

Almofala dos Tremembé: a configuração de um território indígena

Alecsandro J. P. Ratts

Doutorando em Antropologia Social pela USP

Resumo: “Remanescentes” indígenas, povos “emergentes” são expressões relativas a grupos étnicos considerados desconhecidos ou extintos no Nordeste do Brasil. Esse artigo aponta alguns aspectos do reaparecimento dos índios Tremembé, no Estado do Ceará, fenômeno em plena vitalidade nos anos 80 e 90, e tenta ultrapassar a visão do que acontece na fronteira. Pode-se perceber que o território indígena se estende para além da terra que foi identificada e delimitada.

Unitermos: índios, identidade, fronteira, território

Conheci os Tremembé em pleno processo de reaparecimento frente a um senso comum de que “no Ceará não existem índios”, pressuposto que podia ser identificado, inclusive, no trabalho dos intelectuais regionais até o final da década de 80. Após um breve contato, em Fortaleza, em 1987, estive pela primeira vez em Almofala, Itarema - CE, em dezembro de 1990, interessado nas pinturas murais e nos desenhos dos Tremembé da localidade de Varjota. Retornei duas vezes no ano de 1992, numa delas por ocasião da presença do GT-Tremembé da FUNAI na área e, em 1994 e 1995, realizando levantamentos para a pesquisa de mestrado¹.

Além das observações de campo, esse artigo inclui a leitura de autores que passaram por Almofala, entre os anos 50 e 80, e a referência às produções recentes sobre os Tremembé e outros povos indígenas no Ceará². O peso da invisibilidade, da emergência e dos conflitos fundiários que afetam os povos indígenas no Nordeste conduziram os pesquisadores a focalizar prioritariamente temas como identidade, terra e “traços diacríticos” (como o toré e o torém), quase constituindo um modelo de abordagem³.

A partir de uma perspectiva situacional, porém não apenas conjuntural, a proposta desse artigo é, inicialmente, rever a tríade torém/índio/terra que marca a constituição de uma fronteira étnica flexível, posto que são termos em reconstrução. Posteriormente, procuro introduzir aspectos da vida Tremembé, como grafismo, natureza e território, que não se conformam aos contornos dessa tríade e remetem a aspectos situados aquém e além da fronteira étnico-espacial de Almofala.

A pesquisa foi desenvolvida entre os campos disciplinares da Geografia – principalmente a chamada Geografia Cultural (CLAVAL, 1995 e 1992) e a aborda-

gem das “ideologias geográficas” (MORAES, 1991) – e da Antropologia – especialmente os estudos de fronteiras étnicas, considerando, também, outros aportes. Os longos trechos de falas dos Tremembé aqui editados não serão comentados diretamente, mas a seleção das entrevistas contempla as questões tratadas. Tal procedimento deve permitir maior liberdade de interpretação e crítica ao leitor e não somente ao pesquisador/observador/autor detentor de grande autoridade diante da fala editada do “observado” (MARCUS, 1991).

OS TREMEMBÉ DE ALMOFALA

“De 1500 anos pra cá, quando aqui foi encontrado esse terreno, que era só o aldeamento dos índios mesmo... Entonce, o torém foi começado assim... depois que a rainha fez a igreja e deu pr’os índios” (Vicente. Praia, janeiro, 1994)

“Foi o tempo quando a princesa deu liberdade pra assentar essa igreja aqui na Almofala. Que tinha a avó da Maria Nica, negra velha Maria Nica. Foram ao siri e acharam um vulto de ouro pra acolá. Acharam um vulto de ouro com a santa. Botaram um nome. Ora, santa não tem nome. Como é o nome? Nós vamos botar de Nossa Senhora da Conceição. Arrumaram uma cumbuca, botaram ela dentro. Nas quintas eles fizeram uma latada, pra rezarem, fazer novena, tirar terço e tudo o mais. Vieram e acharam uma colocação aqui na rua [*área central*], que hoje é Almofala e fizeram um ranchinho lá, um barraquinho pra celebrar. E quando era de noite, vinha celebravam rezavam as novenas (...).

A Princesa Isabel dizem, que soube, desse vulto de ouro, mandou atrás. Prometeu de mandar fazer a igreja. Vinha tudo da Bahia, o material - tijolo, telha, barro, areia - pra fazerem essa igreja da Almofala. Que a Princesa Isabel dava, pra ganhar, receber esse vulto que dizia que era dum jeito, que era de ouro. Tudo quanto aparecia aqui queriam levar pra Portugal, pra Princesa. Ela foi mandou construir a igreja aqui, na Almofala. Tá com duzentos e muitos anos que a igreja foi construída por ela, Princesa Isabel. (João Paulino, Panã, janeiro, 1995)

Os Tremembé situam sua origem na formação do aldeamento que, segundo documentação existente agregou índios assim denominados no início do século XVIII em Almofala (VALLE, 1993).⁴ No período colonial, essa população ocupava parte do litoral dos atuais estados do Maranhão, Piauí e Ceará (NIMUENDAJU, 1987; STUDART FILHO, 1965; POMPEU SOBRINHO, 1951). As narrativas da “*Terra do Aldeamento*”, “*Terra da Santa*” ou “*Terra dos Índios*” se encontram disseminadas por toda a área, em versões que remetem a uma troca entre índios que se deslocavam pelo litoral, uma imagem de ouro de uma santa e a Rainha de Portugal (ou Princesa Isabel) (VALLE, 1993).

Almofala, distrito litorâneo do município de Itarema, está situada a 270km a

noroeste de Fortaleza. No local há uma heterogeneidade na ocupação do solo, nas atividades e na distribuição populacional. De forma mais acirrada, após a presença da FUNAI na área, em setembro de 1992, podia se perceber que uma parte dos habitantes nascidos na área investia na mobilização étnica, identificando-se como indígena. A outra parte, mesmo sendo passível de reconhecimento como descendente de índio, dividia-se em dois posicionamentos: alguns não enfatizavam esta identidade sem, no entanto, negá-la, outros não a reivindicavam, por estar aparentemente aliados aos posseiros e fazendeiros.

Em Almofala, as atividades produtivas majoritárias são a pesca artesanal (praticada pelos nativos – os nascidos em Almofala), a pesca industrial (gerenciada pelas “pessoas de fora”, contando com o emprego de nativos), a agricultura “de subsistência” (praticada pelos nativos) e a agroindústria de côco (gerenciada por “gente de fora”, notoriamente a empresa Ducôco Agrícola S/A, empresários e políticos locais que empregam trabalhadores nativos). A população que se identifica como Tremembé está distribuída em vários núcleos de Almofala. No trabalho de campo, me detive por mais tempo na localidade denominada Varjota e na praia, mas estarei me referindo a outros núcleos como Panã e Barro Vermelho.

Em Almofala há uma distinção espacial elaborada pelos índios e corroborada por missionários e por pesquisadores recentes (VALLE, 1993; MESSEDER, 1995; OLIVEIRA JÚNIOR, 1997). De um lado, Almofala, propriamente dita, inclui a praia, o arruamento central (a “rua”) e adjacências (Barro Vermelho, Lagoa Seca) que se estendem até à margem esquerda do rio Aracati-mirim. Do outro lado, está a Varjota e localidades adjacentes como a Vila Ducôco. Índios e missionários distinguem as duas situações em termos de “praia” e “mata”. Ainda no município de Itarema, na localidade de São José/Capim-Açu, há algumas famílias que se afirmam Tremembé com as quais não fiz contato.

