



**Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN**  
**Centro de Humanidades**  
**Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais**

**DA MANIVA AO GROLADO: Práticas produtivas e patrimoniais no  
processo identitário dos *Tremembé* de Almofala (CE)**

**Canuto Diógenes Saldanha Neto**  
**Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Julie Antoinette Cavignac**

**2014**

CANUTO DIÓGENES SALDANHA NETO

**DA MANIVA AO GROLADO: Práticas produtivas e patrimoniais no  
processo identitário dos *Tremembé* de Almofala (CE)**

Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Julie Antoinette Cavnac.

NATAL  
2014

UFRN / Biblioteca Central Zila Mamede  
Catalogação da Publicação na Fonte

**Saldanha Neto, Canuto Diógenes.**

Da maniva ao grolado : práticas produtivas e patrimoniais no processo identitário dos *Tremembé* de Almofala (CE) / Canuto Diógenes Saldanha Neto. – Natal, RN, 2014.  
118 f. : il.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Julie Antoinette Cavnignac.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Humanidades.  
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

1. Etnologia indígena – Dissertação. 2. Conflitos – Dissertação. 3. Mandioca – Dissertação. 4. Patrimônio cultural – Dissertação. 5. Saberes tradicionais – Dissertação. 6. Tremembé de Almofala – Dissertação. I. Cavnignac, Julie Antoinette. II. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. III. Título.

RN/UF/BCZM

CDU 397

CANUTO DIÓGENES SALDANHA NETO

**DA MANIVA AO GROLADO: PRÁTICAS PRODUTIVAS E PATRIMONIAIS NO PROCESSO IDENTITÁRIO DOS TREMEMBÉ DE ALMOFALA (CE).**

Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientadora: Julie Antoinette Cavinag.

Aprovada em: \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_\_\_

**BANCA EXAMINADORA:**

---

Prof. Dr<sup>a</sup>. Julie Antoinette Cavinag (Orientadora)  
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

---

Prof. Dr. Cimone Rozendo de Souza (membro interno)  
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

---

Prof. Dr<sup>a</sup>. Maria Rosário Gonçalves de Carvalho (membro externo)  
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1: partida de futebol de areia, comunidade da Praia .....	40
Figura 2: Pesca de linha no mar, praia de Almofala.....	41
Figura 3: Terreiro frontal da casa do Branquinho, comunidade da Praia. ....	42
Figura 4: Metodologia da cartografia social, comunidade Saquinho. ....	44
Figura 5: Farinhada como um trabalho necessariamente coletivo (etapas simultâneas). ....	58
Figura 6: Plantando coco – jovem trabalhando na agricultura.....	61
Figura 7: Jovens ajudando as mães a rapar a mandioca.....	62
Figura 8: Maria Paciência e a sua roça. ....	63
Figura 9: Coleta e transporte da mandioca para a casa de farinha.....	66
Figura 10: Mulheres e crianças ao redor da pilha de mandioca .....	73
Figura 11: cortando a mandioca em tamanhos menores. ....	74
Figura 12: Rapadeira colocando mandioca no triturador. ....	75
Figura 13: Mulher enche o balde com a mistura para ser transportada. ....	76
Figura 14: Mulheres separando a massa de farinha da goma e da borra.....	77
Figura 15: Prensa artesanal da casa de farinha do projeto .....	78
Figura 16: Secagem da borra e peneiramento da goma. ....	79
Figura 17: Antônio (fornheiro) torrando a massa de farinha.....	80
Figura 18: Casca da mandioca seca triturada é utilizada como ração animal.....	82
Figura 19: Elaboração de tapiocas gigantes.....	83

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço primeiramente aos meus pais, Antônio Itamar da Silva e Sônia Maria Diógenes Silva, e a minha irmã Thayanne (Pupinha), por compreenderem a importância desta etapa na minha vida e por me apoiarem afetivamente e financeiramente.

À Alana Vivian Almeida Loiola, por ser fonte imensurável de carinho, amor e companheirismo durante momentos alegres e/ ou difíceis. Além disso, agradeço pela sensibilidade em compreender e superar as dificuldades de um relacionamento em meio a um processo de estudos de mestrado.

À Julie Cavignac (Toinha), minha orientadora, à quem tenho grande apreço e admiração, por me acolher como seu orientando e me cercar de confiança e bons conselhos nos momentos que mais precisei.

Ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGCS/UFRN) e o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo suporte científico e financeiro indispensáveis na busca de êxitos nesta jornada.

À Edmundo Pereira, que foi meu orientador durante o meu estágio à docência e que me fez apaixonar ainda mais por essa valorosa profissão.

Aos participantes da minha banca de qualificação de mestrado, C. Guilherme O. Valle e Fernando Bastos Costa, por suas imprescindíveis críticas que contribuíram para a evolução deste trabalho.

Aos participantes da minha banca de defesa de mestrado, Cimone Rozendo e Maria Rosário, pela disponibilidade de aceitar o convite para avaliarem e contribuírem para a evolução tanto deste trabalho como também minha enquanto pesquisador.

Aos meus queridos familiares. Em especial, Tia Nete, Denise, Débora e Thiago, que me acolheram com muito carinho no período que estive morando em Natal (RN).

À Bárbara Andrade, Héliida Lopes e Guilherme Bemerguy, que vivenciaram momentos tanto alegres quanto tristes e/ ou angustiantes, e que após morarem comigo em 2012, passaram a morar com intensidade no meu coração.

Aos amigos que fiz na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, que compreenderam as minhas angústias e compartilharam também momentos felizes.

Aos Tremembé de Almofala pela forte acolhida, pelas ricas vivências e intensas trocas de saberes e experiências. Destes, destaco Albino (Babi), Zé Fué, Branquinho, Alana, Monzim, Kiara, e os diversos outros companheiros que fiz durante a minha trajetória acadêmica. É para eles, principalmente, que dedico este trabalho.

Aos amigos que fiz durante a pesquisa do projeto Patrimônio Para Todos, etapa de suma importância no meu crescimento profissional e pessoal.

Aos meus irmãos que fiz na UECE durante o período de graduação. Destes cito como de fundamental importância, sabendo que me esquecerei de citar vários, Rubens (PSA), Tuany, Dayane, Roberth, Juliana, Pedro, Larissa, Aline, Gabriela, Luiza Gabriela, além dos que optaram perseguir outros caminhos como Joaquim Guedes, Camila, Beatriz (Bia), entre outros. Também cito a importância dos companheiros de semestres outros.

À Gleison Maia (e família) por se evidenciar cotidianamente como um amigo presente e companheiro. Agradeço pelas conversas acadêmicas e pessoais que contribuem para o meu crescimento enquanto ser humano.

Aos bons amigos que fiz em terras longínquas de Fortaleza. Em especial, as famílias Almeida, Gadelha e Loiola. Além desses, às importantes amizades que cativei neste local chamado Conjunto Ceará S. C.

À todos os meus “amigos de bairro”, que apesar da dificuldade de encontro atualmente, são por mim muito estimados. Em especial Elexandro, grande incentivador dos meus estudos.

Aos colegas de trabalho e amigos que hoje dividem momentos importantes comigo na Prefeitura Municipal de Eusébio.

Aos meus colegas de sala e professores no Colégio Santos Dumont que foram parte importante da minha formação.

Aos meus colegas e professores do Ari de Sá Cavalcante, colégio no qual fiz grandes amizades. Destas cito, em especial, Gabriela Ramos (Bibi boato), incumbida da árdua tarefa de fazer a revisão deste trabalho. Também agradeço à Lívia Pontes pela gentileza de elaborar o meu abstract.

A todos aqueles de alguma forma tenham contribuído para o meu crescimento pessoal e profissional, meu muito obrigado!

## RESUMO

O cenário político indígena no Brasil passa por transformações que precisam ser melhor analisadas pelos estudiosos do campo das ciências sociais. O déficit da política de demarcação territorial aparece como o maior obstáculo na conquista de direitos coletivos. Assim, faz-se necessário um estudo que analise as novas estratégias de luta por direitos sociais e suas implicações nas relações cotidianas locais. Nesse contexto, o objetivo geral deste trabalho é compreender a atual dinâmica social identitária que envolve os Tremembé de Almofala, tomando como exemplo o projeto Casa de Farinha Comunitária do Lameirão. Os objetivos específicos são: a) analisar os processos que envolvem o projeto a fim de compreender os seus significados, apropriações e usos cotidianos e políticos; b) compreender as estratégias de luta por ganhos sociais; c) analisar as classificações étnicas locais que alicerçam a construção da identidade Tremembé de Almofala. A metodologia empregada na pesquisa é uma etnografia das comunidades, buscando apreender a produção social das redes de relações existentes, e uma cartografia social das práticas pesquisadas. Assim, a efetivação dos direitos requeridos pelos indígenas passa por um processo de legitimação social e jurídica da identidade de uma população tradicional e do seu patrimônio cultural. Essa legitimação aparece como um mecanismo de salvaguarda desse direito garantido pela constituição. Desse modo, possuir um “patrimônio cultural” passa a ser percebido como “passaporte” para a emergência de direitos. É nesse contexto que o processo de transformação da mandioca, prática produtiva compartilhada por diversos grupos sociais locais, é reificado como patrimônio cultural pelos Tremembé de Almofala e sua rede de colaboradores na busca pelo acesso às políticas públicas diferenciadas. Na ocasião, evidencio que os arranjos sociais específicos dos sujeitos locais são embates que ajudam a compreender a dinâmica do processo de identidade dos Tremembé de Almofala.

## ABSTRACT

The indigenous political scene in Brazil is undergoing transformations that need to be better analyzed by scholars in the field of the Social Sciences. The deficit in the policy of indigenous land demarcation emerges as the largest obstacle in the conquest of collective rights. Therefore, a study to analyze renewed strategies in the struggle for social rights, and their implications in local everyday life relations, is urgent. In this context, the aim of this research is to understand the current social dynamics of identity among the Tremembé people of Almofala, in the state of Ceará, Brazil, with a fieldwork conducted in the flour mill of the Casa de Farinha Comunitária project, in the Lameirão community. Specific aims are: a) to analyze the processes involved in the project in order to comprehend their meanings and appropriations as well as their everyday life and political uses; b) understand the strategies to fight for social benefits; c) analyze the local ethnic classifications grounding the construction of the Tremembé identity in Almofala. Methods deployed are ethnography of communities, used to apprehend the social production of networks of relationships, and a social cartography of practices. The realization of rights demanded by the indigenous populations in Brazil is intertwined with a process of social and legal legitimation their identity and cultural heritage. Such legitimation works as a safeguard mechanism of rights secured by the Constitution. Therefore, to own a “cultural heritage” is perceived as a “passport” to benefit from emerging rights. Amid this context, changes in the traditional processing of the cassava root, a productive practice shared locally by diverse social groups, is reified as cultural heritage by the Tremembé people of Almofala and their network of collaborators in the pursuit of accessing distinctive public policies. Furthermore, the research came across specific social arrangements of local subjects which unfolded internal struggles, enabling to understand the dynamics of the Tremembé of Almofala identity process.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
<b>1. SITUANDO O CAMPO .....</b>	<b>14</b>
<b>1.1 Índios do Nordeste: reconstrução histórica dos processos de luta .....</b>	<b>17</b>
<b>1.1.1 O processo de “invisibilidade” histórica: a gênese da retórica da extinção ...</b>	<b>18</b>
<b>1.1.2 A “emergência” dos sujeitos indígenas: o processo de reelaboração cultural e política.....</b>	<b>25</b>
<b>1.1.3 Agendas políticas contemporâneas .....</b>	<b>27</b>
<b>1.2 Novas estratégias de lutas políticas .....</b>	<b>30</b>
<b>1.2.1 A transformação do campo do patrimônio .....</b>	<b>30</b>
<b>2. O CAMPO COMO TEXTO NARRATIVO .....</b>	<b>33</b>
<b>2.1 Trajetória acadêmica: por que os Tremembé de Almofala (CE)? .....</b>	<b>33</b>
<b>2.2 Da Praia ao Saquinho: percursos da pesquisa etnográfica .....</b>	<b>37</b>
<b>2.3 Saquinho, Curral do Peixe e Lameirão .....</b>	<b>46</b>
<b>2.4 Quem pesquisa quem? .....</b>	<b>52</b>
<b>2.5 O (des)encantamento do campo .....</b>	<b>53</b>
<b>3. Da maniva ao grolado: o processo de transformação da mandioca como prática produtiva e patrimonial .....</b>	<b>56</b>
<b>3.1. O processo de transformação: “a mandioca tudo dá!” .....</b>	<b>57</b>
<b>3.1.1 “Nós tudo é da roça!” .....</b>	<b>59</b>
<b>3.1.2. A escolha da maniva e o cuidado com o roçado.....</b>	<b>62</b>
<b>3.1.3. A colheita e o transporte da mandioca para a casa de farinha .....</b>	<b>64</b>
<b>3.1.4. A escolha da equipe da farinhada .....</b>	<b>67</b>
<b>3.1.4.1. O ofício da rapadeira.....</b>	<b>68</b>
<b>3.1.4.2. O ofício do preneiro (e serrador).....</b>	<b>69</b>
<b>3.1.4.3 O ofício do Forneiro .....</b>	<b>70</b>
<b>3.1.5. O processo de transformação da mandioca dentro da casa de farinha .....</b>	<b>71</b>
<b>3.1.5.1 Raspagem da mandioca.....</b>	<b>72</b>
<b>3.1.5.2. Corte da mandioca raspada em pedaços menores.....</b>	<b>74</b>
<b>3.1.5.3 A trituração da mandioca .....</b>	<b>74</b>
<b>3.1.5.4. O trabalho nas redes: a separação da goma e da borra.....</b>	<b>75</b>
<b>3.1.5.5. Utilização da prensa .....</b>	<b>78</b>
<b>3.1.5.6. Secagem e peneiramento .....</b>	<b>79</b>
<b>3.1.5.7. Torramento da farinha .....</b>	<b>80</b>
<b>3.1.5.8. Secagem da casca: “da mandioca se aproveita tudo” .....</b>	<b>81</b>
<b>3.1.5.9. Sabores locais: “é de dar água na boca” .....</b>	<b>82</b>

<b>3.2. Práticas produtivas e culinárias locais: artes de saber e de fazer como <i>patrimônio cultural</i></b> .....	84
<b>3.2.1. A (des)essencialização dos sujeitos locais e das suas práticas</b> .....	84
<b>3.2.2. O patrimônio como moeda de troca</b> .....	85
<b>4. Saquinho, Curral do Peixe e Lameirão: a polifonia dos conflitos sociais</b> .....	89
<b>4.1. Projeto Casa de Farinha Comunitária do Lameirão</b> .....	91
<b>4.2. A querela da construção de uma igreja evangélica</b> .....	93
<b>4.3. A luta pela água: os trânsitos de noções em torno da identidade indígena</b> .....	98
<b>ENTOANDO EM RETICÊNCIAS</b> .....	109
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	113

## INTRODUÇÃO

O cenário político vivenciado pelos indígenas no Brasil atualmente passa por transformações que precisam ser melhor analisadas pelos estudiosos do campo da etnologia. O déficit da política de demarcação territorial observado no século XXI se apresenta como um grande obstáculo na busca desses grupos sociais por um território étnico. Isso se deve, sobretudo, aos esforços promovidos pela chamada “bancada conservadora”<sup>1</sup> do Senado brasileiro, formada pelas bancadas “evangélica” e “ruralista”, na tentativa de dismantlar a política de demarcação das terras indígenas.

