, agora meu tio Zé Duarte assistiu. Tiraram [durante a reforma da igreja] foi osso de cabeça de gente, só do cacete lá. A caboclada aqui do Lamarão que não queria que a santa fosse para Itarema, eles queria que a santa fosse era pa os Patos. [...] Na briga não morreu ninguém não. Só houve foi cabeça lascada."*

Seu Nezinho apoia-se na mãe ao rememorar a “brigada lá dos caboclo [...] pa não levarem ela [a santa]”, quando a igreja aterrou. A partir da ligação com ela, segue caminhando até sua tia Chiquinha na Lagoa Seca e vai reencontrando os parentes na vila de Almofala: as Catarinas, os Angelcas, os Mateus, os Catolés. Lembra com afeição: “Tudo é da minha família, só gente daqui”. Refere-se ao Mago e Maria Mago com admiração: “...deixou uma geração mais grande do mundo, lá dentro dos Patos, [...] sendo daqui”.

*Agora quando ela [igreja] aterrou, compadre Geraldo [Seu João Sindô], tinha tirado a madeira e as imagens e nesse tempo houve uma brigada lá dos caboclo, que houve sangue pa não levarem ela para Itarema e outros queriam ir para os Patos né? Em 20, ela já estava toda debaixo do chão, o corpo da igreja, e casa por ali era difícil, mas eu saía de lá de casa ao escurecer, ia lá pa Lagoa Seca pa casa da prima da mamãe, a velha tia Chiquinha, ia atrás da Zoza, era bonitona né? [...] passava por dentro aquela Almofala toda esquisita, gente pa acolá era Catarina e Angelca. Tudo é da minha família, só gente daqui. A velha Raimunda Mateus, irmão da Antônia, avó do Manezinho e irmã do Mateus, era o primo da minha mãe. Tudo daqui, Luíza Catolé [avó de Seu João Sindô] e a mãe de Luíza Catolé [...] Mago e Maria Mago não deixou uma geração mais grande do mundo, lá dentro dos Patos? Mago sendo daqui.*

Síntese sobre os Bonifácios

Todos são parentes e descendem do velho Zé Bonifácio: avô do Seu Chico Beata, bisavô do Seu Nezinho e Dona Maria de Jesus. No presente, eles não se articulam como grupo específico; pelo contrário, há uma certa tensão entre o casal Seu Nezinho e Dona Maria de Jesus e entre estes e Seu Chico Beata, uma certa indiferença. As lembranças de Dona Maria de Jesus indicam que todos estavam juntos no esforço de desenterrar a igreja: *“A gente tava tão acostumado que quando era naquelas horas já tava tudo no ponto”*. Quando diz *a gente* está se referindo, dentre outros, ao Seu Nezinho e Seu João Sindô. No entanto, fica muito claro que eles dispersaram principalmente depois que os mais velhos morreram, ao dividirem a herança deixada pelos seus pais e avós. Enquanto Dona Maria de Jesus lamenta ao rememorar este momento: *“Aí espalhou-se tudo, aí acabou-se tudo e este negócio de morrer e esta tal de herança um puxa pa cá outro pa acolá”*; Seu Chico Beata irrita-se ao reviver o conflito daquele momento: *“Era tudo encrencado: meus primo e sobrinho, tudo era miserável”*; já Seu Nezinho, nada fala sobre isso. Apesar de eles não se autodefinirem como um grupo específico a partir da ligação com uma referência comum ao realizarem o trabalho da memória, todos compreendem, cada qual apoiando-se em suas próprias referências, a partir do mito de origem que a terra é da santa ou da rainha e que os índios são moradores dessa terra e excluem-se da luta pela demarcação dessa terra.

Dona Maria lembra-se com orgulho e admiração da mãe: *“...juntava todo o pessoal para limpar igreja”*. Para ela, sua mãe perseverou no cuidado com a igreja de Almofala, tornando esse zelo em um costume daquele tempo. A partir dela, rememora que foi se constituído *“...vendo eles lá no cercadinho: o finado Zé Duarte [tio do Seu Chico Beata] e mais pa baixo do titio Raimundo, que era o pai do Nezinho, mais pa baixo era o finado Sindô”*. Seu Chico Beata, a partir da ligação com os pais, se vincula aos avós maternos: *“...meu avô Raimundo Duarte, era o pai do Zé Duarte, e da finada minha mãe, Maria Duarte”*. Para ele, esses são *“...os mais velho”*. Com os avós mantém um vínculo frágil: *“eu tinha nada com o avô”*. Não se interessa pela suas experiências passadas nem se apoia neles ao se posicionar no presente sobre as questões da comunidade: *“Cada um tinha uma vida. Rapaz, eu não posso contar a vida deles”*. Diferentemente, Seu Nezinho sempre se refere ao avô Bonifácio com reverência: *“Aquele ali morreu com mais de 100 ano, caboclo velho”*. A partir dele, vincula-se ao bisavô e estabelece um elo com o mito ao reconstituir a genealogia dos Tremembé: seu bisavô e avô *“...já vêm da raça dos 2º dos 3º Tremembé”*, seu pai *“...já vem da 4ª geração que fizeram a igreja”*, ele próprio e seu primo, *“...mais ou menos da 5ª pa 6ª*

*geração, né compadre João?” . Já para Seu Chico, os caboclo velho que acharam a santa ficaram “...pa trás” por sua condição originária: “...era uns índio velho puro”. No entanto, religa-se a eles a partir do mito: “Ontem foi o dia da santa, da festa dela. Festejava a santa numa casinha de palha”, atribuindo a essa festa o significado de rito originário. Para Seu Nezinho, o bisavô originou “...gente demais, tudo pelo velho Zé Bonifácio velho” e o avô a “...Raimunda de Barro nasceu, o feitio foi do Zé Bonifácio”. Dona Maria de Jesus, também reconhece o parentesco com os Barros, mas não os acolhe como seu grupo de pertença nem mantém vínculos com esses: “Tem uma Barros lá, já morreu, que era filha do meu avô. [...] Por isso que nós somos parente dos Barros. Mas isso aí, sei lá”. Para ela, sua mãe e avós são os antigos, a partir dos quais estabelece um elo com o mito e compreende que a igreja e a terra foram dadas pela rainha à santa: “Mas pa os caboclo tomarem de conta”. Ela aponta uma descontinuidade entre os caboclos velhos e os novos: “...esses caboclo velho não tinha ambição de nada [...] e os novo foi crescendo mais a ambição”. Para Seu Nezinho a terra é da padroeira, que a rainha concedeu aos caboclos nesses termos: “...agora vocês fique morando”. Diferentemente de Dona Maria, ele reconhece uma continuidade entre esses caboclos velhos e a geração nova: “pa cá, os filho desses daí foram produzindo a geração [...] por esse mundo aqui tudo, e era raça daqui”. Acolhe como grupo de pertença mais abrangente todos que reconhece como originários da terra da santa. Seu Chico Beata também, ao acolher a raça dos moradores velhos da terra da santa: “Esses morador tudo não eram índio? Os morador velho já morreu, mas tem os novo”. Ao citar os nomes desses moradores velhos, referiu-se ao avô paterno Zé Bonifácio e também ao Raimundo Bonifácio, pai de Seu Nezinho e tio de Dona Maria de Jesus, fazendo a ressalva que era outra família. Seu Chico Beata contrasta esses moradores velhos com “...os de fora, esses que querem ser índio, mas não são daqui”. Dentre estes, alguns que estão na luta pela terra. Dona Maria de Jesus também, ao identificar-se como índia de nascença a partir dos laços de consanguinidade com seus antepassados em contraste com índios da lista que identifica como aqueles que estão lutando pela demarcação da terra, como sua vizinha Nenê Beata, da Passagem Rasa, o Seu Raimundo Nego e Seu João Sindô do povo da Lagoa Seca e Dona Maria Lídia da Família Angelca ou Caboré.*

## **OS ANGELCAS OU CABORÉS E OS BARROS: Dona Maria Lídia**

A mãe biológica de Dona Maria Lídia, uma índia velha, um tanto arredia, a abandonou e foi para Tutóia no Maranhão. No passado, era costume dos Tremembé percorrer seu domínio territorial que compreendia do Ceará ao Maranhão<sup>5</sup>. Mas, tal não é uma lembrança de Dona Maria Lídia, pois não se apoia em sua mãe biológica ao realizar o trabalho da memória. Seus pais adotivos, esses sim, são suas referências: com eles começou a se entender e foi se criando. Dona Maria Lídia está sempre lembrando com orgulho e gratidão: *“Meu pai adotivo Chico de Barro, que era o capitão dos índios”*. A partir dele, ela se liga a família *Angelca, chamada Caboré*, vincula-se ao seu tio Zé Caboré *“...que era os caboclo velho”*, aos seus *“troncos velhos”* e estabelece um elo com seu grupo de pertença originário. A mãe adotiva, Raimunda de Barro, é a referência na qual apoia-se ao lembrar da sua experiência religiosa no mundo em que foi se constituindo, fazendo a conexão da tradição da família com o mito de origem da Santa de ouro. Relaciona diretamente seu pai à figura paradigmática do capitão dos índios, para ela, modelo de observância aos preceitos do mito, de compromisso com o grupo de pertença originário e com a tradição. Ela se apoia no pai quando extrai do mito critérios de julgamento para as suas ações e as dos outros da comunidade, principalmente, relacionadas à terra. No presente, é nele que ela apoia-se ao lutar pela demarcação da terra, ao reconhecer o grupo de pertença mais abrangente, que inclui o povo da Lagoa Seca e o povo da Passagem Rasa, dançando com eles o Torém. A partir do compromisso com seu pai, ela assume com esmero o trabalho da memória sobre seu grupo de pertença originário e a missão de transmiti-la à geração mais nova, questionando os parentes que desconsideram a própria origem e o trabalho da memória sobre ela. Seu pai é uma referência fundamental na qual ela apoia-se para fazer a conexão entre presente-passado-futuro a partir do mito de origem.

Na calçada da igreja, durante as novenas de Nossa Senhora da Conceição, conhecemos Dona Maria Lídia com o seu próprio nome na boca e a mão indicando sua referência: *“...naquele canto foi onde eu me criei, junto com meus pais”*. No dia seguinte, com a voz embargada, começa a narrar sua história de vida lembrando: *“Eu passei por muitas mães. [...] A minha mãe tacou-se no mundo com um caboclo, tá vendo? Tacou-se no mundo no rumo do Maranhão”*. Ao falar do retorno dela, diz com

---

<sup>5</sup> Os Tremembé até o século XVII dominavam todo o litoral nordestino: do Ceará ao Maranhão. (SOBRINHO, 1951). Alguns índios Tremembé que foram aldeados em 1688 em “Tutoy do gentio”, no Maranhão, foram transferidos para o aldeamento de Almofala em 1702. (GOMES, 1988; NOBRE, 1980). Esses dados indicam uma relação histórica entre os Tremembé de Tutóia e de Almofala.

desdém: “*Quando chegou, foi falando em Tutóia*”. Apoiada em outras referências, para ela não interessa a importância que a mãe atribui a esse lugar, que, no passado, fazia parte do domínio territorial dos Tremembé e continuou sendo visitado por alguns deles. Ela lembra a estranheza com sua mãe biológica: “*Achava tão esquisito chamar ela mamãe; mamãe era a outra que me criou*”. Certa vez se referiu vagamente ao seu pai biológico, lembrando-se do único encontro com ele: “*...me procurou quando eu era meninota, dizendo que eu tomasse a bênção a ele, aí nunca mais*”. Ao longo das entrevistas, sempre se refere com orgulho ao pai adotivo como “meu pai Chico de Barro, que era o capitão dos índios...”.

Dona Maria Lídia lembra que foi com seus pais adotivos que começou a se entender e foi se criando, sendo da igreja. Com eles, foi se constituindo pessoa religiosa ao longo do tempo, vivido como tempo religioso. Sua mãe é a referência na qual se apoia ao reviver o tempo religioso que começava “*...no dia de Mártir São Sebastião indo até dezembro quando “...esperava a barra [crepúsculo matutino] do belo Natal, na praia, aí a gente tomava banho*”. Guarda o livro com o qual ensinava o catecismo e, com ele, a lembrança da sua irmã [catequista] encontrando duas moedas na igreja. No presente, essas experiências estão sempre a remetendo ao mito de origem da santa de ouro:

*Eu tinha dois ano quando ela me pediu para criar, minha mãe Raimunda de Barro. Mas, quando eu me entendi mesmo foi morando ali na morada do meu pai, ali na igreja. [...] Fui me criando naquele pedacinho de chão com meus pais adotivos, mas eu era muito da igreja! [...] Começava as novena, no dia de Mártir São Sebastião, no dia 20 de janeiro [...] e em dezembro, esperava a barra do belo Natal [...] Ainda hoje eu tenho o livrinho que eu ensinava o catecismo. [...] Agora hoje é preciso fazer um curso pa poder ensinar [...] Nesse tempo, não. A gente ensinava. [...] Se hoje nós for dentro da igreja [para a novena de N.S.C] eu ainda vou lhe amostrar onde foi que a minha irmã encontrou as duas moedas de prata, que ela era catequista e encontrou [...] minha irmã chegou lá e encontrou o buraco redondinho e as duas moedas, parecia que foi assim... e arrancaram. [...] Relampeava essas moedas como se fosse ouro, quase branco.*

Apoiando-se na sua mãe, ela faz o trabalho da memória do costume familiar de – em agosto, durante as festas de Nossa Senhora da Conceição - hospedar pessoas vindas de longe para *vender ourigem*, fazendo conexão com o mito de origem, como o tempo em que os caboclos velhos acharam a santa: um homem que “*...andava viajando nesse*

*meio do mundo pelo mar e se hospedava lá nos Patos”, contou à princesa que, sabendo desse acontecimento, veio e trouxe a santa:*

*Na casa da minha mãe, onde eu fui criada, se hospedava era aquele pessoal que vinha do Juazeiro vender ourigem [ouro], era gente mais de longe. No dia 15, de noite tinha a festa e o pessoal, uns de mais longe ia embora, outros ficavam, aí era a festa dançante. E a santa de ouro no tempo desses caboclo velho, chamavam o índio era de caboclo velho, acharam essa santa [...] Tinha esse homem que andava viajando neste meio de mundo pelo mar e se hospedava lá nos Patos, que lá era a família quase bem dizer família imperial. [...] Contou a história, só pode ter sido, à princesa Isabel, aí foi que ela veio. [...] Ela passou mais de um ano aí, que cedeu eles aí, trouxe essa santa que é Nossa Senhora da Conceição pa cá pa Almofala, trocou a santa de ouro, a calunga né, mas disse que era Nossa Senhora da Conceição.*

A pesar da tensão com os padres atuais, Dona Maria Lídia continua participando dessa festa tradicional. Para ela, é uma maneira de continuar conectada ao mesmo tempo à tradição da sua família e à origem mítica:

*Quando me lembro das festas do mês de agosto! Que só era uma vez no ano, agora que esses padre deram para chegar, esses mais novo, agora tão fazendo a festa no mês de agosto e mês de dezembro a outra.*

A partir do seu pai, ela se liga às famílias Angelca e Barro, se vincula aos seus *trancos velhos* e estabelece um elo com o mito de origem. Dona Maria Lídia tem orgulho de reconhecer-se elo dessa origem e demonstra como é infundado o questionamento sobre a existência de índios, no presente, feita pelos regionais. Para ela, o seu grupo de pertença originário e ela própria é uma confirmação inquestionável da continuidade da origem mítica e um motivo do *descobrimento* de que ali *foi o aldeamento dos índios*. Consciente da fragilidade do vínculo dos seus parentes com essa mesma origem, apoia-se no seu pai e assume o compromisso com a continuidade do grupo de pertença originária:

*As famílias antigas aqui dentro da Almofala era as Angelca, os Barros, as Birica. Porque que é que a pessoa hoje vê o descobrimento? Que todo mundo sabe que aqui foi o aldeamento dos índios: era dois léguas em quadra as terras dos índios e eu sei que a minha família, os tronco velho, não vieram de outro canto, nasceram e se criaram e ainda continua família. Agora hoje é porque há briga das famílias: entra uma família de gente mais ou menos [condição financeira] ou se casa ou se junta, aí não querem.”*

A partir dele, Dona Maria Lídia continua ligada aos *trancos mais velho dos outro mais velho* e reconhece o grupo de pertença mais abrangente, incluindo o povo da Lagoa Seca e o povo da Passagem Rasa. Ela lembra que “...tia Chiquinha da Lagoa Seca tirava o Torém na festa de Nossa Senhora da Conceição porque a terra não foi tirada para os índios” e que parou porque os índios da Passagem Rasa foram assassinados por causa do “...terreno da Povoação dos índio”. O motivo, da advertência do seu pai, da Tia Chiquinha tirar o Torém, da morte dos índios da Passagem Rasa e, no presente, de ela dançar o Torém e lutar pela demarcação da terra, é o mito de origem:

*Quando eu era menina eu alcancei. [...] A tia Chiquinha da Lagoa Seca, os amigos dela, que era muita gente aí, tirava o Torém na porta da igreja. É porque pratasmente diz que os padres chamavam o pessoal quando era no derradeiro dia de festa de Nossa Senhora da Conceição, que a terra não foi tirada para os índios? Pois os índios era quem fazia as festas e aí quando era no derradeiro dia tinha este Torém. [...] Neste tempo tava a cerneada<sup>6</sup> da tia Chiquinha tudo viva, e aqueles mais antigos da antigüidade. Que os mais velhos estão morrendo, mas ia ficando os mais novos, eu já da minha idade eu dizia que era os trancos mais velho dos outros mais velho. [...] O pessoal ficaram com medo dessas morte [dos índios da Passagem Rasa] e aí foram se esquecendo e não houve Torém. Que ainda hoje lá onde eles tomaram chama-se Carnaúba Seca, que é de dentro do terreno da povoação dos índio.*

A partir da ligação com seu pai, vincula-se ao seu *tio Angelca* e estabelece um elo com o mito. Ao lembrar que o pai usava como arma os *cacetinhos*, é levada para o dia “...que foi pa tirar essa santa daí [...] foi cacete de mais”. Ele lutou bravamente para que a santa, uma herança mítica, continuasse ali com eles, como desde a origem. Dona Maria diz com orgulho: “...esse meu tio era o meu tio mesmo, que era os *caboclo velho*”. A partir dele, ela estabelece um elo com o grupo de pertença originário e se reconhece, no presente, como continuidade dele:

*Meu pai contava que nunca foi pa samba [festa dançante] mais ninguém, ele andava só quando era rapaz. Quando os amigos chegavam, dizia ‘Chico de Barro, amanhã, sábado vai ter uma festa, tu vai?’ aí ele dizia assim ‘Eu mesmo não vou não’. Mas aí ele ia. Que as armas dele era os cacetinho... [descreve como os confeccionam] Inclusive na estória que tem no livro do meu tio Chico Angelca, no dia que disse que foi pa tirar essa santa daí,*

---

<sup>6</sup> Cerne: parte do lenho das árvores, no centro do tronco; âmago.

*quando o morro enterrou, que é foi pa levar pa o Itarema aí disse que foi cacete de mais, minha filha. E as mulheres açoitando, desse tempo usava era o tamanco de pau, açoitando. Eu ainda passei por essa estória do livro assim um pouquinho, tem é vontade de ainda adquirir esse meu tio Chico Angelca, era o meu tio mesmo, que era os caboclo velho [...] Eu dizia Chico Caboré, mas se não me engano é Zé Caboré, parece, o nome dele. Mas que eu... A minha família é Angelca.*

Por meio de seu tio, ela se apropria dos livros<sup>7</sup>, que narram essa história, de maneira concreta quando os renomeia de o livro do meu tio Chico Angelca. Ao fazer isso ela está valorizando a figura do tio Angelca e o mito. Expressa seu desejo solícito e os motivos: “...tem é vontade de ainda adquirir esse meu tio Chico Angelca, era o meu tio mesmo, que era os caboclo velho”. Escolhe o horizonte para o qual devemos olhar para conhecê-los: para o mito, porque é um aspecto que os define originalmente e, para os Angelca, porque é uma referência fundamental que a aproxima dessa origem. Quando nos indica o livro: “Conta no livro todinho a história”. Ela está nos mostrando uma possibilidade de ter contato com esse aspecto definidor e com essa referência fundante. Indicar o que devemos olhar e como podemos contribuir é uma maneira de ela se apropriar da nossa presença lá e conduzir o processo da pesquisa enquanto uma troca.

*Devido à santa, quando a igreja se enterrou-se, que eles não consentiram de tirar a santa pa ir por Itarema, neste tempo não era Itarema, era Tanque do Meio, não queria, e aí foi briga e foi muita coisa mesmo. Eles ainda foram preso, levaram ele [seu tio] preso para o Acaraú, que neste tempo parece que a justiça daqui era os homens mais maior, né? Conta no livro todinho a história, e aí ainda brigaram, o nome do meu tio parece que... eu dizia Chico Caboré, mas se não me engano é Zé Caboré o nome dele. Mas que eu... A minha família é Angelca.*

Quando Dona Maria se refere ao pai, é com orgulho por seu compromisso com o grupo de pertença e com a tradição. Nele apoia-se para reconstituir os elos da continuidade histórica da tradição do capitão dos índios: “O pai dele era o Basílio Duarte, era o capitão, mas como o papai era o caçula, foi quem passou a ser o capitão”. Ao se lembrar do tempo em que seu pai morreu, emerge a figura do irmão caçula e o descontentamento com sua omissão: “...foi o tempo que os filhos, este Pedro de Barro... porque acompanho, não tenho vergonha de dizer”. Ele rompeu com os elos dessa continuidade da tradição dos capitães dos índios quando não assumiu o seu lugar

---

<sup>7</sup> Dos livros que narram essa história, fazendo referência ao Caboré, tio de Dona Maria Lúcia, dois são mais conhecidos entre os Tremembé: NOVO (1980), RAMOS (1981).

nesse fluxo. A partir da ligação com seu pai, ela questiona o irmão, confrontando a omissão deste com o compromisso dela: “*Porque, se o pai dele era o capitão e eu nasci e me criei, minha família é Angelca, chamada Caboré*”. No presente, ela *acompanha o trabalho*, junto com o povo da Lagoa Seca e o povo da Passagem Rasa, lutando pela terra e dançando o Torém. Sem os irmãos, ela continua assumindo a continuidade do seu grupo de pertença originário:

*O meu pai que me criou, eu não expliquei bem direitinho, ele era o caçula. O pai dele era o Basílio Duarte, era o capitão, mas como o papai era o caçula, foi quem passou a ser o capitão. [...] Meu pai morreu no dia 20 de janeiro de 1969, meu pai Chico de Barro e a minha mãe morreu no 70, no mês de abril, não sei se foi no dia 17 de abril, a mãe Raimunda de Barro.[...] O filho caçula dela era o dito Pedro de Barro. [...] Aí foi o tempo que os filhos, este Pedro de Barro... porque acompanho, não tenho vergonha de dizer não, eu vou dizer que eu acompanho o trabalho [lutando pela terra, dançando o Torém, assumindo publicamente seu grupo de pertença originário]. Porque se o pai dele era o capitão e eu nasci e me criei... minha família é a família de Angelca, chamada Caboré.*

Para ela, no presente, o João da Venância, da Lagoa Seca, ocupa o lugar onde antes estava o seu pai: “*O meu pai Chico de Barros, eu já lhe disse, ele era o capitão dos índios, neste tempo dava-se o nome de capitão, aí foi que mudou pa cacique*”. Justifica porque precisa encerrar a entrevista: “*E pa nós ir na praia, lá no João, no cacique, resolver uma questão, tá entendendo?*”. Diz isso com seu riso brando e me olhando enquanto se afasta. Entendemos que era importante e que ela não estava disposta a entrar em detalhes sobre a referida questão. Havia uma tensão por causa da permanência de uma senhora na *casa de apoio* dos Tremembé. Nesta casa funciona a escola indígena e hospedam-se pesquisadores.

Para Dona Maria Lídia, seu pai é exemplo de observância aos preceitos do mito e compromisso com terra como herança ancestral. No presente, ela se apoia nele quando se posiciona sobre a relação deles com a terra, fazendo ecoarem, do passado, as palavras de advertência do seu pai àqueles que desconsideram os preceitos do mito. Sentada no chão, apruma a postura, eleva a mão e com voz solene proclama:

*O meu pai não chamava Almofala, ele só chamava Povoação. O meu pai sempre dizia: ‘minha fia, aí do que comprar terra dentro da terra da Povoação, porque vai vir um tempo da dona dela vir atrás dessa terra, quem*

*deu essa terra, mas ela ainda vem atrás. Vai se arrepender tanto quem comprou e quem vendeu [...] Porque não se pode vender a terra, porque não era dos antigo, não já vinha os antigo dizendo que a terra era da nação? A nação é a comunidade de hoje, mas naquela época, chamava terra da nação, que a nação, justamente era os índios, que a princesa Isabel... Você sabe da história não é? Deu a terra em quadro. Era duas léguas em quadro.*

Para Dona Maria Lídia, seu pai é uma figura paradigmática na qual se apoia para extrair do mito critérios para julgar a razoabilidade de suas ações e as dos outros, principalmente, relacionadas à terra. Apoiando-se nele, ela julga como *sem forma* a ação dos irmãos: ao venderem a herança dos pais estavam vendendo parte da herança ancestral, desconsiderando a advertência do pai, estavam desconsiderando os preceitos do mito:

*Morreu o papai, morreu ela [sua mãe adotiva]. Os filhos venderam a casa... que eu acho uma coisa muito sem forma, quando um pai ou uma mãe morre e os filhos acaba com tudo daquele pai... É porque essa história que eu acabei ainda agorinha de lhe dizer, que o papai disse que ai de quem comprasse um pedaço de terra dentro da Almofala, tá entendendo?*

Ela se apoia nos *mais antigos*: no seu pai, seu tio João Bernaldo e tio Raimundo Bonifácio ao compreender que o pai na função de capitão dos índios exercia sua autoridade na comunidade em função do mito de origem. Sua atuação era fazer com que fossem respeitados os preceitos do mito de maneira concreta na relação deles com a terra, enquanto herança ancestral de usufruto comum, lembrando-lhes *que a terra não é de comércio*. Ela se apoia nele ao se lembrar dos motivos do conflito com seu vizinho, encrespando-se, ali no momento da entrevista, ao expressar sua indignação e perplexidade por seu vizinho não ter mantido sua palavra empenhada no trato, baseado nos preceitos do mito, feito com seu pai. Lembra que em vão tentou fazer que ele cumprisse esse trato:

*Nessa época [1964] que eu vim morar aqui, o meu pai era vivo, o tio João Bernaldo vivo, o meu tio Raimundo Bonifácio. Que os mais antigos quando era para uma pessoa fazer uma casa, assim como bem o papai, que era o capitão, aí ia pedi permissão a ele, se podia colocar aquela casinha ali, aí o papai dizia pode, 'pode botar, mas a terra não é de comércio'. [...] Pois bem, o que ele [vizinho] fazia, passava a mão, vendia. Aí eu digo, 'Não. Isso aqui é trato, já foi falado. Eu não acredito que ele tenha palavra de homem'. Eu ia conversar com ele, pa não vender, mas parece que era a cabeça atrás de tomar.*

Apoiando-se em seu pai, ela compreende passado-presente-futuro fazendo uma conexão cíclica a partir do mito de origem, verificando-o na história da comunidade. Para ela, o motivo do reconhecimento oficial da terra como área indígena “...é por isso que hoje eles estão pelejando pa ver se faz do mesmo jeito”, a situação de tensão na luta pela demarcação da terra é “...que naquela época deve de ter havido uma revolução como tá sendo agora” e o desfecho final será o cumprimento da promessa do mito “A terra era combatida, mas não era vencida”. Para ela, aqueles, como o neto de seu pai, que continuam vendendo ou comprando terra: “é porque não entende e se não entende não está por dentro do trabalho”. Eles não entendem porque não consideram o que seus pais e antepassados lhes diziam a partir do mito e por isso não se comprometem no presente. No presente, Dona Maria Lídia “...está dentro do trabalho”, uma das maneiras de estar no trabalho é lutando pela demarcação da terra, motivada pelo mito e confiante em sua promessa. No presente, ela confia nessa promessa porque confia no seu pai e no que ele lhe contou que os antigos lhe contaram:

*Parece que é por isso que hoje eles estão pelejando pa ver se faz do mesmo jeito. Mas, bom minha filha, vende terra aí que só. Ainda mesmo dentro desses 4.900 hectares que foi reconhecido no Diário Oficial da União, mesmo dentro dela está sendo vendida: agora a pouco, mesmo um neto do meu pai Chico de Barros comprou um terreno por 9 mil reais. Rapaz, eu acho que é porque ele não entende e se não entende não está por dentro do trabalho, né? [...] A terra era combatida, mas não era vencida...Sei lá, eu na minha mente que naquela época [se refere à primeira vez que a terra foi tirada, segundo o mito] deve de ter havido uma revolução como tá sendo agora, que o pessoal tá com medo porque diz que essa terra vai ser tirada pa dar os índio. Acho que naquele tempo fosse desse jeito mesmo, ou então é o mesmo tipo de agora, né?*

Dona Maria agradece pelo livro ao qual ela se refere como o livro do meu tio Angelca. Mas deixa claro, a referência são os antigos quando realizam o trabalho da memória e a transmitem aos seus filhos e netas: “...gente já conta porque os antigo contava”. Lamenta por não saber de mais coisa que eles contavam. Os livros são importantes quando trazem o que os antigos contaram. Ela nutre uma profunda gratidão por tia Joana lhe transmitir a memória sobre os antepassados e ancestrais: “A gente tira um pouquinho das coisas já é dela mais”. No presente, ela assume com esmero o compromisso com a reconstrução da memória sobre seu grupo de pertença e sua transmissão aos seus decentes:

*Oh, minha filha, muito obrigado, só sendo você mesmo. Pois é, mas achei muito bonito. Eu tinha vontade de lê estas história todinho, isto aqui é pa ficar pas filhas que não sabe. Hoje eu tenho muita pena das coisas que o papai conversava e eu hoje não saber de mais coisa.[...] Que nós não tem mais nada pa contar, a gente já conta porque os antigos contava né? Mas é bom que a pessoa, as crianças estejam no meio escutando pa contarem também [...] Minha tia Joana Maria, ah! Aquela velhinha ali tem conversa para contar. A gente tira um pouquinho das coisas já é dela mais.*

Quando Dona Maria estava se lembrando de seu pai dando permissão às pessoas para fazerem suas casas na terra da Povoação, seu tio Raimundo Bonifácio apareceu junto dele em suas lembranças, agora quando se lembra do seu pai sendo entrevistado, eles aparecem juntos novamente. Consciente de não poder contar, no presente, com os descendentes do seu pai e do seu tio para compartilhar suas lembranças e perspectivas futuras, reconstruindo a memória do seu grupo de pertença originário, ela fica atenta a outras fontes onde possa encontrar as *conversa boa deles*.