Para os Tremembé, a distinção Almofala/Varjota não é dada por uma divisão espacial simples, posto que depende dos arranjos políticos entre eles e não pode ser ressaltada em demasia pelo pesquisador porque as articulações políticas em curso apontam para a unificação do grupo. A oposição praia/mata não segue os mesmos contornos da distinção Almofala/Varjota, pois se refere mais às localidades e às ocupações principais dos seus moradores. Assim, Panã, Lamarão e Varjota estão na “mata” porque situam-se no lado oposto à “praia” e porque seus moradores se dedicam primordialmente à agricultura e à pesca fluvial. Por outro lado, os moradores da praia e de localidades como Barro Vermelho se ocupam principalmente da pesca marítima. Moradores do Panã e Passagem Rasa situados à margem esquerda do rio, portanto, no lado oposto à Varjota podem estar associados politicamente aos dois grandes conjuntos (Almofala ou Varjota) ou preferencialmente a um deles.

Em Almofala (e adjacências) não há um padrão único de ocupação do solo pelos Tremembé, sendo que predominam os terrenos ocupados por famílias nucleares. Em algumas faixas de terra encontram-se 3 ou mais casas que correspondem a famílias extensas. A exiguidade dos terrenos onde habitam os Tremembé contrasta com

a extensão das áreas de coqueirais onde, no máximo, habitam posseiros e nativos que trabalham como moradores de alguns dos “proprietários”.

A Varjota, fica no extremo sul da “Terra do Aldeamento” e é delimitada ao norte e oeste pelo Rio Aracati-mirim, a oeste e ao sul pela empresa Ducôco e a leste pela Vila (agrupamento de pessoas desalojadas no conflito com a empresa agro-industrial). Do centro do povoado de Almofala, chega-se lá a pé, em quase uma hora de caminhada e depois de atravessar o rio sem pontes ou canoas.

Essa localidade comporta três subdivisões: Varjota (área central), Amaro e Córrego Preto. A apropriação da terra, dita “comum” por seus habitantes, se dá por grupos domésticos e há partes indivisas, como o centro (onde se situa o salão de reuniões) e a margem direita do rio (ALMEIDA, 1988). Os grupos domésticos se agregam por famílias extensas cujos codinomes marcam também os trechos onde residem: os Lagoa, os Gonçalo, os Tucum.

Os Tremembé da Varjota situam sua origem na ocupação de uma área maior - a Tapera, que fazia parte da “terra do aldeamento” e era “em aberto” - por um grupo de pessoas oriundas da praia de Maceió (Itapipoca-CE) que, por sua vez, possuíam laços de parentesco com nativos de Almofala. Nos anos 80, com a atuação da igreja católica na localidade, foi criada uma Comunidade Eclesial de Base, processo que marca a consolidação dos moradores da Varjota como uma “comunidade” que controla seu território e que busca o consenso de seus membros, o que pode ser observado em frases recorrentes: “*aqui é tudo uma família só*”, “*aqui só entra quem a gente quer*”, “*aqui todo mundo está na luta*”.

Almofala e os Tremembé são conhecidos no cenário regional pela dança do torém relacionada na literatura aos moradores da “*praia*” e praticada atualmente em toda a área indígena. Um segundo momento de visibilidade ocorreu a partir do início do processo de usucapião da Varjota, em 1984, que atraiu missionários, pesquisadores e outros agentes sociais.

1. TORÉM, ÍNDIO E TERRA: FRONTEIRAS DA IDENTIDADE E DO TERRITÓRIO

“*Onde tem o torém tem o índio, onde tem o índio tem a terra*”⁵

Os Tremembé passaram pelo processo de identificação e delimitação da área indígena pela FUNAI (1992). Para grupos indígenas considerados extintos ou desconhecidos, este percurso exige um “reconhecimento” pelo Estado, através do órgão indigenista. A “cultura” dos grupos étnicos tem sido entendida pelo senso comum como se estivesse resumida ou melhor exemplificada em traços culturais diacríticos. Permanece na literatura sobre etnicidade o critério da auto-identificação como definidor de um grupo étnico (CARNEIRO DA CUNHA, 1987; OLIVEIRA, 1998). É necessário retornar a alguns autores.

Manuela Carneiro da Cunha insiste na cultura como dinâmica e não substantivada, porém identifica uma tendência à visibilidade, simplificação, enrijecimento e redução a traços diacríticos da cultura entre os grupos étnicos em diáspora ou em intenso contato com a sociedade inclusiva (CARNEIRO DA CUNHA, 1987:99).

Em artigo posterior, a mesma autora não mais aborda esta tendência, contudo, constata que os grupos étnicos ao afirmarem uma identidade (selecionando alguns traços culturais distintivos) apresentam-se como conservadores e tradicionais. Por outro lado, afirma que a constituição étnica é marcada por uma descontinuidade: “a produção cultural em uma sociedade dada é uma inovação constante e perceptível: a ênfase está na continuidade e não na imutabilidade do produto” (CARNEIRO DA CUNHA, 1985:207).

João Pacheco de Oliveira aponta a semelhança cultural entre índios e camponeses no Nordeste, advinda de casamentos entre índios e não índios (ou com índios de outras etnias) e das mútuas influências entre manifestações culturais indígenas e camponesas, o que dificultaria a identificação de “costumes particularizantes”: “nas regiões de colonização mais antiga as trocas culturais se sucederam por gerações em um sistema quase fechado (onde as migrações são fluxos de saída), e chegaram a um estado de acomodação nas crenças, costumes e tecnologias.” (OLIVEIRA FILHO, 1994a:VI).

Partindo desse pressuposto, o autor propõe pensar os índios no Nordeste a partir da inovação cultural “com um resolutivo movimento de afastar o viés etnológico de buscar no presente culturas autênticas (ou ainda fontes culturais específicas da etnicidade).” (OLIVEIRA FILHO, 1994a:viii). Em contrapartida, Oliveira aponta que qualquer iniciativa de afirmação de pertencimento parte de concepções profundamente internalizadas por uma coletividade (OLIVEIRA, 1994a: VII; 1994b:127).

A recepção desses autores, constantemente evocados nos estudos sobre etnicidade na região, sugere que os índios continuam, diante dos olhos dos “outros” (incluindo os cientistas sociais), a privilegiar a manifestação desses traços diacríticos e as questões fundiárias e a ser caracterizados por duas temporalidades: antes e depois da emergência. É o impacto daquilo que está exposto. Procede então, a crítica de Sylvia Caiuby Novaes aos estudos de fricção interétnica, identidade e etnicidade que tendem a fixar características dos grupos étnicos manifestadas para um outro genérico (ou generalizado) (CAIUBY NOVAES, 1993:27).⁶

Entre esses autores há variação: Oliveira discorda da prioridade dada à visão dos “outros” nos processos de identificação étnica, porque apresenta-se freqüentemente negativa, eivada de estereótipos (OLIVEIRA FILHO, 1994b:120-121). Carneiro da Cunha aponta para o caráter bissêmico dos traços diacríticos: um sentido interno, para o grupo e outro externo, para o Estado e/ou demais interlocutores (CARNEIRO DA CUNHA, 1994:122-123).

Além da identidade há a questão do território. Tentativas de entender a correlação entre grupos étnicos e territórios não são recentes. A dimensão territorial não parece ser óbvia ou imperativa na definição de grupos étnicos, como afirma Fredrik Barth (1969:15). Os trabalhos acerca de populações indígenas no Nordeste colocam

uma “problemática territorial” de maneira evidente.

Trabalho com noções de fronteira e território adaptando-as da geografia política onde estão referidas a processos regionais ou nacionais, principalmente à formação do Estado-nação (RAFFESTIN, 1993). Claude Raffestin distingue território de espaço, evidenciando que este antecede àquele: sendo território, o espaço apropriado, territorializado, “concreta ou abstratamente (por exemplo, pela representação)” por um “ator sintagmático (ator que realiza um programa)” (RAFFESTIN, 1993: 143). O processo de territorialização, assim entendido, remete a um campo de poder, porém está assentado em representações do espaço.

Com referência em Seeger e Viveiros de Castro que consideram a importância do território para a integridade física e sociocultural dos povos indígenas (1979), um artigo de Carvalho coloca a relação entre identidade e território para os índios no Nordeste (1984). No entanto, em geral, o território do qual se fala é a terra ocupada, utilizada, reivindicada, revestida de conteúdos simbólicos e políticos mas com limites definidos: a aldeia, o aldeamento, a área indígena (CARVALHO, 1984: 169).