Concomitante a isso, ocorre uma expansão do campo do patrimônio. As políticas patrimoniais passam a ganhar maior destaque tanto por parte do governo como também por parte dos movimentos sociais, incluindo os indígenas. Patrimônio e os seus sinônimos, *saberes e fazeres tradicionais*, passam a ser palavras-chaves na busca dos grupos sociais pelo acesso a políticas públicas e, conseqüentemente, direitos sociais diferenciados. Com isso, as políticas patrimoniais tornam-se atualmente a principal via de acesso desses grupos étnicos aos direitos coletivos.

No contexto identitário local dos Tremembé de Almofala<sup>2</sup>, o processo de transformação da mandioca ultrapassa o seu significado como prática produtiva, tornando-se também uma prática patrimonial e política. É nesse cenário que se visualiza a etnicidade operando também através de sinais não-diacríticos, características comuns entre os diversos grupos locais, evidenciando a politização da memória. Entre os Tremembé de Almofala esse fenômeno se efetiva com a ajuda de sua rede de colaboradores: agentes de perfis variados que se articulam com esses grupos étnicos, visando fomentar o processo de etnicidade.

A análise do processo identitário local traz à tona alianças e faccionalismos engendrados historicamente e reelaborados cotidianamente. Este cenário de embates e negociações evidencia a pluralidade de agentes e interesses encontrados no *loco* de pesquisa, reforçando a heterogeneidade dos grupos sociais que ali convivem. Além disso, a pesquisa externa transformações internas (e divergências) no processo de definição do que é “*ser Tremembé de Almofala*”.

---

<sup>1</sup> O termo bancada conservadora é utilizado por diversos atores (pesquisadores, jornalistas, políticos, dentre outros) para denominar a aliança política dos políticos que apresentam uma visão conservadora nas suas agendas políticas. É formada principalmente pela bancada ruralista (aqueles que defendem os interesses dos grandes latifundiários) e pela bancada evangélica (formado por aqueles que levantam a bandeira destas igrejas).

<sup>2</sup> O termo Tremembé de Almofala, como outros etnônimos, é fruto de uma construção social. Ao longo do texto, evidencio onde se localizam espacialmente e discuto alguns processos territoriais vivenciados pelos mesmos.

A pesquisa tem como objetivo geral deste trabalho é compreender a atual dinâmica social identitária que envolve os Tremembé de Almofala, tomando como exemplo o projeto Casa de Farinha Comunitária do Lameirão. Os objetivos específicos são: a) analisar os processos que envolvem o projeto a fim de compreender os seus significados, apropriações e usos cotidianos e políticos; b) compreender as estratégias de luta por ganhos sociais; c) analisar as classificações étnicas locais que alicerçam a construção da identidade Tremembé de Almofala.

Escolho a terminologia *Teia de Legitimação*<sup>3</sup> para dar conta do caráter agregador das políticas patrimoniais. Porém, é importante ressaltar que esse somatório – que possibilita realimentar constantemente a legitimação dos sujeitos frente os demais atores (locais, regionais, nacionais e internacionais, incluindo os setores governamentais) – só pode ser efetivado a partir do momento em que os indígenas acionam esses direitos, dando-lhes poder.

No primeiro capítulo, trago elementos gerais para caracterizar os Tremembé de Almofala. Com a ajuda de dados quantitativos e qualitativos (além de um mapa), inicio caracterizando o município de Itarema (CE), local onde os sujeitos de pesquisa estão situados. No decorrer deste capítulo, exponho um histórico dos processos de territorialização vivenciados pelos Tremembé de Almofala, culminando com uma breve explanação dos projetos políticos atuais dos grupos indígenas cearenses. Por fim, discuto como as transformações no campo do patrimônio influenciaram (e influenciam) na reelaboração das políticas públicas e nas agendas de luta dos grupos étnicos.

No segundo capítulo, realizo um debate crítico sobre o fazer etnográfico. Discorro como se deu efetivamente a minha transformação enquanto pesquisador e, simultaneamente, enquanto sujeito de pesquisa. Além disso, situo os leitores no *loco* específico da pesquisa: *comunidades* Saquinho, Lameirão e Curral do Peixe. Trago (des)construções formuladas antes, durante e após o desenrolar da pesquisa de campo. Também alerto o leitor sobre as estratégias de pesquisa e os trânsitos de *loco* efetivado ao longo do período etnográfico (2012-2014). No mais, descrevo as metodologias centrais utilizadas nesta pesquisa: a cartografia social e etnografia<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Os direitos produzidos ou reafirmados por uma política patrimonial, quando acionados, são utilizados como ferramenta na tentativa de acessar outras políticas sociais. Logo, os frutos dessas políticas se interconectam, formando uma rede de legitimação na luta por produzir, assegurar e acessar direitos sociais. Esta rede é denominada por mim como teia de legitimação.

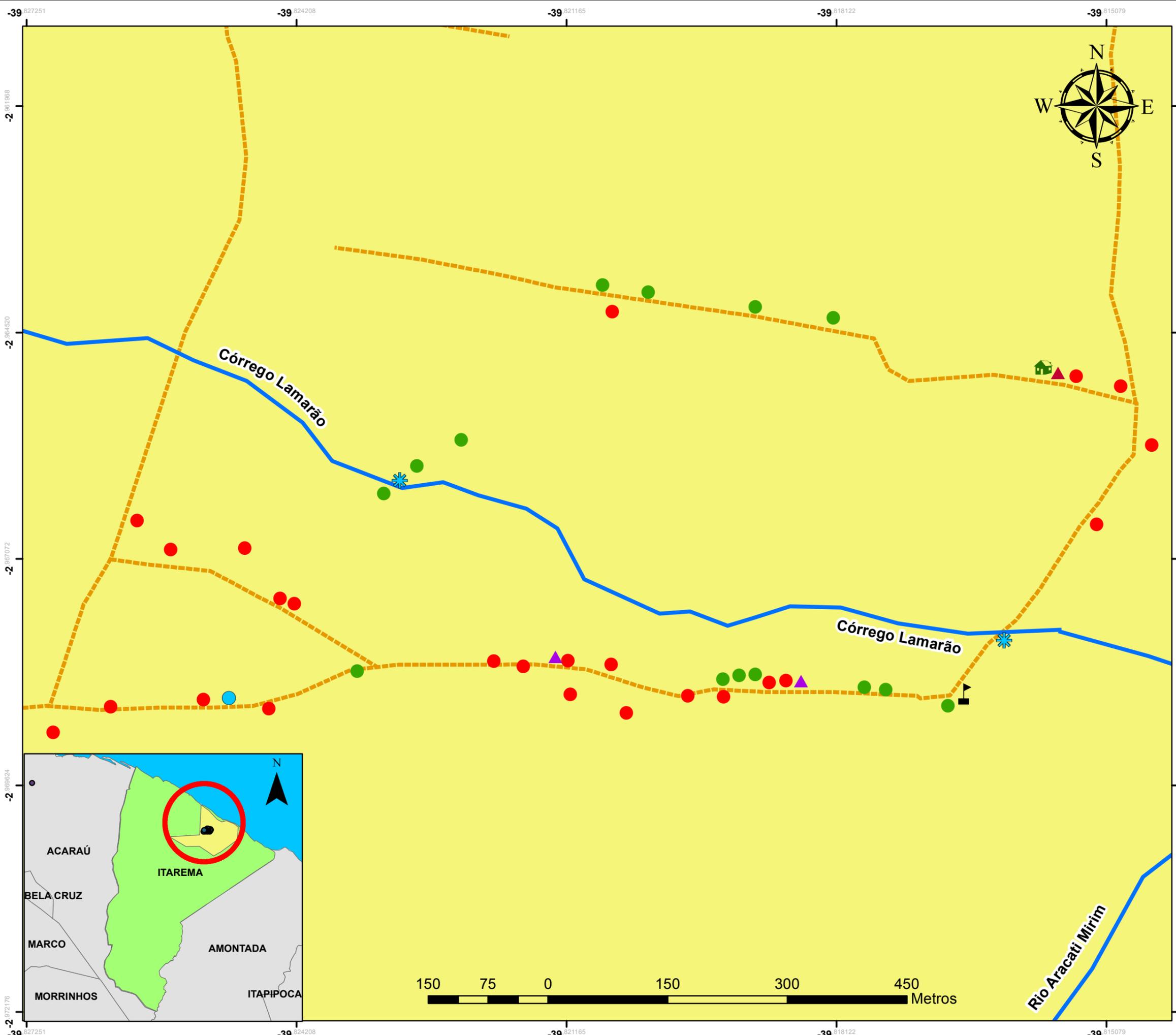
<sup>4</sup> Compreender o processo etnográfico vivenciado pelo pesquisador é de extrema importância para o entendimento do desenrolar e do resultado da pesquisa (CAVIGNAC, 2009; PEREIRA, 2009; VELSEN, 2011).

No terceiro capítulo, proponho-me a descrever e analisar o processo de transformação pela qual a mandioca passa: desde a escolha da maniva (semente) até o consumo dos alimentos derivados dela. Em tom de narrativa, trago a voz dos sujeitos locais e mostro no texto a importância dessas práticas no processo de construção de sociabilidades, de patrimônios culturais e de identidades locais (tanto indígenas quanto não-indígenas). Nesse mesmo capítulo, evidencio concretamente como o processo de transformação da mandioca, o saber-fazer compartilhado pelos grupos locais, é empoderado como patrimônio cultural dos Tremembé de Almofala. Isso se dá através da contribuição da rede de colaboradores aliada destes sujeitos. Tendo o projeto Casa de Farinha Comunitária do Lameirão como pano de fundo, exponho que a etnicidade é elaborada também através de sinais não-diacríticos e a categoria patrimônio cultural e seus sinônimos (saberes e fazeres tradicionais) são palavras-chaves para a compreensão das agendas políticas atuais tanto governamentais quanto dos diversos grupos sociais.

No quarto capítulo, discuto as alianças e os faccionalismos que envolvem os Tremembé de Almofala no *loco* da pesquisa (Saquinho, Curral do Peixe e Lameirão) no processo de luta cotidiana por ganhos sociais. Para isso, elenco três casos específicos de querelas envolvendo os Tremembé de Almofala. No primeiro caso, evidencio a divergência de interesses em torno da definição de um projeto para as localidades. A análise deste caso permite compreender as hierarquias de poder existentes dentro dos Tremembé de Almofala. No segundo caso, discorro sobre o embate em torno da construção de uma igreja evangélica. Neste, trago para a discussão o fenômeno da ascensão econômica, política e social de novas lideranças e suas consequências nos jogos sociais locais. Através desse cenário, demonstro que as alianças e os faccionalismos construídos localmente possuem uma historicidade e são cotidianamente reelaborados. Logo, são situacionais e temporais. No terceiro caso, abordo as divergências acerca do abastecimento de água nas localidades Saquinho, Lameirão e Curral do Peixe. É neste tópico que discuto as classificações identitárias internas dos Tremembé de Almofala e mostro como as fronteiras étnicas são elaboradas atualmente no *loco* de pesquisa.

É importante ressaltar que os objetivos iniciais da pesquisa, principalmente o de compreender os usos materiais e simbólicos do processo de transformação da mandioca pelos Tremembé de Almofala, mostraram-se insuficientes para a construção dessa pesquisa. Através da pesquisa de campo realizada com enfoque nas práticas produtivas e patrimoniais diversos conflitos foram se descortinando. A importância destes para a compreensão da dinâmica local fez com que eles passassem a compor as linhas desse texto. Porém, o prazo restante da

elaboração do texto não permitiu um maior aprofundamento na questão dos conflitos sociais internos.

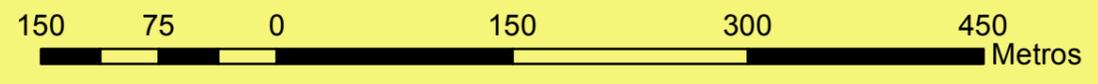
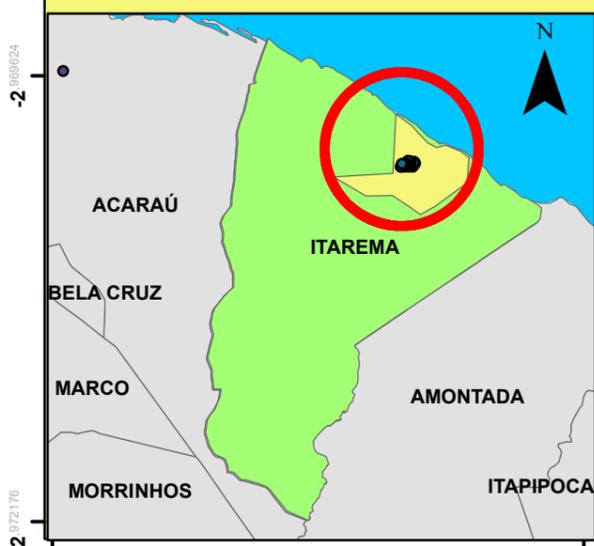
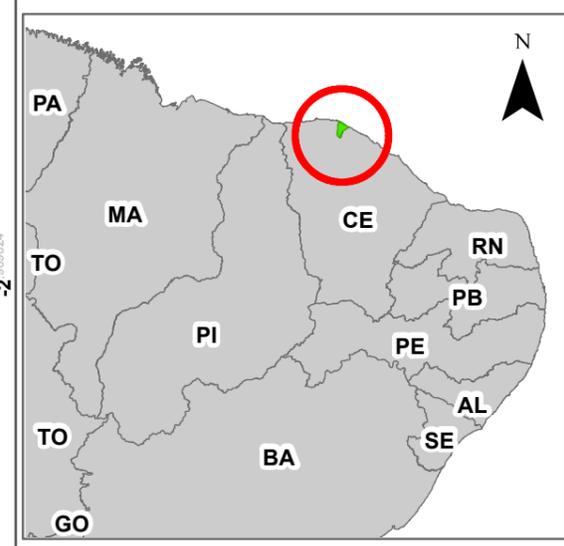


UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE - UFRN

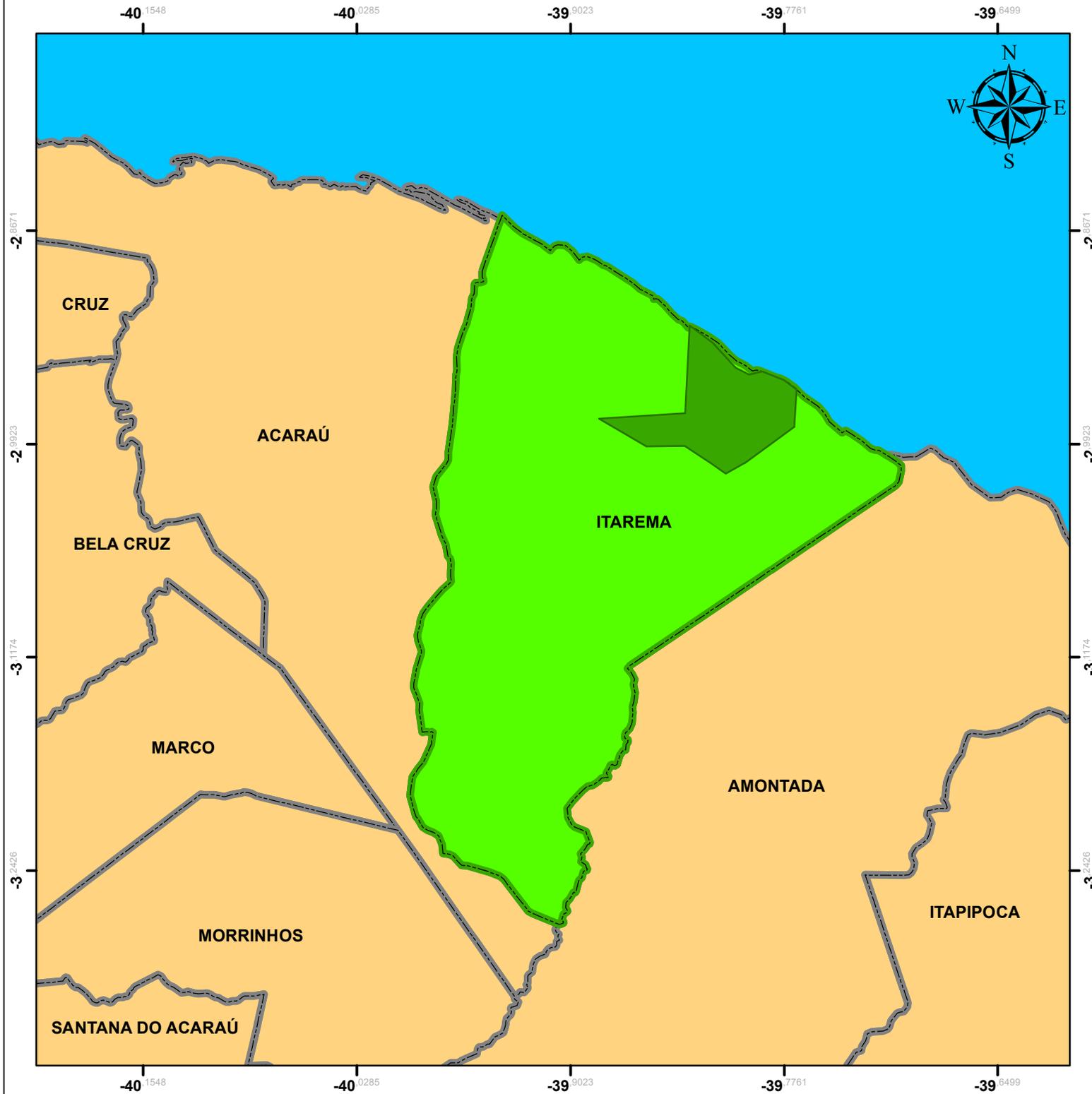
**Legenda**

- Casa de Farinha do Projeto
- Casa de Farinha
- Casa do Zé Fué
- Escola Indígena
- Passagem molhada
- Poço profundo
- Cultivo de mandioca em propriedade Indígena
- Cultivo de mandioca em propriedade não indígena
- Rios
- Estrada Carroçal
- Delimitação da área Indígena dos Tremembé Almofala

**MAPA DE CARACTERIZAÇÃO DA ÁREA DE ESTUDO**



Escala: 1: 4.500  
 Fonte: IPECE e IBGE.  
 Desenho: Evelize Teixeira de Oliveira Sousa

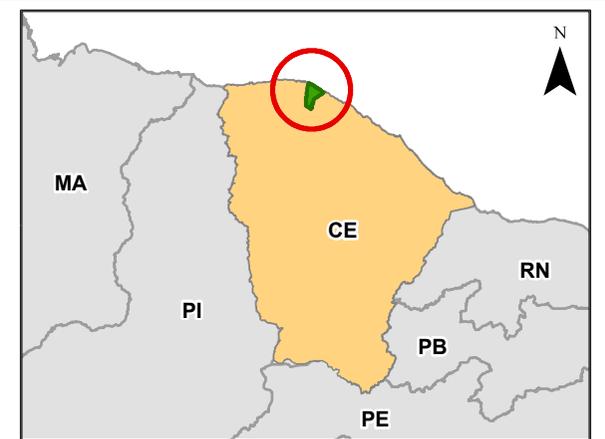


UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE - UFRN

**Legenda**

-  Delimitação da área indígena dos Tremembé de Almofala
-  Município de Itarema
-  Limite Municipal

**MAPA DE LOCALIZAÇÃO DE ITAREMA**



Escala: 1:350.000

Desenho: Evelize Teixeira de Oliveira Sousa

## 1. SITUANDO O CAMPO

A fim de embasar a análise da atual situação vivenciada pelos Tremembé de Almofala, realizo, com ajuda do referencial teórico, um resgate dos processos históricos vivenciados por estes sujeitos. Com isso, a partir desta contextualização, caracterizo sucintamente as agendas políticas indígenas contemporâneas, em especial as dos Tremembé de Almofala. Neste capítulo, utilizo nomenclaturas genéricas para apresentar de forma didática os processos históricos: “processo de invisibilidade”; “emergência dos sujeitos”; “agendas políticas contemporâneas”, sempre preocupado em mostrar similitudes e diferenças entre esses processos, observando os sujeitos como protagonistas<sup>5</sup>.

Segundo os dados retirados do Instituto Sócio Ambiental (ISA), tendo este como fonte os dados da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA, 2010), os Tremembé possuem população de 2.971 habitantes distribuídos, a sua quase totalidade, em três municípios do Ceará: Itarema, Acaraú e Itapipoca. A pesquisa concentrou o loco de análise no primeiro município.

Localizado no litoral oeste do Ceará e classificado no bioma caatinga, o município de Itarema possui extensão territorial de 720,654 quilômetros quadrados. Segundo dados do Censo 2010, realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o município possui população de 37.471 habitantes – o que representou um aumento de aproximadamente 50% da população em relação aos anos de 1991-1996 (período no qual o número populacional permaneceu praticamente estável). Do total de habitantes de Itarema, 57,5% (21.533hab.) é definida como população rural (pequena maioria percentual de homens). Além disso, grande parte da população de ambos os sexos se encontra nas faixas etárias mais baixas (4-24 anos).

Em relação à economia, Itarema apresenta receita orçamentária superior às despesas (56,8% e 43,2%, respectivamente). Seu Produto Interno Bruto (PIB) é de 196.314,00 mil reais, dividido em Serviços (111.971 reais – 57,03%), Indústria (59.465 reais – 30,29%) e Agropecuária (24.878 reais – 12,67%). Apesar de o setor agropecuário aparecer em terceiro lugar, em comparação com o estado do Ceará e com o Brasil esta atividade em Itarema representa uma percentagem significativamente maior na importância da economia local. No município, existem grandes empresas agroindustriais que utilizam o regime de monocultura em

---

<sup>5</sup> Ao longo do século XX, a figura do índio e do negro vai se inserindo dentro de estudos que tinham como enfoque analisar a contribuição dos grupos étnicos na formação do “povo brasileiro”. Para saber mais ler: HOLANDA (1995) e FREYRE (2006), dentre outros trabalhos. Além disso, esses estudos vão influenciar a elaboração das primeiras políticas patrimoniais do país. Para saber mais ler: CHUVA (2009), FONSECA (2009), NOGUEIRA (2005), dentre outros. ANDERSON (2008) discute em seu estudo como as sociedades são engendradas.

larga escala territorial. Uma destas é a Ducoco Alimentos que se beneficia do coco e vende produtos derivados do fruto para todo o país. O espaço geográfico por ela ocupado é requerido pelos Tremembé de Almofala como sendo o seu território sagrado, fato que produz querelas entre os indígenas e os empresários e seus representantes.

Em relação à população indígena residente em Itarema, segundo o Censo 2010, em 1991 era de 445 habitantes (1,59% da população total), estando 405 em área rural. Em 2000, passou para 751 habitantes (2,47% da população total), sendo todos considerados em área rural. Já em 2010 era de 2.258 habitantes, representando 6,03% da população total do município. Destes, 226 se encontrava em área urbana e 2.032 em área rural. No Ceará, 19.336 pessoas se autodeclararam indígena no último Censo realizado, constituindo 0,2% da população total do estado e representando 2,4% da população indígena do país (IBGE, 2012).

Tanto os dados da Funasa quanto os do IBGE evidenciam o crescimento populacional indígena. De 1991 a 2010 foi registrado um aumento de 407%. Além disso, observou-se um crescimento exponencial na relação população indígena dividida pela população total do município.

Valle (1993), ao caracterizar os *Tremembé*, separou-os em três situações étnicas distintas: os da região de Almofala, que se situam à margem esquerda do rio Aracati-mirim; os da região da Tapera e da Varjota, que se situam à margem direita do rio Aracati-mirim, englobando a vila Ducoco; e os da região de São José e Capim-açu, que se localizam mais no interior do município, afastados das situações históricas anteriores. Estas três situações estão localizadas no município de Itarema<sup>6</sup>, cidade do estado do Ceará distante 270 quilômetros da capital Fortaleza.

Das três situações étnicas classificadas e estudadas por Valle (1993), dou maior ênfase à situação da região de Almofala. Isto se dá porque é nesta em que se encontram as *aldeias / comunidades* onde fiz a pesquisa: Praia, Lameirão, Saquinho, Curral do Peixe. Além disso, é nesta situação em que se encontra a casa de farinha comunitária, que funciona como pano de fundo da pesquisa. Porém, resalto que é impensável atualmente falar da situação da região da Almofala sem fazer um link com a situação da região da Tapera e da Varjota. Com a criação do Conselho Indígena Tremembé de Almofala (CITA)<sup>7</sup> em 1995, organização política indígena

---

<sup>6</sup> As *aldeias Tremembé* existentes em Itarema são: Batedeira I, Batedeira II, Cajazeiras, Capim-Açu, Comondongo, Curral do Peixe, Lameirão, Mangue Alto, Panan, Passagem Rasa, Praia de Almofala, São José, Saquinho, Tapera, Urubu, Varjota. (PALITOT, 2009).

<sup>7</sup> O CITA é uma organização política interna dos Tremembé da "Grande Almofala".

que representa os Tremembé de Almofala (os Tremembé da grande Almofala<sup>8</sup>: situações da Almofala e da Varjota e Tapera), as relações entre estas duas situações se estreitaram exponencialmente. Por conseguinte, este estudo se concentrará na dita situação da região de Almofala, mas trazendo alguns elementos externos.

Assim como Valle (1993), não concebo os Tremembé de Almofala (CE) como um grupamento uno, homogêneo e coeso. Ao classifica-los em três situações étnicas diferentes, Valle (1993) traz elementos importantes para visualizar o caráter plural das trajetórias culturais e políticas. Como isso, resgata a historicidade em torno da mobilização étnica local. Valle (1993) afirma que as *populações étnicas Tremembé* não poderiam ser homogeneizadas e caracterizadas como constituindo-se um grupo étnico definido. No primeiro ano de campo, em 1988, percebeu nuances que separavam e particularizavam tais situações. A situação de Almofala se mobilizava em torno do *torém*, ainda hoje considerado o principal sinal diacrítico dos *Tremembé*. Já a situação da Varjota enveredava através de uma mobilização étnica congregada com orientações e práticas da pastoral-camponesa. A situação do Capim-açu, mesmo após conseguir ganhos através da mobilização camponesa (recebeu a posse de uma extensão territorial desapropriada pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA), articulou-se com ênfase para uma mobilização de perfil étnico. Destas, a região de Almofala é apontada como a que mais sofre com o processo de especulação imobiliária.

Valle (1993) chama a atenção para a atuação cotidiana de muitos agentes e de perfis diversos, com ênfase em Almofala. Dentre esses: missionários de várias religiões, pesquisadores de diversas áreas do conhecimento e centros de pesquisas, agentes pastorais e de instituições públicas e privadas, além de ativistas que não se enquadram no perfil missionário. No cenário atual, as situações *Tremembé* recebem apoio desse universo de colaboradores, que será discutido ao longo do texto. Valle (1993) chama a atenção para a diversidade de grupos sociais que compõem a região. Esses agentes de perfis variados, os quais chamo ao longo do texto de “rede de colaboradores”, são importantes elementos desta pesquisa. Num contexto de intenso contato interétnico, as relações desenvolvidas entre os Tremembé de Almofala e a sua rede de colaboradores alimentaram (e alimentam) as múltiplas transformações das agendas indígenas. É esta conjuntura que possibilita compreender, tanto no cenário nacional quanto no local, o incremento das políticas patrimoniais voltadas para os indígenas, transformando-se numa via de destaque no acesso a direitos sociais diferenciados.

---

<sup>8</sup> Por região da Grande Almofala compreende-se genericamente a junção das situações étnicas da Almofala e da Varjota. Essa diferenciação ocorre em relação aos Tremembé de outros municípios.

Os estudos acerca dos grupos étnicos ganharam maior delineamento a partir da década de 60 do século XX, marcado pelos chamados processos de “descolonização”<sup>9</sup>.

Barth (2011: 188) critica a visão de autores que consideraram que o isolamento geográfico e social teriam sido fatores cruciais para o suporte da diversidade cultural. Através da análise de grupos em situação de contato interétnico, o autor conclui que:

[...] as fronteiras persistem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam. Em outras palavras, as distinções de categorias étnicas não dependem de uma ausência de mobilidade, contato e informação. Mas acarretam processos sociais de exclusão e de incorporação pelos quais categorias discretas são mantidas, apesar das transformações na participação e na pertença no decorrer de histórias de vida individuais.  
[...] descobre-se que as relações sociais estáveis, persistentes e muitas vezes de uma importância vital, são mantidas através dessas fronteiras e são frequentemente baseadas nos estatutos étnicos dicotomizados. Em outras palavras, as distinções étnicas não dependem de uma ausência de interação social e aceitação, mas são, muito ao contrário, frequentemente as próprias fundações sobre as quais são levantados os sistemas sociais englobantes. A interação em um sistema social como este não leva a seu desaparecimento por mudança e aculturação; as diferenças culturais podem permanecer apesar do contato interétnico e da interdependência dos grupos.

Dialogo com a noção de grupo étnico utilizada por Barth. Segundo ele, este seria uma forma de organização social delineada pela chamada atribuição categórica – processos de autoatribuição e identificação étnica. Logo, é por meio de identidades contrastivas que as fronteiras étnicas teriam efetividade e continuidade temporal. Aborda que a escolha de sinais diacríticos tem papel importante para a definição do grupo étnico. Além disso, ressalta a importância de se compreender as relações travadas por esses grupos, que teriam regras e estratégias próprias de inclusão e exclusão de membros. Com isso, Barth afirmava a existência de trânsito de sujeitos entre grupos étnicos – trânsito de identidades. Posteriormente, outros autores passaram a dar maior ênfase à dimensão política desses grupos.

## 1.1 *Índios do Nordeste: reconstrução histórica dos processos de luta*

Apesar das singularidades existentes em cada *povo* indígena, sendo até mesmo essa caracterização problemática visto que muitos pesquisadores têm receio em definir populações indígenas como formadora de um *povo*, muitos teóricos concordam com o pensamento de que

---

<sup>9</sup> Sobre Colonialismo, afirmam MENESES e SANTOS (2010: 18): “De facto, o fim do colonialismo político, enquanto forma de dominação que envolve a negação da independência política de povos e/ou nações subjugados, não significou o fim das relações sociais extremamente desiguais que ele tinha gerado, (tanto relações entre Estados como relações entre classes e grupos sociais no interior do mesmo Estado). O colonialismo continuou sobre a forma de colonialidade de poder e de saber [...]” Para aprofundar na questão ler QUIJANO (2010).

os *índios do Nordeste* passaram por processos históricos com várias características similares. Por conseguinte, este tópico tem o objetivo de resgatar tais discussões a fim de referendar novas.