*O meu pai Chico de Barro era vivo, o meu tio Raimundo Bonifácio também era vivo, o meu tio João Bernaldo, que é o pai da Maria Bela. Ainda tinha esse pessoal mais velho e compadre Luiz professor [pesquisador] que ia com o gravador, fez muita estória, pegou muita conversa boa deles. Esse trabalho do compadre Luiz professor, eu ainda andei me informando dele, tá tudinho lá no museu do Rio de Janeiro.*

#### Síntese sobre os Angelcas ou Caboré e os Barros

As pessoas da comunidade se referem aos Angelca como uma das famílias mais antigas de Almofala, relacionando-a diretamente aos capitães dos índios. Dessa família, lembram especialmente do último capitão Chico de Barro, que ficou no lugar do velho Basílio de Barro, do Caboré que brigou de cacete quando retiraram as imagens da igreja por ocasião do soterramento. Lembram também que, no presente, a geração nova dos Angelca não quer ser índio. Dona Maria Lídia lembra dos Angelca como seus entes queridos: “...minha família é Angelca, chamada Caboré” , orgulhosa de ser continuidade de uma das “...famílias antigas aqui dentro da Almofala”. Lembra se do capitão dos índios como “...meu pai Chico de Barro, que era capitão dos índios” do Caboré que brigou como “...esse meu tio Angelca era meu tio mesmo, que era um caboclo velho”, da geração nova da sua família que não quer ser índio como os que

“...*não entende e se não entende não está dentro do trabalho*”. A partir da ligação com seus pais adotivos, Dona Maria Lídia se vincula aos seus *tronco velho* e estabelece um elo com a origem mítica. Apoiando-se na mãe, faz a conexão do costume da família de receber pessoas vindas de longe para vender ouro - durante as festas da padroeira Nossa Senhora da Conceição- com o mito de origem no tempo em que os caboclos velhos acharam a santa de ouro. Apesar da tensão com os padres atuais, ela continua participando dessa festa, ritualizando o mito. Para ela, seu pai é uma figura paradigmática, na qual se apoia ao compreender o passado, se comprometer no presente e visar o futuro a partir do mito. Faz isso ao relacionar tia Chica ao Torém e este ao mito de origem: “...*a terra não foi tirada para os índios [...] no derradeiro dia [da festa] tinha este Torém*”, lembrando que pararam de dançar o Torém nessas festas porque os índios da Passagem Rasa foram mortos por causa da terra. No presente, ela dança o Torém com o povo da Lagoa Seca e o povo da Passagem Rasa, reconhecendo-os como seu grupo de pertença mais abrangente. Ao relacionar seu *tio Angelca* à briga *devido a santa* referindo-se a ele com orgulho como um *caboclo velho*. No presente, renomeia os livros que narram essa história de “*livro do meu tio Chico Angelca*”, valorizando o tio e indicando o que nós, pesquisadores, devemos olhar: para o mito, porque os define originalmente, e para os *Angelca*, porque os aproxima dessa origem. Ao reconstituir os elos da continuidade histórica da tradição do capitão dos índios e questionar a omissão do seu irmão caçula por este não ter assumido o seu lugar, nesse fluxo. Ao extrair do mito critérios para julgar a razoabilidade da maneira como se relacionam com a terra, entendendo como *sem forma* a atitude dos irmãos de venderem a casa do pai, do sobrinho que *não entende* e compra terra, e do seu vizinho que *com a cabeça atrás de tomar* vendia terra. No presente, não esquece a advertência do pai aos que desconsideram os preceitos do mito, fazendo ecoar suas palavras: “*Vai se arrepender tanto quem comprou e quem vendeu*”. Ao considerar que seu pai exerceu a autoridade de capitão dos índios em função do mito: “*papai dizia, ‘pode botar [fazer casa], mas a terra não é de comércio’*”. Faz uma conexão cíclica entre passado-presente-futuro a partir do mito, verificando-o na história da comunidade. No presente, compreende que o reconhecimento oficial da terra como área indígena, é porque “...*hoje eles estão pelejando pa ver se faz do mesmo jeito*”; a situação de tensão na luta pela demarcação da terra é “...*que naquela época deve de ter havido uma revolução como tá sendo agora*”, o resultado dessa tensão no futuro será como os antigos já diziam “*A terra era combatida, mas não era vencida*”. No presente, lamenta por não ter prestado a devida

atenção às histórias que o pai contava no passado e por não estar junto aos filhos do seu pai e do seu tio Bonifácio no *trabalho* como seu pai e seu tio Bonifácio estiveram no passado. No presente, ela valoriza os livros que trazem a *conversa boa deles*, mas sua gratidão é por tia Joana que lhe transmite a memória sobre o passado “*A gente tira um pouquinho das coisas já é dela mais*” e com amor ela própria transmite aos seus filhos e netos a memória sobre seu grupo de pertença originário, visando a preparação da geração futura para dar continuidade à construção dessa memória.

### **O POVO DA PASSAGEM RASA: Nenê Beata e Maria Cazuzá.**

O povo da Passagem Rasa não esquece os entes queridos envolvidos num conflito por causa da terra, na década de 60, dos quais, três deles foram assassinados. Eles eram filhos ou sobrinhos da *mãe* ou *avó Regina*, a qual o povo da Passagem Rasa se refere com respeito: “*...era uma índia velha do tempo velho [...] daquelas que não tinha medo de nada*”. A partir da ligação com esses entes queridos, o povo da Passagem Rasa se vincula à Maria Regina e estabelece um elo com a origem. Para eles, ela e seus parentes assassinados eram “*...tudo índio velho, morador velho lá da terra*”. Relacionam diretamente tia Regina e os índios velhos que morreram ao lugar de pertença originária.

Para eles, os seus três *índios velhos* foram mortos por causa da *terra do aldeamento*: parte da herança mítica dos seus ancestrais [uma légua em quadro de terra doada pela rainha de Portugal aos Tremembé]. O povo da Passagem Rasa nutre um profundo respeito e gratidão por esses que lutaram até a morte tentando impedir a usurpação pelos fazendeiros dessa herança.

É com profunda tristeza que o povo da Passagem Rasa se lembra desse momento dramático da sua história. Durante as entrevistas, eles revivem a tensão do dia em que os índios velhos foram assassinados e sofrem enquanto vão reconstituindo cada cena desse acontecimento. Este sofrimento vai se intensificando ao longo do relato e se materializando no corpo daquele que narra, pela dor, tencionando as linhas do seu rosto, e pela indignação, alterando o tom de voz. Depois de trinta anos de suas mortes, os índios velhos continuam presentes para eles como símbolo de resistência cultural e luta. Eles são modelos nos quais se apoiam para darem continuidade ao compromisso do grupo de pertença originário com sua herança ancestral, no presente, por meio da luta pela demarcação de suas terras.

A partir da ligação afetiva com os índios velhos que morreram, o povo da Passagem Rasa se vincula à matriarca Maria Regina e mantém um elo com seu lugar de pertença originária. Para eles, os três índios velhos morreram por causa desse lugar de origem:

*Na Passagem Rasa era que tinha os índios velhos mesmo, que morreram. Pois lá era a morada velha delas, desse povo aqui, da minha avó Maria Regina [...] Eu conheci muito aquela velha Maria José e o velho Antônio José, aquele povo acolá de lá de dentro. Finada Chagas que era minha tia, tia do papai, irmã da finada Regina minha avó, todo aquele povo ali era dono dali. Ali dizem que tem uma pedra [marco da terra da santa] no rumo daquela terra dali, e por causa daquela terra acolá morreu três de uma vez.*

Dona Maria Cazuzu fala da sua avó Regina com respeito e admiração por sua coragem. Lembra-se dela, apoiando os filhos e sobrinhos [os índios velhos que foram assassinados], em um momento de muita tensão durante o conflito, quando esses cortaram a cerca que os fazendeiros fizeram em suas terras. Ela é um modelo paradigmático que ajuda o povo da Passagem Rasa dar sentido, no presente, às ações dos índios velhos no passado. A pessoa concreta da avó Regina é uma referência fundamental da tradição do seu povo por ser um elo com um modo de vida originário. Os índios velhos, ao defenderem o *locus* desse modo de vida, são exemplos de compromisso com a continuidade dessa tradição. A partir da ligação com os índios velhos, o povo da Passagem Rasa permanece mais próximo dessa referência e mantém um vínculo com essa tradição originária:

*Finada Regina, mãe do papai, era uma índia velha, daquelas que não tinha medo de nada [...] Foi um dia, ela [sua avó Regina] disse: ‘Quem era o menino que tava aparando essa cerca? Tá boa. É bom que ele [os fazendeiros que cercaram a terra] vai pagar o que fez. O que ele vai querer?’. Ela era assim. Pois lá, era a morada velha deles, desse povo aqui da minha avó Maria Regina. Era tão medonho que diz que ela tinha as orelhas furadas aqui.[...] Era uma índia velha do tempo velho. Lá o estilo de lá era esse.*

Os índios velhos defenderem com a própria vida a observância dos *marcos da terra*. A partir deles, Dona Nenê Beata se reconhece como parte do grupo de pertença, pois como eles, *respeita o marco* da terra em contraste com os *branco* que *não atendeu o marco*. O povo da Passagem Rasa se apoia nesses índios velhos para falar do seu compromisso no presente com essa mesma tradição e esse mesmo lugar de origem.

*Morreu três índios de uma vez, que os brancos mataram, os fazendeiros lá. Foi mode da terra. Lá tem um marco da terra, sabe? [...] A gente respeita o marco que tinha a pedra, a gente sabia que comandava era só da pedra pa cá, pa lá não senhor, ninguém não ia porque era do fazendeiro, do branco lá. [...] Eles ambicioso pa ficar com o pedacinho de mato, ele não atendeu o marco, não atendeu a pedra.*

Dona Nenê Beata passa do relato sobre os assassinatos dos índios velhos à narração do mito de origem. A partir dos índios velhos, ela estabelece os elos históricos da relação deles com os preceitos do mito desde seus ancestrais: no presente, eles respeitam o marco, assim como, no passado, os índios velhos respeitaram, do mesmo modo, em um tempo primordial, que seus ancestrais atenderam às ordens da rainha. A observância às normas do mito é uma maneira concreta de eles viverem a experiência de pertença originária.

*A santa era de ouro, a santa que os índios velhos acharam na beira da lagoa [...] Eles não queriam mandar essa santa, mas mandaram sem querer, a Rainha, né? Tinha que atender as ordens dela [...] A princesa Isabel mandou fazer a igreja e aí mandou medir essas duas léguas [...] Foi por onde ficou o marco da terra do aldeamento pa ser para os índios Tremembé.*

No presente, o povo da Passagem Rasa se apoia na experiência dos índios velhos, durante o conflito por causa de suas terras, para se posicionar sobre a relação deles com os padres. Para Dona Nenê, quando o padre Aristides não mediou o conflito que resultou na morte dos três caboclos velhos, deixou de ajudar a todos os índios. Quando Dona Nenê diz que o padre Aristides não cumpriu a promessa de ajudar os índios, sua voz se altera e seu ressentimento explode em gestos enérgicos. Sua mágoa faz sentido quando se leva em consideração a tradição do seu povo: seus ancestrais estabeleceram uma relação com os padres, há mais ou menos quatro séculos atrás, por ocasião do aldeamento indígena. Essa relação, apesar das tensões históricas, vinha se sustentando como uma tradição em torno da terra do aldeamento e da igreja de Almofala. No fio da história, o padre Aristides representa a negação da tradição em torno da terra do aldeamento, já os índios velhos representam um elo com a continuidade de uma tradição que vem desde seus ancestrais, vivida de maneira concreta através do compromisso com a igreja e a terra do aldeamento. Quando Dona Nenê fala do dia em que mataram os

caboclos é com olhos rasos d' água e sua tristeza transborda. Ela não esquece o dia das mortes porque não esquece aqueles que morreram.

*O padre Aristides, que era o padre da freguesia do Itarema, se comprometeu, que ele já morreu e agora ele tá sabendo, se comprometeu a ajudar os índios. Aí apareceu um jipe lá fretado pa mode levar os caboclo lá pa Itarema, lá pa o padre, que era pa resolverem essa questão lá na delegacia [...] Eu podia ter a idade de 13 anos, eu já era mocinha, eu me lembro muito bem quando chegou a notícia que tinham matado lá os caboclo.*

Ela lembra que seu pai estava também na luta pela terra e só não morreu como os outros índios porque ele não chegou a tempo de acompanhá-los no caminho que deveria levá-los para a resolução do conflito na justiça, mas acabou levando para a morte. No presente, o povo da Passagem Rasa se apoia nessa experiência dos índios velhos para, com cautela, passar a confiar e se abrir para o povo que vem de fora, inclusive nós, pesquisadores. Ali, no momento da entrevista, Dona Nenê revive com intensidade esse dia dramático na história do seu povo: suas feições vão se recrudescendo e sua voz se alterando enquanto vai reconstituindo cada cena do dia em que seus caboclos foram enganados, traídos, emboscados e desrespeitados até depois de mortos, pelos fazendeiros e o motorista. Seus filhos vão se calando ao longo do relato da mãe enquanto vai aumentando o clima de tensão ali mesmo, no momento da entrevista:

*Neste dia era até para os finado meu pai ir, mas ele tinha uma capoeirinha lá longe, aí saiu bem cedo, quando ele chegou, o pessoal que ia pa essa audiência lá no Itarema dessa terra, já tinham ido, aí ele não foi.[...] O cara do jipe inventou que o jipe tinha dado prego lá na porta do fazendeiro, aí quando os índios que vinham mais ele dentro do jipe deram fé, eles saíram de lá tudo armado e aí inventaram uma briga e aí ainda mataram três índios e adoeceu um bocado.[...] Esse tal de Zé Leite, ninguém sabe nem da onde era, agarrou os caboclos morto, botou dentro do jipe e veio entregar. [...] Só fez sacudir os caboclos lá, como quem sacode um bando de porco. Golpe de faca, de pau, de bala, que ninguém não contava, que eles fizeram com os caboclos.*

Quando Dona Nenê fala do índio velho, seu primo e pai de Dona Maria Cazusa, que sobrevivera apesar de ferido, ergue a cabeça numa postura de altivez. Ele representa a afirmação da vida, numa relação que se afirma para além das circunstâncias e de um sentimentalismo descomprometido. A ligação afetiva com seus índios velhos é vivida de

maneira concreta através do cuidado com a vida em sua totalidade: ao cuidar daqueles que morreram, entregando-os ao seu último repouso e ao resgatar aquele *amoitado já pa morrer* cuidando para que ele pudesse envelhecer:

*Tem um índio velho que passou três dias no mato. [...] Depois que os outros já tava enterrado, foi que foram caçar ele, foi que achou ele no mato, amoitado já pa morrer. Mas, ainda cuidaram dele e ele morreu bem velhinho. Era meu... era primo do finado meu pai. Era da minha família.*

Dona Maria Cazuzza não esquece seus entes queridos que morreram, todos eles parentes muito próximos: seu padrinho e dois tios. A imagem dos seus corpos inertes, alguns mutilados, é uma lembrança que terá como testemunha seus próprios olhos enquanto existir. Quando ela diz que seu pai não morreu naquele dia “...*porque ele não tinha de morrer*” expressa sua perplexidade ao lembrar desse dia trágico. A partir da ligação com os índios velhos que morreram, o povo da Passagem Rasa se vincula ao seu grupo de pertença originária e estabelece um elo com o lugar originário. Para Dona Maria Cazuzza, esse elo se dá de maneira mais direta através do seu pai e tios:

*Eu ainda me lembro e vi com esses olhos que a terra há de comer. O que vinha inteiro era meu padrinho, o Chico Mariano, mas o finado Joaquim... Era dois irmãos, dois pais de família: o finado Mané Bastião e o finado Joaquim.[...] e meu pai só não morreu nesse tempo porque ele não tinha de morrer. Era tudo tio, aí tudo índio velho, morador veio de lá terra. Morreram devido essa terra. Os pessoal mataram tudo no dia só.*

Quando Dona Maria Cazuzza fala “A morte desse pessoal foi uma coisa muito medonha!”, ela diz isso passando as mãos no rosto como quem tenta dissipar uma imagem também medonha que surge diante de si quando rememora o acontecimento. Quando ela diz que seu pai fugiu e “...*não morreu do jeito que eles queria*”, ergue o olhar e com a cabeça faz um gesto de negação. Para ela, seu pai representa a negação da vontade de onipotência dos fazendeiros:

*A morte desse pessoal foi uma coisa muito medonha! Mas, o papai fugiu, foi ficar num lugar, na Juritianha e aí não deu certo pa ele, mas ainda levaram ele pa Passagem Rasa e passaram até umas hora com ele lá preso. Diziam o pessoal que era pa matar. [...] Ele pegou uma doença aí morreu, mas não morreu do jeito que eles queria.*

Quando Dona Maria Cazuzza falou da sua avó apoiando os índios velhos durante o conflito, justificou: “*Pois lá, era a morada velha deles, desse povo aqui da minha avó Maria Regina*”. Quando falou, referiu-se aos parentes que morreram, apresentou-os retomando a justificativa que dera: “*Era tudo tio, aí tudo índio velho, morador velho de lá terra*”. Agora, ao rememorar o receio da mãe e a determinação do seu pai de enfrentar os riscos, retoma a mesma justificativa quando repete a fala do pai: “*...eles não estão sabendo que lá é do pessoal velho antigo?*”. A partir do vínculo com os índios velhos, o povo da Passagem Rasa continua ligado ao seu grupo de pertença originário e animado pelo mesmo motivo para continuar na luta pela terra:

*A mamãe disse ‘homem tu tem nada haver com... vamos Raimundo embora pa casa, nós já mora aqui, tu vai se meter com isso ?’. Ele disse ‘Ora! O que é ele querem lá, eles não estão sabendo que lá é do pessoal velho antigo?’[...] Ele saiu, já tinha conversado com os outros, tudo gente dele, tudo primo, sobrinho da velha mãe dele. (Maria Cazuzza)*

No presente, o povo da Passagem Rasa relaciona os índios velhos a um modo de vida mais próximo da condição originária do seu grupo de pertença. Dona Nenê lembra que seus antepassados e seu pai, em contraste com os fazendeiros, “*...nunca desmatava os matos que pertencia a eles*”, faziam “*...o mocoioró vindo do caju é a bebida sagrada, é o ritual do índio*” e “*se divertia, fazia noitadas de Torém*” junto com o povo da Lagoa Seca. Dona Nenê lembra que a mãe Regina chamava os tiradores de Torém da Lagoa Seca e “*...botava aquelas cuionas de mocoioró no meio da roda e eles ficavam ao redor cantando aqueles Torém, dançando e bebendo aquele mocoioró*”. No presente, a partir do vínculo com seus índios velhos, dentre eles a mãe Regina, Dona Nenê dá continuidade a essa tradição, dançando com o povo da Lagoa Seca o Torém e atribuindo a essa dança o significado de luta pela terra. Para eles, lutar pela sua terra é lutar pela sua tradição.

*Eu nunca alcancei os meus antepassado, os meus avô, meus pais, fazendo essas arrumação... eles nunca desmatava os matos que pertencia a eles. Agora os fazendeiros fazia isso. [...] Alcancei eles sendo caçador, pescador. Eles cantava, se divertia, fazia noitadas de Torém. [...] Eles trabalhavam muito no mocoioró, faziam aquelas cabaçonas de mocoioró [...] Eles chamava aqueles tirador de Torém, finado Zé Miguel do grupo da Lagoa Seca. [...] Finada titia Bastião, tudo era índias velha. A finada mãe Regina chamava e aí botava aquelas cuionas de mocoioró no meio da roda e eles ficavam ao redor cantando aqueles Torém, dançando e*

*bebendo aquele mocororó. [...] Coisa que não fazia, não faz mal a ninguém. O mocororó vindo do caju é a bebida sagrada, é o ritual do índio. (Nenê Beata)*

O povo da Passagem Rasa se apoia nos índios velhos como modelos exemplares para continuar enfrentando com a mesma coragem, no presente, os mesmos riscos que eles enfrentaram no passado. Dona Nenê assume o risco e dá continuidade à luta dos seus índios velhos no presente, assim como eles, ela é uma *índia velha*. O vínculo e a identificação com os índios velhos é um motivo razoável para continuar lutando, mesmo correndo risco de vida:

*Se fosse pa dizer, 'vamo matar essa índia velha, que ela vive no mundo atrás de tomar as terras', já tinham me matado por aí e não sabia nem quem era. Eu não tenho medo não...*

Dona Maria Cazuzza lembra que seus caboclos foram expulsos de seus lugares de origem. Ela se inspira neles para identificar as suas raízes mais profundas e reconhecer como seu grupo de pertença originária um grupo mais abrangente que inclui o povo da Passagem Rasa, o povo da Lagoa Seca e o povo do Capitão dos Índios, representado por Dona Maria Lúdia. Ali mesmo, no momento da entrevista, ela pede a confirmação da Dona Maria da Venância, que acena com a cabeça positivamente. No presente, o povo da Passagem Rasa se relaciona com a luta pela terra como uma dívida com os seus três índios velhos que morreram resistindo e com seus caboclos velhos que foram forçados a deixar suas terras. Essa é a maneira concreta de eles assumirem no presente o compromisso com o grupo de pertença originária.

*Maria Cazuzza: Aí eles pelejaram para tomar lá, correr com os caboclos de lá [...] Botaram tudo para fora, os caboclos velhos.*

*Maria da Venância: Tinha as terras da minha avó aí*

*Maria Cazuzza: É a mesma coisa daí desse povo do Tarcísio, da mãe dele, da Maria Lúdia. Desse povo tudo aí, é a mesma de nós, de acolá, do meu pai. Não é não Maria? É tudo uma coisa só.*

*Maria da Venância: Foi tudo forçado.*

#### Síntese sobre o povo da Passagem Rasa

Esse grupo se define pela sua forte ligação com o lugar de origem, onde se encontra um dos *marcos da terra* da santa, e com aqueles entes queridos que

defenderam até a morte a observância desses marcos e resistiram à usurpação dessa terra pelos fazendeiros. Eles não esquecem os três índios velhos que morreram por causa da *terra do aldeamento*, pelos quais nutrem um profundo respeito e gratidão. Também não esquecem o dia em que foram mortos. Esse acontecimento é sempre lembrado como um momento dramático na história do seu povo. Tendo como referência seus três índios que respeitavam os marcos da terra, eles estabelecem os elos históricos da relação do seu povo com os preceitos do mito de origem e se inserem no fio da história observando, no presente, os mesmos preceitos. Os três índios velhos são para eles exemplos de compromisso com o lugar de origem e com seus antepassados, no qual se apoiam para firmar, no presente, o compromisso com esse mesmo lugar e com o grupo de pertencimento originário. Essa é a maneira concreta de eles viverem a experiência de pertença originária. A partir da ligação com os três índios velhos, eles permanecem vinculados à *avó* Regina como uma referência cultural fundamental e estabelecem um elo com um modo de vida originário que ela representa “...*por ser uma índia velha, do tempo velho*”. Atualizam esse modo de vida dançando o Torém com o povo da Lagoa Seca e bebendo o mocoororó: “...*bebida sagrada vinda do caju, ritual do índio*” e atribuindo na participação dessa dança os significados indissociáveis de luta pela terra e luta pela tradição. No presente, eles se apoiam na experiência dos índios velhos com o padre que se omitiu de ajudá-los e com o motorista que os levou para a morte para se posicionarem de forma crítica na relação com o padre atual e com cautela com as pessoas que vêm de fora, inclusive nós, pesquisadores. Inspirando-se nos índios velhos, eles encontram coragem para lutar, no presente, pela demarcação da terra e enfrentar os riscos que seus índios velhos enfrentaram, no passado, para defender o lugar *do pessoal velho antigo*. No presente, o povo da Passagem Rasa se relaciona com a luta pela terra como uma dívida com os seus três índios velhos que morreram resistindo e com os seus caboclos velhos que foram forçados a deixar suas terras. Essa é uma maneira concreta de eles assumirem no presente o compromisso com o grupo de pertença originária.

### **O POVO DA LAGOA SECA: Maria da Venância, tia Joana, seu Tarcísio, João Sindô, dona Zeza e Raimundo Nego.**

Para o povo da Lagoa Seca a *mãe Chiquinha, tia Chica* ou *Chiquinha* é uma referência afetiva, na qual eles apoiam-se para compreender o passado, posicionar-se no

presente e refletir sobre o futuro. Quando referem-se a ela, é sempre com carinho, admiração e profundo respeito. Eles relacionam diretamente a figura *da tia Chica da Lagoa Seca* ao Torém (dança exclusiva dos Tremembé). Sua imagem vem sempre associada às noitadas de Torém animadas pelo mocoioró (bebida de caju fermentado), às *quintas doces* (plantação de cajueiro), à Lagoa Seca, lugar *dos índios velhos*, a um tempo de unidade vivido na Lagoa Seca, a um tempo em que os Tremembé dançavam o Torém durante as festas da padroeira de Almofala, Nossa Senhora da Conceição, em frente à igreja. Para o povo da Lagoa Seca, a *tia Chica* é um modelo exemplar que os ajuda a posicionar-se no presente sobre as questões que dizem respeito à comunidade mais abrangente: a demarcação das terras e a tensão entre Tremembé e pessoas de fora. Depois de mais de duas décadas do seu falecimento, ela continua presente como símbolo de resistência cultural e de luta.

Para o povo da Lagoa Seca, a figura da Chiquinha está diretamente relacionada ao Torém e este à origem. Dona Zeza, ao narrar o mito de origem local da santa de ouro, diz como seu grupo de pertença, no presente, vincula-se aos índios que acharam Maria Labareda e atualiza o elo com a origem mítica radiando o Torém. Eles atribuem ao Torém o significado de ritual originário.

*Uns chamavam Maria Labareda, os índios. Parece que ela foi achada numa cacimba. Todo dia a cacimbinha... aquele negócio ficou variando [brilhando] dentro, aí foram ver era a santa e aí arrancaram essa santa e fizeram uma casa de palha, de ramo. Todo dia tinha radiação lá... Radiação é o Torém. Porque a gente radeia: canta e dança.*

A partir da Chiquinha, eles estabelecem um elo com essa origem. Relacionam a imagem dessa pessoa concreta com um tempo de unidade entre as diversas tribos Tremembé em torno do Torém. Seu Tarcísio apoia-se na avó Chiquinha ao reconhecer a igreja como uma herança ancestral da qual ele também é herdeiro e para atribuir ao Torém o significado de elemento originariamente unificador:

*A minha avó dizia e a minha bisavó que a primeira igreja foi eles que inventaram. [...] Mas, o divertimento da igreja, pratasmente, a animação, era índio com índio. [...] Se ajuntava aqueles índio, tinha uma tribo ali na Lagoa Seca e outra acolá, por Volta do Campo, tinha outro acolá para o Lamarão de Cima, outra lá pa Camboa. Aí se combinava naquele dia marcado e vinham festejar lá.*

Dona Zeza fala dessa unidade entre o povo da Lagoa Seca nutrida pela partilha e reafirmada no ritual do Torém: “*Era tudo unido na Lagoa Seca [...] traziam essas caça, partiam uns com os outros. Quando acabava, dançava o Torém até umas horas*”.

Até mesmo alguns regionais da vila de Almofala se lembram da Chiquinha da Lagoa Seca dançando o Torém com seu povo, apresentando uma dança *folclórica*, durante as festas da padroeira de Almofala, Nossa Senhora da Conceição, na porta da igreja. Essa é uma maneira de lembrar genericamente. Mas também há alguns regionais que sabem da importância da figura da tia Chica e do Torém para os Tremembé que continuam lutando pelo reconhecimento da sua identidade étnica e demarcação de suas terras e, por isso mesmo, tentam dissociar a figura da tia Chica do Torém através de um esquecimento proposital. Mas para o povo da Lagoa Seca que continua ligado afetivamente a ela, o Torém dá continuidade a uma tradição viva e é indissociável da inesquecível figura de sua Chiquinha.

*Ela dançava era muito na porta da igreja, ela, tio Zé Miguel, as companhia dela que eram acostumados de dançar a dança do Torém. Às vezes mandava chamar ela. Ela vinha e dançava, se ela era acostumada! Agora tem muitos que diz que nunca na vida viu a Chica da Lagoa Seca dançar o Torém. Só gente que não tem vergonha na cara que diz uma coisa dessa. Que eu nasci meus dente, nasci vendo a mãe Chiquinha cantando a cantiga do Torém e dançando.* (Maria da Venância).

Depois de quase trinta anos de seu falecimento, ela continua sendo, para o grupo, uma referência concreta para se viver o Torém e outros elementos da sua cultura. Eles dançam o Torém quase vendo a Chiquinha. Uma vez Dona Maria da Venância após dançar o Torém, com o olhar distante, nos revelou ainda pensativa: “*Às vezes eu estou assim, chega eu me lembro, mas parece que estou vendo, sabe?*”.

Vivendo o Torém quase vê a figura da sua amada *mãe Chiquinha*, avó e madrinha, e se vê crescendo ao longo da vida nessa mesma tradição: “*...Que eu nasci meus dentes, nasci vendo a mãe Chiquinha cantando a cantiga do Torém e dançando*”. No presente, o Torém é um elemento estruturante que lhe permite reconhecer-se.

Dona Zeza reconstitui os elos da continuidade histórica do Torém desde a origem a partir da tia Chica. Dona Zeza tem consciência de que ela própria é um dos elos dessa continuidade, ocupando, no presente, um lugar nesse fluxo iniciado por tia Chica. Isso reforça a sua função de líder do Torém. Para ela, assumir essa função é assumir a herança que tia Chica lhes deixou. Isso significa continuar comprometida com

o Torém nas suas origens e se comprometer, no presente, com o próprio grupo e com sua continuidade no futuro.

*A abertura do Torém, de primeiro [passado] era a tia Chica; tia Chica faltou ficou a comadre Marsolina; a comadre Marsolina faltou, ficou a Venância; a Venância faltou, ficou eu. Aí nós fizemo uma reunião pa tirar uma pessoa mais velha, ficou eu. Eu sou adepta do Torém mais o João Venâncio [...]. Pois é, aí quando eu faltar tem que ter uma pessoa.*

Seu Tarcísio nasceu e cresceu entre os índios velhos da Lagoa Seca. Ele se apoia no vínculo com sua avó *Chiquinha* ao dizer de sua pertença a um povo muito antigo. Quando fala do pessoal velho da sua avó *Chiquinha* é com respeito e admiração, valorizando o modo de eles viverem e serem. Ali, no momento dessa entrevista, sentado debaixo de um grande cajueiro no seu quintal, ele compartilha essa afeição com sua prima Dona Maria da Venância, que o escuta atenta e acena positivamente num gesto de confirmação. A partir dessa ligação afetiva com a avó *Chiquinha*, eles dão continuidade, no presente, à vivência de pertença ao grupo matriz:

*Finada Chiquinha era minha avó, mulher do velho Zé Pedro, meu avô. Ela era Ferreira e ele era Pedro [...] Eu me lembro d'eu pequenininho que aqui, acolá, a gente dava com a homaiada no lugar daqueles rancho dos índios velho [...]. Era um povo velho, os antigo, o pessoal velho da minha avó [...]. O pessoal medonho, acostumado no mato e não tinha medo de nada.*

Em todas as nossas conversas, Seu João fez da sua avó Nazara, já falecida há muitos anos, uma presença constante e viva enquanto contava a história dos Tremembé. Fomos testemunha daqueles diálogos: “Agora minha avó me dizia... [...] Aí, eu perguntava pa minha avó...” [João Sindô]. Sua ligação afetiva com ela o vincula a sua tia avó *Chiquinha* da Lagoa Seca. A partir dela ele afirma a continuidade, no presente, do seu grupo de pertença originário. Sua avó e sua tia avó são os seus *troncos velhos* da Lagoa Seca, dos quais ele é galho, assim com o cacique João da Venância e os outros do seu grupo:

*A família da minha avó era a família Ferreira com Pedro, que é da minha família com a família do João da Venância [...]. Aminha avó era Maria, chamava ela de Nazara e a Chiquinha da Lagoa Seca era a bisavó dele [...]. A bisavó do João Venâncio é irmã da minha avó [...]*

*Sou filho dos tronco velho da Lagoa Seca, não posso negar, e se eles forem índio, eu também! Esses de ser galho, ser galho, [ri].*

Dona Joana a partir da sua madrinha e tia, *finada Chiquinha da Lagoa Seca*, se vincula aos índios velhos e continua sua tradição. Ela aprendera as músicas do Torém brincando com a tia Chica e o povo da sua mãe da Passagem Rasa, todos juntos. Para ela, o Torém é o brinquedo original dos índios velhos que continua sendo seu e de todo o grupo:

*Ainda ficou as músicas dos Torém de antigamente, era brinquedo dos índio. Nós brincava os Torém, a finada Chiquinha da Lagoa Seca, que era minha madrinha e tia, o povo da minha mãe da Passagem Rasa. Era quando nós tirava o Torém.*

Mesmo não podendo mais andar, participar do Torém dançando, ela supera as dificuldades do momento atual cantando as músicas do Torém. Para ela, essas músicas permaneceram como algo do cotidiano e não apenas como algo exclusivo do momento ritual. Durante as entrevistas, foram muitos os momentos em que passava da fala para o canto. Uma vez ela concluiu seu relato assim: “*Não me esqueço não do que eu passei, do que eu vivi... [canta]. É o Torém*”. Ela mantém um vínculo com a tia Chiquinha, com o povo de sua mãe da Passagem Rasa e com os índios velhos ao cantar.

Dona Maria da Venância não pode esquecer a doce experiência compartilhada no grupo ao gosto de mocoioró com castanhas assadas porque continua lembrando e amando quem a proporcionava .