Sampaio apontara, ainda na década de 80, os limites de se trabalhar com questões de terra e identidade, considerando que “nem mesmo o problema fundiário é tão uniforme quanto parece” (SAMPAIO, 1986:22). A emergência de grupos como os Tremembé sugere uma “problemática territorial” que não se reduz a uma “questão de terra” - de posse e de propriedade - pois remete à apropriação do espaço no sentido proposto por Raffestin.

O território nessa acepção seria, segundo Claude Raffestin, um local de relações, “o território visto e/ou vivido” (1993:147), ou seja, a terra ocupada e/ou reivindicada. Além disso, incluiria um repertório de lugares de importância afetiva, simbólica e política. Baseando-se, dentre outros, em Wittgenstein, para esse autor, o território é uma apropriação e uma representação do espaço, processos nos quais o grupo mobiliza seu “sistema sêmico” (RAFFESTIN, 1993: 144). Não é, portanto, qualquer “espaço”, não está dado *a priori* e pode ser, no caso de um grupo étnico, captado em plena configuração.

TORÉM: A DANÇA E O TERRITÓRIO INDÍGENA

“Esse torém eu aprendi nos tempo da Tia Chica da Lagoa Seca, eu e muita gente: Raimundo e esse povo. E ainda tem gente que acompanhou nós no tempo da Tia Chica que hoje não quer mais ser índio” (Zeza. Barro Vermelho, janeiro, 1994)

“Partindo pra colheita do caju, eles tinha uma quinta de cajueiro, que era deles lá; onde era o momento de concentração e o momento festival deles, durante a colheita do caju. E, a partir dali, cada qual tinha um dia pra escolher, pra ajuntar caju: uma coleção pra

espremer, outra coleção pra coar e outra coleção pra guardar aquele caju. E quando tinha uma quantidade suficiente de mocoꝛoꝛó guardado na casa de uma pessoa, eles iam fazer uma noitada de Torém, de Aranha, de Côco, de Caçador e bebiam aquele mocoꝛoꝛó⁷. Quando era no dia seguinte, ou dois dias depois, que tinha passado aquela festa, eles sabiam onde tinha outra casa que tinha outro mocoꝛoꝛó preservado. Entonce, eles iam tirar na brincadeira pra lá. Era a fim de beber aquele mocoꝛoꝛó. Daí, por diante.

(...)

Olha, a gente também hoje tá compondo essa mesma coisa. A gente faz parte da colheita do caju efetivamente. Mas também não só na colheita. A gente tem representação em todos canto e cada representação que se vai a gente puxa um momento do torém porque o pessoal querem ver a cultura da gente, como é o sistema qual é a prática, como é que se faz. E em todo movimento que se tá indo hoje, a gente tá representando a cultura, essa cultura indígena.

"Nós hoje tamo no ritmo dos antepassado. Porque a gente tá cultivando a dança do torém como os antepassado fazia. E, avaliado o tempo, se sai. A gente é chamado. Já tem tocado ocasião de chamar pra ir, pra ir pra fora. E lá eles pede pra gente mostrar um pouco da cultura da gente. Entonce, o torém não sendo só na colheita do caju. A gente pode se dizer que tá sendo uns momentos, é... igual, tá sendo uma coisa rodada. É que tá sendo nesse caminho." (João. Praia, janeiro, 1994)

"É o mesmo sistema. Hoje, só o que diferençou dos torém da Lagoa Seca pra nós, é porque, cuma algumas pessoa tem reclamado que nós diferencemos, porque naquele tempo era debaixo do cajueiral. Hoje é tudo cercado, não tem mais cajueiro." (Vicente. Barro Vermelho, janeiro, 1994)

"O negócio do torém só era bom quando era os cabeça velha tudo vivo. Hoje em dia não presta não, já não sabe nem cantar. Muitos não tem voz pra acompanhar a voz da gente e pronto. É... a marca de ser perdido, é desse jeito!" (Venância. Praia, janeiro, 1994)

O torém, descrito nos textos dos folcloristas, consiste numa pantomima, com acompanhamento de um maracá, que retrata a atuação de animais (o salto da tainha, as brigas dos guaxinins, o canto da jandaia, o bote da cobra caninana) e algumas atividades cotidianas (tirar a água da mandioca, tecer no tear) (SERAINÉ, 1955; NOVO, 1976). Segundo as narrativas dos Tremembé (e de alguns pesquisadores), o torém era realizado na safra do caju (entre setembro e outubro, daí o fato de tomarem mocoꝛoꝛó, bebida obtida da fermentação desta fruta), na "noite dos índios" durante a festa da padroeira de Almofala, N. S. da Conceição (no mês de agosto), e em apresentações

em localidades da região e, mais raramente, em Fortaleza (NOVO, 1976). Atualmente, ou seja, no contexto da “luta”, o torém é dançado em diversas ocasiões e lugares.

Assisti a algumas performances dessa dança em setembro de 92 (diante da capela de Almofala, na presença de uma equipe da FUNAI e de outra da Universidade do Vale do Acaraú); em janeiro de 94 (na casa do cacique, num encontro informal, e um “torém das crianças” para a realização de um vídeo) e em janeiro de 1995 (após o “reso” – reisado – na Varjota; depois de uma reunião na praia e no aniversário do vice-cacique, também na praia). Todas estas apresentações se deram no acirramento da luta pela terra.

É necessário enunciar a perspectiva de alguns autores que abordaram o torém: Seraine, por exemplo, conjecturava acerca da procedência indígena dessa dança e dos cruzamentos de uma suposta língua Tremembé com o tupi e o português (SERAINE, 1955); Silva Novo indagava acerca da possibilidade da introdução de inovações no torém, concluindo que a dança era indígena (SILVA NOVO, 1976:57-66); para o folclorista Alencar Pinto, da FUNARTE o torém podia ser considerado “dança de procedência indígena” mas estava em “vias desaparecimento”, (PINTO, 1976). Esses autores estavam notoriamente influenciados pelos estudos de aculturação.⁸

Os demais pesquisadores que passaram por Almofala nas décadas de 70 e 80 não apresentaram material específico sobre esse ritual (CHAVES, 1973 e SOUZA, 1983). Lideranças Tremembé indicam que deixaram de praticá-lo por algum tempo após a morte dos antigos dançadores contatados por Seraine e Silva Novo.

Sucessivas realizações do torém, dentro e fora de Almofala, com estímulo de pesquisadores e missionários apontam para um processo de mudança que continua na década atual. Ao longo dos anos, no contato esses diversos agentes sociais, os Tremembé, elegeram a dança do torém como elemento acentuador da sua identidade indígena, fenômeno que se ampliou, especialmente, para a Varjota e adjacências.

Nos últimos anos, algumas lideranças compuseram músicas para o torém. Nas performances de 94 e 95 a pantomima parecia restrita ao passo do guaxuré (briga de guaxinins). Dentre as “etapas” da dança manteve-se a primeira canção, Água de Manim, e o Vamo pr’os Cuiabá, momento, várias vezes repetido, em que se bebe o mocooró. Se a coreografia se apresentou “simplificada” em relação às descrições de Seraine e Novo, como aponta Valle (1993:192), as canções antigas, na “língua dos índios”, não perderam a sua força de impulsionar os dançarinos. Instrumentos musicais como zabumba e violão foram introduzidos nas apresentações como observei em 95, na praia. As crianças têm participado das apresentações, o que não era comum até 1992.