### 1.1.1 O processo de “invisibilidade”<sup>10</sup> histórica: a gênese da retórica da extinção

“*No Nordeste não existe índio! Muito menos no Ceará!*”. Essas afirmativas são ainda hoje ditas por setores da sociedade e membros dos governos em suas diversas esferas, porém, não são frases novas. Construídas ao longo dos séculos, é de grande importância compreender a sua gênese e desenvolvimento.

Com o objetivo de reunir estudos que discutam a questão indígena no Nordeste e questione a invisibilidade destes indígenas, João Pacheco de Oliveira organizou o livro *A Presença Indígena no Nordeste*. Já na apresentação do livro, Oliveira (2011: 9) elucida os objetivos da publicação:

ESTE LIVRO, À DIFERENÇA DE OUTRAS COLETÂNEAS de trabalhos científicos, não resulta de um congresso ou simpósio acadêmico, em que as comunicações se transformam em textos e ganham forma impressa. Ele decorre do desconforto e mesmo da indignação que gera num conjunto de pesquisadores a forma superficial e preconceituosa com que a existência do indígena no Nordeste tem sido abordada em circuitos prestigiados e poderosos de informação, repercutindo de maneira muito negativa na naturalização e na disseminação de estereótipos seja na opinião pública, seja na formação das novas gerações de estudantes.

O pensamento dos autores dessa publicação vem ao encontro desse trabalho no tocante a esclarecer que – apesar de nos últimos anos, no contexto de busca por direitos sociais, este quadro tenha cambiado um pouco – é notória que esta luta continua sendo de extrema necessidade, tendo a academia um importante papel.

[...] Como se engendrou e se manteve a representação sobre a inexistência e a invisibilidade dos indígenas no Nordeste e [...] Por quais caminhos os indígenas saíram de invisibilidade e de *caboclos* e se transformaram em *índios*? (Idem, p. 11).

---

<sup>10</sup> Coloco o termo entre aspas a fim de diminuir o peso que esta palavra possui. Ao longo do texto demonstro que a “invisibilidade” esbarra na resistência cotidiana dos indígenas.

Após discorrer sobre essas duas indagações, trago e problematizo informações atuais sobre os projetos políticos vivenciados pelos grupos étnicos no Ceará, em especial os Tremembé de Almofala.

Ao tratar em seu estudo os processos que os indígenas vivenciaram, Oliveira ressalta a questão do território:

A noção de *territorialização* é definida como um *processo de reorganização social* que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração cultural e da relação com o passado (OLIVEIRA, 2004: 55).

Silva (2011), ao tratar os processos de territorialização vivenciados pelos Tremembé de Almofala, versa sobre o Relatório Provincial apresentado pelo presidente da província José Bento da Cunha Figueiredo Júnior à Assembleia Legislativa do Ceará, em 1863, no qual afirma (ou decreta) que no Ceará não existia mais índios. O texto evidencia o discurso legítimo utilizado nesse processo. A autora reconstrói o contexto histórico-social do século XIX marcado pela redefinição da legislação fundiária no país e evidencia como estes processos contribuíram, muitas vezes legitimados oficialmente, para a expropriação das terras indígenas.

É importante esclarecer que antes do Relatório em questão o discurso da “extinção” dos índios já operava, ganhando mais força após a criação da Lei de Terras (1850)<sup>11</sup>.

Silva (2011: 331), a fim de compreender estas lacunas e contradições existentes entre os discursos e a prática social, lança duas perguntas:

Por que os discursos oficiais sobre os índios e suas terras destoavam dos próprios registros oficiais? E por que, mesmo havendo registros oficiais que atestavam a presença na província e a regularização de suas terras, predominou a força do discurso da “extinção por decreto” dos índios do Ceará?

---

<sup>11</sup> É resultante das discussões que vinham ocorrendo desde a década de 1820 no tocante a reformulação da política de terras. Estes embates eram fomentados tanto pelos conflitos políticos quanto pelas demais disputas por legitimação e poder no contexto em questão. A Lei de Terras (1850) proibiu a posse e a doação de sesmarias. Com isso, “instaurou-se a compra e venda como únicas formas de aquisição de terras devolutas, resguardados os direitos dos que já ocupavam a terra produtivamente” (SILVA, 2011: 333), garantindo a transição do regime baseado na posse para o de propriedade. Apesar disso, a Lei de Terras pode ser considerada parte do processo de não reconhecimento da propriedade coletiva indígena, contribuindo para a usurpação dos territórios indígenas ainda vista na atualidade.

Essas contradições podem ser observadas pelo fato de que, simultaneamente ao discurso da “extinção” dos índios, a província do Ceará realizava diversos registros de terras indígenas, inclusive em Almofala, loco da pesquisa, evidenciando o quão complexo é este jogo social.

É importante frisar que apesar da Lei de Terras (1850) ter servido como empecilho para negros “recém-libertos” e imigrantes (que chegavam ao país para fornecer mão de obra, além de serem alvos da “política de embranquecimento” da população brasileira) conseguirem se tornar proprietários de terras, a lei reitera o direito dos índios sobre os seus territórios. Porém, no geral, esta ferramenta foi ineficiente para a garantia desses direitos às terras ditas tradicionais, pois ganhava força um discurso de “invisibilidade” destes indígenas, operante ainda nos jogos sociais na atualidade, principalmente no que diz respeito aos direitos dos índios no Nordeste: “[...] se não era mais possível desconhecer o direito, cuidava-se de não reconhecer o sujeito deste direito, ou seja, se não era possível ignorar o direito dos índios à terra, tratava-se de negar a existência dos mesmos” (SILVA, 2011: 334).

Por conseguinte, a condição de “misturados” era equiparada a de “não serem mais índios”. Logo, esta ação alimentava os *tropos* (TODOROV, 1996) do índio selvagem e puro e estabelece essa imagem como critério definidor de quem seria ou não índio.

Apesar de a lei não ter sido suficiente para a manutenção dos direitos dos índios sobre os seus territórios, eles realizaram ações com o objetivo de garantir os seus direitos. Muitas dessas ações foram reclamações oficiais feitas à Província do Ceará. Logo, longe de estarem a par desse processo de espoliação, os indígenas lutaram (e lutam) por seus direitos, devendo ser vistos como sujeitos conscientes e ativos da história. Silva (2011: 336) ressalta que no Ceará se desenvolveu “*uma verdadeira batalha jurídica, política e administrativa em torno das terras indígenas*”.

O trabalho de Silva (2011) nos permite compreender como a dinâmica social absorveu a Lei de Terras de 1850, responsável por reordenar a estrutura agrária do país, trazendo fortes consequências aos indígenas e aos seus territórios. A autora reforça que nenhuma identidade étnica pode ser dizimada por um decreto ou qualquer outra medida jurídica, sendo apenas ferramentas nos jogos sociais. Apesar disso, é notório que a Lei de Terras (1850) e o fortalecimento do discurso de “extinção” dos indígenas (não só no Ceará) trouxeram sérias sequelas para estas populações, contribuindo para o seu estado de “invisibilidade”.

Valle (2011) também buscou compreender o quadro social e político que os indígenas do Ceará estavam envoltos, com ênfase no século XIX, sendo essencial para o entendimento das situações históricas recentes que envolvem os índios do estado. Também nos ajuda a

compreender o que fomentou a discussão ao longo dos séculos sobre a existência ou não de índios no Ceará.

A instituição do Diretório dos Índios no Brasil minou a prática jesuítica, fomentando a secularização dos indígenas<sup>12</sup>. As missões religiosas dão lugar à “vila de índios”, o que permitiu a territorialização indígena, possibilitando a consolidação de vários núcleos multiétnicos.

Tendo como meta a “civilização” dos indígenas, as vilas<sup>13</sup> funcionaram como espaços utilizados pelo Estado na tentativa de colocar em prática a política de miscigenação, além de objetivar a dita integração social desses sujeitos ao regime colonial. Segundo Valle (2011: 452): *“nesse contexto histórico<sup>14</sup>, o uso da categoria ‘raça’ se apoiava na ideia de que elementos biológicos traçavam a variedade de graus de inteligência, apresentando-se nos índios pela ‘indolência’ e a ‘inércia’”*.

Com isso, o Estado visou somar esforços, através da tutela, com o objetivo de evitar o “desperdício” dessas populações, devendo estas serem incorporadas no processo “civilizatório”, possibilitando, dentre outros fatores, o aumento da oferta de mão de obra.

Percebe-se que a presença da população indígena representava uma questão social para as autoridades locais e centrais. A despeito do fechamento dos aldeamentos no Ceará e a afirmação recorrente por parte das autoridades provinciais de que os índios tinham se misturado à ‘massa da população’, encontram-se documentos, inclusive oficiais, que explicitam a presença indígena na província. Diversos relatórios provinciais tratavam de assuntos e questões indígenas. Eram esses os casos, por exemplo, do debate sobre as ‘hordas de índios brabos’ que perambulavam no interior do Ceará e dos problemas envolvendo as terras dos índios aldeados. Portanto, se os índios estavam misturados à população cearense socialmente presente em meados do século XIX (VALLE, 2011: 458).

O Decreto nº 1318, de 30 de janeiro de 1854, regulamentou a Lei de Terras (1850). O objetivo era demarcar e regulamentar as terras. A lei definia que caso as terras dos aldeamentos não fossem mais ocupadas por indígenas, deveriam ser consideradas “próprios nacionais”. Em caso contrário, ficaria resguardado a posse e o usufruto dos territórios pelos indígenas.

---

<sup>12</sup> O governo passa a assumir o processo de medição e delimitação das terras. Com isso, inaugura-se “*um regime secular de controles formais e dispositivos de poder sobre os índios*” (VALLE, 2011: 449). Porém, apesar da secularização, os religiosos mantiveram presença. Em meio a uma população majoritariamente analfabeta, os religiosos tinham capital cultural de destaque, continuando envolvidos no processo de registro das terras.

<sup>13</sup> Segundo Valle (2011), no ano de 1759, são criadas as primeiras vilas de índios tanto no contexto nacional quanto local.

<sup>14</sup> Nesse contexto histórico imperavam as teorias evolucionistas que impregnaram tanto a produção da ciência quanto no restante das dinâmicas sociais, incluindo as esferas jurídicas e políticas.

Como mostra Valle (2011: 460), através de uma citação de trecho de relatório provincial (1840), o governo local reconhecia o processo de usurpação pelo qual as terras indígenas passavam. Os posseiros se apropriavam indevidamente, principalmente dos melhores terrenos:

Esta província era uma das mais ricas em aldeias de indígenas, mas estas vão pouco a pouco desaparecendo [...] Atualmente o decrescimento da raça indígena é sensível e rápido. As sesmarias, que por antigas doações lhes foram reservadas, têm sido invadidas por posseiros inumeráveis, que apropriando-se das melhores porções destes terrenos, e fazendo neles prédios, e benefícios por continuação de anos, as têm insensivelmente apropriado. A ignorância e indolência dos Índios, ou tolera ou não sabe reclamar, contra estas usurpações; e se reclamam falecem-lhes os meios de sustentar, e defender os seus próprios direitos perante os Tribunais, de maneira que com o andar do tempo poder vir a perder totalmente a sua propriedade terreal.

Assim como Silva (2011), Valle (2011) ressalta o caráter contraditório da fabricação do discurso da “extinção” dos indígenas, evidenciando a profundidade dos jogos sociais travados ao longo dos séculos. Além disso, Valle (2011) alerta que a questão fundiária no Ceará afetava e mobilizava inúmeros grupos sociais (indígenas e não-indígenas) caracterizando a complexidade dessas tramas sociais e os embates por legitimidade, poder e direitos.

Ao se referir especificamente à situação de Almofala, Valle (2011: 468) versa sobre o processo de demarcação da terra realizado em 1875 pelo engenheiro encarregado, Justa Araújo:

Uma légua de terra quadrada cita na Povoação de Almofala desta Freguesia de Nossa Senhora da Conceição da Barra do Acaraú, cuja légua de terra foi Fafá por sua Majestade para residência e subsistência dos índios daquela Povoação.

Porém, a demarcação não foi suficiente para a garantia do território dos Tremembé. Os documentos analisados por Valle (2011) revelam as querelas que se desenvolveram entre os governos, os indígenas e os proprietários das terras que fazem divisa. O cenário atual por mim observado evidencia uma grande quantidade de não-indígenas no território requerido judicialmente pelos Tremembé de Almofala.

Ressaltando a multiplicidade dos jogos sociais e reforçando a caracterização dos índios como sujeitos históricos ativos, Valle (2011) infere, através da análise de documentos, a existência de complexas redes sociais de comunicação e articulação utilizadas pelos indígenas. Logo, o autor me ajuda a visualizar que, historicamente, os Tremembé de Almofala firmaram relações com “rede de colaboradores”, visando acessar direitos diferenciados.

A complexidade jurídico-fundiária da situação indígena seria apresentada mediante posição oscilante, ambígua, favorável ou negativa, dos ministérios imperiais.  
[...]

Além da atuação direta dos índios, os documentos sugerem que certos antecedentes legais eram referidos e usados, por indígenas ou autoridades públicas, para garantir demandas específicas e legitimar (ou não) certas posições e investimentos étnicos (VALLE, 2011: 471-472).

Em relação a processo de “invisibilidade” sofrido pelos indígenas, Valle (2011: 479) alerta que a categoria “*caboclo*” não deve ser compreendida como apenas um mecanismo de negação da identidade dos índios e conseqüentemente de seus direitos visto que esta categoria social “*assinala fronteiras e diferenciações entre pessoas e grupos, cuja objetividade se processa por meio de inclusões e exclusões de ordem social*”. Logo, jamais pode ser pensada em uma invisibilidade total.

Através de uma escrita bastante poética, Oliveira Júnior (2006) enfocou o seu olhar na atividade pesqueira dos Tremembé e a sua relação com o mar. Dentro do seu trabalho, chamou atenção para os processos de territorialização ocorridos no século XX, que se desenrolaram tanto em terra quanto em mar, sendo um o prolongamento do outro.

A territorialização no mar está relacionada diretamente com o desenvolvimento da indústria pesqueira no Ceará (principalmente nas décadas de 1950/60) e a proliferação dos currais no mar. Essa indústria, norteadada por uma lógica de exploração predatória, trouxe sérias conseqüências. Além da invasão dos territórios marinhos tradicionais Tremembé e o surgimento de uma concorrência avassaladora e desigual (os barcos das empresas eram extremamente melhor estruturados), a chegada desses agentes provocou um grave processo de degradação ambiental devido à pesca predatória e à conseqüente diminuição da quantidade de pescado (tanto em números brutos quanto em variedade de espécies).