*Quinta de cajueiro da mãe Chiquinha [...] todo mundo era atrás de caju, ia para quintas doces [...] comer aqueles quimbembos [mocoioró com castanhas assadas], que chegava a valer pena, tão gostoso! Eu não é ainda de me lembrar de umas coisas dessas?*

Para o povo da Lagoa Seca, o Torém não é apenas uma dança, mas um modo de vida e a tia Chica é a figura emblemática que representa esse modo de viver. Dona Maria Venância acolhe sua *mãe Chiquinha* como modelo exemplar no qual se apoia para pensar o encontro deles, no presente, com os que vêm de fora. Ela refere-se ao encanto que a *mãe Chiquinha* exerceu sobre o Silva Novo ao cantar as músicas do Torém. Isso para enfatizar o reconhecimento do valor do Torém, inclusive, por todos nós que interessam-se por suas experiências de vida:

*Desde que o Silva Novo andou e pegou a mãe Chiquinha... Ela andou cantando esses Torém pa ele e daí por diante começou: de vez em quando, a gente dá fé, chega duas ou três pessoas nas casa da gente perguntando como era o viver da gente, como não era.*

A partir da tia Chica, eles apropriam-se do trabalho do Silva Novo *Almofala dos Tremembé* de maneira concreta quando o renomeiam *o livro da tia Chica* ou *o livro do Torém*. Ao fazerem isso, eles estão valorizando a figura da tia Chica, o Torém e a própria experiência. Uma vez Dona Zeza, ao falar da tia Chica e do Torém, nos pergunta: “*Você já viu o livro do Torém? Eu não lhe mostrei o livro do Torém não? Pois amanhã você não vai sair de casa pa você vê ele*”.

Mesmo explicando-lhe que para nós era mais importante ouvi-los, depois ela nos traz o livro e enfatiza que nele há as músicas do Torém. Dona Zeza escolhe o horizonte para o qual devemos olhar para conhecê-los: para o Torém, porque é um aspecto que os define originalmente, e para tia Chica, porque é uma referência fundamental que os aproxima dessa origem. Quando nos indica o livro nos mostra uma possibilidade de ter contato com esse aspecto definidor e com essa referência fundante. Indicar o que devemos olhar é uma maneira de eles apropriarem-se da nossa presença lá e conduzirem o processo da pesquisa.

Seu Raimundo viveu parte da sua na infância e juventude longe do povo da Lagoa Seca e não teve um núcleo estável de convivência, viveu um tempo com sua mãe, outro com sua avó, morou com sua tia, e ainda com sua primeira esposa e a família dela. Sempre mudando de lugar, sempre procurando fixar-se.

*Minha mãe e minha avó, moravam aqui na Gamboa da Lama, ali onde eu nasci. Ela contava que foi embora daqui porque começou a chegar esse povo de fora, aí foram comprar um pé de coqueiro aqui, aí balizavam uma parte de chão que não tocavam pa eles, e eles foram se desgostando e foram saindo. A maior parte do povo daqui, os índios daqui tão tudo fora, porque tomaram as terras.*

Ele volta para Almofala e liga-se afetivamente à Dona Zeza. A partir dela ele vincula-se a tia Chica e ao Torém. Para ele, ter encontrado tia Chica significa ter achado uma figura estruturante que lhe possibilitou estabelecer uma relação de pertença com o povo da Lagoa Seca. Esse povo passou a ser, desde então, a sua comunidade:

*Casei com ela [Zeza] em 58 [...] e foi o tempo que apareceu esse negócio desse Torém por aqui, essa comunidade por aqui [...]. Se juntava a tia Chica, a bisavó do João Venâncio, a gente.*

Por meio da relação com tia Chica e o Torém, o povo da Lagoa Seca dá sentido às mais diversas experiências de vida. Seu Raimundo e Dona Zeza falam do casamento deles dizendo do Torém. A imagem de casal que eles têm é de brincar e radiar juntos o Torém ao longo da vida de casados: há 41 anos dançam juntos, há 41 anos estão casados.. Para Seu Raimundo isso define a convivência deles ali, mas também confere ao matrimônio um sentido de vínculo que ultrapassa os limites de casal pela pertença ao grupo da tia Chica:

*Seu Raimundo: 41 anos que nós brinca o Torém.*

*Dona Zeza: Nós radiava o Torém junto.*

*Seu Raimundo: Enquanto existir o Torém e eu puder ir, não deixo de brincar não. Pois é, o que eu tenho de contar é isso aqui, da nossa convivência aqui.*

Vejam que Dona Zeza fala em radiar o Torém para remeter-se a começos significativos, quando narrou o mito de origem, *Todo dia tinha radiação lá*. E agora, quando relata o início do seu relacionamento com seu esposo, *Nós radiava o Torém junto*. Isso não é acidental, mas tem a ver com a conexão que eles fazem das suas experiências de vida com o Torém dentro de um horizonte abrangente do mito.

Para eles, tia Chica é modelo de resistência e luta no qual apoiam-se, no presente, para lutar pela demarcação da terra. Quando Dona Zeza e Seu Raimundo falam que tia Chica já lutava, eles estão referindo-se à decisão dela de não mais dançar o Torém durante as festas de Nossa Senhora da Conceição, em frente à igreja, por causa dos assassinatos dos índios da Passagem Rasa, na década de 60, por grileiros. Ela recusou-se a participar dessa festa, organizada também pelos parentes dos assassinos e pelo padre que omitiu-se de mediar o conflito. Naquele contexto, não dançar significava luta; no contexto atual, dançar o Torém significa luta pelo reconhecimento da identidade étnica e pela demarcação da terra. Para Dona Zeza e Seu Raimundo, se tia Chica lutou por meio do Torém, é assim também que continuarão lutando até o fim de suas vidas:

*Zeza - É luta. E naqueles tempos da tia Chica, já lutava. Foi quando mataram o pessoal da Passagem Rasa.*

*Raimundo - Mataram os índio da Passagem Rasa.*

*Zeza - Mataram pa tomar a terra.*

*Raimundo - Eu e a Zeza, ainda hoje estamos pelejando. Enquanto a gente não morrer a gente vai lutar até o fim da cruz..*

É com profunda tristeza que falam da morte dos índios da Passagem Rasa e do sofrimento deles nos momentos dramáticos dessa luta, desde o tempo da tia Chica. Mas isto não significa desânimo. O vínculo deles com tia Chica os ajuda a lidar com a tristeza como parte dessa luta. Nesse vínculo afetivo e na tradição, encontram o ânimo para continuarem lutando.

Síntese sobre o povo da Lagoa Seca

O Torém é um ritual originário que define o povo da Lagoa Seca como grupo específico e a figura da tia Chica é indissociável desse elemento definidor e unificador. Eles relacionam a imagem dessa pessoa concreta com um tempo de unidade entre as diversas tribos Tremembé. A Chiquinha é uma figura estruturante porque, a partir dela, eles vinculam-se aos seus ancestrais míticos, aos índios velhos, aos troncos velhos da Lagoa Seca, e atualizam esses elos com a origem dançando o Torém. Isso lhes permite, no presente, dar continuidade ao seu grupo de pertença originário. Eles reconstituem os elos da continuidade desse ritual originário situando-se no fluxo histórico iniciado por tia Chica. Apoiados nela, eles fazem uma conexão entre passado e presente e inserem-se no fio da história. Depois de mais de vinte anos do falecimento da tia Chica, ela continua sendo uma presença tão significativa para eles que, ao dançarem o Torém, quase podem vê-la e vêem-se ao longo da vida constituindo-se nessa mesma tradição. Para o povo da Lagoa Seca, o Torém faz parte da própria vida, é um modo de vida, e sua *mãe Chiquinha* é uma figura que representa o modo de eles viverem. Ela é acolhida por eles como modelo exemplar no qual apoiam-se no presente para posicionarem-se diante da presença das pessoas vindas de fora, inclusive nós, pesquisadores. Para o povo da Lagoa Seca, a Chiquinha é símbolo de luta e resistência cultural no qual firmam para continuarem lutando pela demarcação das suas terras tendo como parâmetro as experiências dela relacionadas ao Torém. A partir do vínculo com ela, eles estabelecem um elo com a herança cultural e dão sentido às mais diversas experiências: à alegria do casal de radiarem juntos o Torém ao longo da vida de casados, às tristezas e sofrimentos com os momentos dramáticos da luta pela terra e ao ânimo que os faz resistir e continuar lutando assim como fizera tia Chica.

Vimos como cada grupo matriz se autodefine a partir de suas referências afetivas e privilegia temas específicos, como seus membros articulam-se entre si e como cada grupo articula-se com os demais. Essa é a maneira de definirem uma identidade restrita ao se reconhecerem como grupo de pertença originário a partir de suas referências afetivas, nas quais se apoiam ao realizarem o trabalho da memória sobre o próprio grupo. Agora veremos que todos os grupos matrizes se autodefinem Tremembé a partir do mito de origem ao reconhecerem seu grupo de pertença mais abrangente, os de *dentro da terra* da santa, em contraste com os de *fora desta terra*. Essa é a maneira de constituírem uma identidade abrangente, apoiando-se no espaço abrangente da terra da santa ou terra do aldeamento a partir do mito da santa de ouro.

### **3.2 A terra da santa ou terra do aldeamento: espaço de pertencimento abrangente**

Todos os grupos matrizes referem-se ao quadro de *terra da santa* ou *terra do aldeamento* ou ainda *terra da nação*. Para eles, esta terra foi doada pela rainha de Portugal, a princesa Isabel, aos Tremembé, em troca da santa de ouro que os índios velhos acharam. Todos atribuem a essa terra o significado de espaço originário comum ao reconhecerem seu grupo de pertencimento mais abrangente como os *de dentro da terra da santa* em contraste com os *de fora da terra da santa*. Ser de dentro da terra da santa define ser Tremembé a partir do mito de origem da santa de ouro.

Todos reconhecem os limites da terra da santa: da lagoa do Moreira à lagoa do Luís de Barro. Eles constróem o mapa dos lugares específicos com seus respectivos marcos, dando forma ao quadro de terra da santa. No entanto, a referência apenas a um desses locais, articulado com o mito, é suficiente para ligá-lo aos quatro cantos dessa terra.

*Bom, essa terra da santa, toda vida eu vi falar da terra, sabe? Toda vida, desde que eu me entendi foi vendo falar que essa terra é de Nossa Senhora da Conceição. A rainha deu para os caboclos essa terra, que foi quem mandou fazer a igreja. Bom, mas essa terra dessa santa aí é duas léguas de terra: é do Moreira ao meio do Luís de Barros. (Chico Beata. Os Bonifácios).*

*Todo mundo sabe que aqui foi o aldeamento dos índios. Era duas léguas em quadra as terras dos índios. E eu sei que a minha família, os troncos*

*velhos, não vieram de outro canto, nasceram e se criaram e ainda continua família. [...] Vai me dizer que você ainda não sabe da história? Pois é, a terra aqui na Almofala são duas léguas em quadro, que meu pai dizia, vai para acolá e até a pancada ali do mar, tirando por acolá tudo. Mas é duas léguas em quadra a terra da Almofala que a princesa deu, começa na lagoa do Moreira até a lagoa do Luís de Barro. (Maria Lídia. A família Angelca ou Caboré).*

*A princesa Isabel mandou fazer a igreja e aí mandou medir essas duas léguas de terra: da Lagoa do Moreira ao meio da Lagoa do Luís de Barros, acolá é o São Gabriel, acolá é o Roque de Campo. Tem um marco no Luís de Barros, aqui por riba, e tem uma outra Lagoa do Moreira, onde ficou o marco da terra do aldeamento pa ser para os índios Tremembé [...] Lá na Passagem Rasa tem a pedra, tem um marco que a princesa mandou botar lá. A pedra é desse tamanho, ela é bem ali, eu queria levar você lá que eu queria mostrar a pedra lá do marco da terra que a princesa mandou medir. Lá tem duas pedras assim: uma aqui em cima, chegando na beira do Lagamar e tem outra lá embaixo no Bambuzeiro e tem outra aqui no Ronco de Campo, aqui na Passagem Rasa. (Nenê Beata. O povo da Passagem Rasa).*

*O que eu ouvi o meu povo dizer é que essa terra aqui da santa, justamente é as terras dos índios né? Porque foi eles quem descobriram. Nesse tempo quem existia aqui, nesse Ceará aqui quem existia era eles. Começa lá na Lagoa do Moreira vai lá o mangue da praia, de lá corta certo para o Ronco de Campo, de lá sobe até a estrada na beirada do mar. É quase até os Torrões esse quadro todinho. Eu sempre escutava o meu avô e a minha avó dizendo isso. O marco é lá na Lagoa do Moreira de lá ia no Ronco de Campo, tirava certo até a praia, de lá subia acolá. Lá no Ronco de Campo tem a pedra lá. (Tarcísio. O povo da Lagoa Seca).*

Para os diferentes grupos matrizes, os limites da terra da santa são muito bem definidos enquanto fronteiras étnicas a partir da referência interna dada pelo mito de origem da santa de ouro. Isso não significa que esses limites sejam conhecidos genericamente. Apoiam-se em um espaço concreto e bem definido do interior da terra da santa, localizando os micro-espacos que a compõem. Todos indicam um detalhe que diz da precisão dos limites desse espaço originário ao falarem do tronco de uma carnaúba, que se encontrando entre um extremo e outro de um dos lados do quadro da terra, foi atravessado pela agulha para garantir uma marcação exata em linha reta, sem nenhum desvio. Seu Nezinho, em conversa com Seu João Sindô, e Dona Maria Lídia ilustram bem os demais depoimentos sobre esse detalhe:

*Eu também já ouvi contar que eles botaram agulha, a reta né? E disse que pegou uma carnaúba bem no meio e aí furaram pa mode a agulha sair certa pa não torcer. Não queriam, é estória dos de primeiro, eles não queriam cortar a carnaubeira, agulha pegou certo no meio, sangraram ela de um lado para o outro pa tirar a terra. Do Aguapé saiu nas Almeixeira. (Seu Nezinho)*

*A agulha passou por dentro da carnaubeira, a agulha, eu quero que tenha sido o pique de fazer do lado ao outro da terra, saiu na Almexeiras. A tiração da terra que a princesa mandou marcar. A marcação da nossa terra. (Maria Lídia)*

Todos os grupos matrizes estão de acordo com os limites da terra da santa e reconhecerem-se como grupo de pertença abrangente os de dentro dessa terra a partir do mito, cada grupo, ao apoiar-se em suas referências afetivas, elabora um trabalho da memória sobre esse espaço de pertença abrangente e articula a identidade abrangente dada pelo mito com a identidade restrita sob a ótica do seu grupo específico.

Os Bonifácios reconstituem uma topo-gênese e uma genealogia dos Tremembé da terra da santa a partir do mito da santa de ouro. Eles fazem o percurso histórico desde a origem mítica reconhecendo as gerações dos Tremembé, os primeiros caboclos e os espaços específicos dos moradores velhos da terra da santa.

Seu Chico Beata constrói uma topo-gênese dos moradores velhos da terra da santa, localizando dentro da terra da santa os lugares específicos dos moradores velhos em contraste com os de fora. Para ele, ser continuidade dos moradores velhos da terra da santa define ser Tremembé a partir do mito de origem. Apoiado nesse critério, reconhece, dentre outras, as famílias dos outros três grupos matrizes como seu grupo de pertença abrangente: a família de Seu João Sindô, da Lagoa Seca; de Dona Nenê Beata, da Passagem Rasa; de Dona Maria Lídia, Angelca ou Caboré.

*Chico Beata - Agora vou começar contar a história, quando eu cortar, pare porque eu não conto mais o que eu não sei. Bom, eu vou começar lá dos Torrão da beira do rio do Urubu. Você vai botar esse bicho [gravador] aí na frente das pessoas? Sabe como é que é o nome das pessoas?*

*João - Tá pegando tudinho.*

*Chico Beata - Zifirino Ferreira, Cândido Ferreira, era o irmão, Mano velho, lá no Urubu. Pa cá tem o Mangue Alto, Mané Chico Ferreira, irmão dos de lá, três. Isso aí o distrital do Urubu até o Mangue Alto. Mangue Alto é no Mané Chico, era o irmão deles lá. Agora pa cá, nós [se refere a Seu João Sindô] botemos um monte, vou tirar esses, era de fora. Vou botar do pé do morro pa cá, finado Luís Pereira com a*

*família, só mora eles ali, ele mandava até por ali assim, por onde morava o Horácio, mas pa cá vou botar o Horácio e o velho Chico Henrique, o pai do Horácio. Zé Bonifácio era meu avô por parte de pai, agora eu vou botar ele com a família sabe? Morava lá, acolá. Pa cá, agora aí começa o destroço, o finado Raimundo Bonifácio [pai de Seu Nezinho], mas lá é outra família, mas posso botar também? Serafim da Silva do outro lado do José Bonifácio, o meu avô Raimundo Duarte, por parte de mãe, com a família. Era pouco, não era grande não, pronto, agora aí chega. Vou passar pa cá, pa baixo, os Estevão ali, a Raimunda Estevão, o marido da Raimunda Estevão era o tal Estevão. [...] Ali, mais pa riba, para o rio, o Zé Marques, ali aonde tem aquela casa do Zé Marques morava a Maria Bernardino [...] Bom, agora vou passar por Panã, ali o velho Gonçalves, era do Panã, não era? O velho Chico Lucinda, que era o pai do Zé Lucinda, é meu tio também, mas a família era muita gente. Pa banda de baixo o Porfírio, e Zé Gonçalves o pai do Porfírio [...] A velha Raimunda, você conheceu? Morava lá na estrada que ia pa Panã mais o povinho dela, que era mãe da Maria Luiza. Agora o Catolé era irmão da velha Catolé, era dois Catolé, que tinha os quatro e tinha os daqui.[...] Essa madrinha, mãe Maria Raimunda, mãe da Maria Luiza [esta, bisavô do Seu João]. Bom, vou contar lá um pedaço, vou pegar daqui: velho Glorindo, era dono disto aqui, mais a velha mãe dele, só estes dois ali, não morava mais ninguém.[...] Chegava aqui... é pa cá João, não é na cabeça do boi aonde morava os Barros? No Canto da Raimunda! Aí vamo começar dos Barros lá: velho Basílio de Barros, era o chefe de lá, era capitão dos índios. Agora tinha um bocado de filho, acho que não tem mais não. Aí depois o velho morreu, ficou o Chico de Barros na Almofala no lugar dele de capitão, tá compreendendo? Lá era Barros demais, só a família dos Barros. Agora de lá pa baixo era a família Reinaldo [família de Dona Nenê Beata], era o compadre Domingo Reinaldo, Zé Reinaldo, Joaquim Crispim, que era filho do velho Crispim, que era do Reinaldo, lá era muito, ainda tem por lá. Esses que eu falei tudinho é daqui, agora eu já dei o nome todinho. Agora eu queria saber se você já sabe quanto foi que deu aí? [...] Esses morador tudo não eram índio? Os morador velho já morreu, mas tem os novo. Não são índio não? Só pode é ser a raça deles, dos daqui, dos morador, agora os de fora, esses que querem ser índio, mas não são daqui.*

A partir do critério de ser morador velho de dentro da terra da santa, Seu Chico Beata exclui do seu grupo de pertença mais abrangente os índios da Varjota e do Amaro, dentre outros, que se autodefinem Tremembé e vivem em Almofala. Ele os reconhece como índios, mas não Tremembé. Para ele, só é Tremembé os que são originários da terra da santa: "Aqui tem só os da terra da santa".

Genro do Seu Chico - *Contou que os da Varjota era daqui?*

Chico Beata - *Não. Da Varjota eu não contei. Eu contei só os daqui, agora os de fora eu omiti, sabe? Agora da Varjota, Amaro, por acolá eu não contei não, é de lá.*

Genro do Seu Chico - *Mas o tio Chico sabe de onde é os mais velhos? O velho Pedro Maciano, esse pessoal de onde era.*

Chico Beata - *Sei de onde é.*

Genro do Seu Chico - *Pois é bom dizer também, isso aí está gravando.*

Chico Beata - *Os de fora é as pessoas que querem ser dono disso aqui, cristão. Por que não é João, se bota só os de dentro, os morador de dentro, eu já botei tudinho. [...] Os de fora, esses que querem ser índio, não são daqui rapaz. Pessoal para o lado de fora, do lado do Amaro, pa acolá. Tudo querem ser, querem mandar nisso aqui, aí tem é muito. [...] Olhe João, onde é que aquele pessoal do Lagoa são índio? São do Cachorro Mago, rapaz. Pode ser pa lá, mas não pa cá? Aqui tem só os da terra da santa.*

Esposa do Seu Chico Beata - *Ele é daqui, é índio né; eu não sou. Eu não sou porque eu não sou mesmo índio, mas ele é.*

Chico Beata - *Mas eu sou.*

Esposa do Seu Chico Beata - *É de dentro da aldeia dos indígena.*

Seu Nezinho reconstitui a genealogia dos Tremembé a partir do seu bisavô Bonifácio desde a origem mítica, com os primeiros caboclos que acharam a santa. A princípio acolhe os parentes que nasceram no Guajiu, fora dos limites da terra da santa, como grupo originário por descenderem, assim como ele próprio, do velho Bonifácio. No entanto, quando se orienta pelo critério que extrai do mito de origem, os deixa de lado, reconhecendo como seu grupo de pertença restrito apenas as famílias Gonçalves, Hipólito e Bonifácio, originárias de dentro da terra da santa: *mas sendo tudinho daqui do bolo*. Ser de dentro da terra da santa ou *de dentro do aldeamento daqui* é o critério a partir do qual reconhece como seu grupo de pertença mais abrangente, dentre outras, as famílias: de Dona Maria Lídia, da vila de Almofala; a de Seu João Sindô, da Lagoa Seca.

*O meu bisavô foi assim, nasceu Zé Bonifácio [avô] e nasceu Merência e Isabel e parece que teve outro, nasceu aqui e ficaram por aqui que eram irmão. [...] Meu bisavô saiu daqui foi morar no Guajiru lá nasceu Maria Dóia velha, nasceu Aristides Dóia, Duvirge, a mãe dos Britos, nasceu Luiz Dóia [...] Os Dóia, com os Brito com os Bonifácio. [...] É gente demais, tudo pelo velho Zé Bonifácio velho [...] O meu pai nasceu nos três oito não conheceu o avô dele não compadre João. É. Essa geração já vem da 4ª geração dos primeiro caboclo quando fizeram a igreja [...] Nossa raça é a família Gonçalves, a família Hipólito [...] Família de Hipólito misturou-se com a família de Bonifácio, mas sendo tudinho daqui do bolo [...] Pois sim, nem acabei de contar a história da família de Barro. Raimundo de Barro nasceu, o feitio foi do Zé Bonifácio [...] a*

*mãe dela, a Raimunda Senhorinha, a velha Aninha morreu com mais de 108. Era irmã da Ursas [...] Tudo é de dentro do aldeamento daqui. As Ursas era dali da Passagem Rasa [...] Chico de Barro era um homem, se influenciou e casou com a Raimunda Fulô, aí mudou pa Raimunda de Barro. E de forma, menina, que essa família daqui, dessa família daqui que já vem da raça dos 2º dos 3º Tremembé aí, tô botando já nos 3º, que o 1º era os velhos caboclos, os velhos caboclos tiveram filho, e os filho foram produzindo e esse pessoal já vem por aí afora e nós já somo mais ou menos da 5ª pa 6ª geração, né compadre João?*

Seu Nezinho identifica, dentre outras, a família Cabral, Mulato, Viana, Cosme, como os de fora dos limites da terra da santa. Lembra que os Vianas vieram da Serra Azul do Crato, reconhecendo-os como índios Tapuia, que os Cosmes são de um lugar fora do alcance das léguas da terra da santa: "*Ora, a terra da santa é só uma légua [quadrada][...] A Lagoa dos Nego fica daqui o quê compadre, quatro léguas?*".

*Nezinho - Olhe eu vou lhe dizer a família de fora qual é. A família de Maçal. Eu contei para o menino ali da Varjota. Marciano velho é da Sabiaguaba, aí um lugar. Marciano morou aqui aí nasceu Marciano aí com diacho, ficou. A família de Maçal das terra de lá, vieram pa cá.*

*João Sindô - Os Cabral que eu não sei da onde é.*

*Nezinho - Os Cabral eu sei, eu lhe digo já, já de onde são. O Cabral velho desterrou-se lá do Crato, ele era moreno, que por isso que o Mané Cabral, você alcançou Zé Cabral, Antônio Cabral, João Cabral.*

*João Sindô - Eu alcancei isso tudinho.*

*Nezinho - Tudinho filhos de Cabral que veio do Crato e encostou-se aí nas praias de cima e aí casou-se. Aí nasceram estes Cabralzal. Aí um ano, eles vieram aqui nos Patos, chegaram aí no coronel Zé Gomes aí falaram morada. Ele diz "nós não temos terra pa dá morada que é nossa terra aqui é muito pouca, a nossa terra aqui pa baixo é só meia légua e pa lá é da Padroeira da Almofala, mas aqui no rio, na beirada do rio moram aí dois caboclo velho aí. Agora aí vocês vão por aí chegue lá vocês encosta aí [...] Lá tem terra desocupada, mas é dentro da terra da padroeira da Almofala". Bom, aí eles desceram, quando chegaram aí falaram isso: "nós, nós não pode dar não morada a esse pessoal que vem assim, né? Mas como tá desocupado, vocês façam umas casinha aí por assim". Aí veio eles dois, ficaram e veio vindo e veio vindo e eu acho que os filho vieram tudo.*

*João Sindô - Não. Quando ele veio trouxe eles tudinho. E dessa morada ficou Finado Bastião Mulato lá. Pai do velho...*

*Nezinho - Eu sei agora Sebastião Mulato, é. [irmão do bisavô do Seu Isaque Mulato]*

*João Sindô - Pois foi ele que veio deixar eles aí, mandado pelo coronel*

*Nezinho - Pois sim. E agora o caba quando veio era tudo novo e o Zé Cabral era o mais velho deles.*

*João Sindô - E o mais velho dos Marciano era o Manuel.*

Nezinho - *Eu sei que foi sim. Veio tudo de lá de fora. E a família de Viana veio da Serra Azul do Crato [CE]. Aquilo é Tapuia. Mas ficaram nos Pato. Agora por que foi? Tá compadre João, o que eu pensei, que a família de Cosme fosse daqui.*

João Sindô: *Daqui? É não.*

Nezinho - *A família do velho, finado João do Cosme conta tudinho de onde eles são. né?*

Edileusa [entrevistadora] - *E a Lagoa dos Nego é fora da terra da santa?*

Nezinho - *Ora, a terra da santa é só uma légua assim, minha santinha! Uma légua acolá e outra acolá: é duas assim. A Lagoa dos Nego fica daqui o quê compadre, quatro léguas?*

João Sindô - *Um pouco mais.*

Nezinho - *Porque daqui pa Lagoa de Santana, a Lagoa de Santana pa dentro é a Lagoa dos Nego que é de lá a família dos Cosme. Não são da geração daqui não.*

Ao orientar-se pelo mito de origem, Seu Nezinho deixa claro que está morando ou nascer dentro dos limites da terra da santa não é suficiente para ser reconhecido Tremembé: é necessário ser de dentro da terra da santa. Mas o que isso significa? Significa fazer parte da árvore genealógica dos índios da terra da santa desde a origem mítica: ser galho dos troncos velhos que têm como raiz os primeiros caboclos que acharam a santa de ouro. A partir desse critério, Seu Nezinho reconhece as família de Dona Nenê Beata, da Passagem Rasa, como Tremembé, e, conseqüentemente, como seu grupo de pertença mais abrangente. No entanto, pontua que os galhos que estão ligados aos seus troncos paternos e maternos de dentro da terra da santa estão mais firmemente ligados aquele espaço que os define Tremembé.

Nezinho - *Pois é duas légua. Aí quando ela acabou de fazer a igreja aí foram tirar esse esquadro de terra, mas tudo naquele tempo desocupado né? Tá aí. "Aqui é a terra da padroeira agora vocês fique morando aqui". A caboclada ficou, agora foi que começou essa geração dos casal, dos caboclo que tinha quando fizeram a igreja pa cá, os filho desses daí foram produzindo a geração, que quando deu passou pa filho, neto, bisneto e aí foi saindo, foi saindo essas nossas família que ainda tem por aqui, eu quero que seja compadre homem de 5ª pa 6ª geração né?*

João Sindô - *Os tronco veio. Nós já somos os galhos*

Nezinho - *Os tronco velho da nossa raça, os tronco velho é porque nós não somos de fora não, nós somos, o nossos tronco velho são daqui, que já vem dessa geração.*

João Sindô *Dessa légua de terra é só esse que o compadre Nezinho tá dizendo, que eu já disse, é só esses daqui mesmo.*

Nezinho - *Tem essa família daqui da Passagem Rasa, são daqui de dentro do terreno. Como chama o pai da Nenê [Beata] aí? Pois sim a*

*Maria Ramo não é daqui de dentro da aldeia. Agora o Domingo Reinaldo não casou-se com a filha da Maria Ramo?*

*João Sindô - Foi.*

*Nezinho - Ela só tem a parte do pai, a parte da mãe é de fora. É desse jeito assim, agora nós não, nossos pai e nossas mãe é daqui.*

*Nezinho - O Agostinho Pereira, a família do Pereira, compadre João, você pensa que é muita gente daqui? É pouca gente, você sabe o que é? O velho João Pereira não é filho do Zé Pereira velho? E ele não se casou com a Maria que é filha do finado Chico Lucinda? Chico Lucinda daqui. Agora, Pereira, a raça deles só são uma partizinha por parte da mãe, mas o mas Zé Pereira é de fora. Agora devido a mãe ser daqui.*

*João Sindô - A avó, a mãe do Zé Pereira, nasceu nessa praia aqui. Pessoal daqui mesmo.*

Enquanto Seu Chico Beata e Seu Nezinho, da família Bonifácio, dão uma atenção especial à identificação das famílias de dentro e fora da terra da santa ao realizarem o trabalho da memória sobre esse espaço de pertença abrangente, Dona Maria Lídia, da família Angelca ou Caboré, centra-se na definição da terra da santa como herança mítica e na reflexão sobre como os de dentro, os de fora relacionam-se com a terra da santa a partir dos preceitos do mito.

Dona Maria Lídia apoia-se no pai ao referir-se a terra da santa como terra da nação, reconhecendo-a espaço que define os Tremembé enquanto uma *nação* originada a partir do mito da santa de ouro. Compreende que dentro das duas léguas o quadro da terra da santa define a comunidade atual dos Tremembé como continuidade dos índios que acharam a santa de ouro.

*A nação é a comunidade de hoje, mas naquela época, chamava terra da nação, que a nação justamente era os índios, que a princesa Isabel deu a terra em quadro. Era duas léguas em quadro, começa lá da lagoa do Moreira até o Luiz de Barro, lá em cima. Vai me dizer que você ainda não sabe da história? Pois é, a terra aqui na Almofala são duas léguas em quadro, que meu pai dizia, vai para acolá e até a pancada ali do mar, tirando por acolá tudo. Mas é duas léguas em quadra a terra da Almofala que a princesa deu, começa na lagoa do Moreira até a lagoa do Luiz de Barro. (Maria Lídia).*

Para ela, essa terra é uma herança mítica da nação Tremembé desde a origem e não simplesmente um bem material que pode ser comercializado. Dona Maria Lídia rememora os preceitos do mito de origem sobre a natureza da terra da santa enquanto herança mítica inalienável da nação Tremembé. Não esquece que o capitão dos índios, seu pai, advertiu a todos, os de dentro e de fora, sobre a penalidade que será aplicada

pela figura mítica da rainha a todos aqueles que vêm desrespeitando esses preceitos ao comprarem e venderem terrenos dentro da terra da santa.

*Os mais antigos quando era para uma pessoa fazer uma casa, assim como bem o papai, que era o capitão, aí ia pedi permissão a ele, se podia colocar aquela casinha ali, aí o papai dizia pode, 'pode botar, mas a terra não é de comércio', se por acaso fosse uma pessoa de fora que viesse morar, quando fizesse a benfeitoria, era para vender a um filho nativo do lugar, mas a terra não [...] O meu pai sempre dizia: 'minha fia, ai do que comprar terra dentro da terra da Povoação, porque vai vir um tempo da dona dela vir atrás dessa terra, quem deu essa terra, mas ela ainda vem atrás. Vai se arrepender tanto quem comprou e quem vendeu'. (Maria Lídia).*

Para ela, a terra da Povoação é a terra dos índios, o aldeamento dos índios foi originado pelo encontro mítico entre a rainha e seus antepassados. Desse encontro, resultou a sua delimitação em duas léguas de terra, onde nasceram os seus troncos velhos, dos quais se reconhece continuidade. Acolhe como seu grupo de pertença mais abrangente todos aqueles que assim como ela são de dentro dessa terra em contraste com os de fora. Para Dona Maria Lídia, a grande história que legitima a terra da santa como espaço de pertença e herança dos Tremembé é o mito. No entanto, pode, inclusive, ser verificado na história oficial. Pois o papel de registro, feito pela rainha, dessa terra pode ser encontrado no município de Acaraú, do qual Almofala esteve ligada administrativamente no passado.