O torém tende a apresentar um caráter bissêmico: para acentuar uma identidade em performances “externas” (diante de uma equipe da FUNAI, em campanhas pela demarcação das terras em Fortaleza ou, ainda, num encontro de lideranças indígenas) onde o grupo elege uma seqüência de canções e utiliza trajes concebidos como indígenas; para proporcionar diversão e para assinalar alianças em performances “internas”, após às reuniões, em tempos de reisado ou de aniversário de uma liderança Tremembé (OLIVEIRA JÚNIOR, 1997).

Nas apresentações “internas”, o envolvimento das pessoas na dança denota diversão e seriedade. É uma brincadeira, como dizem os Tremembé, uma forma de lazer, mas pode ser igualmente considerado um ritual de afirmação da identidade e do território. A frequência com que o torém é dançado em pleno conflito de terra indica o empreendimento do grupo para assinalar e retomar a terra indígena.

Dançar em frente à capela, nos salões de reunião e agregar numa mesma apresentação pessoas de várias localidades, constituem atitudes que demonstram os “novos” contornos do grupo e do seu território. Em cada “apresentação interna” confirmam-se os vínculos entre as pessoas e entre elas e a terra. O torém é um ritual que se altera sugerindo a passagem de um ritual propiciatório para uma performance de afirmação étnica. Não se vê mais a distinção entre torém “dos mais velhos” e “das crianças” ou entre o torém “da praia” e “da Varjota”. Os dirigentes do ritual, em qualquer parte da área, são descendentes dos “torenzeiros” da Lagoa Seca. As novas cantigas se referem à unidade e à luta dos Tremembé:

“Tô escutando a mata, sou o pajé de toda aldeia.
Os índio reunido, brandeia, mas não arreia”

“Pisa, que pisa, cabôco nimbé,
carrega os inimigo pra debaixo do meu pé”

“Ô, mataiá, ô, mataiê,
quem faz a ronda é os índio da aldeia”⁹

ÍNDIO: A REPETIÇÃO DE UMA DÚVIDA

“Sou filha duma Tremembé mesmo, que a mamãe era velha, era antiga mesmo. Tanto ela como a mãe Calata, a mãe Nazara, velho Antônio Correia, velho Zé Miguel, era os antigos velhos que tinha.” (Venância. Praia, janeiro, 1994)

“Tô aqui na aldeia dos índios, acho que sou. Sou índia, do meio dessa aldeia” (Maria Rosa, Varjota, janeiro, 1994).

“Porque, antigamente, essa região... esses índio manobrava. Aqui era o tranço. Como eles [os fundadores da Varjota] moraram um tempo, fizeram uma visita em Maceió, aí eles se encarregaram disso. Eles pega, tiveram essa visão, moraram lá um tempo, mas são daqui. E... agora, nós da família do papai é que nunca saiu. Nasceu, tá se acabando tudo aí, nunca saiu. que se tivesse dado uma saidinha, assim, morar no Maceió ou, por acaso, nessa outra praia embaixo, talvez eles tivesse a mesma visão que a gente não era. Mas a família toda é daqui, que nessa época, naquele tempo de Pedro Álvares Cabral, essa terra da praia, 70 légua pra dentro, quem andava era os índios Tremembé, de Maranhão a todo litoral aqui. Essa praia todinha, essa terra toda é indígena, toda é Tremembé!

Agora, porque nós briga hoje, tem essa grande questão por esse... só por esse pedacinho, dizem: “como essa terra era toda deles e eles, hoje, só tem essa questão só aqui?” Porque foi doado por a rainha, tem registro em cartório, o cartório do Acaraú, o aldeamento dos índio Tremembé, que aqui era o aldeamento. E aí foi feita até a igreja de Almofala, que foi registrada em cartório. Por isso a gente ainda tem esse conhecimento. Por isso, eles não pode negar. E eles ainda nega, acha que a gente não é. E ficou todos os costumes, todas as tradição aqui dentro. Tem o registro em cartório, e eles ainda querem dizer que não é? É conhecido. É conhecido por pesquisa e a gente conhece mesmo. A pesquisa é nós mesmo.

Essa outra região da praia, todo esse litoral, tudo é índio. Toda essa área, tudo é Tremembé. Os índios Tremembé, esse litoral. Agora, só que eles não se identifica e não tem assim uma prova, uma testemunha. Como pode o povo de Maceió dizerem que são índio, sem ter uma testemunha, sem ter um registro? Se nós aqui não tivesse, nós ia deixar de ser índio! Eles iam acabar com nós. Só que não acaba porque tem essas criança. A gente sabe mesmo, tem os marcos tudim.” (Luís. Varjota. Janeiro, 1994).

Existem índios em Almofala? Aqueles que se afirmam como Tremembé são mesmo índios? Estas perguntas, originárias de um senso comum, emergem em trabalhos de pesquisadores. Seraine, por exemplo, retoma os apontamentos de sua primeira viagem a Almofala, em 1950, e aponta a existência de “nítidos traços indígenas” na população local, na qual haveria ainda que “cace e pesque com arco e flecha à moda dos selvicolas [sic]” (SERAINÉ:1950,11).

Após sua segunda viagem, em outubro de 1995, o autor compara os dançadores do torém aos caboclos da região, incluindo os que não eram diretamente descendentes de índios:

“Quanto à organização social, vida familiar e personalidade dos indivíduos em aprêço, cremos não se distanciar sensivelmente das que observamos entre os outros caboclos do mesmo padrão social habitados da mesma área regional, até aqueles a que não é imputada diretamente ascendência indígena” (SERAINÉ, 1955:77).

Em texto subsequente, a partir dos mesmos dados, Seraine revê seus pressupostos e assinala os dançadores de Torém como um grupo distinto:

“Uma dança que já vai passando ao domínio do folclore, porém, da mesma forma que os caboclos dançadores, embora hajam perdido o modo de vida dos seus ancestrais, ainda não se adaptaram integralmente ao dos outros caboclos da região, sendo mesmo por êstes distinguidos, com a sua parentela, como um grupo humano à parte” (SERAINÉ, 1959:87)

Silva Novo descreveu Tia Chica como “índia pura, sem mistura de sangue

civilizado” (NOVO, 1976:22) e ressaltou a ascendência indígena dos moradores da Lagoa Seca: “entre os habitantes da Lagoa Seca há um orgulho reinante e até contagiante de pertencerem eles à raça dos Tremembés, primeiros povoadores da lendária e secular **Almofala**” (Idem, *Ibidem*: 40. Grifo do autor).

O antropólogo Luís de Gonzaga Mendes Chaves, que esteve na área em 1967, 1968 e 1970, trata os moradores do lugar como pescadores, sendo a pesca o interesse principal de sua pesquisa, porém indica que, àquela época, Almofala era “chamada de vez em quando de 'aldeamento'” (CHAVES, 1970:11; 1972: 63).

Trabalhando inicialmente em conjunto com Chaves, em 67 e 68, Maria Bruhilda Telles de Souza, retornou a Almofala em 1980 em trabalho de campo para sua dissertação de mestrado, cujo foco era a migração praiana (SOUZA, 1983). A autora refere-se a “descendentes dos Tremembé”.

O conflito fundiário com a agroindústria de côco e a pesca empresarial, em expansão em Almofala, ressaltaram as fronteiras étnicas latentes. O desenrolar do processo desembocou na definição coletiva acerca da identidade indígena. Os Tremembé da Varjota passaram da mobilização como trabalhadores rurais, via ação de usucapião, para um processo de luta como índios. Afastaram-se do Sindicato de Trabalhadores Rurais, posto que parte dos sindicalizados, que em sua maioria podem ser vinculados a uma origem indígena, não apoiava a “*luta indígena*”. Alguns Tremembé, especialmente da praia, investiram numa cooperativa dos “*pescadores indígenas*” se diferenciado daqueles que estão contra a “*luta*”. Com o estímulo dos missionários (Missão Tremembé, organização laica, vinculada à igreja católica) a mobilização em torno de uma identidade indígena e pela demarcação das terras se desenvolveu na “*praia*” e adjacências onde não havia o *background* de uma organização anterior como uma comunidade eclesial de base (MESSEDER, 1995).