Na terra, o processo de territorialização citado por Oliveira Júnior (2006) retrata a tomada das terras indígenas por posseiros (muito deles vindos da indústria pesqueira após o declínio da atividade). Uma vasta extensão de território indígena foi transformada em latifúndios para o desenvolvimento da monocultura de coqueiros. A Ducoco, principal empresa que explora os recursos na área indígena, ocupa aproximadamente 30% de toda a área identificada e delimitada pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

Esses processos de territorialização e de usurpação das terras indígenas têm contribuído, como dito antes, para uma intensa degradação ambiental. Como afirma Oliveira Júnior (2006):

A exemplo disso, as águas dos referidos rios têm sido represadas para serem utilizadas no abastecimento de canais de irrigação e de criatórios particulares de camarão. Algumas lagoas situadas dentro das terras dos Tremembé estão secando em decorrência da drenagem e aterramento dos córregos que estabelecem sua conexão

com o rio Aracati Mirim. A drenagem dos córregos está associada ao sistema de irrigação dos coqueirais da empresa Ducoco S/A [...].

A década de 1960 constitui-se num período de intensas transformações na organização social dos Tremembé devido, em grande parte, aos impasses impostos a eles para a manutenção de suas atividades tanto em terra quanto no mar. Como exemplo, Oliveira Júnior (2006) cita a dificuldade de continuidade da agricultura de subsistência de algodão (utilizado com matéria-prima na fabricação de inúmeros artefatos), feijão, milho e mandioca (os últimos três base da alimentação Tremembé) e da obtenção de produtos da caça devido às transformações ambientais antes citadas em conjunto com o cercamento das terras; além do severo declínio da atividade pesqueira.

Dentre as mudanças na organização social Tremembé, Oliveira Júnior (2006) cita a transformação de parte deles em proletários da indústria pesqueira e outras atividades. Muitos migraram para Fortaleza em busca de assegurar a sobrevivência. Quando retornaram, encontraram suas terras ainda mais tomadas e usurpadas.

Oliveira Júnior (2006) enfatiza a íntima relação entre os processos de territorialização em terra e no mar e a consequente reelaboração da luta política dos Tremembé. Ambos os locais são também tratados como territórios *sagrados* nos quais os Tremembé desenvolvem ligações com os seus *encantados*. Como afirma Oliveira Júnior:

Portanto, entendo que a mobilização desenvolvida pelos Tremembé pela demarcação de suas terras não deve ser desvinculada da luta pelo direito de continuarem tendo acesso ao mar, o qual apresenta para eles como um lugar antropológico (OLIVEIRA JÚNIOR, 2006)<sup>15</sup>

A seguir, abordarei o momento político vivenciado pelos indígenas no final do século XX, mostrando como ocorreu o processo de reelaboração das ferramentas dos indígenas na luta por seus direitos.

---

<sup>15</sup> Isto será mais bem evidenciado no terceiro capítulo, no qual detalharei o processo de transformação da mandioca, trazendo a voz dos moradores locais para dentro do texto e reunindo informações que me possibilitem demonstrar a importância das práticas produtivas tanto para *indígenas* quanto para *não-indígenas*. Além disso, evidencio como estas práticas ajudam a construir e fortalecer identidades, sociabilidades, memórias e “patrimônios”.

### 1.1.2 A “emergência<sup>16</sup>” dos sujeitos indígenas: o processo de reelaboração cultural e política

No tópico anterior, mostrei, com a ajuda do referencial bibliográfico, como se deu o processo de “invisibilização” dos indígenas do Nordeste e, mais especificamente, discorri sobre os Tremembé de Almofala. É nessa conjuntura abordada que eles vão reunir esforços para conquistar direitos sociais através da afirmação enquanto grupo étnico diferenciado.

No final do século XX, diversos trabalhos acadêmicos passaram a ter os indígenas *do Nordeste* como sujeitos de pesquisa. Isso aconteceu, dentre outros motivos, pelo “surgimento” de populações que se autointitulavam *povos originários*, indígenas, que queriam ver seus direitos diferenciados respeitados. Oliveira (1998) vai chamar esse fenômeno de *processo de etnogênese*. Por etnogênese o autor compreende tanto o surgimento de novas identidades como também a reelaboração de etnias anteriormente conhecidas. Este foi um dos responsáveis pelo aumento exponencial da população declarada indígena no país.

Estes grupos indígenas, no final do século XX, reúnem esforços a fim de transformar as suas estratégias de lutas por direitos<sup>17</sup>. Isso se dá em resposta a intensificação do processo de espoliação das suas terras. A perda de territórios considerados sagrados pelos grupos e as sérias consequências que isso acarretou motivaram os indígenas a reelaborar as suas ferramentas de lutas políticas através de reapropriações do arcabouço cultural dos indígenas *do Nordeste*. Isso ocorreu muitas vezes através de intercâmbios culturais e políticos.

É salutar dizer que, somente com a reformulação das lutas políticas desses sujeitos por direitos coletivos – com um território étnico diferenciado –, eles vieram a se consolidar como alvo de estudo dos acadêmicos (OLIVEIRA, 1998). Em grande medida, isso ocorreu a pedido de órgãos como a FUNAI, que tinha interesse em descobrir se esses sujeitos seriam “índios ou aproveitadores”. Logo, diversos trabalhos acadêmicos surgiram com enfoque nos chamados índios do Nordeste.

A dificuldade dos grupos do Nordeste de se afirmarem como indígenas está relacionada ao processo de invisibilidade já retratado. Além disso, por estarem em situação de intenso contato étnico, julgou-se que eles teriam deixados de ser índios. Logo, índios seriam apenas

---

<sup>16</sup> Assim como o termo “invisibilidade”, utilizo a palavra “emergência” entre aspas por compreender que esses sujeitos sempre travaram batalhas em busca de direitos e da sobrevivência enquanto indivíduos e grupo étnico. A categoria “emergência” é utilizada para dar conta do aumento da reivindicação deles nos séculos XX e XXI.

<sup>17</sup> Maria Rosário (2011) traz, em seu texto “De Índios ‘misturados’ a Índios ‘regimados’”, elementos importantes desta discussão.

aqueles que viviam “nus”, “isolados” e que não tinham contato com o “branco”. Os índios verdadeiros seriam os da região Amazônica.

A noção de cultura veio substituir-se à de raça, [...] mas acabou transferindo à noção de cultura reificação semelhante a da noção de raça. Mas essa não é agora a questão: como cultura era adquirida, incultada e não biologicamente dada, também podia ser perdida. Inventou-se o conceito de aculturação [...]. (CUNHA, 2009: 236).

A cultura deve ser compreendida como processo, trajetória, algo constantemente reelaborado. Como afirma Manuela Carneiro (2009: 239): “[...] *a cultura não é algo dado, posto, algo dilapidável também, mas sim algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados; é preciso perceber [...] a dinâmica, a produção cultural*”.

Assim como Barth (2011), Cunha (2009) mostra como se dá o processo de reelaboração cultural dos indígenas. A autora trabalha a noção de comunidades étnicas como forma de organização política.

As comunidades étnicas podiam ser formas de organizações eficientes para a resistência ou conquista de espaços, em suma, que eram forma de organização política. Descobriu-se que a etnicidade podia ser uma linguagem. [...] O que significa que a etnicidade é uma linguagem não simplesmente no sentido de remeter a algo de fora dela, mas no de permitir a comunicação. Pois como forma de organização política, ela só existe em um meio mais amplo (daí, aliás, seu exacerbamento em situações de contato mais íntimo com outros grupos), e é esse meio mais amplo que fornece os quadros e as categorias dessa linguagem. (CUNHA, 2009: 237).

Em um contexto de intenso contato interétnico, algumas características são escolhidas e reificadas, tornando-se sinais diacríticos. A escolha é sempre situacional, dependente do contexto em que esses grupos estão inseridos. Por conseguinte, a etnicidade é melhor compreendida se observada em situação “*como forma de organização política*” (CUNHA, 2009: 244).

Por isso, segundo Cunha (2009: 238): “*não se pode definir grupos étnicos a partir de sua cultura, embora, [...] a cultura entre de modo essencial na etnicidade*”. Concordando com Barth (2011), afirma que a identidade étnica tem que ser definida em termos de adscrição: “*é índio quem se considera e é considerado índio*”.

Apesar dos grupos possuírem seus sinais diacríticos próprios, elaborados de acordo com as situações concretas vivenciadas pelos sujeitos, o ritual do *Toré* (e do *Torém*) é visualizado nos diversos grupos étnicos do Nordeste e é compreendido como sinal diacrítico frente aos não-índigenas. Sabendo disso, Grünewald (2005) organizou uma produção com textos de diversos

estudiosos que se debruçaram sobre esse ritual sagrado. No caso dos Tremembé, o ritual se chama *Torém*<sup>18</sup>, possuindo algumas diferenças do *Toré*, e é um dos principais sinais diacríticos do grupo tanto frente à sociedade não-indígena quanto aos demais grupos indígenas.

Porém, chamo atenção para a importância dos sinais *não-diacríticos*<sup>19</sup> entre os Tremembé de Almofala. Procurarei mostrar que estes sinais são igualmente importantes na construção de identidades individuais e de grupos. A exemplo disso, no terceiro capítulo abordarei a importância do processo de transformação da mandioca na construção de identidades tanto individuais quanto coletiva dos Tremembé de Almofala. Saberes e fazeres que são compartilhados por diversos grupos, notabilizando-se como um patrimônio compartilhado. Além disso, mostrarei que os sinais *não-diacríticos* são igualmente operacionalizados na construção da etnicidade e na busca por acessar direitos culturais.

A seguir, reúno elementos para caracterizar o atual momento político vivenciado pelos grupos indígenas do Nordeste, em especial os Tremembé de Almofala. A partir disso, traço discussões em torno das transformações das agendas políticas dos sujeitos. Esse exercício de reflexão ajuda a compreender como as reconfigurações implicam em transformações nas dinâmicas sociais cotidianas.

### 1.1.3 Agendas políticas contemporâneas

Atualmente, os indígenas do Ceará somam esforços com outros povos indígenas distribuídos pelo território brasileiro a fim de enfrentar as ofensivas, que tem ocorrido em âmbito Federal, contra os seus direitos. Indígenas, com a ajuda de suas redes de colaboradores, pressionam o Supremo Tribunal Federal (STF) com o objetivo de provocar a suspensão da Proposta de Emenda Constitucional (PEC) 215, que trata da demarcação das terras indígenas. A PEC tem o objetivo de retirar do poder executivo, a FUNAI, a exclusividade de homologar terras indígenas. Na prática, o Congresso Nacional se tornaria o responsável por aprovar (ou não) a demarcação das terras e ratificar as demarcações já homologadas. Ou seja, a decisão passaria a ser motivada por critérios políticos e não técnicos. Isso fere, dentre outros direitos e acordos, a Convenção 169, da Organização Internacional do Trabalho, além do art. 231 da Constituição de 1988. O texto da Convenção 169, da qual o Brasil é signatário, afirma que os

---

<sup>18</sup> Alguns autores concentraram esforços em compreender a importância política e simbólica do ritual do *Torém* entre os Tremembé. Para saber mais ler: VALLE, 1993; 2005; OLIVEIRA JÚNIOR, 1998; GONDIM, 2010.

<sup>19</sup> Características compartilhadas pelos diversos grupos locais.

índios devem ser consultados sobre os temas que possuem alguma proposição administrativa ou legislativa que possa afetá-los.

Essa ofensiva é organizada principalmente pelo chamado setor conservador do parlamento brasileiro: a bancada ruralista, que representa os grandes agroindustriais do país; e a bancada evangélica, que tem anseios em cooptar indígenas para as suas igrejas. Juntas, essas duas bancadas reúnem esforços para desemparelhar a FUNAI e minar os direitos indígenas.

No cenário local do estado do Ceará, os povos indígenas enfrentam embates específicos. Como será colocado a seguir de forma resumida, mostrarei que muitos dos conflitos são gerados pelo Estado, seja por sua ação ou por sua omissão.

Ressalto que os processos de reelaboração cultural observados no *Nordeste* devem ser analisados em conjunto com os processos de territorialização, mas não se restringe a isso. A luta pela reafirmação enquanto grupo étnico perpassa pela busca desses sujeitos por acessar direitos coletivos e políticas públicas diferenciadas. Direitos, muitos destes, previstos desde os primórdios da legislação jurídica brasileira. Como afirma Cunha (2009: 248): “*direitos, portanto, e não privilégios, como alguns interpretam*”.

Apesar dos povos tradicionais de modo geral participarem de relações assimétricas de poder, é importante ressaltar que são vivenciadas situações concretas, diferentes umas das outras, variando de acordo com os sujeitos envolvidos nas tramas sociais, os motivos dos embates, os locais dessas disputas, dentre outros fatores.

Fruto do projeto<sup>20</sup> “Emergência étnica: índios, negros e quilombolas construindo seus lugares de memória no Ceará”, Palitot (2009: 20) organizou uma publicação com o objetivo de “*apresentar um instantâneo da situação indígena no Ceará*”. Nesta obra, diversos autores pincelaram a respeito da pluralização de identidades culturais e de conflitos políticos existentes no Ceará. As identidades indígenas chegam a treze etnônimos: Anacé, Gavião, Jenipapo-Kanindé, Kalabaça, Kanindé, Kariri, Pitaguary, Potyguara, Tabajara, Tapeba, Tremembé, Tupinambá, Tubiba-Tapuia.

Num cenário de profunda precariedade fundiária e *déficit* de ação indigenista por parte da FUNAI, Palitot ressalta que:

A mobilização política dos grupos indígenas no Ceará deu-se numa conjuntura de mudanças sociais importantes e que tiveram lugar a partir dos anos 1970 com a aceleração da concentração fundiária, o êxodo rural, o inchaço das zonas urbanas da capital e do interior, lutas por reforma agrária e por moradia urbana, o processo de

---

<sup>20</sup> O projeto foi financiado pela Secretaria de Cultura do Estado do Ceará (SECULT-CE), executado através do Instituto da Memória do Povo Cearense (IMOPEC) e coordenado pelo Museu do Ceará.

redemocratização e a ação de pastorais sociais em algumas dioceses. (PALITOT, 2009: 25).

Os Anacé travam uma luta contra o Complexo Industrial e Portuário do Pecém, empreendimento construído nos territórios ocupados historicamente por esses indígenas. O povo Tapeba luta contra a construção de rodovias nos seus territórios. Além disso, lutam contra a concentração imobiliária na Região Metropolitana de Fortaleza e a construção ilegal de loteamento nos territórios Tapeba. Observa-se a concentração de terras e a posterior urbanização para fins de mercado. Os Jenipapo-Kanindé enfrentam sérias questões ambientais. A empresa de produção de bebidas alcoólicas Ypióca despeja resíduos no seu território sagrado, a Lagoa da Encantada. Os Tabajara e os Kalabaça sofrem com a forte urbanização e especulação imobiliária que dificulta a sua luta pela demarcação de um território coletivo. Além disso, assim como os Potiguara, Tubiba-Tapuia, dentre outros, é enorme a pobreza rural e a escassez de água enfrentada por esses povos. Os Pitaguary recentemente entraram em embate com proprietários que queriam ativar uma pedreira existente em seu território indígena e que estava desativada há bem mais de uma década. Os Tremembé lutam contra fazendas agroindustriais que há décadas ocupam os seus territórios. Além disso, também lutam contra a crescente urbanização que suas terras indígenas passam, na região da Almofala. Fora estes, diversos outros conflitos se apresentam, muitos só sendo detectados posteriormente a uma análise minuciosa.