*Era duas léguas em quadra as terras dos índios. E eu sei que a minha família, os troncos velhos, não vieram de outro canto, nasceram e se criaram e ainda continua família. [...] A terra da Povoação é a terra dos índios, do aldeamento dos índios que tinha sido dada duas léguas em quadro, passada no papel do Acaraú” (Maria Lídia).*

Dona Maria Lídia sempre refere-se aos de fora da terra da santa questionando-os pela maneira com que se relacionam com a terra da santa desde que chegaram em Almofala. Para ela, eles quebraram o contrato com os Tremembé, mediado pelo capitão dos índios, ao comprar, cercar, vender e apossar-se da terra da santa, desrespeitando os preceitos do mito sobre a maneira de se relacionarem com a terra da santa.

*Meu pai era o capitão dos índios, ele ficou com muita raiva, meu pai já era velhinho, dele ter vindo pedir terra aqui, porque justamente ele hoje*

*estava sendo morador porque o pai dele casou-se com moça daqui, o pai desse finado Zé Pedroca, ele era do sítio muito longe [...] Pois bem, o que ele [Zé Pedroca] fazia? Passava a mão, vendia. Ele metia a mão, aí eu digo, 'não, isso aqui é trato', já foi falado, eu não acredito que ele tenha palavra de homem, eu ia conversar com ele não vender, mas parece que era cabeça atrás de tomar[...] Porque não se pode vender a terra, porque não era dos antigo, não já vinha os antigo dizendo que a terra era da nação? (Maria Lídia).*

Dona Maria Lídia lembra que os Tremembé e os cajueiros estavam ali livres e juntos nos seus lugares originários quando os de fora, chegaram invadindo este lugar com seus coqueiros e cercas. Os cajueiros e os Tremembé vão sendo arrancados dos seus lugares originários; enquanto os de fora, com seus coqueiros foram crescendo os olhos sobre o terreno com suas cercas até perder de vista. Os coqueiros no lugar dos cajueiros não interferiram apenas na paisagem, mas num modo de se relacionarem com a terra da santa e com a tradição. Para os Tremembé, o cajueiro tem um valor especial. Dele colhe-se o fruto para fazer o mocororó servido no ritual originário ao dançarem o Torém; os coqueiros sinalizam que a terra da santa foi invadida.

*Tinha cerca não, aquilo era os cajueiro tudo do lado de fora. O que fazia as cerca era quando ia plantar coqueiro. Porque é assim: onde tem um pedaço de terreno, onde tinha mato ali eles pegaram a brocar, ali ia desmatando, ia plantar coqueiro. O pessoal foram crescendo os olhos e agora aí quem chegava, como eu já lhe disse da outra vez, plantava dois pé de coqueiro aqui e aí essa terrona tava pa acolá desocupada e pa cá e pa cá, e no tempo da tolice e pronto, foram invadindo e foram invadindo e tá assim...*

O povo da Passagem Rasa, assim como os demais grupos matrizes, compreendem que a terra da santa ou terra do aldeamento foi originada pelo mito, definindo os limites do espaço de pertença abrangente dos Tremembé. Todos os grupos valorizam os marcos da terra da santa, mas para o povo da Passagem Rasa, eles têm um valor especial pelo fato de a princesa ter mandado colocar um marco na Passagem Rasa, lugar originário do seu grupo de referência.

*A princesa Isabel mandou fazer a igreja e aí mandou medir essas duas léguas de terra: da Lagoa do Moreira ao meio da Lagoa do Luís de Barros, acolá é o São Gabriel, acolá é o Roque de Campo. Tem um marco no Luís de Barros, aqui por riba, e tem uma outra Lagoa do Moreira, onde ficou o marco da terra do aldeamento pa ser para os índios Tremembé. [...] Lá na Passagem Rasa tem a pedra, tem um marco que a princesa*

*mandou botar lá. A pedra é desse tamanho, ela é bem ali, eu queria levar você lá que eu queria mostrar a pedra lá do marco da terra que a princesa mandou medir. Lá tem duas pedras assim: uma aqui em cima, chegando na beira do Lagamar e tem outra lá embaixo no Bambuzeiro e tem outra aqui no Ronco de Campo, aqui na Passagem Rasa. (Nenê Beata)*

Para o povo da Passagem Rasa, os limites da terra da santa são respeitados por eles em contraste com os brancos. O marco que a princesa colocou é observado pelo povo da Passagem Rasa ao se orientarem pelo mito de origem, relacionando-se com essa terra como herança mítica de usufruto comum em contraste com os brancos que ambicionam a mesma terra como propriedade privada. Por causa desse marco que a princesa deixou na Passagem Rasa, três dos seus índios velhos morreram. A integridade dos limites da terra da santa definidos pelo mito foi defendida pelos índios que morreram tentando resguardá-la da ambição dos brancos.

*Morreu três índios de uma vez, que os brancos mataram, os fazendeiros lá. Foi mode da terra. Lá tem um marco da terra, sabe? [...] A gente respeita o marco que tinha a pedra, a gente sabia que comandava era só da pedra pa cá, pa lá não senhor, ninguém não ia porque era do fazendeiro, do branco lá. [...] Eles ambicioso pa ficar com o pedacinho de mato, ele não atendeu o marco, não atendeu a pedra. (Nenê Beata).*

Ser nativo ou filho da terra da santa identifica os Tremembé em contraste com não-nativo ou não-filhos dessa terra. Em conversa com Dona Maria de Jesus, Dona Nenê identifica a antropóloga da FUNAI, que veio fazer o reconhecimento oficial dos Tremembé e das suas terras, como a neta da rainha a partir do mito de origem. A neta da rainha só visitou os de fora que tomaram essa terra. Ela tem registrado os nomes dos originários da terra da santa e dos de fora de acordo com a auto-identificação de cada um.

*Maria de Jesus - Tu não ouviu falar Nenê que um tempo deste tinha andado uma mulher por í que diz que é neta da rainha?*

*Nenê - É a Jussara, foi a Jussara [Antropóloga da FUNAI] [...] Ela passou só na casa do Raimundo Pereira, na casa do Juarez, na casa do Messias, na casa do Agostinho, na casa do Osvaldo Sales, ela só visitou o povo rico, quando ela veio, a Jussara. O pessoal justamente que não era nativo da terra, o pessoal que chegaram de fora e tomaram de conta da terra [...] quem se identificou como filho da terra, ela assinou e quem também não se identificou como filho da terra, ela também assinou. Ela tem tudo anotado, os nativos da terra e os não nativos.*

Dona Nenê alimenta a esperança de que sendo a terra da santa *tirada*, ou seja, demarcada, os de fora deixem-na e voltem para os seus lugares originários. Para ela, o valor dessa terra para os de fora é apenas material em contraste com os Tremembé que a valorizam como espaço de pertença originário.

*Eu tenho fé em Deus que antes deu morrer eu ainda hei de alcançar ela [terra] sendo tirada, que eu quero ver eles irem embora para as terras deles, quero que eles vão embora lá para as terras onde eles nasceram e se criaram, lá para as terras deles. Eles vieram de lá pa cá porque acharam as terras dos Tremembé uma terra muito boa, muito rica. (Nenê Beata).*

O povo da Lagoa Seca é o grupo que mais se ocupa com a localização dos lugares marcados pelos acontecimentos míticos no interior da terra da santa, isto ficará mais explícito quando apresentarmos adiante a elaboração da memória deles sobre a igreja. Para eles, a terra da santa lhes foi dada e registrada pela rainha em troca da santa de ouro, a legítima, que os índios arrancaram das entranhas dessa mesma terra. A partir do mito de origem, Dona Zeza localiza com exatidão o lugar onde a rainha e os índios encontraram-se e fizeram a troca da santa pela terra.

*A Santa, a que acharam mesmo aqui, a legítima, foi a que a rainha de Portugal mandou buscar [...] Aquela barra que tem bem pertinho da igreja, como eu te mostrei, aí foi trocada a santa [...] Essa terra aí é nossa, dada pela rainha, registrada pela rainha, sendo para nós, para os índios porque arrancaram essa santa de lá. Naqueles tempos não sabiam o que era a santa, chamavam calunga de ouro. (Zeza)*

A terra da santa é a terra dos Tremembé desde a origem, na qual os Tremembé de hoje nascem, vivem e morrem. É assim desde os caboclos que acharam a santa de ouro. Enquanto viverem, eles têm o compromisso de cuidarem e usufruírem dessa terra. O compromisso com essa terra é o compromisso com a santa mediado pelo mito de origem.

*Essa terra, acharam essa santa aqui. Essa légua, esse quadro de terra é certo que é nossa, é da santa, é dos caboclos [...] A terra é dela e é para os caboclos cuidar, morar, quem foi nascido e criado se acabaram aqui. (João Sindô)*

Assim como para os demais grupos matrizes, para o povo da Lagoa Seca, a terra da santa é espaço por excelência que define ser Tremembé. Nessa terra, originaram-se os Tremembé em contraste com os de fora que são de *outras raças*. Assim como os Bonifácios, esse grupo identifica a família Gomes, Mulato, Cabral e a família do velho Marciano como de fora. Também identificam os que vieram do Crato, a família dos Policarpus, por exemplo, como Tapuia. Seu João Sindô rememora como a terra da santa foi sendo ocupada pelo povo de fora: o coronel Zé Gomes, apesar de ser de fora, tinha certo poder em Almofala e foi responsável pela ocupação da terra da santa por pessoas também de fora, ajudado pelo Bastião Mulato, este também sendo de fora.

*O Bastião Mulato chegou e ficou morando lá, só o que existia por lá era onça e aí não podia sair de noite[...] Tinha um bocado de gente debaixo dos paus, o coronel Zé Gomes dos patos viu e aí disse: [...] como é o seu nome? Disse: meu nome é Cabral. Pois Bastião você pegue o Cabral e vá dá uma morada que eu mando lá no Amaro.*

Chico Beta - *Que é o pai do Zé Cabral.*

João Sindô - *Era. Ele trazia os Cabral tudinho e a negaiada, aí foi lá e não existia ninguém. Aí com dois mês coronel mandou chamar ele [Sebastião Mulato] [...] Tinha outra multidão deles lá debaixo do pé de pau. [...] ‘Qual é o seu nome?’, disse o coronel. Disse meu nome é Marciano. Pois pega o Marciano pa deixar lá na Tapera, era dois morador. Agora eu não sei de onde eles vinham. [...] O velho Marciano trazia o Zé, trazia o Vicente, trazia o Manuel. Um bando deles tudo frangote. Aí o Marciano morreu e ficou a raça aí. [...] Os Policarpus também é outra raça, aquilo é Tapuio, são do Crato, os Policarpus. (João Sindô).*

Assim como para os Bonifácios, para o povo da Lagoa Seca, a família do Seu Luís Cosme veio da Lagoa dos Nego para dentro dos limites da terra da santa. Seu Tarcísio localiza o cajueiro onde os Cosmes primeiro arrancharam-se dentro da terra da santa e lá ficaram.

*Eles vinha das Lagoas dos Negos no 32 para aquele cajueiro. Logo que eles chegaram a casa deles era aquele cajueiro, que por isso é que se chama o cajueiro das Engraça porque foi onde a finada. Engraça se arranchou, a mãe daquele velho Luís Cosme. (Seu Tarcísio).*

Também identificam a maioria do povo da Varjota como sendo de fora, vindos de outras praias do litoral cearense. No entanto, diferentemente dos Bonifácios, o povo

da Lagoa Seca ao considerar o fato de o povo da Varjota<sup>8</sup> desejar ser índio, o acolhe dentro do grupo de pertença mais abrangente dos Tremembé originários da terra da santa, estabelecendo com eles uma relação de amizade. Porém, quando Seu João Sindô ao reconhecer os índios que fazem parte do mesmo aldeamento, incluindo os da Varjota, indica explicitamente apenas os do Barro Vermelho, da Passagem Rasa e da Praia. A referência primeira continua sendo os que reconhecem como originários da terra da santa.

*“Na Varjota não tem ninguém do aldeamento daqui. [...] Tudo é gente de fora. O que tem aqui do aldeamento é o Chico Nezinho. Eu conheci os avós dele, do Luís Caboclo, o bisavô dele morava bem aí no Córrego do Panã. Eu conheci, que era esse contador de história, é avó dele. Aquela Diana é também daqui, que é da família de Jorge. Acho que só; os outros tudo é dessas praias de cima: Lagoinha, Paracurú, Mundaú. [...] Mas querem ser índio e ninguém espanca. Então tudo é um aldeamento só: é nós aqui, os da Passagem Rasa, da Praia, tudo aqui é índio. Nós vamos pa lá, eles vêm pa cá, amanhã vou sair com escuro para a Varjota que eu quero voltar cedo.”*  
(João Sindô).

Já vimos que para os Bonifácios e para o Povo da Lagoa Seca ser de dentro da terra da santa em contraste com os de fora delimita as fronteiras étnicas, inclusive com aqueles que reconhecem como índios no interior da comunidade. No entanto, para o povo da Lagoa Seca, assim como para o grupos do povo da Passagem Rasa e da família Angelca ou Caboré, essas fronteiras recrudescem-se quando se trata dos de fora não-índios, que foram chegando, invadindo, cercando, plantando coqueiros, comprando e vendendo parte da terra da santa. Com esses de fora vivem uma situação de conflito por desrespeitarem os preceitos do mito de origem, negando os Tremembé como originários e herdeiros da terra da santa.

Joana - *Os de fora não é índio não.*

Zeza - *Gente que não é da aldeia daqui.*

Joana - *Que não é da aldeia daqui não são índio não. Seu fulano chegou aqui e comprou um pedacinho de terra, bem ali onde tá a Zeza, botou a estaca bem acolá. Pois aquilo é seu [dirigindo-se a Dona Zeza].  
Tomaram metade da terra.*

---

<sup>8</sup> O índios da Varjota autodefinem-se Tremembé, dançam o Torém e alguns deles narram a história da santa de ouro. Na década de 80, viveram momentos de intenso conflito com a empresa Ducôco que invadiu suas terras. Também, nessa década, passaram a articular-se com os Tremembé de outras localidades de Almofoala mediados pela missionária Maria Amélia Leite. Dedicaram-se a aprender a dançar o Torém como o povo da Lagoa Seca, como uma forma de aproximar-se dos Tremembé da região da praia, que não os reconheciam como Tremembé por identificá-los como não originários da terra da santa.

*O Tadeu não é daqui, ele é lá da Pedra Arrancada, ele pegou a casa melhor que tem é do Tadeu, que é um vereador, que é sobrinho da mulher do Pitanga. O Tarcísio não é daqui, ele é das extremas (limite onde termina a terra da santa), aí ele veio trabalhar na bodega do finado Chico Souza, aí ele tomou até a cozinha da senhora Vênancia, da cabocla velha [...] Já o compadre Messias disse que manda até a beira da praia, é dele. Esse pessoal de Pereira também manda até a beira da praia e outros já mandam por lá. O Osvaldo Sales, o compadre Mané Sales, compraram lá do Córrego para lá, do finado Pedro Antônio ou do finado João Antônio, que era um índio velho. Está cercado até aqui assim. [...] O Pitanga de São Bento e Miraíma, distante três léguas, aquele povo que você passou lá agora (mercearia na vila de Almofala), começou a andar por aqui e quantos pé de coqueiro? Uma parte da terra ele comprou e outra ele tomou, eles tomaram. Ele compra três pés de coqueiro e baliza o mundo todo, baliza aí um chão... (Zeza).*

*Maria Cazusa - Agora aqui dá cada sem vergonha que diz que aqui nunca no mundo existiu índio.*

*Tarcísio - Eles dizem assim, sabe por quê? Porque tão enxergando e tão sabendo que aqueles mais velhos contava que isso aqui foi invadido pelos brancos, pelos poderosos. Eu acho que isso aí era dos índios, agora depois que apareceu o branco poderoso o índio ficou de lado. [...] Eu conheço gente que morava daqui distante quatro ou cinco léguas, oito léguas, hoje é um dos maiores proprietários daqui. Por quê? Porque tinha poder, chegou, achou a facilidade, né? Tomou conta por um nada. Onde que os daqui não apresenta vantagem nenhuma.*

Inicialmente vimos como cada grupo matriz, a partir de suas referências afetivas ao realizar o trabalho da memória, define-se como um grupo específico. Depois como os quatro grupos matrizes constroem uma identidade abrangente a partir do mito de origem ao reconhecerem-se como grupo de pertença mais abrangente em contraste com os de fora. Ficamos atentos à maneira particular de cada grupo articular essa identidade abrangente dada pelo mito com a identidade restrita a partir do vínculo com suas referências, atribuindo um significado à terra da santa e articulando esse significado nas relações intraétnicas e interétnicas a partir do próprio ponto de vista do seu grupo. Agora veremos como cada grupo, apoiando-se nas suas referências, realiza o trabalho da memória coletiva sobre o lugar de pertença originário do seu grupo específico, no interior da terra da santa e define uma identidade *restrita* a partir desse espaço.

### **3.2 Os lugares de pertencimento específico dos quatro grupos matrizes**

Os Bonifácios referem-se à Camboa como a morada dos seus pais, tios e avôs. Lembrando-se deles, cada qual com a família em sua *casa* ou *cercado*. Pouco falam da Camboa e, quando o fazem, não se ocupam com a paisagem desse lugar nem com a reconstituição do modo de vida deles lá. De relance, lembram-se das *casas de palha* e da *mata* (vegetação) de um tempo de outrora.

*Eu me casei, meu pai morava lá e meu tio, pai dessa mulher [Maria de Jesus], que nós somos primo, morava na banda de cima e Zé Bonifácio na lagoa, na Camboa. Pois ali onde mora o J Pereira, onde é aquele casaral pa cá era mato. O Chico, Raimundo Duarte pa cima, Joaquim Bonifácio pa cima, meu avô lá pa banda de cima, meu pai morava ali, ali eu nasci numa casa de palha, nesse tempo era só casa de palha. Ali nasceu foi muitos, nós tudinho, do meu pai quatro homem e três mulher, Josefina, Geralda e Nazaré, agora nasceu Francisco, eu, Totó e Antônio. O meu avô Zé Bonifácio criou sete filhos, mas morreu uma bucadada. Quando nascia batizava em casa, morria. (Nezinho)*

*Lá, quando eu era menina era bom, tanta mata [...] Quando eu me entendi, foi vendo eles lá no cercadinho: o finado Zé Duarte e mais pa baixo do titio Raimundo, que era o pai do Nezinho, mais pa baixo era o finado Sindô. (Maria de Jesus)*

*Zé Bonifácio era meu avô por parte de pai, agora eu vou botar ele com a família sabe? Morava lá, acolá. Par cá, agora aí começa o destroço, para cá o finado Raimundo Bonifácio, mas lá é outra família, mas posso botar também? Serafim da Silva do outro lado do José Bonifácio, o meu avô Raimundo Duarte, por parte de mãe, com a família. Era pouco, não era grande não, pronto, agora aí chega. [...] Eu tinha nada com avô, assim que eu me entendi eu fui cuidar da minha vida. Nunca morei só, morava mais minha família, minha mãe e meu avô Raimundo Duarte. [...] A casa do meu avô era de palha de carnaúba braba, aquilo durava mais de 10 anos. (Chico Beata)*

Da convivência, na Camboa, entre os da sua geração, rememoram a tensão entre tios e primos por causa das terras deixadas de heranças pelos seus pais e avôs. Os elos frágeis com o grupo de pertença não dão consistência ao elo com seu lugar originário, no presente. Eles lembram que, após a morte dos mais velhos, os da sua geração passaram a vender as terras e se dispersaram:

*Aí espalhou-se tudo, aí acabou-se tudo e este negócio de morrer e esta tal de herança um puxa pa cá outro pa acolá, o que minha mãe deixou os meus irmãos venderam tudo, deram tudo, só eu ainda tenho uma tirinha, ainda tá ali [...]*

*nós moremo lá na Camboa, onde morava meus pais e os pais dele, depois ele fez uma casa acolá encostada no irmão dele. Mas, eu sei lá, peguei a aperrear ele pa mode da gente vir embora. (Maria de Jesus)*

*A primeira morada nossa era pelo lado de lá da estrada, era do finado meu avô Raimundo Duarte, era o pai do Zé Duarte e da minha mãe Maria Duarte. Aí foi o tempo que eles morreram e foi essa questão, andei até com a Maria [sua filha] na cidade, dentro do quente lá, por a questão lá. O advogado disse ‘eu sou advogado lá do camarada e eu posso advogar também pa você’. Aí eu digo ‘como é que o senhor pode advogar dois encrenqueiros, como vai dar certo? Não dá. [...] Era tudo encrençado: meus primos e sobrinho, tudo era miserável. [...] Queimou minha casa, era meu sobrinho. [...] Da minha família? Pois não tô lhe dizendo, vou contar do meu avô Raimundo Duarte e a minha avó Maria Beata. Era só esses dois os mais velhos. Toda vida foram da Camboa. Lá donde eu estou lhe dizendo que foi essa morada da questão. (Chico Beata)*

No presente, Seu Nezinho e Dona Maria moram próximos (10 minutos a pé) do seu Chico Beata, mas eles não mantêm proximidade, permanecendo cada qual em seu canto. Para eles, as suas moradas atuais são a última paragem, lá querem permanecer até a morte e ficam apreensivos com a possibilidade de terem que novamente se mudar:

*Nós... Nezinho fez este pedaço de cercado, aí fiquemos e estamos aqui, aqui foi construída a minha família todinha. [...] Neste pedacinho ficamo, agora d’acolá tem uma cerca, pa lá do morro já é outro dono, pa cima é outro dono, é só nós esse dono daqui, se Deus quiser, nós só há de sair quando for tempo, pa ir pa onde Deus quiser. (Maria de Jesus)*

*Aí ficou para ele [o sobrinho da questão] dar um milhão de cruzeiro por dois coqueiro e um pedacinho de terra. Nós enterramo, ajeitamo e viemo para essa casinha aí. Quando nós compramo, a nossa casa era bem aí de palha, isso era um matão. Agora depois foi que minhas filha deram de fazer essa casa de tijolo, essa é nova, tem pouco tempo [...] a minha outra mulher teve 12 filho, morreu oito, tem quatro vivo, agora dessa aqui eram três os filho do outro marido dela, tem dois, um mora aqui nessa terrinha própria de trás da casa dele e o outro mora acolá, ali aonde mora o Zezo, o Paulo mora é lá, ele trabalha na casa do Zezo. (Chico Beata)*

Há uma certa ambigüidade na maneira de Dona Maria de Jesus relacionar-se com a terra deixada de herança por sua mãe: resiste em vendê-la ao tratá-la como algo que tem valor afetivo e quase sagrado por ser herança da mãe ao mesmo tempo deixa aberta a

possibilidade de desfazer-se dessa terra caso encontre uma proposta que a satisfaça financeiramente. O que prevalecerá para ela, o valor afetivo desse lugar ou o seu valor econômico? Até então, o apego afetivo à sua mãe e a esse lugar. No entanto, há uma fragilidade na relação com esse lugar. Por que será?

*Não vi lucro dela mas não vendi, tem tempo que o comprador, que é este rapaz que passou aí, é quem compra os cocos, acha de cinco cocos, onde tem 51 pés de coqueiro só de roubar. Mas deixe estar lá, o que minha mãe deixou tá lá. Um dia desses ainda vou vender. Ainda veio um homem aqui, foi por lá espiar, aí veio botar uma mixaria, quero não, deixa estar lá, não tá servindo pa mim mas, se eu achar aí uma coisa que eu vejo que é melhor eu vendo, se não deixe estar aí, não serve pa mim não, só serve por pessoal roubar. Mas eu já disse eu não dou nenhum, o que tinha no cercado da minha mãe é tudinho pelo amor de Deus, até uma palha. Não dou dado, quem tirar as coisas lá eu dou por amor de Deus, que a gente não dá umas esmola pelo amor de Deus? (Maria de Jesus).*

Dona Maria de Jesus lamenta o descuido da sua filha com objetos que guardavam lembranças de costumes antigos. O desapego com o grupo de pertença deixa perecerem os vestígios materiais dos antepassados e com eles desaparecem apoios da memória:

*Nessa minha viagem acabou tudo. Até os meus santinhos, quando eu cheguei, o cupim tinha comido, os meus livros dos bendito da gente rezar quando as pessoas morre, no outro tempo, agora não rezam mais não, o cupim comeu tudo, essa filha que estar pelo mundo, a que ficou em casa não se importou e aí fiquei desse jeito aí. Era São Geraldo, que era da mamãe, este santinho vivia guardadinho, quando eu cheguei cadê meus santos? Só, o cupim tinha comido tudinho.*

Enquanto os Bonifácios se relacionam com a Camboa, o lugar originário, como um lugar do passado, apegando-se às suas moradas atuais, Dona Maria Lídia continua fortemente vinculada ao lugar dos seus troncos velhos, mesmo estando atualmente morando em outro lugar. Ela reconhece a vila de Almofala como seu lugar de pertença originário. O fato de ela não ter nascido nesse lugar não abala em nada esse reconhecimento. Por quê? Porque, nesse lugar originaram-se seus troncos velhos; desse lugar, sua família Angelca e Barros são as mais antigas; ali, na casa dos seus pais e na igreja, ela foi constituindo-se enquanto consciência de si.

*As famílias antigas aqui dentro da [vila] Almofala era as Angelca, os Barros, as Birica. Porque que é que a pessoa hoje vê o descobrimento? Que todo mundo sabe que aqui foi o aldeamento dos índios: era duas léguas em quadra as terras dos índios e eu sei que a minha família, os tronco velho, não vieram de outro canto, nasceram e se criaram e ainda continua família [...] Eu tinha dois ano quando ela me pediu para criar, minha mãe Raimunda de Barro. Mas, quando eu me entendi mesmo foi morando ali na morada do meu pai, ali na igreja.*

Dona Maria Lídia, ao reconstituir o mapa do seu lugar originário, localiza primeiro a igreja e a partir dessa referência central, localiza a casa materna para passar a descrever os detalhes: a frente da casa do seu pai, o capitão dos índios, olha para o lado da igreja. Entre duas casas ela é espremida e ambicionada pelos vizinhos que pressionam seu pai renitente em vendê-la. Dos dois lados da sua casa, a rua cresce com casas dos parentes em meio às casas dos de fora. Hoje, quando Dona Maria Lídia olha para a TeleCeará, vê a antiga casa da Tereza Ramos, sua madrinha e avó da Lúcia do João Venância e quando olha para o espaço deixado pela sua antiga casa, a vê com seu quintalzinho tão familiar e pequeno. Ainda sente acocho, agora, também, no coração contraído de saudade.

*Ali na igreja, a frente da nossa casa era para o lado da igreja, para o lado da praia, né? Agora ali minha filha, meu pai, o quintalzinho dele, ele sendo o capitão dos índios e dentro da Almofala, mas era um acocho. Pelo lado de cima o finado Chico Souza, que era um grande comerciante, diz que esse homem era filho do lugar, parece que a família dele morava ali pelo lado da Lagoa Seca [...] De baixo era finado Agripino, pelejando para o papai vender esse quintalzinho de terra, era na danação [...] Pois bem, morava nesta terra aqui o finado João Alves, o finado João Viana. E nós estava aqui no meio, agora pa cá era a madrinha Teresa Ramos, a finada Dalva e compadre Expedito, filhos da minha madrinha Teresa Ramos e finado Antônio Ramos, ele era casado com a filha da madrinha Teresa Ramos e veio da Juritianha morar aqui.[...] Ali onde fica a TeleCeará, era dessa madrinha Teresa Ramos, avó da Lúcia do João da Venância. [...] Pois bem, minha filha, essas era as casinhas. Agora lá pa baixo era a casa do finado Pedroca, pa cá era nosso quintalzinho, que a gente tinha mais pouca terra, era o capitão, mas era acochadinho.*

Na calçada da igreja, durante uma novena de Nossa Senhora da Conceição, Dona Maria Lídia estende a mão para o lado: “...naquele canto foi onde eu me criei, junto com meus pais”. A partir dessa referência, começamos a conhecê-la. Para Dona Maria Lídia, a casa materna e a igreja são seus dois núcleos originários e estão indissociáveis:

nessa casa, cresceu, mas sendo muito dessa igreja. Nesse lugar de pertença, o calendário anual seu era marcado mês a mês pelas festas religiosas intensamente vividas na igreja, e, por extensão, na sua casa. Guarda com carinho o livro com o qual ensinava o catecismo na igreja, com as duas moedas que a sua irmã, também catequista, achou dentro da igreja guarde a lembrança do lugar exato dos buracos de onde elas estavam enterradas.

*Fui me criando naquele pedacinho de chão com meus pais adotivos, mas eu era muito da igreja! [...] Começava as novena, no dia de Mártir São Sebastião, no dia 20 de janeiro [...] e em dezembro, esperava a barra do belo natal [...] Ainda hoje eu tenho o livrinho que eu ensinava o catecismo [...] Agora hoje é preciso fazer um curso pa poder ensinar [...] Nesse tempo, não. A gente ensinava [...] Se hoje nós for dentro da igreja [para a novena de N.S.C] eu ainda vou lhe mostrar onde foi que a minha irmã encontrou as duas moedas de prata, que ela era catequista e encontrou [...] minha irmã chegou lá e encontrou o buraco redondinho e as duas moedas, parecia que foi assim... e arrancaram [...] Relampeava essas moedas como se fosse ouro, quase branco.*

A igreja e a casa materna, durante a festa de Nossa Senhora da Conceição, eram revestidas mais fortemente do significado de *locus* privilegiado de reatualização do mito de origem: na igreja, ao celebrar a santa que ficou no lugar da santa de ouro e na casa materna ao receberem um homem, vindo de longe, que traziam ouro para vender. Por causa da santa de ouro, o homem que viajava pelo mar foi à rainha; a rainha veio para Almofala e permaneceu, mais de um ano, com eles; Nossa Senhora da Conceição ficou na igreja, junto deles.

*Na casa da minha mãe, onde eu fui criada, se hospedava era aquele pessoal que vinha do Juazeiro vender ourigem [ourives], era gente mais de longe. No dia 15 [dia da festa de Nossa Senhora da Conceição], de noite tinha a festa e o pessoal, uns de mais longe ia embora, outros ficavam, aí era a festa dançante. E a santa de ouro no tempo desses caboclo velho, chamavam o índio era de caboclo velho, acharam essa santa [...] Tinha esse homem que andava viajando neste meio de mundo pelo mar e se hospedava lá nos Patos, que lá era a família quase bem dizer família imperial [...] Contou a história, só pode ter sido, à princesa Isabel, aí foi que ela veio [...] Ela passou mais de um ano aí, que cedeu eles aí, trouxe essa santa que é Nossa Senhora da Conceição pa cá pa Almofala, trocou a santa de ouro, a calunga né, mas disse que era Nossa Senhora da Conceição.*

Dona Maria Lídia reconhece as marcas em torno da igreja deixadas pelo Torém, ritual originário realizado ali mesmo, desde a origem. Localiza os lugares específicos, ao redor dessa igreja, nos quais dançaram seus troncos velhos e ela própria: em frente à porta da igreja, dançaram seus troncos velhos; atrás dessa mesma igreja, ela própria dançou. Ao identificar os locais onde ensaiavam o Torém, no cercado da sua madrinha Tereza Ramos e no do Agripino, que é de fora, indica como o Torém percorria livremente aquele espaço até a década de 60. Momento em que pararam de dançar o Torém, na igreja e nas suas imediações, devido aos assassinatos dos índios da Passagem Rasa por causa da terra do aldeamento.

*Quando eu era menina eu alcancei [...] a tia Chiquinha da Lagoa Seca, os amigos dela, que era muita gente aí, tirava o Torém na porta da igreja. É porque prtrasmente diz que os padres chamavam o pessoal quando era no derradeiro dia de festa de Nossa Senhora da Conceição, que a terra não foi tirada para os índios? Pois os índios era quem fazia as festas e aí quando era no derradeiro dia tinha este Torém para o padre, não sei se era para o padre José Borges ou se era para o padre Antônio Tomás<sup>9</sup>. [...] Neste tempo tava a cerneada da tia Chiquinha tudo viva, e aqueles mais antigos da antigüidade. Que os mais velhos estão morrendo, mas ia ficando os mais novos, eu já da minha idade eu dizia que era os troncos mais velho dos outros mais velho. [...] Dançava por detrás da igreja, ali na calçadinha da igreja, a gente dançava conforme o sol tivesse muito quente; na frente da igreja eu vi dançar, elas iam ensaiar dentro deste tido cercado do finado Agripino, que era de finada Teresa Ramos, depois passou a fazer no do Agripino [...] O pessoal ficaram com medo dessas morte [dos índios da Passagem Rasa] e aí foram se esquecendo e não houve Torém. Que ainda hoje lá onde eles tomaram chama-se Carnaúba Seca, que é de dentro do terreno da Povoação dos índio.*

Lembra que essa igreja, quando estava sendo soterrada, transformou-se em campo de batalha, no qual seu grupo de pertença lutou por causa da santa: seu tio Zé Caboré, brigando de cacete, e as mulheres açoitaram de tamanco aqueles que queriam tirar a santa dessa igreja. A santa foi levada para Itarema; enquanto seu tio foi levado preso para Acaraú, cidades vizinhas de Almofala.