Desde os primeiros contatos com a população de Almofala ouvi os termos “*Tremembé*”, “*Tramambé*” ou “*Taramambé*” como autodenominações, às vezes, acompanhados da palavra “*caboclo*”. Captei ainda expressões como “*índio pescador*” e “*índio trabalhador rural*”. Os Tremembé da Varjota consideram índios aqueles que residem na localidade e aqueles que estão “*na luta*”. O termo índio tem unificado os Tremembé de Almofala, mas as outras denominações citadas não esvanecem nem suplantam essa identidade. Para tanto convergem a intervenção dos missionários e a mobilização que congrega outros grupos que tem se colocado como indígenas.

Os critérios atuais de definição de quem é índio combinam a descendência (principalmente o parentesco com indivíduos quase míticos como Tia Chica, Zé Miguel e outros moradores da Lagoa Seca), o nascimento na área de Almofala (ainda que um ou mais ascendentes tenham nascido ou morado fora da área), a co-residência (como no caso da Varjota) e a participação na mobilização política, na “*luta*”. O que exclui: os grandes proprietários de coqueirais, de barcos, do porto, das fazendas, das empresas agro-industriais, que ou se constituem *nos* ou estão aliados *com* políticos locais.

TERRA: MARCOS ESPACIAIS E A EXPECTATIVA DA DEMARCAÇÃO

“Mas isso aqui, tudo é dos índio: da Lagoa do Luís de Barro, até a Lagoa do Moreira é a terra dos índio. Que a mamãe contava pra nós que era de chegar uma era da terra dos índio ser tirada, porque chegou esse povo de fora enganando o povo com essas coisa. Comprava um pé de coqueiro aqui, cercava o mundo todo, cuma hoje vocês tão vendo, taí tudo cercado. Nós, filho natural daqui, não tem direito a nada. Meu cercadim, meus filho hoje vive pelo mundo porque não tem adonde faça um casebre pra eles. (...) E aí, o pessoal de fora chegaram e invadiram. E, agora, só tem muito pra nós é ameaça.” (Zeza. Barro Vermelho, janeiro, 1994)

“A Lagoa Seca é pra acolá pra baixo, que é mesmo de dentro dos índios Tremembé de Almofala. Lagoa Seca com Almofala, que é a terra dos índio e, aí, Barro Vermelho, que é tudo uma coisa só. A Tia Chica da Lagoa Seca era a índia velha, a Tremembé velha. (...) O velho Zé Miguel, a minha mãe Raimunda Pé-de-caco. A minha mãe Raimunda Pé-de-caco era a mãe da comadre Marcionília, uma índia velha dali que morreu... (Zeza. Barro Vermelho, janeiro, 1994)

“Eu conheci a Lagoa Seca no meu tempo de criança, quando eu comecei a tomar entendimento de gente. A Lagoa Seca era habitada só pelo pessoal da minha família. E as casa era tudo rodeado, assim feito um circo, e a casa do centro do aldeamento era a casa do meu bisavô mais da minha bisavó: a velha Chica da Lagoa Seca e o Zé Pedro, que era o nome do meu bisavô. Os filhos e os irmão, primo, parente, tava tudo arrodado e ele, a casa dele era a do meio da concentração. Bem no centro do aldeamento era a casa dele. (...) Até hoje eu sinto, assim, uma coisa dentro de mim muito grande, porque [a proposta de delimitação] não pegou a Lagoa Seca. Porque era um dos ponto fundamental de se ter pegado na proposta da FUNAI, era a Lagoa Seca. Porque a Lagoa Seca é o coração de toda a história. E foi uma coisa que a gente perdeu no momento, que a gente perdeu. Isso pra mim é uma tristeza, porque o mais necessário ter saído nessa história era a Lagoa Seca, a parte da Lagoa Seca, porque é onde a gente tem todo acesso, temo nossas terra, é na Lagoa Seca. Entonce, era lá o objetivo do meus compromisso e do compromisso do meu povo, que tivesse pegado a Lagoa Seca (João. Praia, janeiro, 1994).

“Porque nós exigimos que, pro mode haver a demarcação sem a igreja dentro, nós não combinava. Ninguém combinava. Porque o grupo achou que, ficando a rua dentro da demarcação, ia ser muito caro pro governo indenizar a rua. Porque é uma cidade e tal. Pois, nós combinemos pra ficar no santo cruzeiro, a igreja ficando dentro. Porque dizem, a igreja não pode ficar fora, a igreja é o nosso alvo da terra... é a igreja. Porque, quando essa terra foi registrada, essa igreja foi feita, foi doada pela rainha, a igreja dos índios Tremembé. Pra nós perder a igreja, acabou-se nossa causa. E nós não aceita. Aí, foi a causa da igreja ter ficado dentro.” (Luís. Varjota, janeiro, 1994)

As narrativas mais recorrentes da origem dos Tremembé remetem à formação do aldeamento, ou seja, a um processo histórico da mesma forma que outros gru-

pos indígenas no Nordeste (CARVALHO, 1984:176; OLIVEIRA FILHO, 1994:vii) tendendo para uma história mitificada ou mito historicizado (GALLOIS, 1994). Um grupo de índios teria encontrado uma “*imagem de ouro*” de uma “*santa*”, a “*Rainha de Portugal*”, ao se interessar por tal artefato, propôs uma permuta com os índios: em troca da imagem de ouro deu outra confeccionada em madeira e construiu a igreja com material “*vindo da Bahia*”. A Rainha teria ainda doado a terra para os índios. Esse mito de origem funde processos e eventos distantes no tempo, como a doação das terras aos índios de Almofala em 1857¹⁰. Uma interpretação dos elementos contidos nessas narrativas e sua relação com o território Tremembé pode ser lida em Valle (1993:271-286). Contudo, é possível ir adiante para perceber como a terra do aldeamento é assinalada por marcos espaciais, repletos de significados.

Dentre esses marcos situados na “*terra da santa*”, cabe destacar a “*igreja dos índios*”, o ponto central da terra do aldeamento - “*o alvo da terra*” e a localidade de Lagoa Seca, onde moraram antepassados dos Tremembé atuais, especialmente, “*torenzeiros*” como Tia Chica. A Lagoa Seca ficou excluída da proposta de delimitação elaborada pelos Tremembé para a FUNAI em 92 e a igreja foi incluída em uma seqüência de reuniões entre os índios e o órgão indigenista. Os dois marcos remetem a temporalidades diferentes na memória do grupo.

A capela é reportada pelos Tremembé ao início do aldeamento e reivindicada, portanto, como marco da origem e repositório de um símbolo – a imagem da santa. Essa construção do século XVIII representa um sinal de antigüidade e continuidade para os Tremembé, que se opuseram à retirada das imagens quando do avanço das dunas, que participaram da “*descoberta*” da capela após o soterramento e que, em momentos distintos desse século, a freqüentavam na “*noite dos índios*” durante a festa da padroeira de Almofala.

A incorporação da igreja na delimitação das terras Tremembé pode ser referenciada ao encontro dos índios Waiãpi com a fortaleza de Macapá, construída no século XVIII e por eles identificada como Mairi: “*a casa de argila construída pelo herói criador Ianejar e pelos primeiros homens, para se protegerem do fogo e do dilúvio que, ciclicamente destroem a humanidade*” (GALLOIS, 1994:17). Mesmo considerando que a fortaleza de Macapá fica fora da Área Indígena Waiãpi, tanto ela, quanto a igreja de Almofala podem ser entendidas, por um lado, como sinais da implantação da colonização. A igreja, ainda mais, pois representaria a expansão da catequese. Por outro lado, para os índios, estes marcos são reelaborados e dizem respeito a si mesmos, à sua origem e à sua territorialidade.