Como foi colocado, os indígenas vivenciam problemas diferentes, variando com as relações de poder concretas em que os sujeitos estão inseridos. Porém, como dito anteriormente, eles também possuem bandeiras conjuntas, a exemplo da luta por um sistema de saúde e escolar diferenciados. Este último pode ser visualizado através das escolas indígenas diferenciadas, observadas nos diversos povos do Ceará. Além disso, esse sistema escolar diferenciado é impulsionado pela criação de cursos superiores voltados especificamente para povos indígenas. Um exemplo é o Magistério Indígena Superior Intercultural dos Povos Pitaguary, Tapeba, Kanindé, Jenipapo-Kanindé e Anacé (MISI-PITAKAJÁ) e o Magistério Indígena Tremembé Superior (MITS)<sup>21</sup>, ambos os cursos de graduação vinculados à Universidade Federal do Ceará (UFC). As duas graduações têm como objetivo norteador formar professores. Os projetos políticos pedagógicos dos cursos foram discutidos e elaborados entre os indígenas, inclusive a grade curricular.

---

<sup>21</sup> Tive a oportunidade de acompanhar a semana final de discussão para a elaboração final do projeto político pedagógico do MITS, que ocorreu na Escola Indígena Diferenciada da Varjota do dia 25/02/2013 ao dia 01/03/2013. Também acompanhei a colação de grau que ocorreu na Concha Acústica da UFC no dia 06/03/2013.

Além dessas bandeiras, o reconhecimento da posse dos seus territórios constitui uma das suas principais reivindicações. Segundo dados do site da FUNAI, o Ceará possui territórios nas seguintes fases: 3 territórios *em estudo* (em fase de estudos ou com portaria de restrição de uso), 3 *delimitadas* (com relatório antropológico e limites aprovados pela FUNAI), 2 *declaradas* (com relatório antropológico e limites reconhecidos pelo Ministério da Justiça), 0 *homologadas* (com a demarcação homologada pela Presidência da República), 1 *Regulamentada como R.I.* (adquirida, em processo de aquisição ou registrada como *dominal*). As demais terras indígenas não se encontram em nenhuma dessas fases, ou seja, sem providências.

Em relação aos Tremembé, estes possuem cinco territórios que enfrentam ou enfrentaram processo de demarcação. O território situado no meu *loco* de estudo, dos Tremembé de Almofala, encontra-se em fase de demarcação, à espera do parecer antropológico.

No final do século XX e início do século XXI, as lutas dos indígenas por direitos diferenciados transformou-se com a inclusão de um novo elemento: o *patrimônio cultural*. Portanto, o próximo tópico é dedicado à contextualização dessa nova roupagem das lutas *étnicas*.

## **1.2 Novas estratégias de lutas políticas**

Como mostrado anteriormente, os indígenas devem ser compreendidos como seres históricos e ativos, protagonistas de sua história. Além disso, a explanação da historicidade por trás das lutas políticas desses sujeitos evidencia que novas reconfigurações políticas influenciam novas agendas políticas e vice-versa, pois existe reflexividade cotidiana no fazer social e político. Com isso, faz-se necessário abordar a influência da transformação do campo do patrimônio nas agendas políticas indígenas.

### **1.2.1 A transformação do campo do patrimônio**

A ressemantização do conceito patrimônio é em si sinalizadora de concepções de tempo, lugar social de produção, escolha teórica e metodológica e sentido político.

O conceito de patrimônio irá mudar diversas vezes de significado, sendo alvo constante de disputas simbólicas. Porém, é importante ressaltar que as mudanças mais bruscas no conceito ocorreram com o advento da *modernidade*, se modificando mais à medida que os anos passam. Um exemplo é a mudança no conceito de patrimônio, que objetivou “deixar de

lado” a noção de seu uso para a fabricação de noções (atrelado às noções de coesão, homogeneidade e singularidade). Desse modo, foi recentemente ressemantizado a fim de dar conta da constante busca dos segmentos da sociedade pelo passado. No século XXI, ensaia-se uma nova roupagem de controle do Estado e de políticas públicas, procurando imbuir no patrimônio uma função social interligada a uma noção antropológica de cultura, visando materializar, valorizar e disseminar a pluralidade, a relativização, que possibilite a inclusão de diversos setores da sociedade a fim de promover a cidadania cultural (FUNARI, PELEGRINI, 2009).

A palavra ‘patrimônio’ transformou-se numa espécie de ‘grito de guerra’ e qualquer espaço da cidade, qualquer atividade, qualquer lugar, qualquer objeto podem ser, de uma hora para outra, identificados e reivindicados como ‘patrimônio’ por um ou mais grupos sociais. Em geral, trata-se de reivindicações identitárias, fundadas numa memória coletiva ou numa narrativa histórica, mas evidentemente, envolvendo interesses muito concretos de ordem social e econômica (GONÇALVES, 2012: 59-60).

O processo descrito acima é denominado pelos estudiosos do campo da memória e do patrimônio como *processo de patrimonialização*, categoria central nas discussões deste trabalho. Gonçalves (2012) ressalta um novo fenômeno: a expansão do campo do patrimônio, ocorrida principalmente nos últimos 20 anos, diversificando-o e tornando-o mais complexo. Este fenômeno está articulado a outros dois processos, ambos motivados pela apropriação da “noção antropológica de cultura” (LARAIA, 2011). O primeiro vem ocorrendo no plano institucional, que poderia ser definido pela perda da exclusividade do Estado nacional na elaboração, implementação e avaliação das políticas patrimoniais. Esta perda de hegemonia está atrelada a emergência de novos atores neste campo (ONGs, movimentos sociais, grupos sociais (e étnicos), setor privado, além de iniciativas individuais). O segundo, motivado pelo partilhamento desse número de atores envolvidos e pela fragmentação dos patrimônios, é a mudança ocorrida no plano discursivo, evidenciando a pluralidade e o dissenso:

Se até os anos oitenta, as narrativas eram voltadas firmemente para o horizonte da nação, e todo e qualquer bem tombado era em função de seus vínculos com a história e a identidade nacional, nas últimas décadas, patrimônios associados a grupos sociais, a grupos étnicos, a grupos profissionais, grupos religiosos, a movimentos sociais vêm sendo reivindicados, estabelecidos e reconhecidos, sem que os vínculos com uma ‘identidade nacional’ sejam necessariamente colocados em primeiro plano (GONÇALVES, 2012: 63-64).

Em um contexto de pós-modernidade ou *modernidade tardia* (GIDDENS, 1991), estas mudanças nos discursos e nas políticas patrimoniais são reflexos das grandes transformações na forma como experimentamos o tempo e no modo como as relações entre passado, presente e futuro são estabelecidas por nós (GONÇALVES, 2012). Logo, concordando com Hartog quando ele ressalta a ocorrência de um “deslocamento do regime de representação do tempo”: de um *regime moderno*, no qual existiria uma sobreposição do “futuro” sobre as demais temporalidades, para um *regime presentista*, no qual “o futuro tende a ser inibido em favor de um passado que invade o presente na forma de ‘patrimônio’ [...] para serem apreciados num presente que se configura como eterno” (Gonçalves, 2012: 68).

É importante ressaltar que os bens ditos patrimoniais, antes de serem definidos politicamente como tais, são práticas sociais. Ou seja, experiências cotidianas. Por conseguinte, é importante compreender as “*linguagens e vocabulários dos patrimônios*”, a forma como “*objetos materiais, lugares, práticas sociais ou formas de vida são transformados, ou constituídos, social e discursivamente, em ‘patrimônios’*” (GONÇALVES, 2012: 66).

Ao invés de ‘o que é patrimônio?’, podemos, fiéis à boa tradição etnográfica, perguntar: para que servem os patrimônios?; Quais as vantagens de se reivindicar ou de se ter um patrimônio?; Quem patrimonializa o quê, onde, como e com quais propósitos? (GONÇALVES, 2012: 70).

Essas indagações também fazem parte do escopo desta pesquisa. Reúno esforços para compreender qual a importância dos Tremembé de Almofala reivindicar os saberes e fazeres relacionados ao processo de transformação da mandioca como patrimônio cultural. Nessa nova conjuntura política, impulsionada desde os anos 2000, o termo patrimônio se transforma em palavra-chave no processo de luta por direitos sociais.

Porém, antes de esmiuçar essas práticas simultaneamente produtivas e patrimoniais, apresento o meu campo de pesquisa, os meus principais interlocutores, os desafios encontrados e a metodologia desenvolvida durante o percurso etnográfico.

## 2. O CAMPO COMO TEXTO NARRATIVO

Depois de muita reflexão em torno da construção do esquema didático de apresentação da minha pesquisa, optei por elaborar um capítulo dedicado a esmiuçar o percurso e os questionamentos etnográficos que foram surgindo com o desenrolar da pesquisa de campo.

O fazer etnográfico evidenciou-se como um processo idiossincrático. Cada ida a campo, cada novo informante, cada nova situação mostrou-se fundamental para a construção da pesquisa. Além disso, influenciou sobremaneira as reestruturações que o trabalho enfrentou. Mudanças estas de *loco*, de foco e de análise. Foi através da pesquisa de campo que os conflitos internos se evidenciaram uma importante via de análise. E, por esta via ter sido observada tardiamente, esse espaço careceu de maior tempo de pesquisa de campo e análise de dados.

O *estar em campo* e o processo de reflexão do fazer etnográfico foram etapas árduas, intrigantes em muitos momentos, mas também prazerosas e (des)encantadoras. Por conseguinte, compreendendo o campo como um texto polissêmico, texto esse cotidianamente reescrito por diversas mãos e olhares. Dedico este capítulo a resenhá-lo.

### 2.1 Trajetória acadêmica: por que os Tremembé de Almofala<sup>22</sup> (CE)?

Os estudos relacionados à etnicidade somente passaram a ser centrais na minha trajetória acadêmica no início de 2012. Por isso, faz-se necessário explicar o caminho que trilhei até definir os Tremembé de Almofala como os meus sujeitos de pesquisa.

Durante meu período de graduação, oscilei entre interesses de pesquisa, porém, sempre me mantive fiel aos estudos relacionados às políticas ditas culturais. Com o passar dos anos, fui me aproximando de bases de pesquisas que se interessavam pelo estudo do campo da memória e do patrimônio.

Após ingressar no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN (PPGCS/UFRN), reformulei alguns dos meus interesses e das minhas ferramentas de estudo e pesquisa. Consequentemente, modifiquei o meu projeto de pesquisa. Segui com o interesse em compreender os usos / as apropriações dos *patrimônios* e das *memórias* entre os sujeitos

---

<sup>22</sup> Um dos grupos étnicos que compõem o povo Tremembé, localizado no litoral do estado cearense, região Nordeste do Brasil. Nos últimas décadas do século XX, passou a reivindicar seus direitos através de sua identidade diferenciada. A caracterização deste grupo étnico foi feita no início do primeiro capítulo.

inseridos (Estado, “público-alvo”, dentre outros atores) nas políticas patrimoniais contemporâneas. Porém, não escolhi trabalhar com o espaço de um patrimônio cultural específico, mas com uma política que trabalhasse a questão dos saberes e fazeres tradicionais. Para tanto, realizei, inicialmente, uma pesquisa tendo como enfoque a análise do Projeto de educação patrimonial Patrimônio Para Todos<sup>23</sup> (PPT), política do Governo do Estado do Ceará que tem como viés central a valorização da memória social e da pluralidade de patrimônios (incluindo os não institucionalizados). Efetuei pesquisa de campo da edição 2012, na qual o projeto percorreu diversas comunidades indígenas e quilombolas do Ceará.

O projeto funcionou em duas fases principais, sendo a Fase I de preparação para realização das oficinas de campo (Fase II). A Fase I conteve alguns módulos (educação patrimonial, 40h/a; antropologia visual, 16h/a; mídias móveis, 20h/a; os segmentos do patrimônio material e imaterial para a economia criativa, 08h/a; produção textual, 16h/a) que tiveram por objetivo contribuir para o trabalho (Fase II) desses jovens junto às comunidades (indígenas e quilombolas) de 07 cidades do estado do Ceará (Poranga, Monsenhor Tabosa, Itarema, Horizonte, Tururu, Iracema, Aratuba), além de 05 bairros da cidade de Fortaleza.

Nos meses de maio a julho de 2012, realizei pesquisa de campo acompanhando o projeto durante a Fase I e a Fase II. Durante o período, estive presente nas oficinas realizadas com as etnias indígenas Kalabaça e Tabajara, cidade de Poranga (CE) e Tremembé, na cidade de Itarema<sup>24</sup> (CE); além da comunidade de remanescentes quilombolas Águas Pretas, na cidade de Tururu (CE).

As vivências etnográficas trouxeram bastante riqueza para o meu desenvolvimento científico e humano. Elas me propiciaram entrar em contato com realidades um pouco distintas das que eu estava mais habituado. Foi através desse projeto que pude conhecer *in loco* os Tremembé de Almofala.

Antes de pesquisar o PPT, somente tinha tido uma rápida experiência etnográfica de um dia – em uma aula de campo da disciplina de Antropologia II, na Universidade Estadual do Ceará (UECE) –, quando fui junto com minha turma até a cidade de Aquiraz (CE) conhecer os Jenipapo-Kanindé e a sua Terra Indígena (TI).

As três experiências etnográficas que o acompanhamento do PPT me propiciou foi de extrema importância para o desenvolvimento desta pesquisa. Através delas, pude tomar maior

---

<sup>23</sup> No ano de 2012, ganhou o prêmio Rodrigo Melo Franco de Andrade, concebido pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), na categoria Educação Patrimonial. Fonte: site do IPHAN

<sup>24</sup> A região historicamente de maior ocupação dos Tremembé de Almofala pode ser observada através do mapa “Localização de Itarema”, localizado no início do texto.

conhecimento das realidades sociais vivenciadas pelos grupos étnicos. Apesar de cada um deles estar envolvido em embates sociais particulares, fruto dos processos sociais concretos vivenciados pelos sujeitos (BARTH, 2011; OLIVEIRA, 2011), compreendi que todos estão imersos num sistema de dominação colonial marcado por relações assimétricas de poder.

Ao terminar a edição 2012, percebi que o projeto escolhido para o estudo não viabilizaria os meus anseios de pesquisa. A curta duração da realização do PPT em cada localidade dificultava um olhar mais apurado, comprometendo uma análise satisfatória das tramas que envolvem essas políticas. Além disso, o grande número de grupos étnicos também seria um enorme problema a ser enfrentado, pois, como dito antes, eles vivenciam conflitos particulares, não podendo seus sujeitos e suas ações ser simplesmente homogeneizados.<sup>25</sup>

Com o objetivo de aprofundar a análise, decidi eleger um dentre os grupos étnicos a que tive contato no PPT. Por questões que irei expor a seguir, elegi os Tremembé de Almofala (CE) como sendo os meus sujeitos de pesquisa.

Um primeiro motivo para a escolha foi devido a uma “proximidade teórica”. Na UECE, tive o privilégio de entrar em contato com as pesquisas desenvolvidas por Oliveira Júnior, que desenvolveu inúmeros trabalhos tendo os Tremembé de Almofala como sujeitos de pesquisa e tornou-se referência no assunto. Através dele, tive a oportunidade de ouvir, desde o início da graduação, sobre questões que envolviam esse grupo étnico. Esse contato prévio com a teoria foi de suma importância na delimitação da minha escolha.

Um segundo motivo, tão importante quanto o primeiro, foi constatar – durante a semana em que estive acompanhando o PPT em Itarema – tanto a diversidade de saberes e fazeres tradicionais existentes entre os Tremembé, como também os latentes conflitos étnicos territoriais vivenciados pelo grupo. O conflito travado contra a Ducoco, empresa de extenso território localizado dentro da Terra Indígena dos Tremembé de Almofala, apresentou-se como o de maior destaque. Ambos os motivos seriam responsáveis por impulsionar uma seguinte reformulação na pesquisa.