---

<sup>9</sup> O Padre José Borges de Navais foi o responsável pelo aldeamento dos Tremembé em 1702 em torno da igreja, inicialmente de palha, depois de alvenaria. Quanto ao padre Antônio Tomás, este refere-se ao zelo dos Tremembé com a igreja, particularmente durante as festas de Nossa Senhora da Conceição. Eles limpavam-na e ornamentavam-na, inclusive, ao seu redor, preparando-a para a noite de maior brilhantismo dessa festa, onde o clímax era atingido ao dançarem o Torém em frente à igreja. (RAMOS, 1981).

*No dia que disse que foi pa tirar essa santa daí, quando o morro enterrou, que é foi pa levar pa o Itarema aí disse que foi cacete de mais minha filha. E as mulheres açoitando, desse tempo usava era o tamanco de pau, açoitando [...] Devido a santa, quando a igreja se enterrou, que eles não consentiram de tirar a santa pa ir por Itarema, neste tempo não era Itarema, era Tanque do Meio, não queria, e aí foi briga e foi muita coisa mesmo. Eles ainda foram preso, levaram ele [seu tio] preso para o Acaraú [...], o nome do meu tio parece que... eu dizia Chico Caboré, mas se não me engano é Zé Caboré o nome dele. Mas que eu... A minha família é Angelca.*

Para Dona Maria Lídia, as lagoas ao redor do seu lugar originário tem significação especial ao relacioná-las com a igreja. Do Barro vermelho transporta-se nas lembranças sobre sua infância até Almofala e passeia por esses lugares lúdicos acompanhada de sua saudosa amiga Maria do Carmo: parte da igreja e segue até a lagoa do seu irmão Mané de Barro. Ao chegar à lagoa da criminosa, depara-se com o morro que aterrou a igreja, colhe com sua amiga as deliciosas massarandubas<sup>10</sup>. Dona Maria acompanha o itinerário desse morro, que primeiro enterrou a igreja, andou, encostou-se na lagoa da criminosa, depois a engoliu. Ele saiu acabando com tudo pela frente até fixar-se como Morro do Comum.

*Ali aonde a gente passa, quando a gente vai do Agostinho Pereira para [vila] Almofala, não tem aqui uns pedaços de cimento aqui e outro pa cá, né? Pois ali era a dita lagoa, ainda hoje tem os fundos. Chamava-se a lagoa do finado Mané de Barros, filho do papai que me criou, finado Chico Barros, que era o capitão dos índios. Nós vinha de lá de perto da igreja tomar banho aqui, sem a velha saber [...] essa dita minha comadre que morreu, hoje tá fazendo bem nove dias, nós tirava era a roupa e tacava de lá pa cá. Vinha nuazinha e toda lagoa nós tomando banho[...] Tem a lagoa da Criminosa. Nós fomo bater lá. Agora, era perto desse dito morro que enterrou a igreja. Ele enterrou a igreja e depois ele foi-se embora e foi com ele mesmo que acho que enterrou essa lagoa da criminosa, lá tinha pau-ferro, mas era muito pouco, o resto era só pura madeira da massaranduba, uma fruta, deste tamanhinho, bem pretinha, doce que é favo de mel, nós ia, eu mais essa dita Maria do Carmo, eu menina, nós ia pa lagoa da Criminosa, era umas pouca aí, quando era tempo da massaranduba, nós ia buscar, trazia era muito, pois até isto, minha filha, com este negócio deste morro quando passou acabou com tudo, hoje chama é o Morro do Comum.*

---

<sup>10</sup> "Massaranduba, s.f. Variedades de sapotáceas do Brasil; fruto produzido por essa árvore.". (MAIA, 1999: 182).

Do desaparecimento de lugares específicos no interior do seu lugar originário, o da casa materna é o que mais lhe causa desolação. Lembra com desgosto que seus irmãos a venderam após a morte dos pais, desconsiderando o significado dos próprios pais terem resistido a vida toda em vendê-la. Ela lembra que seu pai as advertiu, apoiado no mito de origem, a não venderem terra dentro da Almofala e lamenta por não ter podido preservar a casa pela qual viu seus pais sofrendo pressionados a vendê-la. Dona Maria não esconde a perplexidade diante da irracionalidade dos irmãos em acabar com os vestígios materiais dos próprios pais.

*Até que foi o tempo que os velhos morreram, a mãe Raimunda e o papai. Agora os filho tudo doído para ir se embora para a cidade, foram e venderam. Porque se eu fosse filha dele mesmo, que eu vi o sofrimento ali do papai mais da minha mãe, subjugado a esse pessoal doído para tomar esta greta de terra, não tinha dado gosto. Venderam para o Agripino do lado de baixo que ainda hoje existe lá, ali perto da TeleCeará, a casa do lado de baixo é deste Agripino. Hoje eles querem dizer que é mentira, mas eu via o aperreio da danação deles. [...] Eu acho uma coisa muito sem forma quando um pai ou uma mãe morre e os filhos acaba com tudo daquele pai... É porque essa história que eu acabei ainda agorinha de lhe dizer, que o papai disse que ai de quem comprasse um pedaço de terra dentro da Almofala, tá entendendo? (Maria Lídia).*

Rememora como as casas da sua rua foram sendo trocadas por café e fumo com os comerciantes. Penaliza-se ao lembrar de sua madrinha Tereza Ramos morando de agregada depois que perdeu tudo que tinha, inclusive sua casa, por ninharia. Pelos caminhos da memória anda até a Praia e revolta-se ao ver Dona Maria Venância trancada pelos cercados que Tarcísio Aguiar trouxe consigo das bandas do pau Branco, lugar fora da terra da santa.

*O finado Chico Souza foi o homem que mais comprou terreno aqui dentro desta [vila] Almofala [...] Comprou o terreno de finado João Alves, aí foi tempo que madrinha Teresa foi ficando velha, pegou a trocar o cercado por um café, por fumo...se via com precisão lá trocava com Agripino Tomás de Sabino, que era o caixeiro deste finado Chico Souza, que era o homem mais rico, tinha bodega aí neste lugar.[...] Quando ela desteorou tudo ela foi ficar morando de agregada. Este finado Agripino pegou a comprar terreno também pa aqui, pa acolá, mesmo dentro da Almofala, aí ele mesmo botou uma bodega. Aí vem este Tarcísio Aguiar das bandas do Pau Branco, ele é o dono daquele cercadão trancando ali as morada ali da Maria Venância.*

Dona Maria Lúcia lembra que encontrou tudo vasto quando chegou no Barro Vermelho. Mesmo assim, pediu permissão aos antigos, inclusive ao capitão dos índios, seu pai, para fazer sua morada, obedecendo os preceitos do mito. Com o vizinho Zé Pedroca, fez um trato, mediado pelos mais velhos, de usufruírem a terra sem vendê-la e estabeleceram os seus limites. Ela rememora indignada que seu vizinho quebrou este trato ao invadir os limites estabelecidos e vender o terreno. Descreve a voracidade da ambição desse homem por essas terras: "... se tiver terreno desocupado para o lado de baixo, eles querem, se tem terreno para o lado de cima eles querem". Ele foi alimentado pela lógica mercantilista em contraste com a lógica do escambo de usufruto das benfeitorias nas terras pela qual se orientava a partir dos critérios do mito.

*Nós chegamos aqui nas era de 64, mas tudo aqui era vasto. [...] Mas nesta época que eu vim morar aqui o meu pai era vivo, o tio João Bernaldo vivo, o meu tio Raimundo Bonifácio. Que os mais antigos quando era para uma pessoa fazer uma casa, assim como bem o papai, que era o capitão, aí ia pedi permissão a ele, se podia colocar aquela casinha ali, aí o papai dizia pode, 'pode botar, mas a terra não é de comércio'. Se por acaso fosse uma pessoa de fora que viesse morar, quando fizesse a benfeitoria, era para vender a um filho nativo do lugar, mas a terra não. [...] O meu tio Raimundo Bonifácio, meu tio João Bernaldo, Dico Correia, finado Zé Sales, finado Pedro Alves, esse pessoal tudo já morreram e fizeram o acordo d' eu, qualquer um tempo que se eu quisesse puxar mais um cercado pa trás, era meu e ele [Zé Pedroca, seu vizinho] também concordou de coloca um vala ali. O que ele fazia? Metia a mão, vendia. Aí eu digo: 'não, isso aqui é trato'. Já foi falado, eu não acredito que ele tenha palavra de homem. Eu ia conversar com ele, não vendia não, mas parece que era cabeça atrás de tomar. [...] O finado Zé Pedroca, aí eles têm essa moda, se tiver terreno desocupado para o lado de baixo, eles querem, se tem terreno para o lado de cima eles querem.*

Dona Maria Lúcia não esquece a raiva do pai por ter cedido terra ao Zé Pedroca que traiu a confiança deles ao desconsiderar o motivo pelo qual foi acolhido em Almofala: "Porque justamente ele hoje estava sendo morador porque o pai dele casou-se com moça daqui". Mesmo estando no lugar de origem da sua mãe, Zé Pedroca relacionava-se com esse lugar como um estrangeiro em contraste com Dona Maria Lúcia que acolhe aquele lugar como filha do lugar, cuidando dele assim como sua mãe a cuidava da casa materna.

*Meu pai era o capitão dos índios, ele ficou com muita raiva, meu pai já era velhinho, dele ter vindo pedir terra aqui. Porque justamente ele hoje estava sendo morador porque o pai dele casou-se com moça daqui, o pai desse finado Zé Pedroca. Ele era do sítio muito longe daqui, banda, acolá, quando a gente vai para Itapipoca ou é para São Bento, lá hoje talvez seja uma cidadezinha. E aí que o João não deveria ter vindo pedir essa morada, agora aí ficou este homem, Deus a perdoe que ele já morreu, ficou esse homem atentando, os filhos. Onde eu estou que eu faço logo uma aguada para aguar minha plantinhas. Eu gosto de planta, de aguar, que foi o jeito que minha mãe me criou. Aí cortaram esses pés de coisa, fizeram um estrago lá, deixaram por terra. Não tem quem diga que ali foi um plantio verdadeiro.*

Sofre ao ver tudo que construiu nesse lugar sendo destruído pelos filhos do vizinho: sua casa, a cacimba, da qual bebera e alimentou suas plantinhas, seu pomar. Naquele momento sem suas referências espaciais, teme perder a razão. Dona Maria resiste e busca justiça; encontra corrupção e teme perder a vida, assim como os três índios da Passagem Rasa que pereceram nas mãos daqueles que tomaram suas terras.

*Oh, minha filha, mas nesse pedaço de chão se eu lhe contar o sofrimento que eu tenho passado [...] Tinha uma casinha lá também, eles derrubaram, quebraram a cacimba todinha, a água era tão boa, dessa cacimba e eu chorei muito, eu pensei de ficar doida naquela época [...] Raimundo Pedroca, o nome dele é Raimundo Nonato Menezes, saiu da cadeia do Acaraú fugido e foi morar na Fortaleza, esse foi quem veio derrubar a casa, mais os outros três [filhos do Zé Pedroca]. [...] Ainda fui atrás lá na justiça, o nome deste delegado nesse tempo, era Abreu. Compraram ele, queria que eu viesse dentro do carro, mas eu já tenho exemplo de gente aqui tomar as terras dos outros, que já na era de 60 chegou foi dentro, perto daquela igreja, nesse tempo não se usava caixão, era três redes, três pais de família ali na Passagem Rasa, devido as terra dos caboclo que eles se apossaram, você já sabe dessa estória também?*

*Pois bem, aí meu filho tomou uma cachaçada, mas devido isso e matou o Zé Pedroca aí lá no dia dessa matança, ele deixou o menino defeituoso, ele é todo cheio de corte, aí foi se embora para Fortaleza, lá cumpriu, levaram ele todo cortado para o hospital, todo algemado, lá ele vivia subjugado da polícia na Fortaleza, ele vivia lá muito doente, eu trouxe ele pensando que ele ia morrer, aí, ensinaram a ele andar com uns bastõezinhos. Pois aí eles vivia, atrás dele até que pegou ele por acolá, cortou ele todo, quebrou todo, aí ficou inutilizado, levaram ele para Sobral, eu pensei que ele até morria, a cabeça dele ficou toda cortada, ainda hoje tenho a bonetinha dele ali, tudo cortada, eu sei que ele está aí no colchão d'água, pior dos sacrifícios, quem se vê e se deseja pa lutar por ele sou eu. [...] Deus é quem sabe o sofrimento dele, que ele*

*passa. E aí desse jeito, minha filha, depois dele cortado também não fui atrás de nada, tá aí, é Deus é quem sabe.*

Dona Maria Lídia entristece-se ao lembrar de seu lugar nas mudanças indesejadas no seu lugar. A vastidão foi sendo dominada pelos coqueiros, os cercada, reduzida a becos. No passado, andava na estrada real livre; hoje ela está subjugada pelas cercas.

*Era muito diferente minha irmã, tudo aberto, não tinha... às vezes eu tô assim [cala-se pensativa]. Não tinha esses coqueiral, era tudo limpo, não tinha esse cercado, esses bequinhos apertando, os caminhos que a gente andava hoje vive tudo de baixo de cerca, e é isso. [...] A estrada passava na estrada real que vinha da Camboa, essa que passa na porta da dona Zeza aqui, mas deixa que agora está tudo debaixo de cerca.*

Tanto Dona Maria Lídia, como o povo da Passagem Rasa, continuam vinculados aos lugares dos seus antepassados. A Passagem Rasa, para seu povo é o lugar dos marcos que a princesa Isabel mandou colocar é terra do aldeamento, dos índios velhos. Para eles, por causa desses marcos, morreram seus índios velhos, os moradores velhos da Passagem Rasa. Dona Nenê sabe exatamente onde estão esses marcos.

*Lá na Passagem Rasa tem a pedra, tem um marco que a princesa mandou botar lá. A pedra é desse tamanho, ela é bem ali, eu queria levar você lá que eu queria mostrar a pedra lá do marco da terra que a princesa mandou medir. Lá tem duas pedras assim: uma aqui em cima, chegando na beira do Lagamar e tem outra lá embaixo no Bambuzeiro e tem outra aqui no Roco de Campo, aqui na Passagem Rasa. (Nenê Beata).*

*Na Passagem Rasa era que tinha os índios veio mesmo, que morreram. [...] três pais de família, por causa dessa dita terra. Meu pai só não morreu nesse tempo porque ele não tinha de morrer. Era tudo tio, aí tudo índio veio, morador veio de lá terra [...] eu conheci muito aquela velha Maria José e o velho Antônio José, aquele povo acolá de lá de dentro, finada Chagas que era minha tia, tia do papai, irmã da finada Regina, [...] minha avó, todo aquele povo ali era o dono dali, aquela Raimunda velha. (Maria Cazuza).*

Na Passagem Rasa, a pedra do marco delimita o espaço de pertença dos índios velhos, conhecido e respeitado por eles. Os fazendeiros invadiram o espaço originário do povo da Passagem Rasa provocando o conflito que resultou na morte dos índios

velhos. Apoiada no pai, Dona Nenê atribui à Passagem Rasa o significado de terra do aldeamento: herança mítica inalienável dos antepassados.

*Travessão é que separa as terras, sabe? Aí ele foi e passou travessão só pa deixar os caboclos num matinho baixo e ficou com um pedacinho de mato alto. Aí que os caboclos faz? Os caboclos, os índios se ajuntaram, entupiram o travessão que eles fizeram e abriram aonde era de verdade, aqui mesmo na pedra [...] Os caboclos conheciam as terras deles mesmo. O que ele [fazendeiro] faz? Vai de casa em casa dos caboclos, dos índio velho, arrasta esses índios pa fora pa irem abrir esses travessão onde eles tinha entupido. Apanharam, aí uns ficaram doentes; outros foram, andaram por lá e abriram travessão de novo. E aí foi uma questão [...] Aí eles inventaram essa briga lá, mataram esses três [...] A finada minha mãe diz: 'Agora as viúvas do finado Joaquim Sebastião, vai embora pa lá para o Córrego Novo ficar mais a família dela ou então vende essa terra aí ao Juarez'. Que é outro fazendeiro que tinha lá e ainda está atentando lá os índios. O finado meu pai diz: 'mas eu acho difícil ela vender, porque terra de aldeamento, não é terra de venda'." (Nenê Beata).*

Eles ocupam-se com a paisagem da Passagem Rasa e reconstituem o modo de vida deles nesse lugar originário. Descrevem a Passagem Rasa como lugar de rica vegetação e terra fértil, na qual "... o que for plantar, tudo dá", pois esta "... terra era tremendal". Dona Nenê explica a identidade entre essa terra e eles: "O nome do Tremembé é igual o da terra: a terra dos Tremembé é toda cheia de tremendal". Rememora que a Passagem Rasa também era denominada "... mata grande". Ali era "... mesmo de morada de índio", ali viviam coletando frutas silvestres e aprendendo com os mais velhos a caçar com sabedoria. Para Dona Nenê, a caça tinha um sabor especial dado pelo tempero da partilha com os parentes e vizinhos. Lugar pelo qual seus antepassados tinham profundo respeito, viviam em união entre si e em harmonia com a natureza em contraste com os fazendeiros que devastaram esse lugar e assassinaram três dos seus moradores velhos.

*Eu nasci lá na Passagem Rasa, lá onde eu estou contando essa história lá desse marco. Lá era apelidado de mata grande, de juntar até onça, a gente tinha medo demais. lá tem partes frescas né, ali onde morava o finado Joaquim, esse que mataram, o finado Mané Bastião, tudo ali é fresco, os pezão de mangueira, dá cana, dá a macaxeira, o que plantar tudo dá. (Maria Cazuzza).*

*O nome do Tremembé é igual o da terra: a terra dos Tremembé é toda cheia de tremedal, é toda fresca, é toda cheia de água, aí chamam de Tremembé, porque a terra era tremedal. (Nenê Beata).*

*Na Passagem Rasa, mesmo onde eu nasci e me criei, ah, era uma mata alta, era mata mesmo de morada de índio, tinha muita caça [...] Eu nunca alcancei os meus antepassado, os meus avós, meus pais, fazendo essas arrumação... eles nunca desmatava os matos que pertencia a eles. Agora os fazendeiros fazia isso [...] A gente se alimentava mais com as frutas do mato [...] caçava, juntava e levava para a casa. O meu pai ele também era caçador [...] Quando ele chegava naquele buraco que tinha peba ele sabia, aí ele deitava e botava o ouvido no chão, aí dizia, 'ora, aqui tem um peba'. Os meninos mais novos diziam, 'porque o papai sabe que aqui tem um peba?'. 'Porque ele não tá dormindo, ele tá ressonando' [...] Lá em casa ele fazia um assado daquele peba, ele assava com casco com tudo. [...] Era bom demais, peba assava na brasa. Assava e aí chamava os vizinhos, a família, e comia aquelas caça. (Nenê Beata).*

Para o povo da Passagem Rasa, o calendário no seu lugar originário era marcado por um tempo especial: *o tempo de caju*. Na Passagem Rasa, compartilhavam um modo de vida com gosto de mocoioró. Ali eram as mulheres que dedicavam a fazer essa bebida de caju a qual atribuem significados diferentes, cada um, relacionado a um tipo de experiência: objeto desejado num jogo de esconde-esconde entre meninas e meninos; remédio para as moças antes da menstruação; fortificante purificador para todas as idades e gêneros; *bebida sagrada, ritual do índio* quando compartilhado na roda do Torém.

*Quando era tempo de caju, a gente trabalhava até bem muito, ajudava muitos os pais da gente no negócio do caju (coletar, fazer mocoioró). [...] cada qual de nós, era nove filha fêmea [...] fazia as suas cabaça de mocoioró e guardava no mato, lá dentro das moitas e aí os meninos homem que não espremia o mocoioró, não juntava, era sempre trabalhando no roçado mais o papai, quando eles queria beber o mocoioró eles iam e bebiam e aí iam mangar de nós, 'olha, nós bebemos a cabaça de mocoioró de vocês'. Quando nós ia caçar a cabaça de mocoioró já tava tudo seca, aí nós ia espremia outras, mudava para o outro canto [rir]. [...] A minha mãe dizia que o mocoioró com cinco dias em diante ele servia de remédio para as moças, sabe? Para as moças beber, pa vir uns tempos limpo [menstruação] [...]. Quando era tempo de caju nós engordava, ficava limpa e rosada só de beber o mocoioró e comer o caju. (Nenê Beata).*

Lembram que, na Passagem Rasa, os seus índios velhos esmeravam-se na produção do mocororó para um momento especial marcado pela presença, nesse lugar, dos ilustres parentes convidados: tia Chica e Zé Miguel, mestres no ritual do Torém. No centro da roda do Torém sua mãe Regina colocava o mocororó, que ia sendo partilhado ao longo da noite enquanto dançavam e cantavam em torno da *bebida sagrada, do ritual do índio*.

*Eles cantava, se divertia, fazia noitadas de Torém. [...] Eles trabalhavam muito no mocororó, faziam aquelas cabaçonas de mocororó [...] Eles chamava aqueles tirador de Torém, finado Zé Miguel [do grupo da Lagoa Seca]. [...] Finada titia Bastião, tudo era índias velha. A finada mãe Regina chamava e aí botava aquelas cuionas de mocororó no meio da roda e eles ficavam ao redor cantando aqueles Torém, dançando e bebendo aquele mocororó [...] Coisa que não fazia, não faz mal a ninguém. O mocororó vindo do caju é a bebida sagrada, é o ritual do índio. (Nenê Beata)*

O povo da Passagem Rasa lamenta que no presente, não possam reencontrar aquela paisagem tão familiar do seu lugar originário porque os brancos a tinham destruído. Hoje, a mata da Passagem Rasa só é preservada pela memória desse grupo. Revoltam-se ao lembrar que seus caboclos velhos foram expulsos da Passagem Rasa pelo povo de fora depois que tomarem suas terras, ludibriando-os com ninharias: café e pedaços de tecido. Para eles, o poder do branco e sua ambição perecerão dando lugar ao ressurgimento da terra tremendal. Alimentam a esperança de que a natureza da própria terra encarregar-se-á deste destino.

*Hoje em dia não tem mato lá, tem poucos matos, é tudo destiorado, tudo abatido pelos latifundiários, pelos brancos. Acabaram com as matas dos índios, pouco tem mata lá na Passagem Rasa. (Nenê Beata).*

*Seu Juarez passou a mão, abestou lá o pessoal e tangeu tudo, cercou, agora é morador, ele passou ali da Carnaúba Seca para baixo tudo, começou do Jenipapo pa o Santo Antônio que era do finado Chico Magro. Ele [Juarez], casado com uma filha do Seu Chico Magro, pelejou para tomar lá, correr com os caboclos de lá, botaram os caboclos velhos para fora. Seu Juarez é rico mesmo, se apossaram daquela terra acolá só com um pedaço velho de pano, por pé de fumo. Pegava aqueles povo besta, aqueles pobrezinhos [...] foi abestada, ele chegava e dizia: “taí pa tu fazer uma saia, fazer um vestido”, desse jeito correu com eles tudinho, tangeram os pobres tudo. Só que quando morre não leva nada aí fica. Isso acaba virando tremendal. (Maria Cazuz).*

Ao rememorarem que compartilham com o povo da Lagoa Seca esse mesmo drama, reconhecem-se ligados pelos laços de parentesco também com a família Angelca ou Caboré.

*Maria Cazuzza - Aí eles pelejaram para tomar lá, correr com os caboclos de lá [...] Botaram tudo para fora, os caboclos velhos.*

*Maria da Venância: Tinha as terras da minha avó aí*

*Maria Cazuzza: É a mesma coisa daí desse povo do Tarcísio [seu esposo, neto da tia Chica], da mãe dele, da Maria Lídia. Desse povo tudo aí, é a mesma de nós, de acolá, do meu pai. Não é não Maria? É tudo uma coisa só.*

*Maria Venância: Foi tudo forçado.*

Hoje, vivendo na vila de Almofala e Mangue Alto, o povo da Passagem Rasa sofre em se ver oprimido pelos brancos e suas cercas. Dona Nenê lamenta de não viverem mais em uma terra livre como antigamente, onde possam continuar sua tradição de caçadores e pescadores, de não sentirem livres nos caminhos que os levam até seus parentes no Barro vermelho e na Passagem Rasa. Revolta-lhe os arames farpados sinalizando que a terra e seus caminhos não são mais libertos, naturais. Eles próprios sentem-se aprisionados com a terra e os caminhos, livres até os outros, os fazendeiros, chegarem.

*Hoje tá muito diferente, basta ver que o índio não tem onde caçar, pescar. O índio não tem mais aonde cair morto, não tem mais nada. Ele é oprimido aí, sendo pisado. O índio aqui, nem caminho não tem pa andar, porque ele anda nos caminho, mas é caminho dos outros povo, do povo rico, fazendeiro. [...] O índio sai, eu saio daqui, vou para o Barro Vermelho, eu não vou mais no caminho da terra natural, terra liberta, só vou em terra vendida, a gente passa num cercado 'é de fulano, isso aqui é de sicrano', tem um dono até eu chegar lá. Por isso é que eu digo que o índio nem o caminho livre não tem mais para andar, como tinha antigamente. Eu saía daqui do Mangue Alto ia pa Passagem Rasa, eu não passava debaixo duma cerca de arame, era difícil eu passar na porta de uma casa, eu só andava no mato, no caminho. (Nenê Beata).*

O povo da Passagem Rasa e da Lagoa Seca refere-se aos seus lugares originários como as moradas dos índios velhos, lugar de fartura, onde viviam como coletores e caçadores, unidos, livres e felizes. No presente, revoltam-se ao lembrar que foram expulsos pelos de fora que os lesaram com ninharias, tomando e ocupando suas terras

até serem expulsos de suas terras. O Povo da Lagoa Seca mantém-se, no presente, vinculado ao seu lugar originário a partir da ligação afetiva com os seus antepassados. Apesar de, no presente, viver na vila de Almofala, no Barro Vermelho, no Panã e na Praia, não esquece a Lagoa Seca, onde viveu juntos numa grande família. Reconstitui seu modo de vida nesse lugar inesquecível, inclusive, dos seus antepassados ao se ocuparem com as moradas dos seus índios velhos.

A distância espacial entre a igreja e a Lagoa Seca são encurtadas pelo apego afetivo do povo da Lagoa Seca com essa referência espacial central. No presente, desenterram, através do trabalho da memória, a antiga mata sob o morro perto da igreja, a morada dos índios velhos. Em torno da igreja, lugar central, reencontram os seus antepassados mais remotos. A partir da *tia Chiquinha* constróem uma topologia das moradas dos seus *troncos velhos* e se reconhecem como os galhos dos troncos velhos:

*Quando eu conheci ali eu era do tamanho desse meu netinho, o Zezinho (de olhos atentos e agarrado às pernas do avô). Eu ia mais minha avó para um lugar chamado Marcação. Ela vinha ensinando tudinho até a gente chegar lá em baixo na casa dos meus tios, que era na Lagoa Seca, nós saía da Camboa e descia, ela pegada na minha mãozinha: 'meu filho, nos tempos dos meus bisavó, isso aqui dessa igreja, eles moravam. Antigamente, era mato'. Fazia os pontos d'onde os tronco velho moravam. Depois que o morro aterrou, acabou-se tudo mundo. Ali eu sabia de tudo: morava tudo perto da igreja, ali por baixo, ali tudo era mata, morava o pessoal dela, desse pessoal velho da Lagoa Seca. A tia Chiquinha é da minha família. Era a família Ferreira, que era da minha família e a família Pedro. (João Sindô).*

No entanto, as raízes desse grupo estão na Lagoa Seca. Para eles, seus antepassados são indissociáveis do lugar originário ao defini-los como os Tremembé da Lagoa Seca, a partir da tia Chica. No presente, orgulham-se de serem parentes da tia Chica da Lagoa Seca e assumem postura de altivez ao se definirem como *filhos naturais da Lagoa Seca, galhos ou filhos dos troncos velhos da Lagoa Seca*.

*Os Tremembé da Lagoa Seca, já está dizendo: morava na Lagoa Seca e aí botaram o nome deles de Chica da Lagoa Seca porque moraram todo o tempo lá em baixo. (João Sindô).*

*Eu sou filha natural dentro da Lagoa Seca, eu mais três irmãos. (Zeza)*

*“Sou filho dos tronco velho da Lagoa Seca, não posso negar, e se eles forem índio, eu também! Esses de ser galho, ser galho (ri com satisfação).”*

(João Sindô)

Para eles, a Lagoa Seca é lugar dos índios velhos corajosos, respeitados e admirados pelos mais novos por viverem em harmonia com a natureza, encarando seus desafios. Casa materna de quatro famílias dos Tremembé velhos desse lugar, no passado, viveram em comunhão nesse lugar, em torno do Torém. No presente, orgulham-se de serem continuidade dos *Tremembé da Lagoa Seca*, parente da *tia Chica da Lagoa Seca*.

*Eu me lembro d’eu pequenininho, aqui, acolá a gente dava com a homaiada no lugar daqueles ranchos dos índios velhos, antigos, onde eles faziam. Agora é só tecido de ramo por riba, desse jeito passava o inverno, não se embrulhava O pessoal velho da minha avó, eles moravam assim. Quer dizer que eram gente mas eram acostumados com os bichos do mato, era uma coisa na outra, né? O pessoal medonho, era um pessoal acostumado no mato e não tinham medo de nada. [...]. Desse jeito eles nasciam, se criavam, se acabavam no mato, era uma coisa na outra, não tinha muita diferença. Eu ainda alcancei essas coisas.*  
(Tarcísio)

João Sindô - *Era a família da minha avó, era a família Ferreira com Pedro, que é da minha família com a família do João Venâncio. [...] A minha avó Nazara e a Chiquinha da Lagoa Seca que era a bisavó dele. Era cinco irmão: Nazara, Chica, Luiza, Zé Miguel, Antônio Correia. É da minha família que morava lá na Lagoa Seca. A bisavó do João Venâncio é irmã da minha avó.*

Nira [irmã do seu João] - *Aí é Tremembé.*

João Sindô - *É da minha família velha lá de baixo.[...] Tudo nascido e se criado da gente, tudo era Tremembé velho, como dizia meu tio João Luiz [...] Ele dizia “é meu filho, eu sou dos Tremembé”. Desses Tremembé velho da Lagoa Seca é essas quatro família.*

*Diz a mamãe que neste tempo era tudo unido na Lagoa Seca. Isso aqui era tudo mato, chegava cortava aqueles pauzão, quando chegavam tudo carregado de peba, tatu, nambu [...] Traziam essas caças, partiam uns com os outros, quando acabava, dançava o Torém até umas horas.*  
(Zeza)

No presente, não esquecem a Lagoa Seca, *locus* de um modo de vida próprio: ali viviam como coletores e caçadores, celebrando com o Torém a fartura que tinham. Não

esquecem o lugar das quintas doces de cajueiro da mãe Chiquinha, no qual crianças e adultos nutriam com alegria o costume de juntos catarem caju. Lembram que na Lagoa Seca marcavam o calendário anual com o tempo do caju, quando se fartavam desse fruto e reuniam-se com mais frequências nas noitadas de Torém: animados pelo mocoioró e pelo prazer de estarem juntos. No presente, guardam sabores dessas experiências inesquecíveis vividas nesse lugar.