A Lagoa Seca foi o local onde se agregaram alguns Tremembé depois que a capela foi coberta pelas dunas. O período que se seguiu é caracterizado pelos índios como a instalação de posseiros na área central de Almofala até constituir um pequeno arruamento – a “*rua*”. Quando os terrenos centrais foram ocupados e cercados freqüentemente com indícios de expropriação (SOUZA, 1983:47). As narrativas dos índios e o depoimento de alguns autores possibilitam o entendimento de como esses marcos espaciais assumem importância capital para os Tremembé.

Em 1950, Seraine encontrou os dançadores do torém, tendo Zé Miguel e sua irmã Francisca, à frente. Quando de seu retorno, visitou Lagoa Seca e a descreveu de maneira detalhada, em texto que cito parcialmente:

“Posteriormente, em outubro de 1955, estivemos no próprio local onde residem os velhos dansadores [sic] do Torém focalizados acima - José Miguel Ferreira e sua irmã Francisca Ferreira de Paula. Lagoa Seca está situada entre Itarema, sede do distrito e Almofala, povoação a que já aludimos, distante cerca de 1km da estrada carroçável, em trecho de difícil acesso, por motivo das árvores marginais que, com seus ramos e galhos, às vezes chegam a fechar o estreito caminho. Lá encontramos apenas algumas palhoças construídas inteiramente de palhas do coqueiro (Cocos Nucifera), sem o emprêgo de qualquer elemento da técnica ocidental, européia. Achavam-se localizadas próximas umas das outras, ao fundo de uma área espaçosa sombreada por duas ou três árvores, principalmente um velho cajueiro.” (SERAINE, 1955:77)

O professor Silva Novo apenas alcançou Francisca, então com a alcunha de Tia Chica, pois Zé Miguel havia falecido. O autor denomina a Lagoa Seca de “o habitat verdadeiro dos descendentes da raça **Taramambé, Teremembé ou Tremembé**” (IDEM, IBIDEM:35. Grifos do autor). Chaves possibilita uma leitura do “universo náutico” dos almofalenses e das transformações ocorridas na área no que diz respeito à pesca e à posse da terra com a presença dos “donos de coqueirais” (CHAVES, 1975:65).

Souza retoma a reflexão sobre a pesca em Almofala, em termos de “ecossistema em colapso”, e traz indícios de confronto entre índios e brancos ou entre “dominados” e “dominantes” na apropriação, por estes, das terras ocupadas por aqueles. Dados dos mais importantes acerca das migrações dos almofalenses, vastamente discutidos por Souza, necessitam ser revisitados. A autora retoma o período em que a igreja foi coberta pelas dunas, acarretando o afastamento dos Tremembé para fora da área central do aldeamento, especialmente para Lagoa Seca, onde muitos índios permaneceram após a presença crescente de não almofalenses (SOUZA, 1983:43-45).

A morte de Tia Chica, em meados dos anos 70, foi seguida da desagregação do grupo e da aquisição da Lagoa Seca por regionais. As ligações dela e dos antigos dançadores de torém com os Tremembé atuais são constantemente indicadas para os pesquisadores. Tia Chica é mãe de Venância e bisavó de João. A Lagoa Seca está cercada, mas ainda existe um grande cajueiro – o “velho cajueiro” avistado por Seraine e “o cajueiro da Tia Chica” dos Tremembé.

Na proposta de delimitação da área a ser demarcada, a Lagoa Seca não foi incluída porque alguns Tremembé não se sentiam em condições de enfrentar aqueles que detêm a posse do local. Nessa decisão pesou também a intervenção de uma liderança Tremembé que morava na localidade (vizinho ao terreno detido pelos posseiros) e não estava convencida de um efeito positivo da mobilização étnica, ou seja, da con-

seqüente demarcação da área indígena.

Assim como o torém foi selecionado como um traço diacrítico, a Lagoa Seca – “o coração da história” – se tornou uma referência espacial que assinala o território Tremembé, marca visível da trajetória dos antepassados, “ponto de ancoragem do território” (HOFFMAN, 1995). Em algumas falas, assume os contornos de uma aldeia ideal: casas em círculo, lugar dos cajueirais propícios para o torém – “as quintas”, morada dos antigos torenzeiros invocados por Venância. Entre os moradores da Varjota vários se afirmam como descendentes dos Tremembé da Lagoa Seca.

Os Tremembé ainda não alcançaram a demarcação de suas terras. Cabe pensar nessa expectativa: aqueles da praia, restringidos entre o mar, as dunas que avançam e os coqueirais; aqueles da “mata”, quase sem mato, limitados entre o rio e os coqueirais da empresa. Essa paisagem, cortada por longas veredas, pode ser tomada como metáfora para a pressão individual e coletiva que afeta os que se definem como índios. Com exceção da Varjota, o costume de “mudar a casa de lugar” está cada vez mais restrito pela exiguidade dos terrenos e pela mudança nas técnicas construtivas. Há vários Tremembé sem casa, há outros que se sentem constrangidos, mesmo na Varjota, a andar livremente por Almofala. Não é rara a ocorrência de ameaças e violências contra as lideranças.

2. AQUÉM E ALÉM DAS FRONTEIRAS: UM REPERTÓRIO DE POSSIBILIDADES

Em concomitância e consonância com o reaparecimento dos Tremembé é possível observar, no Ceará, a constituição de um movimento indígena conformando o que se tem visto em âmbito nacional: o aparecimento político dos índios como “sujeitos coletivos” (MARTINS, 1993 e 1986). Tal processo não corre por uma via de mão única para cada grupo indígena.

Como relatei na introdução deste trabalho, fui a Almofala interessado, entre outras razões, nas pinturas murais que se faziam em algumas casas da Varjota. Pude acompanhar outros aspectos da vida daqueles que se afirmam como Tremembé que não se incluem na classificação de “traços diacríticos”. A confecção de pinturas e desenhos, fragmentos narrativos sobre a natureza e os encantados, e uma interpretação singular da miscigenação, se colocam como contraponto da construção da identidade e do território dos Tremembé, que se ancora notoriamente na tríade terra/índio/torém.

As pinturas (que parecem ser transposições individualmente criativas de motivos aplicados à cerâmica), os desenhos (que retratam ainda com mais liberdade um repertório de temas e grafismos), as falas sobre o rio, o mangue, as dunas e mar, por exemplo, informam sobre aspectos da vida dos Tremembé, que não foram expostos com destaque e intensidade para além de Almofala, até recentemente¹¹. A recorrência de observações como “meu pai veio do Maceió, mas a minha avó é da Almofala” ou “meu avô é de fora, mas a minha avó era daqui, dos índios”, dizem

algo mais acerca da miscigenação que se esboça nos traços físicos. Estas diferenciações internas apontam para uma dinâmica cultural que não se resume a uma seleção objetivista de traços diacríticos, nem a atividades que se determinam unicamente pelo conflito fundiário.

As falas dos Tremembé portam tanto a construção de uma identidade diferenciada, como a interpretação dessa diferenciação, ponto este o mais instigante. As populações do campo não se vêem como homogêneas, da forma como, talvez, fossem encaradas vinte anos atrás. As vozes dos índios, captadas em contexto recente, plenas de metáforas de sua continuidade, indicam também processos de mudança e até mesmo a dificuldade de dar seqüência a certas tradições. Não se nota ênfase em um processo contínuo – no sentido de irreversível – de conservação de uma “cultura indígena” apesar de indícios de uma “história mitificada Tremembé”.

Os textos produzidos entre os anos 50 e 80 insistem na descontinuidade e, mais, recolocam em suspense e de diversas maneiras a identidade indígena dos “nativos de Almofala” ou dos “descendentes dos Tremembé”. Tal desqualificação continuada da identidade indígena dos Tremembé proporciona que pesquisadores recentes insistam na “invenção da tradição” e na recriação da identidade étnica

O torém atual não é o mesmo “*torém da Lagoa Seca*”, por exemplo, mas também não lhe é totalmente distinto. As mudanças no ritual não datam do mesmo período da mobilização pela demarcação da terra, ainda que certas modificações possam ser relacionadas a esse processo. As pinturas seguem as transformações no modo de habitar, marcadas obviamente pela expansão da agroindústria de côco e pela entrada de posseiros que resultaram na redução das áreas de mata e dos espaços utilizáveis para a construção de residências. Contudo, prosseguem segundo o ritmo da própria criatividade das mulheres desenhistas¹².