Porém, com o desenrolar da pesquisa, optei por concentrar esforços em compreender os “microconflitos” cotidianos que ocorrem nas localidades pesquisadas, distanciando-me um pouco do conflito histórico de maior destaque, a luta pela *Terra da Santa*. Essa estratégia metodológica veio da necessidade de fugir do esquema maniqueísta que opõe indígenas versus

---

<sup>25</sup> Esse contexto de imprevisibilidade do campo me remeteu a discussão de Strauss (1975) acerca dos imponderáveis encontrados em campo, onde o pesquisador é colocado de frente a uma realidade que não é inerte e desprovida de ação, mas sim agente de transformação.

não-indígenas, tentando complexar a realidade local e compreender as divergências internas existentes entre os Tremembé de Almofala.

### **2.1.1 Da escolha do projeto Casa de Farinha Comunitária Lameirão**

Após definir os Tremembé de Almofala como referentes de pesquisa, parti para Itarema (CE) a fim de conhecer melhor quais os projetos patrimoniais estariam sendo desenvolvidos entre o grupo étnico. Já nesta fase de pesquisa, a intenção de detectar quais os patrimônios culturais existentes entre os Tremembé de Almofala e perceber quais os usos e as apropriações feitos pelos sujeitos foi acrescida ao objetivo de compreender as tramas sociais e disputas de poder existentes dentro dessas políticas públicas e qual a relação destes aspectos com a luta pela demarcação territorial do grupo étnico.

Após um levantamento dos projetos desenvolvidos entre os Tremembé de Almofala, observei um número considerável de ações oriundas da política pública Programa Fome Zero, trabalhadas nas comunidades indígenas através da Carteira de Projetos Fome Zero e Desenvolvimento Sustentável em Comunidades Indígenas (Carteira Indígena<sup>26</sup>). Esta tem como objetivo oficial norteador a promoção do etnodesenvolvimento a fim de contribuir para a segurança alimentar, a valorização dos saberes tradicionais e a autonomia dos povos indígenas do Brasil.

Dos projetos frutos da Carteira Indígena, escolhi trabalhar com o Projeto Casa de Farinha Comunitária do Lameirão. Os critérios iniciais para a escolha foram: ser um projeto da comunidade Tremembé de Almofala financiado pela Carteira Indígena; estar funcionando atualmente. Porém, não se limita a esses. O estudo deste projeto visa compreender qual a importância destas práticas produtivas para os grupos locais. Além disso, procuro compreender como se deu o processo de patrimonialização destas práticas por parte dos Tremembé, com ajuda de sua rede de colaboradores, e os seus desdobramentos.

A seguir, trago um pouco da minha transição geográfica do meu *loco* de pesquisa e, conseqüentemente, da mudança de interlocutores.

---

<sup>26</sup> Política do Governo Federal (parceria entre Ministério do Meio Ambiente – MMA; Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome – MDS;) com apoio da FUNAI e das Nações Unidas (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento – PNUD).

## **2.2 Da Praia ao Saquinho: percursos da pesquisa etnográfica**

Como dito anteriormente, depois de dois meses acompanhando a realização do projeto Patrimônio Para Todos (PPT), edição 2012, era chegada a hora de acompanhar as oficinas de campo. Percebi que não poderia estar presente em todas por questões físicas (tempo/espço) e financeiras. Na última semana de capacitação, em Fortaleza, comecei a refletir sobre quais localidades deveria optar. Fui seduzido por três contextos: 1) Os Tabajara e Kalabaça em Poranga (CE), cidade serrana divisa com o Piauí; 2) Os Tremembé de Almofala em Itarema (CE), região praieira; 3) A comunidade de remanescentes quilombolas de Águas Pretas em Tururu (CE). Naquele período, pensava em estudar a relação dos grupos étnicos com o PPT, portanto, conclui que seria mais importante pesquisar realidades diversas. Entre junho e julho de 2012, fiz uma semana de campo em cada uma das três cidades, respectivamente. Tempo este predeterminado pela duração das oficinas em cada localidade.

A pequena duração em cada localidade não permitiria uma análise profunda da realização do projeto nas localidades. Decidi-me, então, a dedicar o tempo de pesquisa no estudo étnico em uma dessas localidades.

Optei pelos Tremembé de Almofala. Deixo claro que a escolha não foi aleatória. Possuía um conhecimento teórico prévio, mesmo que não aprofundado, sobre eles. Conhecimento adquirido principalmente através de explicações de Gerson Junior – pesquisador que dedicou seus estudos de mestrado e de doutorado na compreensão dos Tremembé de Almofala – durante as aulas que ministrava em duas disciplinas de antropologia das quais eu fui discente. Outro motivo que me levou a escolha foi a presença de Carlos Guilherme O. Valle na UFRN, referência nos estudos étnicos, tendo também focado sua pesquisa em Itarema.

Somado a isso, outros motivos vieram coadunar com a escolha. Como antes indiquei, a etnografia de campo foi uma das principais responsáveis pelo processo de reelaboração que o projeto de pesquisa de dissertação passou.

A seguir, narrarei um episódio que presenciei em Almofala, em julho de 2012, enquanto acompanhava a realização das oficinas de educação patrimonial promovidas pelo Projeto Patrimônio Para Todos (PPT) – momento que me fez despertar para a importância de se compreender a pluralidade de conflitos étnicos que envolvem os Tremembé de Almofala.

Após acompanhar todo o curso de capacitação ofertado a estudantes de Fortaleza e região metropolitana – os quais iriam desenvolver oficinas em diversas cidades que possuem grupos étnicos –, dirigi-me a Itarema para acompanhar a realização do projeto que tinha como público-alvo os Tremembé de Almofala. Nos dois primeiros dias, discutiram-se temáticas relativas à história e à cultura indígena. Além disso, os jovens locais ficaram responsáveis por enumerar pessoas, objetos, locais, atividades que representassem o patrimônio cultural dos Tremembé de Almofala. Tais patrimônios foram enumerados e posteriormente alguns foram selecionados para que os jovens realizassem o registro dos bens. Dentre eles, a *Lagoa da Mãe Isabel* foi selecionada. Em consonância, um senhor, Seu Marciano, foi indicado pelo grupo e levado até à lagoa para que contasse a história e falasse da importância dela a fim de ser registrado através de desenhos, escritos, áudios, fotos e vídeos.

A equipe do projeto, os jovens locais, Seu Marciano e eu, após alguns minutos de trajeto, descemos da van (a serviço do projeto). Ao pisarmos em solo, observei que teríamos que adentrar em uma área cercada, que está em posse da empresa Ducoco. Fomos passando pela entrada da propriedade e nos dirigindo, por entre veredas, em direção à lagoa. Porém, após pouco tempo de caminhada, surge um homem de moto que intervém a nossa passagem. O homem em questão era um funcionário da empresa que, munido de um papel, exigia que todos ali presentes assinassem um termo de compromisso se responsabilizando pelas vidas animais (logo, humanas também) e vegetais que ali estavam. Foi, então, que se deu início a uma querela entre os jovens Tremembé de Almofala e a empresa Ducoco. Os *índios* se recusaram a assinar tal documento e o funcionário, orientado por seus superiores, recusou-se em nos conceder passagem.

Enquanto o funcionário alegava que aquela propriedade era particular e que nós deveríamos cumprir as ordens, os *índios* alegavam que aquela terra era dos Tremembé de Almofala e que tinha sido usurpada pela empresa. Com o passar do tempo, os nervos de ambas as partes foram se exaltando. Sob troca de difamações verbais, ambos os lados permaneciam com opiniões irredutíveis. Dentre os jovens, Franquim era o mais exaltado. A equipe do PPT se posicionava a favor dos *índios* e, criticando a postura do funcionário e da empresa, intensificava ainda mais o embate.

Foi em meio ao acirramento do conflito – ao qual poderia se transformar em algo que colocasse a integridade física de todos em risco – que alguns solicitaram que eu intervisse. Nesse momento, invoquei (e falseei) a figura do antropólogo, pesquisador do Governo Federal. Isso possibilitou uma alteração nas relações naquele momento ali estabelecidas. Com a nova

informação, o funcionário passou a me tratar bem e buscou repensar suas estratégias. Para tanto, ligou para o gerente da empresa e falou da minha presença. Este pediu para conversar comigo pessoalmente. Ao chegar, munido de documentos que comprovariam, segundo ele, a legalidade da posse daquela propriedade pela empresa, tentou nos convencer da vitalidade da assinatura do documento. Porém, ao observar a irredutibilidade de mudança de postura por parte dos *índios*, pensaram em outras opções. A opção encontrada foi a assinatura dos membros do projeto no qual estes se responsabilizaram por todos envolvidos (direta ou indiretamente) no projeto que ali estivessem, além das vidas vegetais e demais vidas animais. Terminado a querela, seguimos caminhada até as margens da lagoa onde ocorreu o registro do bem e das suas histórias pelos jovens.

Resgato esse episódio para esclarecer o momento em que a questão territorial foi incluída neste trabalho como um dos caminhos para se compreender a dinâmica da localidade e daqueles sujeitos que ali vivem. Com o desenrolar das fases de etnografia de campo, novos conflitos foram anexados ao material de estudo. Além disso, como mostrarei no decorrer do texto, nem todos os conflitos que serão abordados elencam a terra como a questão central. Ademais, a vivência em campo mostrou que os conflitos travados entre si pelos indígenas se apresentam tão latentes quanto os realizados entre *Estado* e indígenas, assim como não-indígenas e indígenas, o que desembocou em novas análises e discussões para a pesquisa.

A visualização da existência de conflitos sociais tão latentes foi fator determinante para optar pelo estudo dos Tremembé de Almofala. Posteriormente, optei por concentrar os estudos nos conflitos de menores escalas. Porém, segui interessado em compreender os usos/ as apropriações que esses sujeitos fazem do *patrimônio cultural*.

Em fevereiro de 2013, retornei a Itarema para uma nova fase de realização de pesquisa de campo. A missão inicial seria fazer um apurado dos *projetos patrimoniais* que ali foram ou estavam sendo desenvolvidos.

Cheguei sem avisar, pois não possuía o telefone de ninguém da localidade. Desci no centro de Itarema e pedi a um moto-táxi que me levasse para os *Tremembé*. Ele me deixou na escola indígena da Praia. Chegando lá fiquei um pouco deslocado. Reconheci alguns rostos de jovens que participaram do PPT. Após alguns minutos, avistei Albino (Babi), filho do *cacique* João Venâncio, que tinha sido uns dos responsáveis por dar suporte a chegada da equipe do PPT em Itarema. Babi se tornou o primeiro dos meus interlocutores, contribuindo enormemente com a pesquisa.

Com duas mochilas na mão, comuniquei a Babi que pretendia continuar a pesquisa de mestrado junto aos Tremembé de Almofala (CE), mas que não tinha lugar para ficar. Prontamente, Babi ofereceu que eu ficasse no local em que ele estava alojado. O lugar era uma igreja evangélica, localizada a poucos metros da escola indígena da Praia. Ao lado da igreja ficava a casa de uma irmã e de um cunhado de Babi, Alana e Branquinho, além de duas crianças, Kiara e Ramon (Monzim). Foram nesses espaços que construí os primeiros laços de sociabilidade. Durante o dia, costumava fazer levantamento dos projetos que eram desenvolvidos em Almofala. No entardecer, após caminhada diária na praia, dirigia-me ao campo de futebol de areia que ficava por trás da igreja.

É válido ressaltar que a existência de um campo de futebol, ao invés de propiciar maior integração com a comunidade, deixava-me mais isolado. O motivo era a minha inabilidade em jogar futebol, que era praticado quase sempre por meio de apostas. Cada gol valia dois reais. Então, por exemplo, em uma partida terminada em 5 x 1, o time vitorioso saíria com oito reais, que eram os cinco gols multiplicados pelos dois reais, subtraindo o valor do único gol do adversário derrotado, equivalente aos dois reais referentes ao ponto alcançado. O valor conquistado era dividido entre os jogadores do time ganhador. O jogo era diário, sempre no final das tardes, terminando quando o pôr do sol se completava. As partidas eram disputadas tanto por indígenas como por não-indígenas, não havendo polarização em times diferentes.



Figura 1: partida de futebol de areia, comunidade da Praia  
Fonte: Pesquisa Direta: Canuto Diógenes Saldanha Neto, 2013.

Posteriormente aos jogos, alguns ficavam no terreiro de frente da casa de Branquinho e Alana e começavam a conversar assuntos variados. Muitas vezes, acendia-se fogueiras com restos de cascas de cocos e se assava peixes pequenos para comer com farinha. Foi nesse período que comecei a visualizar a importância do binômio pescados e mandioca para a culinária local. As conversas noturnas me propiciaram uma melhor inserção em campo, fomentando sociabilidades que me deixavam mais à vontade e diminuindo os efeitos da saudade que tal distância e isolamento parcial proporcionava, pois as localidades raramente têm sinal de operadoras telefônicas.

Compreendi que precisava me relacionar melhor com os atores sociais. Sabendo da minha dificuldade em me socializar no campo de futebol, procurei outros espaços para construir e fortalecer laços. Foi, então, que vislumbrei no mar o espaço para ocupar parte dessas lacunas.



Figura 2: Pesca de linha no mar, praia de Almofala.  
Fonte: Pesquisa Direta: Canuto Diógenes Saldanha Neto, 2013

As idas ao mar e as conversas que as antecediam, acompanhavam e sucediam ajudaram bastante para que eu fosse mais aceito naquele espaço. Com o passar das semanas, a socialização engrandeceu bastante. Mais pessoas passaram a me cumprimentar quando me viam e puxavam conversa comigo sobre variados assuntos. Muitos deles relacionados à cidade de Fortaleza. Alguns relatavam que já haviam morado lá, outros falavam que tinham visitado e

alguns relatavam o receio de ir. Compreendi que os programas policiais tinham grande influência na construção imagética que os sujeitos formavam de Fortaleza.

Como foi citado no capítulo anterior, as casas geralmente possuíam dois espaços de bastante socialização. O primeiro era o *terreiro frontal*<sup>27</sup> e o segundo, presente em muitas casas da *comunidade* da Praia, uma pequena cabana no terreiro dos fundos que chamo de *palhoça*. Ambas foram essenciais para o fortalecimento do meu vínculo, principalmente com Babi, Alana e seus núcleos familiares.



Figura 3: Terreiro frontal da casa do Branquinho, comunidade da Praia.  
Fonte: Pesquisa Direta: Canuto Diógenes Saldanha Neto, 2013

Era no terreiro frontal que as conversas mais abertas aconteciam. Como uma espécie de jornal noturno, as principais notícias que envolviam a localidade eram comentadas. Desde acidentes, brigas, traições, até novos namoros, eventos importantes, etc. Ali também quase sempre se realizava uma ceia coletiva com direito a muita farinha e peixes assados. Estes, quase sempre eram servidos sem pratos, ficando cada pessoa responsável por tirar pedaços de peixe de uma bacia e punhados de farinha de outra.