*Lá na Lagoa Seca eu alcancei, era só mato alto, lá não tinha coqueiro e nós também alcançou muita gente antiga ali, eu era pequeno, mas eu me lembro: a gente tinha costume de caçar castanha, cajueirão aí! Era três camada de castanha, lá se fartava debaixo do cajueiro, tudo era com fartura. (Tarcísio)*

*Meu Deus do céu nem é como no tempo do meu povo tudo junto, tudo vivo, que era aquele divertimento, era muita gente. Quando era no tempo dos caju, aí é que era animado, era divertido: a gente, todo mundo era atrás de caju, ia para quintas doces, a gente quando vinha de lá das quintas doces, cada umas cuiadas de caju [...] Quinta de cajueiro da mãe Chiquinha [...] comer aqueles quimbembos [mocoioró com castanhas assadas], que chegava a valer pena, tão gostoso! Eu não é ainda de me lembrar de umas coisas dessas? [...] Passavam a noite todinha de brincadeira cantando, dançando o Torém, bebendo mocoioró. (Maria da Venância)*

Entristecem-se e revoltam-se ao lembrarem que a Lagoa Seca foi sendo ocupada pelos de fora que os ludibriaram com pedaços de tecidos, fumo e quilos de café em troca da terra. Diante da resistência de alguns dos seus antepassados em ceder seu espaço, os de fora utilizaram-se das cercas para acua-los até expulsá-los definitivamente desse lugar originário, no qual estavam ali desde os antepassados mais remotos:

*Na época do caju, aí pronto, não tinha mesmo satisfação a dar a ninguém né, o caju estava aí, hoje é que não tem mais, nem isso não tem mais, por quê? Porque acabaram com tudo, é como o Tarcísio diz, pois é, acabaram com tudo”. (Maria da Venância)*

*O finado Zé Antônio Alves tinha bodega, deu de amigo com a minha avó, o meu avô e o finado Zé Miguel, isso era o que ele queria, tomou tudo, dando pé de fumo a um e a outro. E, quando cuidaram, foi tarde. Já morreu também, já pagou o que ele fez. Hoje as terras tão tudo tomadas aí. Era tudo deles e o que era dono o que é que tem? Os que ficou só tem a vida. Ele tomou tudo, o homem tinha poder e surrupiava: dava cinco*

*ou 10 mirreis, pronto, acabou-se. Aqueles mais medonhos que ele tinha medo, botava a cerca na frente. Acabou-se tudo.” (Tarcísio).*

*Foi tudo forçado. A minha avó sofreu coitada. No tempo que existia fumo de corda, dava uma tora de fumo a ela e com quatro ou cinco dias, pegava uma estaca, botava no ombro e descia, chegava lá, tomava quatro ou cinco braças e fincava a estaca, passava um bocado de dias, descia com um pedaço de curupim dava um a ela, com poucos dias pegava outra estaca e fincava mais lá por baixo, desse jeito, tomou tudinho. Quando não tinha mais isso expulsou tudo para fora. Desse jeito foi que eles receberam as terras tudo. Agredindo. Daqui acolá foi tudo agredido. Foi expulso. (Maria da Venância)*

Ao saírem da Lagoa Seca, procuraram lugares ainda livres das cercas, perto da igreja.: na vila de Almofala, no Barro Vermelho e na Praia. Seu João lembra que, até 58, ainda podia ver a torre da igreja. Nesses lugares deram continuidade enquanto puderam ao seu modo de se relacionarem com a terra, deixando-a livre, fazendo suas casas andarem a gosto, plantando alguns cajueiros nos quintais, dançando o Torém nos amplos terreiros de suas casas. Mas a partir da década de 50, muitas pessoas de fora foram chegando, ocupando espaço com suas casas, coqueiros e cercas na vila de Almofala, depois na Praia e no Barro vermelho. O povo da Lagoa Seca vai sendo acuado em seus pequenos quintais, espremidos na estreiteza dos becos entre as cercas e vão perdendo a liberdade que tanto prezam. No presente, lamentam-se por não terem conseguido impedir que os expulsassem da Lagoa Seca, mas não perdem a esperança de dias melhores, alimentada na fé em Deus e apoiada na memória. Assim viveu, até os últimos dias de sua vida, nossa saudosa Dona Maria Venância.

*Daqui a gente enxergava a torre da igreja, não tinha um pé de coqueiro, não existia ninguém, só raposa de noite. Tinha não! Agora dos 58 pa cá foi que começou gente, gente [...] Aí começou a chegar e tá chegando e tá aí, não tem mais a d’onde gente more, tem não. (João Sindô).*

*Isso aqui era tudo aberto[...] você podia fechar os olhos e sair direto, não tinha cerca.[...] Depois que começaram este povo de fora a chegar é que tá aí, do jeito que a senhora tá vendo, só se anda aqui em beco. (Raimundo)*

*Aí não tem lugar que eu desmanche minha casa e bote em outro lugar, tudo é alheio, tudo tem dono e é o jeito eu ficar aqui mesmo, viver aqui ilhada. Não tenho quase liberdade: para onde eu me viro eu encontro cerca. É desse jeito aqui nesse apertadinho e aqui estamos. Não sei se daqui para eu morrer eu ainda verei alguma coisa melhor. Deus está*

*vendo o passamento* (olhando para o chão pensativa, longo silêncio).  
(Maria Venância)

*Eu sei que estou com 34 anos que estou aqui (vila de Almofala), quando eu cheguei aqui só tinha areia. [...] Que era o nosso lugar para ser hoje, hoje faz pena a gente não ser dono do que era nosso, hoje só tem é sofrimento pa nós, podendo ser do que era nosso ser ainda, mas hoje não tá sendo mais, porque naquele tempo, ninguém tinha saber, tudo era diferente, os sabido tomou conta e expulsou nós, mas tudo tem seu tempo. Memória, memória... (Tarcísio).*

Dona Maria Venância guardou os cachimbos que sua amada mãe Chiquinha e a sua querida comadre Massolina encontraram nos morros perto da igreja, morada dos Tremembé velhos. Uma lembrança que Dona Maria Venância recebera e cuidou com zelo até os últimos dias da sua existência, deixando-a de herança para sua filha, assim como prometera. O povo da Lagoa Seca cuidam para que a geração nova receba sua herança cultural: amor aos antepassados, a suas histórias, objetos, tradições.

*A mãe Chiquinha achou esse cachimbo lá no morro, onde era as moradas dos índios veios, dos Tremembé veio, sabe? E aí tudo que o vento ia passando, ia levando, quando foi nesse dia ela tocou de sorte de achar, aí ela ficou com ele, usando e aí era o cachimbo dela e esse outro aí era da comadre Massolina, fumava era muito nele. Guardaram de lembrança delas, comadre Massolina também era de dentro da aldeia e aí a gente era tudo junto, aí foi foram se acabando, e aí quem tinha as coisinhas delas, foram deixando pa os mais novos ficarem de lembrança, né? Aí, esse cachimbo eu vivo com ele guardado, eu tenho mais cuidado neste cachimbo do que mesmo outra coisa. Enquanto eu existir, ele existe também. Eu deixo só se for para a minha filha, eu não sei de qual de nós duas vai se acabar primeiro né? (Maria da Venância).*

Mesmo vivendo em lugares diferentes, como na vila de Almofala, no Barro Vermelho, no Panã e na Praia, com frequência reúnem-se na roda do Torém. Relembra Lagoa Seca, resgatando seus antepassados na alegria atualizada nos pés dançantes e nas cantigas que os fazem vibrar, dando-lhes continuidade. Certo dia, na Praia, testemunhamos Dona Maria da Venância dançando o Torém com energia e animando-se com moco-roró. Depois, declarou-nos pensativa: "*Às vezes eu estou assim, chega eu me lembro, mas parece que estou vendo, sabe?*". No terreiro da sua casa na Praia emerge o terreiro da Lagoa Seca: espaço do Torém. Atualmente, existe na Praia um grupo de Torém formado pelas crianças Tremembé. Soubemos disso ao ouvirmos, admirada, durante uma das entrevistas, a netinha de quatro anos de idade de Dona Maria

Venância acompanhar a avó cantando alguns trechos das cantigas do Torém. Gerações diferentes, vivendo em lugares diferentes, porém compartilhando o mesmo destino: nascer e crescer dançando o Torém.

*Eu nasci, me criei dentro do Torém, que foi só o que eu vi, era dançar o Torém. para inventar um Torém era daqui para ali, era num instante, se juntava o bando todinho, 'vamos embora cantar umas cantigas do Torém? Vamos pa a gente se divertir' e ia cantar e lá se vai e naquilo passava a noite todinha naquela confusão. Era muito animado na Lagoa Seca, quando estavam tudo junto, Ave Maria cheia de graça. (Maria da Venância).*

Tanto o povo da Lagoa Seca, como o povo da Passagem Rasa continuam vinculados aos lugares dos seus antepassados. Esses dois grupos referem-se aos seus lugares originários como as moradas dos índios velhos, lugar de fartura, onde viviam como coletores e caçadores, unidos, livres e felizes. No presente, revoltam-se ao lembrar que foram expulsos pelos de fora que os lesaram com ninharias, tomando e ocupando suas terras até serem expulsos de suas terras.

Vimos como todos os grupos matrizes reconhecem a mesma delimitação da terra da santa, valorizando-a como espaço de pertencimento abrangente. Também vimos que, dentro desse espaço abrangente, cada grupo matriz localiza espaços diferentes que são significativos particularmente para seu grupo, valorizando o seu lugar de pertença originário específico, no qual seus antepassados e eles próprios deixaram sua marcas enquanto grupo específicos. Agora veremos como todos os grupos, ao guardarem vestígios materiais das presenças dos seus entes queridos, dos índios velhos, dos antigos, na igreja de Almofala, aproximam-se dessa igreja, unindo seus lugares originários específicos a esse lugar originário abrangente a partir do mito da santa de ouro.

Dona Maria de Jesus, dos Bonifácios, rememora que desde a origem os Tremembé vêm achando coisas de valor no lugar da igreja, "Agora, as coisa que achavam, tudo coisa boa!". Os caboclos velhos acharam a santa de ouro e surgiu a igreja. Quando essa igreja estava ressurgindo do soterramento, "...quando o vento passou", sua mãe achou dois botões: "...a coisa mais linda do mundo!". Dona Maria os ganhou de presente de sua mãe esses dois botões, eram de uma mulher dali mesmo, perto da igreja. Transforma-os em um par de brincos e de suas orelhas um deles perdeu-se; o outro que restou, entregou aos cuidados de São Francisco. Ela lamenta de tê-lo

perdido, mas não de presentear o santo de sua devoção. Um objeto tão significativo para Dona Maria que basta sua lembrança para que se ligue à igreja a partir do mito. Por que esse objeto tão valioso não continua na família? Talvez, pelo mesmo motivo que a faz lamentar pelo desaparecimento do santinho e do livro de rezas deixados pela sua mãe: o descuido deles próprios com os vestígios materiais do seu grupo originário.

*Dela [igreja] ser feita eu não alcancei não. Dizem que acharam a santa de ouro, os caboclos velho pela praia, que era tudo desabitado, que quando o vento passou, tá aqui as tronqueira de pau que a gente achava no patamar da igreja. Agora, as coisa que achavam, tudo coisa boa! A mamãe achou um par de brinco, a coisa mais linda do mundo! Par de brinco não, dois botão. Agora os botão era furado assim de um lado para o outro, e aí tinha uma correntezinha dum para o outro, que deste par de brinco a mamãe mandou fazer um brinco pa mim, aí eu perdi um e o outro eu mandei pa São Francisco (Canidé-CE), mas eram lindo! Agora diz que estes botão era da camisa duma senhora que morava aí, no meu tempo as mulheres não usavam uma camisa de manga? Diz que era daqui. Acharam tanta coisa boa aí.*

Dona Maria Lídia, da família Angelca ou Caboré, guarda duas moedas de prata, mas que "...você jurava que era ouro branco". Essas foram enterradas dentro da igreja pelos antigos *mesmo ali no altar* e depois encontradas pela sua irmã. É assim desde a origem: *desenterra, enterra, desenterra.... Tudo começou quando os "...caboclo velho, cavando a cacimba encontraram essa santa"*. Dona Maria guarda com zelo essas moedas, não nos mostrou de imediato. Depois de nos tornarmos amigas, disse-nos que as referidas moedas eram as mesmas que vimos sua filha adolescente mostrar na gincana durante a festa de Nossa Senhora da Conceição. Acrescentou que as entregou à filha adolescente porque, mesmo nova, ela é cuidadosa e "...*entende das coisas*", além do mais, foi-lhe recomendou muito cuidado.

*Antigamente, nas outras eras diz que enterraram dinheiro dentro da igreja e a gente só via mesmo ali no altar, se hoje nós for dentro da igreja eu ainda vou lhe amostrar aonde foi que a minha irmã encontrou as duas moedas de prata, que ela era catequista, e encontrou. Os antigos diziam que quando iam arrancar uma botija diz que deixavam enterrado, deixava duas moedas [...] Minha irmã chegou lá e encontrou o buraco redondinho e as duas moedas. Mas, menina, isto era uma prata que você jurava que era ouro branco, era assim aquele relampeado essas moedas como se fosse ouro. (Maria Lídia).*

Assim como a mãe de Dona Maria de Jesus, Dona Maria Cazuzza, do povo da Passagem Rasa, também achou objetos valiosos quando a igreja ainda estava sendo desenterrada. Encontrou os cachimbos dos índios velhos, dos antigos perto da igreja. Apoiada nesses objetos, liga-se à igreja desde a sua origem, mesmo não sabendo dizer sobre o tempo em que ela foi construída. Demostramos interesse em ver esses objetos, mas Dona Maria desconversou. Um objeto tão valioso deve ser preservado da curiosidade de estranhos. Nunca se sabe.

*Quando ela (igreja) foi feita eu não vi não, mas a gente achava naquelas grotas de morro que ia se formando. Está aqui as cabeças dos cachimbos dos índios velhos, dos antigos. Era aqui pa cima, da igreja pa baixo que nós achamos, pois é. Mas eu vi ela (igreja) enterrada. (Maria Cazuzza).*

Tia Joana, do povo da Lagoa Seca, guarda uma pequena cruz de madeira herdada por sua avó. Para ela, sua avó e tia avó receberam dos padres santos duas cruzes na primeira missa na igreja de Almofala, encomendada pela rainha para celebrar a vinda de Nossa Senhora da Conceição para substituir a santa de ouro. Esta relíquia, herança mítica, está na família há séculos e tia Joana está cuidando para que ela continue circulando no grupo: *"Eu estou também pa morrer, vou mandar para a Francisca"*. Tivemos o privilégio de vê-la de perto, mas tia Joana adverte: *"Eu amo a quem é da minha parte, dos índios"*. Tia Joana tem experiência: *"A menina do Lorindo pediu, minha tia não queria dar. E ficou com a maiorzinha"*. Seu amor e zelo é compromisso com os antepassados e gerações futuras do seu grupo originário. Atualmente, tia Joana está impossibilitada de andar, de ir à igreja. Mas, ao erguer os olhos, a igreja, de certa forma, está ali na cruzinha acima de sua cabeça:

*Tia Joana - Oh Zeza, te levanta ali, tira aquela cruz que ainda tá aí [perto do punho da rede de tia Joana]. Pois é, esta cruz aí foi lá dos padre santo [...]Eu estou também pa morrer, vou mandar para a Francisca (filha de tia Joana, mora em Fortaleza-CE) levar pa ela pa também, pa guardar.*

*Zeza - As coisas são sempre desse jeito*

*Tia Joana - Essa cruz foi o primeiro padre que entrou na Almofala, Frei Vital da Penha, a primeira missa que ele veio dizer na igreja de Almofala, mandado da rainha também. Sim senhora. Minha bisavó, aquela daqui, era viva, foi pa missa da dona que mandou deixar Nossa Senhora cá, recebeu dos padres dela [da rainha], cada qual, as mais*

*velhas ficou com a cruz, deu duas. A menina do Lorindo pediu, minha tia não queria dar. E ficou com a maiorzinha. Eu amostró a quem é da minha parte, dos índios.*

*Zeza - Deixe Joana, eu botar ela lá no cantinho dela, pode até me esquecer e tu ficar com ela aí na mão, eu vou botar lá no cantinho dela.*

*Tia Joana - Essa cruzinha, cuidado pa ela não cair.*

Acompanhamos os Tremembé definirem uma identidade abrangente a partir do mito ao reconhecerem-se como de dentro da terra da santa em contraste com os de fora dessa terra, definirem uma identidade restrita apoiando-se em suas referências afetivas e nos espaços originários específicos. Observamos que os objetos que guardam como apoios da memória lhes são mais significativos quando relacionados à igreja e à terra da santa, inclusive aqueles de família. Pois esses os vinculam aos seus antepassados e ancestrais, à origem, e os acompanham ao longo da história como testemunhas materializadas. Para os Tremembé a história e os conhecimentos que se produz sobre ela são valorizados quando articulados com o conteúdo da memória coletiva a partir do mito. Veremos que para os Tremembé a grande História é a da santa de ouro.

#### 4 UM CONFRONTO ENTRE MEMÓRIA COLETIVA E HISTÓRIA

##### 4.1 Uma memória coletiva que provoca e é provocada pela História

A partir do mito “*santa de ouro*”, os Tremembé realizam um trabalho da memória coletiva sobre a igreja de Almofala, em que narram os acontecimentos mais significativos da história do seu povo, desde um momento de pré-contato em Almofala entre eles e os europeus, até hoje, entre eles e o *povo de fora*, articulando os acontecimentos do passado, do presente e visando o futuro, em que o ponto de encontro é sempre a origem. Realizam esse trabalho dentro de um quadro social bem definido pela preocupação com a demarcação da terra da santa e de intensa discussão na comunidade sobre a identidade e a identificação étnica e se posicionam frente a essas questões, verificando esse mito na sua história de vida e na história da comunidade.

Como veremos adiante, desde o início da colonização, tem-se produzido conhecimento histórico sobre os Tremembé, inicialmente registrado nas crônicas dos primeiros europeus que chegaram ao Brasil. (SOBRINHO, 1951). Esse grupo indígena tem cada vez mais despertado interesse dos pesquisadores de diversas áreas. A produção

de conhecimentos sobre eles tem aumentado ao longo dos anos, particularmente a partir da década de 80. Essa geração nova de pesquisadores tem recorrido aos estudos históricos sobre os Tremembé realizados pelos historiadores cearenses, desde a fundação do Instituto do Ceará, em 1887, até mais ou menos a década de 50, como, por exemplo, Antônio Bezerra de Menezes, Pompeu Sobrinho, Carlos Studart e pelo folclorista Florival Serraine. Alguns desses estudos foram feitos com base em manuscritos inéditos recolhidos nos arquivos de outros países, como por exemplo, Portugal, Espanha e Holanda, além dos arquivos nacionais, municipais e outros em pesquisa de campo como no caso do referido folclorista. (PORTO ALEGRE, 1992).

No presente, para os Tremembé, os conhecimentos históricos produzidos sobre eles só lhes são significativos quando articulados à memória coletiva a partir do vínculo com os antepassados, principalmente quando têm relação com o mito da santa de ouro que deu origem à igreja, “*a terra da santa*” ou “*terra do aldeamento*”, em que o Torém é o ritual originário. Ao acompanharmos a sua elaboração, ficamos fascinados pela vitalidade e complexidade com que eles articulam essa memória com os acontecimentos históricos.

Ao fazermos um confronto entre os registros históricos sobre os Tremembé e o trabalho da memória coletiva que eles estão realizando sobre a igreja a partir do mito de origem, abre-se para nós, pesquisadores, um novo horizonte de compreensão sobre essa memória, o mito e a história oficial. Começamos a olhar os registros históricos a partir do foco dado pela memória coletiva; ficando atentos para as aberturas que ela provoca e os efeitos produzidos pelo mito nessa história. Isto implica passarmos de uma perspectiva abstrata da história oficial para uma perspectiva situada pela memória coletiva e abrangente pelo mito.

#### 4.2 O mito da Santa de Ouro: o grande horizonte da história dos Tremembé

Vimos que os Tremembé elaboram versões sobre do mito da santa de ouro a partir das suas experiências, mantendo ao mesmo tempo os seus elementos essenciais: quando os caboclos velhos<sup>11</sup> ou os índios velhos, se apresentaram em Almofala, ao

---

Para os Tremembé, os caboclos velhos são os índios autênticos porque estão mais próximos da origem. Portanto, não corresponde ao significado de mestiço. PORTO ALEGRE (1992) considera a categoria caboclo, utilizada no sentido de mestiço, como uma construção ideológica, cristalizada na metade do século XIX, como forma de negar a autenticidade da identidade indígena e seus direitos.

cavarem uma cacimba confronte a atual igreja, acharam uma santa de ouro, fizeram então uma cabana de palha e foram adorá-la ou festejá-la, dançando o Torém. A Rainha de Portugal, a Princesa Isabel, ao saber desse acontecimento, propõe um acordo: os Tremembé lhe dariam a santa de ouro e, em troca, receberiam uma imagem de Nossa Senhora da Conceição, uma igreja para abrigá-la, cujo material mandaria da Bahia pelo mar e ainda autorizaria marcar uma quadra de léguas de terra para eles viverem. Apesar de uma resistência inicial dos Tremembé, o acordo foi aceito. Observamos que a estrutura narrativa desse mito é composta de dois grandes momentos.

O primeiro momento se define por uma relação restrita a eles e à santa, que antecede ao encontro com o universo cultural cristão dos portugueses, estendendo-se a um tempo imemorial. No momento do encontro com a santa, a experiência do sagrado é vivenciada nos termos da própria cultura Tremembé em um espaço ainda panorâmico, apesar da referência espacial dada pela cabana ou casa da santa, coberta de palha. Essa foi feita pelos Tremembé para abrigar a santa de ouro e festejá-la, dançando o Torém.

O segundo momento é definido pelo encontro entre os Tremembé e os portugueses, mediado pela santa, em que uma nova realidade surge com o estabelecimento de um contato continuado com o outro a partir da origem do aldeamento de Almofala em torno da igreja. Nesse momento, o universo cultural dos Tremembé é redefinido através da reelaboração da experiência religiosa ao acolherem Nossa Senhora da Conceição como substituta da santa de ouro, vivenciada em um espaço que passa a ser definido em torno da igreja.

Nos registros históricos sobre os Tremembé observamos que o primeiro momento corresponde à história do pré-contato que se estende no passado até um tempo imemorial; o segundo momento, com a concessão das léguas de terra aos Tremembé, feita pelo Rei de Portugal dando origem ao aldeamento dos Tremembé em Almofala pelo Pe. José Borges Novais e a construção da igreja de Nossa Senhora da Conceição em estilo barroco.

#### 4.3 A santa de ouro: um marco na história dos pré-contatos entre os Tremembé e os europeus

Os Tremembé é um povo muito antigo, cuja trajetória está ligada à formação dos povos originários do Brasil. A história dessa trajetória recua para antes do momento do encontro entre eles e a santa de ouro narrado no mito, antes de eles se fixarem em torno

da igreja de palha, ou seja, quando ainda eram nômades. Segundo o historiador cearense POMPEU SOBRINHO (1951), provavelmente os Tremembé de Almofala representem os Nordéstidos provenientes da terceira corrente migratória mesolítica, oriunda da Sibéria, que chegou pelo estreito de Bering à América do Sul, contribuindo para a formação dos antigos habitantes brasileiros, particularmente de nós, nordestinos. Habitaram, além da costa Nordeste, trechos das praias dos Estados do Rio Grande do Sul até as do Rio de Janeiro. Ainda hoje encontra-se em São Paulo o topônimo Tremembé, o que indica sua presença também nesse Estado. Até o século XVII, essa grande nação ainda percorria todo o litoral do Ceará ao Maranhão.

Quando os europeus chegaram ao Brasil pela costa cearense, os encontraram, mas não conseguiram manter com eles um contato continuado<sup>12</sup>. Os primeiros chegaram na expedição espanhola de Vicente Yanez Pinzón, vindos pela Costa da América do Sul, chegando ao cabo de Santa Maria da Consolação (Aracati-CE) em 1500, não entrando em contato direto com os Tremembé apenas observaram que usavam arcos e lanças. Ao chegarem ao Rostro Hermoso (Mucuripe em Fortaleza), de longe os admiraram por serem muito altos em comparação com os espanhóis.

Em 1501, chega Américo Vespúcio com a primeira expedição enviada pelo Rei de Portugal para explorar a costa brasileira, desembarcando na barra do rio Curu, esse que era também domínio dos Tremembé. Vespúcio teve que embarcar precipitadamente por causa de um conflito com os Tremembé. (SOBRINHO, 1937, 1951).

No presente, os Tremembé narram os pré-contatos em Almofala, entre os europeus e seus antepassados, como um momento de estranhamento: *“Os índio velho era os velho que foi descoberto aqui na Almofala, na praia [...] disse que ficaram tudo nos pés de pau, descoberto aqui sem saber”* (Tia Joana). Eles constroem uma rica articulação com a história do “descobrimento” do Brasil pelos portugueses: *“viajando para as Índias, esses portugueses, encostaram aqui na beira da praia [...] Eles olhavam, não via ninguém, só ouvia a fala. Os índios via aquela embarcação de longe e não era acostumados de ver, corriam, faziam aquela zoada”*. (Nenê Beata).

Além das expedições espanholas e portuguesas que buscavam reconhecer e tomar posse do território descobertos no Novo Mundo, dentre eles, a área habitada pelos

---

<sup>12</sup> POMPEU SOBRINHO (1937, 1951) examina as crônicas de Pedro Mártir de Algéria, que descreve a expedição espanhola de Vicente Yanez Piazón em 1500 e de Américo Vespúcio, em 1501. BUENO (1998) diz que a expedição de Pinzón foi financiada pelos reis Fernando e Isabel, de Aragão e Castela. Os mesmo que assinaram o tratado de Tordesilhas.

Tremembé, outras chegaram no rastro das “*eternas informações lendárias da existência de ouro*” nessa área. Assim chegou a expedição de Pero Coelho de Sousa à Serra da Ibiapaba, em 1604, onde foram recebidos com tiros pelos Tremembé e seus aliados Tabajara, junto com os franceses. Pero Coelho de Sousa teria vencido, mas não encontrado o ambicionado metal<sup>13</sup>. Os Tremembé teriam se afastado dos invasores indo para o Maranhão após esse conflito. (BARROSO, 1962: 27-9).

Ao longo do século XVII, os Tremembé foram perdendo o domínio territorial e, em 1688, um grupo deles foi aldeado pelos Jesuítas na área de Lençóis, *Tutoy do gentio*, no Maranhão. Nesse momento, os Tremembé de Almofala ainda dominavam a vasta ribeira do Acaraú à Serra Grande ou Ibiapaba, onde se encontravam os seus aliados, os índios Tabajara, que foram aldeados pelo famoso Pe. Antônio Vieira. Em 1671 o Pe. Cócleo tentou aldear os Tremembé de Almofala em Jericoacoara, onde foi erigida uma capela próximo à Lagoa das Pedras<sup>14</sup>. Devido à exploração à qual estavam sendo submetidos, eles não permaneceram nem um ano lá e se retiraram afirmando não quererem mais relação com os europeus. (NOBRE, 1980).

No presente, Dona Zeza refere-se ao limite do território deles até à serra da Ibiapaba, apoiando-se na sua querida tia Chica: “*Olha, a nossa terra, é como diz a tia Chica: é até a serra da Ibiapaba. Mas, ninguém fala mais na serra da Ibiapaba*”. Dona

---

<sup>13</sup> No século XIX, tem-se notícia sobre uma mina de prata na Ibiapaba e do envio de amostras desse metal para serem avaliadas e que, em Acaraú, havia ouro em quase toda parte, especialmente do riacho Juré até a Serra Grande e que, durante a estação das chuvas, o povo encontrava *folhetas* de ouro no capim de quilate superior aos que já tinham sido encontrados até então. Diz ainda que nessa região ainda se encontram índios Tapuia e Tabajara em estado de pobreza, usando ainda arco e flecha para caçar. Há também a referência à exploração de ouro no Monte Itarema (atual município, do qual Almofala é distrito) e em Camocim, no século XVII, pelos holandeses sob a direção de Mathias Beck (ALETEIA, 1907; CARVALHO, 1905) Os índios a que se referem, genericamente de Tapuia, eram os Tremembé, posto que a região indicada era habitada por esses até a serra, que, por sua vez, era habitada pelos Tabajara. A santa de ouro não precisa ter existido como objeto concreto nem importa se existia ouro por aquelas regiões, pois, para os Tremembé, o mais valioso são os significados existenciais que descobrem ao encontrá-la. Por outro lado, essas notícias que os historiadores se referem como lendárias sobre a existência de ouro indicam que, em um passado muito remoto, os Tremembé de Almofala tinham alguma narrativa que abordava esse tema.

<sup>14</sup> No presente, a Lagoa das pedras em Jericoacoara é muito visitada pelos turista que vão em busca da famosa história que a população local narra sobre uma princesa encantada que guarda uma cidade subterrânea toda de ouro.

Maria refere-se à Tutóia, mas já vimos que o frágil vínculo com sua mãe biológica não empresta vitalidade às lembranças sobre esse lugar: “*A minha mãe tacou-se no mundo [...] no rumo do Maranhão, quando chegou foi falando em Tutóia*” .

No século XVII, os Tremembé ainda eram uma nação poderosa e temida. Lutaram contra os portugueses e também contra os holandeses. Entre 1671 e 1673, foram enviadas duas expedições até eles, a primeira para repreendê-los e a segunda para negociar com eles um tratado de paz. Os Tremembé aceitaram esse tratado de paz mediado pelo Frei Francisco de Sá. No entanto, o acordo foi quebrado pelas autoridades governamentais da época ao construírem uma fortaleza próxima de Almofala com o objetivo de conter os Tremembé e precaverem os navios que iam para o Maranhão da presença desses índios. (BARROSO, 1962).

Os Tremembé narram que os caboclos velhos acharam a santa de ouro, constróem uma cabana de palha e vão adorá-la. Nesse momento, ainda não mantêm com os brancos uma relação continuada, apesar de esses já se encontrarem em Almofala. Vimos Seu Nezinho referir-se a eles como um que não era *da raça* em contraste com os quatro primeiros caboclos que acharam essa santa de ouro.

*Ao narrarem o mito de origem, eles dizem que a notícia sobre os caboclos velhos terem achado a santa de ouro chegou ao conhecimento dos brancos, representado pela figura do homem dos Patos e do português que vivia viajando pelo mar. Esses insistem para os índios velhos entregarem-lhes a calunga de ouro, mas os Tremembé não a cedem, principalmente porque as mulheres não concordam:*

*Quando esse homem que andava viajando se hospedava lá na casa desse outro amigo, que ele viajava por Portugal; lá, esse homem aqui dos Patos, que é aqui distante três léguas, contou a história pra o homem dessa calunga [...] Ele manda chamar para o caboclo velho vender. Ele disse: ‘Não. Nós não vende a nossa caluga e as mulheres não vende a calunga de jeito nenhum’. Aí queriam por que queriam essa calunga, mas eles não cederam. Ele andava por lá, contou a história, só pode ter sido à princesa Isabel, aí foi que ela veio. (Maria Lídia).*

Esse é o início do processo de negociação com os portugueses, mas a proposta inicial dos portugueses em comprar a santa não atrai os Tremembé, pois a relação comercial não atende às exigências dos índios e das índias.

---

#### 4.4 A santa de ouro: motivo do acordo entre os Tremembé e os portugueses e a origem do aldeamento.

Como estamos observando, até 1696 o clima era de grande tensão entre os Tremembé e os portugueses. O Pe. Assenso Gago, da Companhia de Jesus, mediou essa situação de tensão ao escrever ao Rei de Portugal mostrando-lhe a conveniência de aldear os Tremembé, entregando-lhes sesmarias de terras entre o rio Aracaty-mirim e do Timonha, atual Almofala. Sua majestade, por meio da Carta Régia 1697 respondeu à solicitação do jesuíta, concedendo uma légua de terra aos Tremembé, bem como aos índios do Ceará Grande, Pernambuco, Paraíba. Ordenou ao governador do Maranhão que não importunasse esses índios e nem os apartassem dos lugares por eles escolhidos para viverem e ainda advertiu que se os brancos tentassem apossar-se dessas terras seriam penalizados legalmente retirando-lhes as próprias terras. (BRAGA, 1964; STUART FILHO, 1945).

*“Rei faço saber aos que este meu Alvará, em forma de Lei [...] Hei por bem e mando a cada huma Missão se dê huma légua de terra em quadro para a sustentação dos Índios e Missionários [...] a vontade dos Índios e não ao arbitrio do Sismarios, e conatários advirtindo-se que para cada huma aldeia para o Missionário mando dar esta terra; porque pertence aos Índios e não a elles e porque tendo-as os Índios as ficam senhoreando os Missionários nas que lhes fôr necessárias para ajudar ao sustento, e para ornato e culto das Igrejas. [...] se achar justificado que algumas das pessoas que tem dattas de terras não quizer dar a légua de terras, ou mostrar da’lguma maneira o que esta desponho: Hei por bem sejam tiradas todas as que tiver para que o temor do castigo desta pena os obtenha de encontrarem a execução desta minha lei [...] Manoel Barbosa Brandam a fez em Lisbôa aos 23 de Novembro de 1700, o Secretário André Lopes de Laure a fez escrever. Rei.” (MENEZES, 1916:300-302)<sup>15</sup>.*

Assim procedeu o Pe. José Borges Novais, em 1702, reunindo os Tremembé, em torno da igreja de Nossa Senhora da Conceição no aldeamento, no sítio Aracaty-mirim, atual Almofala, onde também ficaram os Tremembé que tinham sido aldeados em 1688 em Tutóia. (BARROSO, 1962; GOMES, 1988, NOBRE, 1980; RAMOS, 1981).