É fundamental tentar interpretar essa sobreposição de ritmos para não correr o risco de encapsular os Tremembé (e outros povos indígenas em situação semelhante) em duas temporalidades: antes e depois da emergência. Como aponta João Pacheco de Oliveira, “a contínua reiteração da pergunta” – existem índios no Nordeste? – “a cada novo contexto de comunicação parece indicar que não há cumulatividade possível” (OLIVEIRA FILHO, 1994a:V). A superação – política e acadêmica – dessa dúvida talvez abra espaço para outras pesquisas em que o Yatê, língua dos Fulni-ô, as interpretações das fusão e divisão dos Pankararu e as pinturas dos Tremembé, por exemplo, não sejam apenas considerados como exceção a um modelo de abordagem e tragam outra compreensão da dinâmica cultural entre populações indígenas e regionais.

UM TERRITÓRIO EXTENSO

No título desse artigo o termo configuração foi posto para conotar um processo em curso. Em primeiro lugar, porque o contato com os Tremembé e com a literatura disponível sobre o grupo implicou na “necessidade de colocar ao lado de seus

temas tradicionais [dos índios] a problemática histórica” (ARRUTI, 1995:85). Em segundo lugar, considerando que os grupos passam por modificações em suas afirmações, alianças e projetos, também o seu território se altera: “longe de ser imutáveis as áreas indígenas estão sempre em permanente revisão, com acréscimos, diminuições, junções e separações” (OLIVEIRA, 1994:133). Em terceiro lugar, porque a noção de território excede a terra, os limites dos agrupamentos reconhecidos como indígenas e incorpora marcos espaciais ligados às dinâmicas do parentesco, dos rituais, das migrações e da atuação política.

O território Tremembé excede as áreas ocupadas e articuladas no movimento da luta e consiste numa projeção que vai se explicitando no atual contexto. Participei de várias reuniões na Varjota em que é manifesto o desejo de delimitar enfim a terra e de retomar uma parte do que foi “*apossado pela firma*”. Da mesma forma, os Tremembé da praia almejam a recuperação de terrenos que se encontram nas mãos dos posseiros. Tais partes – terras ocupadas por posseiros – e pontos – Lagoa Seca - do antigo aldeamento compõem o território indígena (HOFFMANN, 1995), mas este se estende. O vínculo com os familiares que habitam nas áreas de assentamento em Itarema, em outras áreas, como Fortaleza, se incluem nesse aspecto. As rotas de pescadores Tremembé que migram para outros pontos litorâneos do Ceará, do Piauí e do Maranhão para onde se prolonga a rede de parentesco (SOUZA, 1984; RATTS, 1996), alargam o repertório de lugares do grupo. Diversas falas aqui editadas expressam através de metáforas, a extensa presença indígena e o seu território para além dos limites atuais.

NOTAS

- 1 Esse artigo consiste numa versão de um capítulo da minha dissertação de mestrado (RATTS, 1996). Sou grato particularmente às contribuições das professoras do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo, Aracy Lopes da Silva e Dominique Tilkin Gallois por ocasião do exame de qualificação e da defesa de mestrado, respectivamente.
- 2 “Índios no Siará: massacre e resistência” é uma das primeiras publicações da década de 80 que apresentou material contemporâneo sobre os Tremembé e os Tapeba, referidos como índios. Quatro dissertações de mestrado foram concluídas na década atual sobre os Tremembé: VALLE, 1993; MESSEDER, 1995; RATTS, 1996 e OLIVEIRA JÚNIOR, 1997.
- 3 Para uma discussão do “desaparecimento” e da “emergência” dos índios no Nordeste ver CARVALHO, 1984; SAMPAIO, 1986; OLIVEIRA, 1994a e 1998; PORTO ALEGRE, 1992-3 e ARRUTI, 1996. Para o caso do Estado do Ceará, consultar PORTO ALEGRE, 1994; BARRETO FILHO, 1992.
- 4 Não é possível fazer aqui uma análise dos elementos que são encontrados nessas narrativas. Por exemplo, além dos três elementos citados, há indicações do processo de ocupa-

- ção da área, da presença de descendentes de africanos em Almofala, dentre outros aspectos.
- 5 Frase encontrada no salão de reuniões dos Tremembé da praia de Almofala, em janeiro de 1995.
 - 6 Para seguir o percurso teórico que passa efetivamente por Fredrik Barth (BARTH, 1969) e outros autores como Abner Cohen e Roberto Cardoso de Oliveira, rever os trabalhos de Carneiro da Cunha, Oliveira e Caiuby Novaes, acima referidos.
 - 7 Aranha, Côco e Caçador, assim como o Torém, são danças - “*brincadeiras*” - praticadas em Almofala.
 - 8 Sobre o torém em seu formato recente ver VALLE, 1993 e mais especificamente OLIVEIRA JÚNIOR, 1997.
 - 9 Canções da autoria de João, liderança da praia.
 - 10 Registro de Doação de Terra aos Índios de Almofala, do “Livro de Registro de Terras da Freguesia da Barra do Acaracu” de 1855-1857, transcrito em FUNAI, 1992. Anexo VII.
 - 11 No Museu do Ceará há um mural pintado por índias Tremembé, que também realizaram trabalho semelhante para a Feira do Livro de Fortaleza no ano de 1998. Particpei do processo de visibilidade dos Tremembé através da realização de um vídeo sobre o Torém, lançado em 1994 (Torém . 22’30’ VHS. 1994. Direção: Ivo Sousa e Alecsandro Ratts.
 - 12 Para uma abordagem mais extensa do grafismo, do discurso sobre a natureza e da miscigenação ver a segunda parte do capítulo referente aos Tremembé em minha dissertação de mestrado (RATTS, 1996).

BIBLIOGRAFIA

1. REFERÊNCIAS SOBRE ÍNDIOS NO CEARÁ

- BARRETO FILHO, Henyo Trindade. 1992 *Tapebas, Tapebanos e Pernas-de-Pau de Caucaia, Ceará: etnogênese como processo social e luta simbólica*. Dissertação de Mestrado. Brasília, UnB.
- CHAVES, Luís de Gonzaga Mendes. 1975 “Pesca Artesanal no Ceará: tecnologia, sistema cognitivo e relações de produção”. In: Fortaleza, *Revista de Ciências Sociais*, N° 6 (1-2), UFC, pp. 05-28.
- 1973 *Trabalho e Subsistência. Almofala: aspectos da tecnologia e das relações de produção*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, PPGAS/MN/UFRJ.
- 1972 “Aspectos da Estrutura Ocupacional de uma Região Pesqueira do Ceará”. Fortaleza, *Revista de Ciências Sociais*, N° 3 (1), UFC, pp. 63-76.

- CORDEIRO, José. 1989. *Os Índios no Siará: massacre e resistência*. Fortaleza, HOJE .
- MESSEDER, Marcos Luciano Lopes. 1995. *Etnicidade e Diálogo político: a emergência dos Tremembé*. Dissertação de Mestrado. Salvador, UFB.
- NOVO, José Silva. 1976. *Almofala dos Tremembé*. Fortaleza, Gráfica Editorial Cearense.
- OLIVEIRA JÚNIOR, Gerson Augusto de. 1997. *Torém: a brincadeira dos índios velhos. Reelaboração cultural e afirmação étnica entre os Tremembé de Almofala*. Dissertação de Mestrado. Fortaleza, UFC.
- PINTO, Aluysio de Alencar (Coord.). 1976. *Relatório do Grupo de Trabalho. Levantamento Folclórico no Litoral do Estado do Ceará*. Rio de Janeiro, MEC/DAC/FUNARTE/CDFB. (Mimeo).
- POMPEU SOBRINHO, Thomaz . 1951. “Índios Tremembés”. Fortaleza, *Revista do Instituto do Ceará*, Tomo LXV, Instituto do Ceará, pp. 257-267.
- PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. 1994. “Fontes Inéditas Para a História Indígena no Ceará”, in: PORTO ALEGRE, Maria Sylvia et alli (Orgs.). *Documentos para a História Indígena no Nordeste: Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe*. São Paulo, NHII-USP/FAPESP, Fortaleza, Governo do Estado do Ceará, pp.15-40.
- 1992 “Cultura e História: sobre o desaparecimento dos povos indígenas”, in: Fortaleza, *Revista de Ciências Sociais*, N° s 13-14 (1-2), pp. 213-225.
- RATTS, Alecsandro J. P. 1996. *Fronteiras Invisíveis: territórios negros e indígenas no Ceará*. Dissertação de Mestrado. São Paulo, FFLCH-USP.
- SERAINÉ, Florival. 1959. “Para a Metodologia da Investigação Folclórica” Fortaleza, *Boletim de Antropologia*. Vol.3., Instituto de Antropologia, pp. 77-104.
- 1955 “Sobre o Torém (dança de procedência indígena)”. Fortaleza, *Revista do Instituto do Ceará*, Tomo LXIX, Instituto do Ceará, pp.72-87.
- 1950 “Contribuição ao Estudo da Influência Indígena no Linguajar Cearense”. Fortaleza, *Revista do Instituto do Ceará*, Tomo LXIV, Instituto do Ceará, pp.05-16.
- SOUZA, Maria Bruhilda Telles de. 1983. *Mitos e Símbolos na Migração Praiana: “o caso de Almofala”*. Fortaleza, UFC.
- STUDART FILHO, Carlos. 1965. *Aborígenes do Ceará*. Fortaleza, Editora do Instituto do Ceará.
- VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. 1993. *Terra, Tradição e Etnicidade: os Tremembé do Ceará*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

2. REFERÊNCIAS GERAIS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. 1988. “Terras de Preto, Terras de Santo e Terras de Índio - Posse Comunal e Conflito” Brasília, *Revista Humanidades*, N° 15, UnB, pp.42-48.
- ARRUTI, José Maurício Andion. 1995. “A Emergência dos ‘Remanescentes’: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas”. Rio de Janeiro, *Mana*, N° 3 (2), Museu Nacional, pp.07-38.
- 1996 *Reencantamento do Mundo: trama histórica e arranjos territoriais dos Pankararu*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, PPGAS/MN/UFRJ.

- 1995 “Morte e Vida no Nordeste Indígena: a emergência étnica como fenômeno regional”. Rio de Janeiro, Estudos Históricos, N° 8 (15), pp. 57-94.
- BARTH, Fredrik (Ed.). 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: the social organization of culture difference*. Bergen-Oslo, Universitates Forlaget/London, George Aleen & Unwin.
- CAIUBY NOVAES, Sylvia. 1993. *Jogo de Espelhos: imagens da representação de si através dos outros*. São Paulo, EDUSP.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1994. “O Futuro da Questão Indígena” São Paulo, Estudos Avançados, N° 8 (20), Instituto de Estudos Avançados, pp. 121-136.
- 1992 (Org.) *Legislação Indigenista no Século XIX. Uma Compilação: 1808-1889*. São Paulo, EDUSP/Comissão Pró-Índio de São Paulo.
- 1987 *Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade*. São Paulo, Brasiliense, 2ª Ed.
- CARVALHO, Maria Rosário G. 1984. “Identidade dos Povos do Nordeste.” Fortaleza/Rio de Janeiro, *Anuário Antropológico 82*, Edições UFC/Tempo Brasileiro, pp. 169-188.
- CLAVAL, Paul. 1995. “Conclusion”, in: CLAVAL, Paul & SINGARAVELOU (Orgs.) *Ethnographies*. Paris, L’Harmattan, pp.363-370.
- 1992 “Champs et Perspectives de la Géographie Culturelle”. Paris, *Géographie et Cultures*. N° 1, CEGET, pp. 07-38.
- DANTAS, Beatriz; SAMPAIO, José A. e CARVALHO, Maria Rosário G. 1992. “Os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro: um esboço histórico”, in: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, FAPESP/Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura., pp.431-456.
- FUNAI – Fundação Nacional do Índio. 1992. *Relatório do Grupo Técnico Criado pela Portaria do Presidente, No. 1366 de 04/09/1992* (GT-Tremembé). Brasília, FUNAI. (Mimeo).
- GALLOIS, Dominique Tilkin. 1994. *Mairi Revisitada: a reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi*. São Paulo, NHII-USP/FAPESP.
- HOFFMAN, Odile. 1995. “Les Points d’Ancrage d’un Territoire à la Dérive au Mexique”, in: CLAVAL, Paul & SINGARAVELOU (Orgs.) *Ethnographies*. Paris, L’Harmattan, pp.201-225.
- MARCUS, George. 1991. “Identidades Passadas, Presentes e Emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX, a nível mundial”. São Paulo, *Revista de Antropologia*, N° 34, Departamento de Antropologia/FFLCH-USP, pp. 197-221.
- MARTINS, José de Souza. 1993. *A Chegada do Estranho*. São Paulo, HUCITEC.
- 1989 *Caminhada no Chão da Noite: Emancipação Política e Libertação nos Movimentos Sociais do Campo*. São Paulo, HUCITEC.
- 1986 *Não Há Terra Para Plantar Neste Verão: o cerco das terras indígenas e das terras de trabalho no nascimento político do campo*. Petrópolis, Vozes.
- MORAES, Antônio Carlos Robert. 1991. *Ideologias Geográficas: espaço, cultura e política no Brasil*. São Paulo, HUCITEC (2a. Ed.)
- NIMUENDAJU, Curt. 1987. *Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendaju*. Rio de Janeiro, Fundação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística/ Fundação Nacional Pró- Memória.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. 1998. “Uma Etnologia dos ‘Índios Misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”, in: Rio de Janeiro, MANA N° 4, PPGAS/MN/UFRJ, pp. 47-77.

- 1994a “A Viagem da Volta: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no Nordeste”, in: PETI, Atlas das Terras Indígenas – Nordeste. Rio de Janeiro, PETI/MN/UFRJ, pp. VI-VIII.
- 1994b “Os Instrumentos de Bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais”, in: SAMPAIO SILVA, Orlando *et alli* (Orgs.) *A Perícia Antropológica em Processos Judiciais*. Florianópolis, Editora da UFSC, pp.115-139.
- RAFFESTIN, Claude.1993. *Por Uma Geografia do Poder*. São Paulo Ática. [1ª Edição Francesa:1980]
- SAMPAIO, José Augusto L. 1986. *De Caboclo a Índio: Etnicidade e Organização Social e Política entre os Povos Indígenas no Nordeste do Brasil. O Caso Kapinawá*. Projeto de Pesquisa. Campinas, UNICAMP. (Mimeo).
- SEEGER, Anthony e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1979. “Terras e Territórios Indígenas no Brasil”, Rio de Janeiro, *Encontros com a Civilização Brasileira*, N° 12, Editora Civilização Brasileira, pp.101-109.

Abstract: “Emerging people”, “remaining Indians” are common expressions about ethnic groups concerned as unknown or extinct at the Northeast of Brazil. This article points some aspects of the reappearing of the Tremembé Indians at Ceará State, a phenomenon with full vitality at the 80’s and 90’s, and try to surpass the vision of which happens onto the boundary. The indigenous territory extends beyond the identified and delimited land.

Uniterms: Indians, identity, boundary, territory

Aceito para publicação em 14 de agosto de 1999.