---

<sup>15</sup> MENEZES (1916) apresentou a cópia da referida Carta Régia como documento ao advogar os índios Paiacú do aldeamento Montemór-o-velho de Nossa Senhora da Conceição, depois vila Guarani de Aquirás-CE. Em 1707 os Paiacú receberam uma légua de terra e de 1910 a 1915 o vigário de Aquirás perseguiu esses índios porque eles se recusaram a pagar o aforo dessa terra, argumentando que ela lhes pertencia assim como a igreja de Nossa Senhora da Conceição.

Os Tremembé narram esse importante momento histórico, que teve como consequência o acordo entre seus ancestrais e os portugueses, a partir do mito. Tia Joana, apesar de se referir ao branco dos Patos, rememora que a Rainha de Portugal veio à Almofala para negociar com os caboclos velhos: *“o índio velho mais este homem dos Patos foi lá na Rainha, quando chegou lá mostrou a calunga na beira da barrinha da Almofala”*. Eles celebraram o acordo após a Rainha lhes fazer uma proposta irrecusável: *“pois nós vamos fazer a troca, eu lhe dou Nossa Senhora da Conceição por essa calunga, mas também lhe dou ela dentro da casa dela viu?”*.

Vimos que para os grupos matrizes a légua de terra foi dada pela rainha em troca da santa de ouro que os caboclos velhos acharam. Dona Zeza rememora que a terra também foi registrada pela Rainha: *“Essa terra aí é nossa, dada pela rainha, registrada pela rainha, sendo para nós, para os índios porque arrancaram essa santa”*. Lembrando que até esse momento ainda não sabiam que a calunga de ouro tratava-se na verdade de uma santa.: *“Naqueles tempos não sabiam o que era a santa, chamavam calunga de ouro.”*. Foi a partir do encontro com a Rainha de Portugal que eles passam a reelaborar sua experiência com o sagrado. Dona Nenê explicita que o lugar onde passam a viver essa nova realidade é na terra da santa ou terra do aldeamento em torno da igreja, seu núcleo originário: *“aquela igreja ali a rainha mandou fazer justamente para os índios e marcou o marco da terra, mandou aldear os índios ao redor dela”*. Ao narrarem esse acontecimento, a partir do mito, eles explicitam as razões dos Tremembé em aceitarem o acordo preenchendo uma lacuna na história oficial que apresenta apenas os motivos dos portugueses.

Esse aldeamento inicialmente recebeu o nome de Missão de Aracati-mirim, depois, até 1763, de Nossa Senhora da Conceição dos Tremembé. Em 1760 a administração pombalina estabelece os diretórios dos índios, transformando os aldeamentos missionários em vilas de índio, após expulsarem os jesuítas, e, em 1766, perde o nome indígena e passa a ser chamado de Nossa Senhora da Conceição de Almofala. No entanto, o aldeamento dos Tremembé de Almofala permaneceu e somente entre 1846 e 1859 ele passa a ser oficializado pelo poder vigente da época como diretório. (BARROSO, 1962; GOMES, 1988, NOBRE, 1980; PORTO ALEGRE, 1992).

Com os diretórios dos índios, tenta-se desestruturar a maneira de os índios viverem a experiência religiosa elaborada nos aldeamentos, impondo-lhes uma organização militarizada, inclusive atribuindo patente de capitão aos índios que já

exerciam alguma função de liderança entre seu povo. No presente, os Tremembé não esquecem o seu último capitão dos índios, Chico de Barro. Sua filha Maria Lídia sempre se refere ao pai com orgulho e respeito ao realizar o trabalho da memória: *“Meu pai adotivo Chico de Barro, que era o capitão dos índios”*. Ela lembra que o capitão dos índios exercia sua autoridade em função dos preceitos do mito da santa de ouro, orientando-os sobre a maneira de se relacionarem com a terra do aldeamento: *“vai vir um tempo da dona dela vir atrás [...] a terra não é de comércio”*.

O trabalho da memória coletiva esclarece que os Tremembé de Almofala elaboraram uma maneira de lidar com as conseqüências desse acontecimento histórico a partir do mito em que o capitão dos índios teve um papel importante para darem continuidade, à maneira de eles se relacionarem como a terra dos aldeamento, apesar de os diretórios terem como objetivo a negação, com a concessão dessas patentes, de exercer um controle de um novo modo de vida em substituição àquele presente nos aldeamentos. Isto nos ajuda a ler os registros históricos sobre o estabelecimento do diretório em Almofala e suas conseqüências de uma maneira diferente, não equacionando a versão oficial com a realidade vivida por eles naquele momento.

Mesmo com o estabelecimento do diretório pombalino, em 1760, que transformou os principais aldeamentos missionários em vilas de índios, expulsando os jesuítas, o aldeamento dos Tremembé permanece e, somente entre 1846 e 1859, passa ser oficialmente diretório. Em 1822, com a extinção da Lei de Sesmarias, as terras dos antigos aldeamentos passaram a categoria de terras devolutas, implicando a posse dessas terras pelas populações nelas fixadas: índios e não-índios. No caso dos Tremembé, em 1826, a assembléia provincial do Ceará aprova um documento que objetiva respeitar a permanência do aldeamento de Almofala. Em 1850, com a lei de Terras no 601, depois regulamentada pelo Decreto n. 1. 318, de 1854, passa a considerar todas as terras dos antigos aldeamentos que não estivessem ocupadas pelos índios como terras devolutas, ou seja, estas passariam a ser do Estado Nacional e sujeitas ao pagamento de aforamento, um tipo de imposto pago pela população que viesse ou estivesse morando e produzindo nela. Caso os índios continuassem vivendo nas terras dos antigos aldeamentos, elas passavam a ser reconhecidas como de usufruto desses índios, não podendo serem consideradas devolutas e nem serem submetida ao pagamento do aforamento. Por volta de 1860, o governo da província passa a afirmar que os aldeamentos indígenas no Ceará estavam extintos. A partir de então, a história oficial

passa a falar em miscigenação e desconsiderar a existência dos índios do Ceará, tratando-os como se eles tivessem desaparecidos. (PORTO ALEGRE, 1992).

Os Tremembé permaneceram vivendo na terra do aldeamento em torno da sua igreja. No entanto, seus antepassados não ficaram alheios a esse acontecimento histórico e transmitiram para as gerações que se seguiram suas preocupações e interpretações sobre o aforo. No presente, os Tremembé ao elaborarem o trabalho da memória sobre a igreja, apoiados nos seus antepassados, compreendem a partir do mito da santa de ouro que o aforo será a maneira de assumirem o compromisso com Nossa Senhora da Conceição quando a terra da santa for demarcada. Para Seu João Sindô, "*A terra é da santa, nós mora na terra dela*". Ele relembra as palavras de sua avó sobre o aforo: "*vai pagar o aforo, se for tirado um dia aí vai pagar aquele acordo [...] pa limpar a casa dela [a igreja da santa]*". Seu Chico Beata, em conversa com Seu João, tem o mesmo ponto de vista: "*Lá no Trairi é assim, eles pagam o aforo para santa Nossa Senhora do Livramento*". Ele compreende que a demarcação da terra da santa implica recompensar a santa, conseqüentemente, a igreja: "*João, aqui se tirarem ele querem fazer é assim: os moradores pagar um dinheirinho para santa, mas para santa, não é para eles não*".

Em 1857, a terra do aldeamento de Almofala foi registradas como de residência e subsistência dos índios Tremembé, em um documento encontrado em Acaraú. (VALLE, 1993). Os Tremembé tomaram conhecimento do referido documento através da antropóloga Jussara Gomes, que coordenou a equipe da FUNAI no processo de identificação étnica dos Tremembé. (FUNAI,1993). No presente, Dona Zeza elabora essa nova informação a partir do mito de origem ao recordar que a terra da santa ou do aldeamento foi dada aos Tremembé pela Rainha de Portugal em troca da santa de ouro e "*quem tem o papel dessa santa é a Jussara, agora eu não sei se é no Rio ou em São Paulo, tinha um lá e outro no Acaraú*". Para ela, esse documento registra o momento originário da terra do aldeamento em torno da igreja de Almofala. A elaboração de Dona Zeza nos remete para o primeiro documento registrado pela história oficial que legitimou oficialmente a terra da santa: da Carta Régia, de 1697, do Rei de Portugal através da qual lhes foi concedida uma légua de terra, na qual o Pe. José Borges Novais os aldeou em torno da igreja de Nossa Senhora da Conceição. Isto nos faz confrontar a resistência dos Tremembé em permanecer na terra do aldeamento desde sua origem até hoje, apesar das diversas tentativas pelas instâncias legais ao longo da história do Brasil em negar a posse legal das terras pelos índios, seus verdadeiros donos.

No presente, os Tremembé compreendem que a terra do aldeamento lhes pertence de direito, lembrando que essa é herança ancestral mítica legitimada por um acordo e legalizada pela autoridade da Rainha através de um mecanismo de poder jurídico histórico. Para eles, esse acontecimento não perdeu sua força no transcorrer da história em contraste com a versão oficial que já não considera mais esse acordo primeiro.

Ao realizarem o trabalho da memória apoiando-se nas suas referências afetivas, eles provocam a versão oficial ao darem continuidade à relação deles com a terra do aldeamento ou terra da santa como lugar onde seus *troncos velhos* enraizaram-se e eles, os *bróios novos* ou *galhos novos* ramificaram-se. No presente, os Tremembé estão lutando pela demarcação da terra do aldeamento ou terra da santa, para manterem a própria integridade física e cultural diante da negação de sua identidade étnica e usurpação dos seus bens materiais por parte de todos aqueles interessados nessa terra (como a população regional e a empresa agro-industrial Ducôco). Essa negação se pauta no discurso que diz não existirem atualmente índios em Almofala, não sendo legítimo, portanto, essa terra ser demarcada como território indígena<sup>16</sup>. A própria memória coletiva dos Tremembé, a partir do mito de origem, já comprova que eles são índios e que a terra do aldeamento é deles. Além disso, os documentos históricos revelam que os Tremembé já estavam em Almofala antes mesmo de os primeiros europeus chegaram no litoral cearense. A desconsideração dessas evidências realmente não faz nenhum sentido para os Tremembé nem para quem conhece um pouco da sua história.

Atualmente, eles mantêm relação de solidariedade com outros povos indígenas do Ceará, como, por exemplo, com os Tapeba de Caucaia, que, assim como eles, foram reconhecidos pela FUNAI, em 93, mas continuam lutando pela demarcação de suas terras. Para o Tremembé João Sindô, a luta deles é a mesma luta dos Tapeba:

*Outro dia eu conversando com um genro meu, em Fortaleza, o nome dele é Jorge, a respeito daquele terreno de Caucaia [...] Ele disse “ora seu João eu trabalhei lá em Caucaia, lá tem muito índio [...] agora tiraram*

---

<sup>16</sup> Segundo matéria do dia 25/03/99, publicada no jornal “O POVO” de Fortaleza-CE, o Tribunal Regional da Justiça Federal teve como pauta do dia a questão fundiária que envolve os índios Tremembé de Almofala que reclamam a posse de suas terras e a empresa agroindústria DUCÔCO que ocupa parte do território indígena do qual se diz proprietária. Ainda, segundo essa reportagem, em 1996, a juíza Germana de Oliveira Moraes da 3ª Vara da Justiça Federal do Ceará voltou atrás na autorização para a realização de uma perícia antropológica que comprovaria que os Tremembé vivem tradicionalmente em Almofala. A juíza argumentou que esse grupo indígena não provou no processo judicial que vive nessa terra nos últimos 100 anos. Os Tremembé recorreram e, no dia 19/04/99, ganharam a causa que autoriza a perícia antropológica.

[delimitaram] *as terras, eles ganharam uma terra lá*". *Eu disse, "Jorge, me conta uma estória, essa terra deles lá, os proprietários saíram?" Ele disse "saíram não". Eles indenizaram?. "Indenizaram não". [...] Eu digo, Jorge, e o pessoal, os brancos, trabalham? Ele disse, "só se eles derem, nas terras deles lá [...] mas, se eles não derem eles não metem a fuça de jeito nenhum. Eu disse, aí tá certo. Eu disse, lá onde nós mora também é essa luta também.* ( João Sindô).

Em 1992, quando a FUNAI chegou à Almofala, os Tremembé já tinha uma discussão amadurecida sobre a área a ser reivindicada para a delimitação das suas terras. Inicialmente, reivindicaram toda a *terra do aldeamento* ou *terra da santa*, depois de diversas reuniões na comunidade, abriram mão da metade dessa área já ocupada pelos *de fora*, ficando com a outra metade, na qual vivem a maioria dos Tremembé. Fizeram questão de incluir na proposta aprovada a Passagem Rasa, lugar dos dois marcos da *terra da santa* e dos índios que morreram por ela na década de 60 e a Lagoa Seca, lugar da tia Chica, dos dançadores do Torém. Foi consenso entre os Tremembé a proposta que os parentes que vivem nos locais dentro dos limites da antiga *terra da santa*, mas que não estão contemplados na proposta de delimitação encaminhada, ou seja, dentro dos 4.900 hectares, sejam acolhidos dentro da área de que os Tremembé tomarão posse legalmente quando for demarcada a terra. Os Tremembé abriram mão de uma parte significativa da *terra do aldeamento*, numa tentativa de facilitar o processo de negociação com os não-índios que ocupam essas terras, deixando fora da proposta de delimitação inclusive a vila de Almofala, mas nenhum deles abriu mão da igreja que fica nessa vila. (FUNAI, 1993).

Seu Raimundo Nego explicita a razão pela qual os Tremembé não abriram mão dessa igreja: "*A igreja é dos índios, porque foi dada pela rainha para os índios, é tanto que a demarcação da terra delimitada é da igreja pa riba, pegando a igreja*". A igreja é o centro da terra do aldeamento. Abrir mão de parte dessa terra é doloroso, mas abrir mão do seu núcleo originário é inconcebível.

#### 4.5 A santa de ouro: motivo do acordo entre os Tremembé e os portugueses e a origem do igreja

Para os Tremembé, a igreja de Almofala é o núcleo da herança ancestral mítica. Todos rememoram que a primeira igreja era de palha, construída pelos *índios velhos* que acharam a santa de ouro, depois a Rainha de Portugal, a Princesa Isabel, em troca da

santa de ouro, deu-lhes a imagem de Nossa Senhora da Conceição e mandou o material, vindo da Bahia, pelo mar, para construir a atual igreja. Para o povo da Lagoa Seca seus antepassados carregaram as pedras na cabeça para construir essa igreja. Os Tremembé acreditam que o valor dessa igreja ultrapassa as fronteiras da própria comunidade e que ela é a igreja mais conhecida do Brasil ou do Mundo.

Realmente, a igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala é muito conhecida. Encontramos muitos trabalhos sobre sua história: (BARROSO, 1962; BRAGA, 1964; DUARTE, 1972; NOBRE, 1980; NOVO, 1980; RAMOS, 1981). A grande maioria desses trabalhos apoiam-se no relatos de Pe. Antônio Tomás, publicado pela sua sobrinha Dinorá Ramos, em 1981. Esse padre conviveu com os Tremembé e foi o único que conseguiu pesquisar sobre a igreja de Almofala nos livros, já dilacerados, deixados pela Irmandade de Nossa Senhora da Conceição e tomos da paróquia. Por sua vez, o padre Antônio Tomás acolhe a versão dos Tremembé sobre a primeira igreja ter sido construída de barro e coberta de palha pelos índios dando origem ao aldeamento, em 1702, sob os cuidados do Pe. José Borges de Novais. Segundo NOBRE (1980), por ocasião do levante geral dos Tapui do Nordeste, em 1712, a maioria das aldeias foram abandonadas pelos índios e, em consequência, desapareceram com suas capelas, todas de barro coberta de palha, com exceção do aldeamento e da capela de Almofala devido aos Tremembé que continuaram junto dela. Esse é um dado histórico muito significativo, pois além de ser o único registro escrito que encontramos sobre um acontecimento envolvendo os Tremembé na igreja coberta com palha, ele indica aquilo que os Tremembé nos revelam ao realizarem o trabalho da memória coletiva sobre esse primeiro momento, ao rememorarem que seus caboclos velhos ao construírem a cabana de palha para a santa de ouro, permanecem em torno dela, dedicando-se a essa igreja.

Com base numa inscrição gravada na pedra de uma das portadas internas da igreja atual, aceita-se que, em 1712, teve início a construção da igreja de Nossa Senhora da Conceição em estilo barroco, substituindo a igreja de palha, com o material de alvenaria que veio da Bahia nos navios que chegavam ao porto de Oficinas do rio Acaraú em busca de carne-seca. Atribui-se à Irmandade de Nossa Senhora da Conceição a responsabilidade pela construção desse templo, opulenta em riqueza, inclusive fazendas de gado. Uma dessas fazendas situava-se no lugar chamado Tanque-de-Baixo ao poente do Tanque-do-Meio, atual Itarema. Além de riquezas materiais, essa Irmandade gozava de muito prestígio e uma atenção especial pelos visitantes eclesiais, que sempre tomavam prestação de contas dos administradores dessa

confraria na igreja de Almofala. (BARROSO, 1962; BRAGA, 1964; DUARTE, 1972; RAMOS, 1981).

Acompanhamos os Tremembé rememorarem que a igreja foi edificada no modelo da primeira igreja, de onde veio seu material pelo mar. Receberam telhas, tijolos no porto do Acaraú, e, depois de ela concluída, gravaram a data de sua construção dentro da igreja. Afirmam que Nossa Senhora da Conceição e a igreja eram ricas em ouro e fazendas de gado. Mas também vimos que, para eles, particularmente, o povo da Lagoa Seca se lembra dos antepassados, durante a maré baixa, carregando pedras na cabeça e ajudando a construir essa igreja.

*A devoção da Imaculada Conceição tinha fundas raízes em Portugal. Daí a multiplicação dos templos sob sua invocação em todo o mundo português [...] A igreja da Conceição Velha de Lisboa, que el rei D. Manuel reedificou para as freiras da Ordem de Cristo, assentada na ribeira, em face do porto, foi modelo para se erigirem no Brasil templos da mesma invocação voltadas para o mar. O mais belo e famoso deles é a magnífica igreja da Conceição da Praia, na cidade de Salvador, toda de pedras lavradas em Portugal e de lá trazidas nos porões dos barcos” (BARROSO, 1962: 215).*

Os autores antes citados nada dizem sobre a contribuição dos Tremembé na construção dessa igreja de alvenaria, com exceção de DUARTE (1972) que vai mais longe ao reconhecer a influência indígena na concepção e construção dessa igreja. Ele chega a essa conclusão apoiado nos estudos do arquiteto cearense José Liberal sobre a arquitetura da igreja de Almofala, ao analisar a fachada principal, com empenha de ponto elevado e arrematada com desenho que atribui a concepção *popular*. Ele mostra outro vestígio da contribuição dos Tremembé ao comparar a assimetria entre as duas torres:

*A igreja possui apenas uma torre, pois a outra, que deveria dar simetria à composição, não foi levantada, tendo-se-lhe erguido somente a caixa de sustentação, arrematada por uma sineira independente, das que também se observam em algumas capelas mineiras, mas aqui, com risco de aspecto oriental (indo-português) e repetido em relevo, na torre do lado oposto – a que foi construída – trabalho em que se insinua indubitável intervenção indígena. (DUARTE, 1972:20).*

Os Tremembé rememoram como era bonita a primeira igreja construída com o material que a Rainha lhes enviou. Descrevem *os potes* de sua torre, que davam-lhe a forma de uma coroa, lamentando que esses não mais existam:

*A Rainha mandou fazer aquela igreja. [...] A primeira foi feitio da Bahia [...] Se achava linda a igreja que tinha ali [...] lá em cima da torre daquela igreja, da primeira, tinha um potinho [...] O pote era redondinho, assim bem bonitinho. Era assim de zinco, parecendo um negócio de metal, até pouco tempo ele ainda estava escondido lá no Tarcísio. (Chico Beata).*

DUARTE (1972), assim como os Tremembé, chama-nos a atenção para a beleza dessa torre em função do seu coroamento. Relata que, ao ter conhecimento sobre a história que os Tremembé contam sobre a igreja, despertou-lhe maior interesse sobre esse templo e a possível correspondência histórica entre a figura mítica da Rainha, Princesa Isabel, com a personagem histórica de D. Maria I.

*Nessa torre, cuja massa é pesada, se não de tudo com relação a fachada da frente, mas proporcionalmente ao corpo da igreja, reside, a nosso ver, o elemento de maior categoria do monumento. Referimo-nos ao seu coroamento elegante, cuja traça josefina pode ter vindo diretamente de Lisboa (então, agora sim, talvez já soube D. Maria I) excluído o pilar, na Bahia, não cremos haver exagero se confessarmos desconhecer idêntico pormenor de obra nacional em que transpareça, de forma tão clara o desenho do coroamento das torres dos mosteiros de Mafra (DUARTE,1972:21).*

Tia Joana, a partir do mito de origem afirma que *São Vital da Penha*, um dos *padres santos*, veio mandado pela rainha rezar *a primeira missa na igreja de Almofala e entregar Nossa Senhora da Conceição*. Ela guarda com cuidado uma pequena cruz de madeira que sua avó recebeu nessa ocasião da mão desses padres santos. Tia Joana, ao realizar o trabalho da memória sobre a igreja, rememorando a importância de Vital da Penha na história dos Tremembé, abre um capítulo importante sobre a história do Nordeste relacionado a um acontecimento mais abrangente que influencia até hoje a experiência religiosa de todos nós nordestinos: a origem das grandes romarias que no presente é vivida intensamente em torno da figura do Pe. Cícero e de Frei Damião.

Vital da Penha e os demais capuchinhos trouxeram para o Nordeste a novidade das missões itinerantes ou peregrinações na primeira metade do século XVIII, período áureo da atuação dos capuchinhos italianos no Nordeste. Os capuchinhos começam a chegar a essa região do Brasil, em 1709. Em 1831, foram expulsos pelo Governo Feijó, de Pernambuco. Mas o imperador Pedro II lhes solicita oficialmente, em 1845, retornar

como agentes indigenistas. Dessa experiência entre os índios e missionários vividas nos aldeamentos e nas missões itinerantes nasceu o chamado catolicismo popular nordestino. (HOORNAERTE, sd).

A importância dos capuchinhos no Nordeste e a sua presença na igreja de Almofala indica como era intensa a vida religiosa ali e a atenção especial que esse templo recebia pelos clérigos nesse momento da sua história. No século XVIII, a Irmandade de Nossa Senhora da Conceição vivia seu tempo áureo, cuidava para que a igreja fosse mantida em seu esplendor, recebia constantes visitas dos sacerdotes que auxiliavam os índios em suas necessidades. Mas, com as secas antes de entrar no século XIX, entrou em decadência. (GOMES, 1988).

Pe. Antônio Tomás relata que, em 1892, ao assumir a igreja de Almofala, encontrou a confraria em crise, que esta teria entrado em declínio em 1795. Apesar das dificuldades pela qual estava passado essa igreja, os Tremembé esforçavam-se para mantê-la zelada. Ele descreve como era um gosto vê-los, liderados pelo seu capitão dos índios, cuidarem dela com devoção, arrancando as ervas daninhas que cresciam ao seu redor, varrendo cuidadosamente o adro e adornando as portas de arcos com palmas de coqueiro. Dedicando-se aos preparativos da novena que lhes cabiam durante as festas de Nossa Senhora da Conceição, fazendo com que essa noite fosse a mais esplendorosa. Relata, ainda, que nas suas primeiras visitas a Almofala, assistiu, respondendo a um convite, aos Tremembé dançarem o Torém, dizendo, em seguida, que não entendeu uma só palavra do que eles cantavam, imaginando se tratar de histórias de amor ou de façanhas de alguns dos seus heróis. (RAMOS, 1981).

É visível a admiração desse padre pelo brilhantismo que os índios dão à festa de Nossa Senhora da Conceição. Já vimos que os Tremembé rememoram como desde a origem eles dançavam o Torém em frente à igreja, especialmente durante essa festa, em que ritualizavam o mito de origem. Dona Maria Lídia, a filha do último capitão dos índios, lembra que os padres José Borges Novais e Antônio Tomás assistiram a seus antepassados dançarem o Torém.

O folclorista Florival Seraine, em 1950, assistiu a um Torém comandado pelo Zé Miguel e sua irmã, a tia Chiquinha em Almofala, próximo a igreja. Antes dele, apenas o Pe. Antônio Tomás escreveu algumas linhas sobre essa dança dos Tremembé. O folclorista interessou-se bastante pelo Torém e em 1955 visita Lagoa Seca, descrevendo como se impressionou com o jeito emocionado de tia Chica cantar as músicas do Torém. Para ele, essa dança não tinha caráter religioso; mas, apenas lúdico, animado

pelo mocororó. Chegou a prever que um dia ela seria incorporada à outras danças folclóricas ou ainda deixaria de ser realizada, imaginando que os Tremembé, ao longo dos anos, iriam perder por completo o interesse nela. (SERAINÉ, 1955)

Nos anos de 64 e 65 o folclorista Silva Novo fez várias visitas à Almofala. Ele se impressiona com o Torém e convence aos Tremembé se apresentarem na Cocha Acústica da Universidade Federal do Ceará. Tia Chica, na época com 99 anos, ainda liderava essa dança. Durante o tempo que permaneceu em Almofala, hospedou-se na casa do capitão dos índios, ao lado da igreja, esse foi o mediador entre o folclorista e tia Chica, matriarca do povo da Lagoa Seca. Ao interessar-se pelo Torém conquistou a amizade de tia Chica, essa lhe contou a história da santa de ouro, que a princesa tinha lhes dado a terra, que seus antepassados carregaram pedra na cabeça para construir a igreja e da briga com o Pe. Antônio Tomás por causa dos santos. Falam que o povo da Lagoa Seca orgulhava-se de pertencer a raça dos Tremembé.

Vimos que para o povo da Lagoa Seca o trabalho de NOVO (1980) é renomeado como o livro da tia Chica ou livro do Torém e que eles se orientam nas relações com os pesquisadores atuais apoiando na experiência de tia Chica com esse folclorista. Quando se apropriam do conhecimento produzido pelo folclorista sobre eles, a partir do referencial cultural que lhes é próprio, estão valorizando o conhecimento que eles próprios elaboram através da memória coletiva, apoiados nas suas referências afetivas.

#### 4.6 A santa de Ouro: motivo da briga entre os caboclos velhos e o padre em frente à igreja

Em 1897, uma duna ao lado da igreja avança em sua direção e, no ano seguinte sua areia adentra essa igreja. O padre Antônio Tomás informa ao Bispo da Província do Ceará, Dom Joaquim José Vieira, e, sendo por esse autorizado, vem a Almofala para transferir as imagens dos santos dessa igreja para Tanque do meio, atual Itarema, no dia nove de outubro de 1898. Às 4:00 da manhã, os Tremembé de Almofala sofrem ao ver aproximar-se a hora de ficarem sem sua santa enquanto o padre celebra perplexo uma missa para mais de três mil pessoas que vieram despedir-se dos seus santos. Ele lembra de nunca ter visto em toda vida uma multidão com tanta compostura, imobilizada e silenciosa:

*O assombro dominava aquela gente por ser privada dos seus santos protetores, longe dos quais se lhe afigura impossível a vida, parecia petrificados. (RAMOS, 1981: 96).*

Momentos depois, será esse padre a ficar estarecido ao ouvir ecoar em todos os cantos o lamento das mulheres ajoelhadas em frente às imagens, guardadas ali por ele, despedindo-se de Nossa Senhora da Conceição, em prantos, enquanto a multidão em coro respondia em lamentos e batia rijamente nos peitos traspassados de dor. A tensão vai aumentando, pois, no morro, perto dessa igreja, Zé Caboré encontrava-se com um grupo de Tremembé armados de cacetes e preparados para impedir a retirada dos santos. Após tentar convencer em vão, Zé Caboré, um caboclo velho, ouve de sua boca que dali os santos não sairiam da igreja para parte algum porque eles não deixariam. Seus olhos custam a acreditar que uma das Angelcas, Maria Camelo, em desespero, abraça-se com uma santa e corre em disparada para o morro. Ao não encontrar apoio na multidão, o padre agarra-a pelo braço e a joga no chão enquanto ela ameaça quebrar-lhe a cara com seu próprio tamanco. Ele resume em uma frase, que ficou célebre, o clima de tensão naquele momento: *Então fechou-se o tempo* e apenas ouvia-se o estalar dos cacetes, empunhados pelos índios e as mulheres brandindo com os tamancos para defender seus santos, misturado ao alvoroço da multidão. Conta que, com o auxílio da polícia repreende a ação dos Tremembé, referindo a Zé Caboré como um covarde que fugiu nesse momento. Afirma que apenas um índio saiu com a cabeça ferida. (RAMOS, 1981). Diferentemente do ponto de vista do padre, para os Tremembé, seus antepassados lutaram bravamente para impedir que os santos fossem retirados de dentro da igreja. Dona Maria Lídia orgulha-se do seu tio Zé Caboré e das mulheres que brigaram de tamanco por causa da santa. Enquanto para o padre esse conflito não teve maiores conseqüências, para os Tremembé *foi pau, o sangue descia, saiu muita gente com a cabeça rachada*. Enquanto para eles aqueles santos tinham e ainda têm valor inestimável porque eram os santos antigos, originários dessa igreja, assim como seus outros objetos e todo o ouro que foi junto com Nossa Senhora da Conceição; o padre refere-se a esses mesmos santos com certo desdém, lembrando que eles foram acompanhados pela multidão até Tanque do meio, atual Itarema, caminhando durante toda a manhã:

*Momentos depois, aquelas disputadas relíquias – cinco velhas grosseiras imagens: Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora do Rosário, São José, São Miguel Arcanjo e São Benedito foram acompanhadas por quase*

*toda a multidão até o Tanque do Meio [...] Os raros objetos que haviam ficado na capela de Almofala, depois da retirada das imagens, foram levados com a autorização do diocesano, uns para Tanque do Meio e outros – um púlpito, dois sinos, um cálice e uma âmbula, para a matriz do Acaraú. (Ramos, 1981: 97-99).*

Os Tremembé afirmam que Nossa Senhora da Conceição era a santa mais rica do Brasil ou do mundo, conseqüentemente, a igreja de Almofala ao rememorarem que, depois que retiraram as imagens da igreja para Itarema, por ocasião do soterramento, ela foi roubada e empobreceu. Lembram que o povo de fora apropriou-se de suas riquezas e as consumiu, inclusive as fazendas de gado que havia e seu ouro. Narram esse acontecimento como um momento em que eles próprios empobreceram e ficaram abandonados. Dona Maria de Jesus lamenta esse empobrecimento:

*Eu sei que quando tiraram Nossa Senhora, levaram ela para Itarema [...] Tudo dela era de ouro: coroa, colar, brinco. Era rica essa nossa santa [...] levaram ali para Itarema e aí nessa arrumação foi que consumiram com as coisas dela tudo, da igreja e o ouro que ela [a santa] levou. (Maria de Jesus)*

*A mamãe disse: “olha, a santa mais rica que tinha no mundo era Nossa Senhora da Conceição na Almofala”[...] Hoje, coitada, é a mais pobre. Roubaram tudo: gado que tinha aí da santa, acabaram com tudo. (Dona Zeza).*

Realmente, esse é um momento em os Tremembé assistem agravar-se a tensão entre Almofala e outros lugares da região, como por exemplo, Acaraú e Itarema. Em 1766, Almofala foi erigida Freguesia e por decreto, em cinco de setembro de 1832, foi extinta, sendo anexada à de Nossa Senhora da Conceição da Barra do Acaraú, mas em quinze de setembro de 1838, foi restaurada, e, novamente, suprimida em quinze de dezembro de 1842. Em 1899, sua igreja foi soterrada e os moradores ao seu redor dispersaram-se. (BRAGA, 1964).

Antes do soterramento da igreja, os Tremembé sofrem com a perda dos seus santos em 1889, no ano seguinte, em 1890, assistem essa igreja desaparecer sob as dunas e o distrito de Almofala ser extinto, em conseqüência da criação do novo distrito Tanque-do-Meio, atual Itarema. (NICODEMOS, 1981). Somente 33 anos depois que

Almofala tinha sido elevada Freguesia é que foi criado o distrito de Acaraú, e, mais de meio século é que estabelece-se a primeira paróquia desse lugar: “*Desde então Acaraú e Almofala estão vinculadas, sobretudo pela velha rivalidade que havia, cada uma das partes lutando para ser erigida em Freguesia eclesiástica.*” (ARAÚJO, 1981: 33).

Os Tremembé rememoram que depois que o morro aterrou a igreja, parte dos seus índios velhos que moravam próximo à essa igreja se retiraram para viverem na mata, enquanto outros ficaram e foram adaptando-se a nova realidade. Para Seu João Sindô, no presente, os Tremembé estão mais próximo da condição desses troncos velhos que ficaram:

*Quando eu conheci ali eu era do tamanho desse meu netinho, o Zezinho [de olhos atentos e agarrado às pernas do avô]. Eu ia mais minha avó para um lugar chamado Marcação. Ela vinha ensinando tudinho até a gente chegar lá em baixo na casa dos meus tios, que era na Lagoa Seca, nós saía da Camboa e descia, ela pegada na minha mãozinha: ‘meu filho, nos tempos dos meus bisavó, isso aqui dessa igreja, eles moravam. Antigamente, era mato’. Fazia os pontos d’onde os tronco velho moravam. Depois que o morro aterrou, acabou-se tudo mundo. Ali eu sabia de tudo: morava tudo perto da igreja, ali por baixo, ali tudo era mata, morava o pessoal dela, desse pessoal velho da Lagoa Seca. (João Sindô).*

A igreja de Almofala permaneceu sob as dunas por quase meio século. No entanto, os Tremembé não desistiram dela. Eles lembram que seus avós, pais e eles próprios passaram anos desenterrando essa igreja em noites de lua clara:

*A igreja é muito importante. Ela ficou 45 anos debaixo da terra e o pessoal ajudando. A minha mãe ajudou, eu também ajudei [...] Desse jeito desenterraram, nós se juntava, o pessoal da Lagoa Seca, a tia Chica, o velho Zé Miguel, a Dona Calatinha, a avó do João Sindô, esse povo todinho. O povo grande [adulto] arrastando a areia para baixo.[...] nós na noite de lua ia tirar a terra de dentro da igreja. (Dona Zeza).*

Em suas lembranças aparecem o contraste da alegria de verem ressurgir essa igreja com a indignação ao lembrarem que durante as reformas que se seguiram, os de fora tiraram do corpo dessa igreja seu material original: telhas, tijolos, madeira:

*A madeira que tiraram da igreja, essa madeira velha, foi o Tarcísio [Aguiar], deu o povo para fazer casa, tirou tudinho para ele, as portas, janela, tijolo e tudo, levou tudo. (Chico Beata)*

Em dezoito de abril de 1980, a igreja foi reconhecida monumento nacional e tombada pelo Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, em 1983, essa igreja foi restaurada. O relatório do estudo histórico da igreja realizado pelos responsáveis do projeto de restauração, o arquiteto Domigos Cruz Linheiro, a desenhista Francisca Denise Grangeiro e o engenheiro responsável pelas obras Nertan Fonseca, reconhecerem a contribuição dos índios Tremembé na concepção da igreja e por isso mesmo maior valor daquele templo. Afirmam que nada do material empregado na construção dessa igreja reflete riqueza ou grandiosidade ao descreverem o piso, tijolos, telhas e madeira. Relatam que, segundo informações dos moradores antigos do local, descobriram que as telhas originais dessa igreja, que foram retiradas por ocasião do soterramento, na casa de fazendeiros, distante dali 6Km, mas decidiram não resgatá-las por ser insuficiente sua quantidade para recobrir todo o teto, optando por telhamento novo. (LINHEIRO, 1983).

Dona Nenê Beata lembra que os brancos do Brejo tiraram os tijolos e telhas originais da igreja. Algumas dessas telhas encontram-se na casa de um fazendeiro. Os brancos do Brejo, ao longo da história, vêm se apropriando da herança dos Tremembé. Foram eles também que tomaram parte das terra da Passagem Rasa, onde ficam os marcos da terra do aldeamento ou terra da santa:

*Tiraram telhas, tiraram tijolo, tiraram um bocado de coisa, acho que hoje mesmo tem lá naquela casa do Bambão, que é dos Carneiros, dos brancos lá do Brejo, lá tinha telha da igreja que foi tirada daí, da igreja, eles tiraram e levaram para lá. (Nenê Beata)*

Os responsáveis pelo projeto de restauração da igreja reconhecem o esforço da comunidade em recuperar esse templo com as sucessivas reformas depois do seu surgimento da areia por volta de 1940 e 1943; por outro lado, referem-se aos problemas com as modificações da sua condição original. Diz ainda o relatório, que imagens retornaram para a igreja em 1944, no entanto que as de São Miguel Arcanjo e São

Benedito foram encontradas no Museu Diocesano de Sobral e ainda que a comunidade estava esforçando-se no momento para reavê-las. Quanto ao cruzeiro, justificam tê-lo transferido da frente dessa igreja para o cemitério por esse não fazer parte da igreja original, sendo construído apenas em 1953, depois de 10 anos da recuperação desse templo. (LINHEIRO, 1983).

Os Tremembé não concordam com o ponto de vista dos responsáveis pela restauração e lutaram para que o santo cruzeiro retornasse para o seu lugar originário. Para eles, a violência com que trataram o santo cruzeiro é vivida como uma violência com eles próprios nas relações interétnicas:

*Com muito abaixo-assinada ele [santo cruzeiro] voltou para ali, mas é todo remendado, né Joana? Quebrou os braços, quebrou a cruz. O compadre Tarcísio [Aguiar] mandou a cabrueira derrubarem. Ele caiu de braços abertos, todo esfarelado [...] Pegaram ele, fizeram um túmulo lá no cemitério, para fora do cemitério, era d'onde a rapariga [prostituta] namorava, era d'onde o jumento se roçava. Aí um abaixo-assinada que nós fizemo, aí ele voltou. Mas pode reparar que ele é todo remendado [...] Este povo de fora tem feito coisa, minha filha, com índio, e o Tarcísio não é daqui não. (Dona Zeza).*

Os Tremembé, no presente, apesar de se auto-excluírem das festas religiosas realizadas nessa igreja, permanecem atentos aos acontecimentos que a envolvem e continuam lutando para manter a integridade da condição original dessa igreja. Ao lutarem pela igreja, estão lutando pela memória e pela identidade étnica dos Tremembé.

## **5 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Acompanhamos os Tremembé elaborando uma identidade restrita ao se definirem como grupos específicos a partir de suas referências afetivas, apoiando-se nelas para compreender o passado, posicionar-se no presente e visar o futuro, ao realizarem o trabalho da memória coletiva sobre a igreja a partir do mito da santa de ouro. Eles se articulam no interior de cada grupo matriz e com os demais grupos, privilegiando certos elementos culturais ou temas relacionados às experiências do

próprio grupo, a partir do vínculo com essas referências afetivas. Para os Bonifácio, os pais e avôs são da *raça* ou *geração* dos primeiros caboclos ou moradores velhos da terra da santa. Para a família Angelca ou Caboré, o capitão dos índios Chico de Barro é modelo de compromisso com seu grupo de pertença originário e de observância aos preceitos do mito, na relação concreta deles com a terra da santa como herança de usufruto comum. Para o povo da Passagem Rasa, os três índios velhos que foram assassinados são indissociáveis dos marcos da terra da santa, exemplos de respeito aos preceitos do mito e símbolos de luta na defesa dessa terra como herança ancestral. Para o povo da Lagoa Seca, a tia Chica e o Torém são indissociáveis. Atribuem a essa dança o significado de elemento cultural definidor do próprio grupo e relacionam-se com a tia Chica como uma figura paradigmática de compromisso e luta pela tradição. Essa é a maneira de cada grupo matriz definir uma identidade restrita ao se reconhecer como grupo de pertença originário a partir de suas referências afetivas, nas quais se apoiam ao realizarem o trabalho da memória sobre o próprio grupo.

Ao narrarem o mito da santa de ouro, eles dizem como o encontro entre os seus caboclos velhos e os portugueses, representados pela figura mítica da Rainha de Portugal, mediado pela santa, originou uma nova realidade existencial dos Tremembé com o estabelecimento de um contato continuado com o outro a partir da origem do aldeamento de Almofala em torno da igreja, redefinido o universo cultural dos Tremembé através da reelaboração da experiência religiosa ao acolherem Nossa Senhora da Conceição como substituta da santa de ouro e delimitando um espaço de pertença como a terra da santa ou terra do aldeamento em torno da igreja, estabelecendo fronteiras étnicas. Acreditam que a figura mítica da Rainha deu-lhes e registrou uma quadra de légua de terra em troca da santa de ouro que eles arrancaram das entranhas dessa mesma terra. No presente, eles atualizam esse acontecimento mítico a partir das experiências deles com essa igreja, a terra da santa e com os não-índios ao longo da história, mantendo ao mesmo tempo os seus elementos essenciais. Esse acontecimento continua operando na vida deles ao reconhecerem seu grupo de pertença mais abrangente os de *dentro da terra da santa* ou *terra do aldeamento* em contraste com os de *fora* dessa terra. Para eles, ser originário desse espaço define ser Tremembé. Essa é uma maneira de constituírem uma identidade abrangente ao atribuírem a essa terra o significado de espaço originário de todos os Tremembé, adotando como critério os limites da terra da santa, dados pelo mito. Essas fronteiras se recrudesceram ao longo da história devido os de fora invadiram, cercaram, venderam e se apropriaram

indevidamente de uma parte significativa da terra da santa. Com o povo de fora, vivem uma situação de tensão por esses desrespeitarem os preceitos do mito de origem ao negarem que os Tremembé são originários e herdeiros da terra da santa.

Esse povo indígena compreende que ser de dentro da terra da santa significa fazer parte da árvore genealógica desde a origem mítica: ser galho dos troncos velhos que têm como raiz os primeiros caboclos que acharam a santa de ouro. Fazem o percurso histórico desde a origem ao reconstituírem uma topo-gênesis e uma genealogia dos Tremembé, reconhecendo-se continuidade desses primeiros caboclos. No interior desse espaço de pertença mais abrangente, cada grupo se autodefine a partir do seu lugar originário específico ao apoiar-se em suas referências afetivas, articulando a identidade abrangente dada pelo mito com a identidade restrita, sob a ótica do seu próprio grupo. No presente, a ligação afetivo com o grupo de pertença dá consistência ao elo dos indivíduos com seu lugar originário; com exceção de alguns Bonifácios, que devido a fragilidade do vínculo afetivo com suas referências, mantêm-se distantes do lugar específico dos seus antepassados. A grande maioria, refere-se a esses lugares como as moradas dos índios velhos, lugar de fartura, no qual viviam unidos, livres e felizes ao reconstituírem o modo de vida dos seus antepassados, nesses lugares. Revoltam-se ao lembrar que seus índios velhos foram expulsos pelo povo de fora, que tomarem suas terras, ludibriando-os com ninharias: café e pedaços de tecido. Atualmente, sofrem por não viverem mais no seu lugar originário específico e em uma terra livre como antigamente. Eles próprios sentem-se aprisionados pelas cercas dos brancos, dos fazendeiros e espremidos entre os becos estreitos. No entanto, resistem com a força da tradição ao ritualizarem a origem dançando o Torém, guardando objetos que são vestígios materiais da presença dos seus índios velhos e da igreja de Almofala, aproximando-se da origem e unindo seus lugares específicos a essa igreja, núcleo originário da terra da santa. O amor e zelo com esses objetos significa compromisso com os antepassados e com as gerações futuras do seu grupo de pertença. É a ligação afetiva que vitaliza o trabalho da memória e dá condição para que possam se vincularem aos antepassados e aos ancestrais míticos a partir do mito de origem.

Para os Tremembé a grande História é a da santa de ouro ao articularem os acontecimentos do passado, do presente e visarem o futuro, em que o ponto de encontro é sempre a origem. Fazem isso ao realizarem o trabalho da memória sobre a igreja de Almofala, dentro de um quadro social bem definido pela preocupação com a demarcação da terra da santa e de intensa discussão na comunidade sobre a identidade e

a identificação étnica, posicionando-se frente a essas questões e verificando esse mito na sua história de vida e na história da comunidade. Os conhecimentos históricos lhes são significativos quando articulados à memória coletiva a partir do vínculo com os antepassados, principalmente quando têm relação com o mito da santa de ouro que deu origem à igreja, “*a terra da santa*” ou “*terra do aldeamento*”, em que o Torém é o ritual originário. Dão continuidade à relação deles com essa terra como lugar onde seus *troncos velhos* enraizaram-se e eles, os *bróios novos* ou *galhos novos* ramificaram-se.

A igreja e a terra da santa os vinculam aos seus antepassados e ancestrais, à origem, e os acompanham ao longo da história como testemunhas materializadas desse mito. Os Tremembé atribuem à origem da igreja de Almofala e da terra da santa ou terra do aldeamento o significado de símbolos sagrados e testemunhas incontestáveis da veracidade do mito da Santa de Ouro. Quando os Tremembé cuidam de objetos relacionados a igreja e a terra da santa como tijolos, uma cruz de madeira, cachimbos achados nos morros, os marcos da terra, estão lutando para resguardar esses símbolos sagrados da total e definitiva destruição pela ação do povo de fora, que, ao longo da história, vem tentando apagar as marcas dos Tremembé em Almofala como uma forma de negar a identidade étnica desse povo indígena. Esses objetos dão corpo à relação dos Tremembé com o sagrado, são apoios para o trabalho da memória sobre seus antepassados, são fontes de segurança para a identidade étnica e anteparos simbólicos nas relações intra e interétnicas. Assim, garantir a permanência deles é uma maneira de assegurar a presença corporificada do sagrado; de apoios da memória coletiva, e do sentimento de continuidade do próprio grupo ao longo dos tempos.

Os Teremembé têm apego à igreja e à terra da santa porque são referência concreta à sua origem narrada no mito da Santa de Ouro. Apoiando-se na igreja dos índios velhos, dos troncos velhos, dos caboclos velhos, eles se religam aos seus antepassados, ao sagrado, ao seu grupo de pertença originário mítico em um contexto marcado por relações interétnicas tensas, onde a autenticidade da identidade indígena do grupo é posta em questão e a própria continuidade física e simbólica é colocada em risco pelos não-índios, particularmente, pelos fazendeiros. No presente, os Tremembé estão lutando pela demarcação da terra do aldeamento ou terra da santa, para manterem a própria integridade física e cultural diante da negação de sua identidade étnica e usurpação dos seus bens materiais por parte de todos aqueles interessados nessa terra. Mantêm relação de solidariedade com outros povos indígenas do Ceará, como, por

exemplo, com os Tapeba de Caucaia, que, assim como eles, foram reconhecidos pela FUNAI, em 93, mas continuam lutando pela demarcação de suas terras.

Os Tremembé não são passivos aos efeitos da história, quando a FUNAI chegou à Almofala, eles já tinham uma discussão amadurecida sobre a área a ser reivindicada para a delimitação das suas terras. Abriam mão de uma parte significativa da *terra do aldeamento*, numa tentativa de facilitar o processo de negociação com os não-índios que ocupam essas terras, deixando fora da proposta de delimitação inclusive a vila de Almofala, mas nenhum deles abriu mão da igreja que fica nessa vila. A igreja é o centro da terra do aldeamento e abrir mão desse núcleo originário é inconcebível para eles porque ela tem um significado ontológico a partir do mito.

Ao realizarem o trabalho da memória sobre a igreja, a partir do mito, os Tremembé extraem desse mito critérios para orientarem-se na maneira de relacionarem-se com a terra e a tudo que ele originou. Sua narrativa é uma maneira de se definir uma identidade abrangente a partir da referência espacial dada pelos limites da terra da santa tendo como motivo fundante o mito da santa de ouro. Esse diz de onde eles vêm e a que vieram. Isso lhes permite dizer Eu-Tu-Nós no presente, tendo como referência seus grupos originários que os vinculam ao grupo de pertença mais abrangente definido pelo mito. Esse lhes oferece um modelo de comportamento que remonta as ações dos seus ancestrais míticos, os caboclos velhos, frente ao contrato social com o outro. Assim continuam compartilhando de um modo de pensar o mundo e de se inserir e posicionar nele no presente de forma crítica e contextualizada, respondendo as exigências atuais, como por exemplo a continuidade do próprio grupo e do seu espaço de pertencimento.

O dinamismo da elaboração da identidade Tremembé a partir da dimensão narrativa do mito é dramática porque se constrói no encontro com a alteridade do outro. É dramático porque no encontro com o outro ao longo da história, particularmente, nas últimas décadas, há o risco de perecimento daquilo que prova o mito, que lhes fundamenta a própria existência. Para os Tremembé, o sentido do reconhecimento profundo é dado pelo mito, mas precisa ser verificado na história deles dentro de um relacionamento concreto, no interior de um espaço bem definido. É uma identidade construída sobre a base de um encontro significativo, de uma troca simbólica narrada no mito da Santa de Ouro e verificada na história. Os fatos históricos, como o aldeamento, são significados como acontecimentos porque continuam operando na vida deles a partir da narrativa do mito, esse abre horizontes ao serem articulados com a história deles e seus efeitos, apresenta uma abertura para o acolhimento de novos significados culturais

e existenciais sem abandonar o próprio referencial simbólico mitológico do grupo. Eles compreendem que o modelo daquele primeiro acordo com a Rainha, em que se perde algo, mas se ganha também algo significativo, está sendo quebrado. A luta pela terra é para realizar na história uma promessa do mito, tangível através da ação dos sujeitos históricos e comprometidos com o passado, presente e futuro. A terra da santa é o lugar concreto onde se deu a origem e tudo ali tem contato com a origem. A relação com essa origem mítica dá um valor sagrado àquele espaço de pertencimento e define a identidade Tremembé. Portanto, quando lutam pela terra estão lutando pela identidade. Mas a identidade não é garantida pelo espaço em si, mas pela vinculação com os antepassados, com os caboclos velhos, os troncos velhos a partir dos quais se aproximam mais da origem. Quando reconstituem a genealogia, esse elo é concretíssimo e preciso com a origem, articulando memória e história. Isso mostra a maturidade da elaboração da memória coletiva por realizada por eles. É o mito que diz do valor desses elos históricos e isso os possibilitam se posicionar no presente e se comprometer com as implicações das tensões atuais. Isso significa uma consciência integradora, que não anula o que está na origem, na base, mas a completa e a amplia. Uma identidade atualizada que compromete o sujeito com a histórica da comunidade.

Os Tremembé vão entrelaçando e reelaborando os fatos históricos a partir da visão mitológica e sagralizada do mundo vivido por eles, mas isso longe de se constituir em uma consciência alienada, descomprometida com a luta política, no sentido mais amplo, é a condição de continuidade da própria existência dos Tremembé enquanto um povo que resiste a negação por todos interessados em seus bens materiais como a terra. Quando os Tremembé compreende a presença da antropóloga da FUNAI a partir do mito, identificando-a com a neta da Rainha que concedeu-lhe a terra do aldeamento em troca da santa de ouro achada pelos caboclos velhos, estão elaborando uma interpretação dinâmica do mundo em mudança apoiando-se em um sistema simbólico local, a partir do qual novos elementos históricos são apreendidos numa lógica própria desse sistema simbólico ao realizarem o trabalho da memória coletiva sobre a igreja de Almofala.

Apesar de cada grupo ter sua particularidade e confronta seu ponto de vista com os demais sobre as questões acerca da terra da santa e da igreja, todos reconhecerem-se Tremembé a partir do mito de origem da santa de ouro. A unidade é dada pelo reconhecimento mútuo do pertencimento originário dos diversos grupos Tremembé à terra da santa, definindo uma identidade mais abrangente, sem excluir as diferenças e

particularidades próprias a cada grupo. Realizam um trabalho da memória coletiva tecendo uma teia de significados a partir desse mito, considerando as questões abertas no passado, as perspectivas do presente e as expectativas do futuro. Elaboram uma identidade Tremembé a partir da vinculação com os primeiros caboclos ou índios velhos que acharam a santa de ouro, considerando-os seus troncos velhos e reconhecendo-se galhos novos do presente. Quando os Tremembé resistem e lutam para manter a integridade e condição originária da igreja e da terra da santa, estão defendendo a própria memória do grupo e identidade étnica.

Uma riqueza da elaboração da memória pelos Tremembé é a de dar conta de um passado muito remoto, de uma abertura para o futuro que tem a ver com a origem mítica, do posicionamento estendido no horizonte temporal e localizado fortemente no espaço concreto dentro da terra da santa. O valor dessa elaboração extrapola as fronteiras da própria comunidade, pois eles estão nos ensinando algo a mais sobre o dinamismo da memória com suas tensões, sua dimensão crítica e sua importância em abrir horizontes no presente e novas perspectivas para o futuro na maneira de lidarmos com a história e seus efeitos.

Em seu trabalho da memória coletiva sobre a igreja a partir do mito, os Tremembé estão articulando memória e história, criticamente, mostrando-nos que a crítica faz parte da faz parte do próprio dinamismo desse trabalho articulado com a dimensão histórica, que essa não é uma atividade restrita aos historiadores, sociólogos e teóricos da memória. Que a tradição é algo verificado ao longo da própria história dentro de um horizonte mais abrangente que engloba a história da formação do povo brasileiro, especialmente a partir do encontro entre os povos originários do Brasil e os portugueses que aqui chegaram. Em suma, os Tremembé elaboram sua racionalidade a partir dos critérios extraídos do mito de origem em conexão com a história mais abrangente. Esse grupo abre-se para o seu presente e para as mudanças, chegando a acolher instrumentos da modernidade sem perder o seu referencial próprio.

O trabalho da memória possibilita pensarem o que lhes está acontecendo, questionarem-se sobre seus critérios próprios e examinarem o que querem acolher ou não de outras culturas. Essa discussão os leva a algumas certezas, como a de que são Tremembé por serem originários da terra da santa, que essa terra e a igreja lhes pertencem. Diversas questões ficam abertas enquanto um desafio a ser encarado no presente, levando em consideração os pontos de vistas diferentes existentes na comunidade, como por exemplo, a demarcação dessas terras e como comprometer-se

com ela a partir da sua demarcação? Devem “aforo” para a santa? Ficarão cada qual em seus cercados? Qual o direito daquele índios que não lutaram pela demarcação ou até posicionaram-se contra?

O maravilhoso dessa elaboração é que ajuda-nos a pensar como estamos lidando com os desafios em nossa cultura a respeito de seus espaços móveis, das questões de preconceito racial, das fronteiras étnicas em nosso país, dos conflitos em escala internacional envolvendo questões culturais, étnicas e religiosas. Apesar de termos parâmetros e critérios para nos pensar como sociedade moderna, diferentes dos Tremembé, compartilhamos com eles um mesmo dinamismo humano, ou seja, partilhamos as exigências universais de (re)conhecermos-nos como iguais, levando em consideração o outro/diferente que está diante e próximo; de lidarmos com nossos limites e os do outro; de compreendermos nosso passado, para nos posicionarmos diante do que nos coloca o passado, diante das exigências e aberturas do presente e para visarmos as perspectivas do futuro. Nós, pesquisadores, os cientistas famosos, os Tremembé, enfim, todos nós estamos diante dos acontecimentos que nos provocam a confrontos e a reelaborações. Os Tremembé nos ensinam que é preciso parâmetro, critérios consistentes, para acolher as contribuições do passado que lancem uma luz sobre o presente, para não se perder ao longo do percurso da história, quando se vai Tateando, na escuridão da incerteza, por veredas que se abrem a cada momento, no presente, pelos múltiplos acontecimentos, desde mais localizados aos em escala mundial, que exigem de nós uma posição.

## 6. BIBLIOGRAFIA

1. ALETEIA, Amador Veríssimo de. Carta XIX. *Revista do Instituto do Ceará*, Fortaleza: Instituto do Ceará, v. 21, p. 150-181, 1907.
2. AMATUZZI, Mauro Martins. Apontamentos acerca da pesquisa fenomenológica. *Estudos de Psicologia*. Vol.13, n.º 1, p.5-10, abr. 1996.
3. ARAUJO, Nicodemos. *Almofala e os Tremembé*. Fortaleza, CE: Secretária de Cultura e Desporto do Estado do Ceará, 1981.
4. AUGRAS, Monique. História oral e subjetividade. In: VON SIMSON, Olga Rodrigues de Moraes. (Org.) *Os Desafios Contemporâneos da História Oral*. Campinas: Centro de Memória - UNICAMP, 1997, p.27-36.
5. BARROSO, Gustavo. *A igreja perdida na areia*. In: *A margem da história do Ceará*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1962.
6. BECKER, Howard S. *Métodos de pesquisa em Ciências Sociais*. São Paulo: HUITEC, 1994.
7. BELLO, Angela Ales. *Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica*. Bauru, SP: EDUSC, 1998.
8. BEZERRA, Antônio. *Notas de Viagem*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1965.
9. BOM MEIHY, José Carlos Sebe. *Canto de morte Kaiowá: história oral de vida*. São Paulo: Edições Loyola, 1991.
10. BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: lembranças de velhos*. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

11. BRAGA, Renato. *Dicionário geográfico e histórico do Ceará*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1964.
12. BRANDÃO, Carlos Rodrigues (Org.). *Pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
13. \_\_\_\_\_. *Diário de campo*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
14. \_\_\_\_\_. *Identidade étnica: construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
15. BUENO, Eduardo. *A viagem do descobrimento: a verdadeira história da expedição de Cabral*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1998a. (Terra Brasilis, 1).
16. \_\_\_\_\_. *Náufragos, traficantes e degredados: as primeiras expedições ao Brasil 1500-1531*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1998b. (Terra Brasilis, 2).
17. \_\_\_\_\_. *Capitães do Brasil: a saga dos primeiros colonizadores*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1999. (Terra Brasilis, 3).
18. CARVALHO, Alfred de. Jazidas auríferas do Ceará. *Revista do Instituto do Ceará*. Fortaleza: Instituto do Ceará, v. 19, p. 115-121, 1905.
19. CHAVES, Luís de Gonzaga Mendes. *Trabalho e subsistência. Almofala: aspectos da tecnologia e das relações de produção*. Rio de Janeiro, RJ: Antropologia Social da UFRJ, 1973. 175 p. Dissertação, Mestrado em Antropologia Social.
20. CIAMPA, Antônio da Costa. *A estória do Severino e a história da Severina: um ensaio de psicologia social*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
21. DUARTE, Hélio Queiroz. *Nossa Senhora da Conceição de Almofala*. São Paulo: Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, 1972. (mimeo).

22. ELIADE, Mircea. *Origens: história e sentido religioso*. Lisboa: Edições 70, 1989. (Perspectiva do homem, 34).
23. \_\_\_\_\_. *Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1991.
24. \_\_\_\_\_. *Sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1992.
25. \_\_\_\_\_. *Mito e Realidade*. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.
26. FUNAI – Fundação Nacional do Índio. Identificação e delimitação da área indígena Tremembé de Almofala (Itarema-CE). Parecer conclusivo do processo n. 28 / CAD-DID/DAF/93. Ref.: Processo FUNAI/BSB/0056/93. Relator: Jussara V. Gomes. 8 jul. 1993. *Diário Oficial da União*, Brasília, n. 141, Seção I, p.10521-10524, jul. 1993.
27. GEERTZ, Clifford. *A Interpretação da Cultura*. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1978.
28. GOMES, Jussara V. Relatório sobre os índios Tremembé (Itarema/CE). Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, 1988. (mimeo.)
29. \_\_\_\_\_. (Coord.). Relatório do Grupo Técnico pela Portaria do Presidente, n.1366, de 04/09/1992. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI. (GT. Tremembé).
30. HAGUETTE, Teresa Maria Frota. *Metodologias qualitativas na Sociologia*. 3ª ed. Petrópolis: VOZES, 1992.
31. HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
32. HOORNAERTE, Eduardo. *Catequese e aldeamento*. Fortaleza: ITEP/FAFIFOR [Instituto Teológico-Pastoral e Faculdade de Filosofia de Fortaleza]. Mimeo, sd.

33. LIMA, Fábio. Questão sobre terra de tremembés será julgada hoje. *O Povo*, Fortaleza, 25, mar. 1999. Cidades, p. 7.
34. LINHEIRO, Domingos Cruz. *A igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala*. Fortaleza: Fundação Nacional PróMemória, 1983. 13p. (Relatório).
35. MAHFOUD, Miguel. Folia de Reis: festa raiz ou Experiência religiosa em comunidades da Estação Ecológica Juréia-Itatins na perspectiva da Psicologia Social Fenomenológica. São Paulo: Instituto de Psicologia da USP, 1996. 240p. Tese, Doutorado em Psicologia Social.
36. \_\_\_\_\_. Percorrendo as distâncias: memória e história. In: HOFFMANN, Annette, BUENO, José Lino de Oliveira, MASSIMI, Marina (Org.s). *Percorrer distâncias: um desafio para a razão humana*. São Paulo: Companhia Ilimitada, 2001, p.53-64.
37. MAIA, Raul.(Ed.). *Dicionário Global da língua portuguesa*. São Paulo: Difusão cultural do livro, 1999.
38. MENEZES, Antônio Bezerra. Os caboclos de Montemor. *Revista do Instituto Histórico do Ceará*. Fortaleza, Ceará, v. 30, p.279-302, 1916.
39. NOBRE, Geraldo Silva. *História Eclesiástica do Ceará*. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desportos, 1980.
40. NOVO, José Silva. *Almofala dos Tremembé*. Itapipoca: s.n., 1980.
41. OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira, 1976.
42. \_\_\_\_\_. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Ed. UNESP, 1998.
43. OLIVEIRA JÚNIOR, Gerson Augusto. Torém: *A Brincadeira dos Índios Velhos: reelaboração cultural e afirmação étnica entre os Tremembé de Almofala*. Fortaleza,

- CE: Ciências Sociais da UFC, 1997. 123 p. Dissertação, Mestrado em Ciências Sociais.
44. PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. *Fontes inéditas para a história indígena no Ceará*. Fortaleza: UFC/NEPS, 20, 1992.
45. QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Variações sobre a técnica do gravador no registro da informação viva*. São Paulo: Biblioteca Básica de Ciências Sociais, Série 2, 1991.
46. RAMOS, Dinorá Tomás.(Org.). Padre Antônio Tomás: príncipe dos poetas cearenses. 3ª. ed. Fortaleza: jornal A Fortaleza, 1981.
47. RATTS, Alecsandro José Prudêncio. *Fronteiras invisíveis: territórios negros e indígenas no Ceará*. São Paulo: Geografia da USP, 1996. 209 p. Dissertação, Mestrado em Geografia Humana.
48. SCHMIDT, Maria Luisa Sandoval; MAHFOUD, Miguel. Halbwichs: memória coletiva e experiência. *Psicologia USP*. Vol. 4, n. 1-2, p.285-297, 1993.
49. SERAINE, Florival. Sobre o Torém. *Revista do Instituto do Ceará*. Fortaleza: Instituto do Ceará, v. 49, 1955.
50. SOBRINHO. Thomaz Pompeu. Índios Tremembés. *Revista do Instituto Histórico do Ceará*. Fortaleza, Ceará, v. 65, p.257-267, 1951.
51. SOUZA, Maria Bruhilda Telles de. *Mitos e símbolos na migração praiana: o caso de Almofala*. Fortaleza, CE: Ciências Sociais e Filosofia da UFC, 1983. 169 p. (Dissertação, Mestrado em Ciências Sociais).
52. STUDART FILHO, Carlos. A missão jesuítica da Ibiapaba. *Revista do Instituto Histórico do Ceará*. Fortaleza, Ceará, v. 59, p.5-93, 1945.
53. THIOLENT, Michel. *Metodologia da pesquisa-ação*. São Paulo: Cortez, 1986.

54. VALENTINI, Luigino. *O caminho fenomenológico do fazer*. São Paulo: Ed. Companhia Ilimitada, 1988.
55. VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. *Terra, tradição e etnicidade: os Tremembé do Ceará*. Rio de Janeiro: Antropologia Social/Museu Nacional da UFRJ, 1993. 400 p. (Dissertação, Mestrado em Antropologia social).
56. VAN DER LEEUW, Gerardus. *La Religion: dans son essence et ses manifestations – phenomenologie de la religion*. Paris: Payot, 1970.
57. VON SIMSON, Olga Rodrigues de Moraes.(Org.). *Experimentos com histórias de vida: Itália-Brasil*. São Paulo: Vértice, 1988. (Enciclopédia aberta de ciências sociais, 5).
58. WAGNER, Helmut R. (Org.). *Fenomenologia e relações sociais: textos escolhidos de Alfred Schutz*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.