O terreiro de trás, onde havia a *palhoça*, era bem mais reservado. Havia também uma pluralidade de assuntos, mas muitos deles, por serem segredos ou suspeitas, não podiam ser

---

<sup>27</sup> Área correspondente a parte externa situada à frente da casa.

revelados coletivamente no terreiro frontal. O local era usado também como um ambiente de descanso. A presença de uma rede era sempre convidativa. Ali também se realizavam ceias.

As conversas foram me munindo de informações gerais e específicas. Em conjunto com as andanças pelas *comunidades*, tomei conhecimento de vários projetos que foram financiados pela Carteira Indígena. Prontamente, dediquei-me, junto com Babi, a percorrer as localidades e conhecer alguns desses projetos. Visualizei projetos de embarcação, de redes de pescas, de *casa de farinha* e soube da existência de projetos passados de granjas. De todos eles, apenas a *casa de farinha* continuava operante. Foi então que tomei a decisão de compreender as questões que envolvem esse projeto: como foi elaborado o projeto; quais os seus bastidores; qual a importância da agricultura para os Tremembé de Almofala, dentre outras nuances. Esse projeto foi central para a compreensão das novas estratégias de lutas dos indígenas no século XXI: o processo de patrimonialização e a busca ao acesso a direitos sociais. Essas questões levaram a uma nova adequação da pesquisa.

Analisar o processo de transformação da mandioca vai além de entender as suas etapas, ferramentas e métodos. O estudo desse processo possibilita compreender essa prática produtiva como elemento construtor de identidades indígenas e não-indígenas. Prática essa realizada por grande parte dos moradores locais. O processo de transformação da mandioca revelou-se como uma via inovadora para se analisar as novas configurações políticas dos Tremembé de Almofala.

A escolha de um projeto específico para ser usado como pano de fundo levou-me a uma migração no campo. Sai da *comunidade* da Praia para as *comunidades* Saquinho, Lameirão e Curral do Peixe. É nesse momento que meu primeiro interlocutor, Babi, ajuda-me na mudança para uma nova guarita, a casa de Zé Fué, que se tornaria o segundo interlocutor chave na realização da pesquisa. Com a chegada no novo *loco*, precisei colocar em prática novas estratégias de sociabilidades, visto que devem ser conformadas de acordo com o campo. A casa de farinha revelou-se um importante local de sociabilidades. Enquanto registrava o processo de transformação da mandioca, ouvia dicas, histórias, causos, mitos que envolvem tal processo. A grande quantidade de pessoas, necessária para a realização das atividades, propicia várias conversas interessantes.

Além disso, como será evidenciado em outros tópicos, em alguns momentos precisei distanciar-me fisicamente e simbolicamente do meu novo interlocutor, Zé Fué, para que eu pudesse trazer novos dados para dentro da pesquisa. Isso permitiu-me observar faccionalismos existentes dentro das *comunidades* que se concretizam em embates cotidianos. Percorrendo a

pé vastas extensões das *comunidades*, fui montando o quebra-cabeça dos conflitos que envolviam aqueles atores. Porém, nem todas as peças foram recolhidas ou conhecidas visto que a realidade total é impossível de ser apreendida. Além disso, posso dizer que o quebra-cabeça é feito de recortes de uma fotografia instantânea que se apresentava naquele momento. Foto esta tirada sob meu olhar, mas com a contribuição de vários ajudantes. Como toda fotografia batida de algo em movimento, apresenta uma imagem que possui borrões, clarões, distorções. Foto que, apesar de ter sido batida no presente, revela toda uma historicidade.

É válido ressaltar que as críticas que recebi durante as apresentações dos resultados prévios desta pesquisa também influenciaram na sua composição. Em um desses momentos, recomendaram-me uma pesquisa microfocada nas *comunidades* Saquinho, Lameirão e Curral do Peixe. Sugestão prontamente aceita e realizada. Em julho/2013 passei a dedicar o tempo de etnografia para compreender melhor a realidades dessas *comunidades*, identificando as suas nuances. Em conjunto, inspirado na metodologia da cartografia social, realizei mapeamentos na comunidade através de georeferenciamento<sup>28</sup>.



Figura 4: Metodologia da cartografia social, comunidade Saquinho.

Fonte: Pesquisa Direta: Canuto Diógenes Saldanha Neto, 2013

---

<sup>28</sup> O resultado dessa cartografia social pode ser observado no mapa “Caracterização da área de estudo”, localizado no início do texto.

Com a ajuda de indígenas, elaborei mapas das plantações de mandioca visíveis em julho de 2013. Elas foram classificadas segundo critérios como 1) posse (indígena ou não-indígena); 2) tamanho das propriedades (*sítios*, pequenas, médias ou grandes propriedades); 3) tipo de cultivo (monocultura de mandioca ou pluriculturas); 4) estágio de desenvolvimento da plantação (0-3 meses, 4-7 meses ou mais de 7 meses). Outros elementos locais importantes para a pesquisa também foram mapeados como, por exemplo, a escola indígena, as *passagens molhadas*, o poço indígena que abastece parte das *comunidades*, a casa de farinha indígena do projeto, pano de fundo da pesquisa, além de outros elementos<sup>29</sup>.

Como pode ser visto no mapa “Caracterização da área de estudo”, localizado no início do texto, os círculos vermelhos demarcam as propriedades indígenas nas quais existia cultivo de mandioca. As vezes demarcam as propriedades não-indígenas que também apresentava cultivo de mandioca. É importante ressaltar que os dados apresentados são mutáveis, refletindo somente a realidade daquele momento / recorte de pesquisa. Semanas depois outros proprietários começaram os seus plantios, alguns, suas colheitas, por exemplo. O mapeamento me deu ferramentas para ler aquele texto social de acordo com os olhos de Zé Fué. Além disso, permitiu-me começar a visualizar as classificações internas. Durante o processo de mapeamento, espaços foram sendo contabilizados como lugares e símbolos de disputas, a exemplo do poço profundo, marcado no mapa por um círculo azul. Além desse, a escola indígena, localizado em um terreno “em disputa”. No mapa também pode ser observado a existência de outras casas de farinha, além de outros elementos.

As altas temperaturas locais na época e o terreno de areia de praia dificultaram a realização do mapeamento. Somado a isso, cito a grande extensão que engloba as *comunidades*. Desde já, ressalto que o mapeamento não foi total e nem de longe esgotou as possibilidades de catalogações deste tipo, tanto em número de elementos mapeados, quanto em extensão percorrida. Sem falar dos olhares diferentes que novos pesquisadores podem trazer na aplicação de tais metodologias no *loco* de pesquisa. Metodologia essa que teve como orientação a cartografia social, que implica que os sujeitos locais sejam protagonistas do processo de catalogação. Para tal, foram utilizados GPS, celular para captar registro audiovisuais, além de mapas impressos em A2 que serviram de start.

Ao mesmo tempo que eu percorria as estradas das comunidades, ia tendo contato com outros atores locais. O exercício de percorrer aqueles espaços me ajudou a visualizar melhor as

---

<sup>29</sup> Devido a algumas dificuldades enfrentadas, como a perda de dados digitais, outros elementos importantes não puderam ser incluídos nos mapas.

localidades. Ver, ouvir, sentir, tocar, provar... os sentidos me proporcionaram experimentar novas experiências de pesquisa. A metodologia da cartografia possibilita intensificar o contato com as comunidades pesquisadas, permitindo trazer novos elementos para a pesquisa.

### 2.3 Saquinho, Curral do Peixe e Lameirão

Abro este tópico relativizando a palavra *aldeia*. Esta categoria é constantemente acoplada, de modo geral, às localidades onde vivem grupos indígenas. Porém, a etnografia de campo elucidou que tal categoria não tem efetividade no cotidiano destas localidades. O termo *aldeia* tem sua utilização principal no diálogo entre indígenas com o Estado e os *não*-indígenas em momentos performativos, nos quais se mostra necessária a evocação de *sinais diacríticos* que legitimem aqueles sujeitos enquanto indígenas e, portanto, detentores de direitos diferenciados. Cotidianamente, *comunidade* é o termo proferido pelos grupos sociais (indígenas e não-indígenas) ali existentes para definir tais localidades. Por conseguinte, utilizarei o termo *comunidade* quando me referir as diversas localidades.

Porém, considero importante problematizar o fato dos sujeitos locais nominarem tais localidades por *comunidades*. Para tanto, anteciparei em parte o resgate dos processos históricos que envolveram os Tremembé de Almofala.

Como dito anteriormente, Valle (1993) classificou os Tremembé em três situações étnicas. Segundo ele, as *comunidades* Saquinho, Lameirão e Curral do Peixe, localizadas imediatamente na margem esquerda do rio Aracati-mirim, fazendo “fronteira” com o Lameirão, foram classificadas como pertencentes à situação de Almofala. É válido ressaltar que para tal divisão foram utilizados critérios muito além dos caracteres geográficos. Como afirma o autor:

As situações étnicas precisam ser tomadas, porém, numa perspectiva não empiricista, unidades sociais que se isolem por meios de critérios demográficos e geográficos, *stricto sensu*. As situações étnicas Tremembé devem ser vistas num duplo movimento de definição por parte do pesquisador e por parte dos próprios atores sociais. De um lado, seria necessário resgatar os recortes e generalizações promovidas pelos próprios Tremembé, tentando perceber as distinções internas. Agentes e grupos sociais variados tentam igualmente definir ou mascarar diferenças e unidades. Mais além, enquanto pesquisador, estabeleço parâmetros de singularização e comparação de acordo com os fatos sociais que se mostraram etnograficamente (VALLE, 1993: 6).

Seguindo esses critérios, Valle agrupa as *comunidades* Saquinho, Lameirão e Curral do Peixe na situação de Almofala. Porém, ao longo do seu texto, traz elementos que me permitem relativizar a presença de tais localidades nesse conjunto elaborado.

Em termos organizacionais, na Almofala existe uma CEB, Comunidade Eclesial de Base, articulando habitantes das localidades próximas ao rio Aracati-mirim, sobretudo do Saquinho e Lameirão desde 1985. Ela surgiu como desdobramento da criação de outras CEBs no município, notadamente a da Varjota, a primeira de todas e defronte ao Lameirão. **Existe uma rede de relações sociais e de parentesco entre os habitantes dos dois lugares**, facilitando a sua articulação. Seu principal *celebrante*, o Zé Raimundo Jacinto, foi o primeiro presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Itarema e muitas vezes se auto-atribuiu como índio ou se investiu etnicamente (VALLE, 1993: 31). [Grifos meus].

Como Valle (1993) cita, os moradores do Saquinho e Lameirão (além do Curral do Peixe) possuem vínculos estreitos com os moradores de *comunidades* localizadas na dita situação da Varjota. Tais vínculos se davam em grande medida pela ligação parental de vários moradores dessas localidades. A proximidade geográfica, tendo o rio Aracati-mirim como fronteira, também é um dos elementos agregadores. A tirada do sustento de parte da população tanto indígena quanto não-indígena do Lagamar, como é chamado o rio Aracati-mirim, é outro elemento característico destas localidades. Somado a isso, as estratégias de luta das *comunidades* se coadunaram com maior ênfase com a criação de CEBs e da capacitação dos seus participantes através de orientações pastorais-camponesas. Dados similares foram constatados por mim em campo. Por conseguinte, ressalto que o *Lagamar*, longe de dividir tais *comunidades*, é responsável historicamente por interligá-las tanto geograficamente quanto culturalmente. O *Lagamar* é visto por mim como um território compartilhado e extensão das localidades citadas nas duas situações delimitadas por Valle (1993). Logo, considero as *comunidades* do Saquinho, do Lameirão e do Curral do Peixe como lugares ímpares no contexto de Itarema, transitando pelas situações da Almofala e da Varjota, sendo difícil classificá-las em alguma das situações. Acredito que a utilização do termo *comunidades* para prenominar as localidades – proferido tanto pelas três localidades quanto pela situação da Varjota – é devido às diversas similitudes dos seus processos históricos.

Porém, é válido ressaltar que essa confluência de características do Saquinho, Curral do Peixe e Lameirão com a dita situação da Varjota não foram suficientes para evitar que conflitos sociais ocorressem envolvendo ambos os lados da margem. Valle (1993) narra um pouco do conflito que ocorreu em 1986/87 entre os moradores das margens do rio Aracati-mirim acerca do uso do *Lagamar*. O conflito girava em torno dos materiais de pesca.

Por um lado, o *povo da Varjota* defendia o uso exclusivo das tarrafas para a pesca no rio, enquanto que os pescadores do Saquinho/Lameirão usavam redes de pesca, feitas de malha bem mais fina. [...] Os argumentos lançados na oposição entre pescadores

tocavam na capacidade e volume de pesca proporcionado por cada tipo de rede e as diferenças que tinham nos efeitos predatórios [...] (VALLE, 1993: 122).

Segundo Valle (1993) o estopim do conflito se deu quando alguns tarrafeiros da Varjota iniciaram a tomada das redes de pescadores da Almofala. Em contrapartida, represarias foram executadas pelos rendeiros, que tomaram a tarrafa de um pescador da Varjota. O conflito se demonstrou latente e foi responsável por minar a figura do sindicalista Zé Raimundo Jacinto, que se posicionou, em alguns momentos, contrário as ações dos moradores da Varjota. Sua posição ambígua gerou desprestígio. Como consequência, muitos moradores da Varjota deixaram de pagar a anuidade de filiação ao sindicato rural por ele presidido. Após a intervenção de vários mediadores, os ânimos mais acirrados foram contidos. Porém, o conflito deixou exposta uma diferenciação, na época do estudo de Valle (1993), entre as situações da Varjota e da Almofala. O declínio do prestígio de Zé Raimundo abriria espaço para a ascensão de outras lideranças, em especial Zé Fué, figura que será melhor caracterizada no quarto capítulo. Além disso, também abordarei conflitos atuais que envolvem o Lameirão.

Ainda em tempo, depois de ter esmiuçado algumas constatações teóricas, prosseguirei a caracterização das três *comunidades*. Para tanto, abordarei de forma sucinta elementos atualmente presentes nestas localidades.

O transeunte forasteiro que se envereda pela primeira vez em tais *comunidades* percebe rapidamente que se trata de um lugar ambíguo paisagisticamente. Caso chegue a luz do dia, percebe que a vegetação mescla diversos ecossistemas. Mesmo afastado alguns poucos quilômetros da praia, tanto os caminhos de areia de praia quanto os coqueiros demonstram a influência do mar na biodiversidade e geografia local. O motivo principal é o rio Aracati-mirim que, como dito anteriormente, banha a margem dessas *comunidades*. Conhecido localmente como *Lagamar* ou *Alagamar*, é um dos principais meios de sustento da população ali residente, seja pelos pescados e camarões que oferece, seja pelo mangue que oferta outros alimentos como caranguejos e siris. Além disso, as terras de baixio oferecem mais nutrientes para o desenvolvimento das plantas. No mais, o *Lagamar* é considerado pelos locais como um lugar referencial, substrato da construção de identidades individuais e coletivas. Os Tremembé de Almofala apontam o local como *sagrado*, tendo incluído na lista de registros feita pelos jovens na época da oficina do PPT, em 2012.

Somado aos coqueiros, as plantações de mandioca, feijão e milho também são marcantes na paisagem. Além desses, o cajueiro também pode ser encontrado, pelo menos um exemplar em cada propriedade. Propriedades estas que são divididas em sua quase totalidade por cercas

construídas artesanalmente com pedaços de árvores e arames. Algumas das propriedades são comunais, como nos terrenos de heranças. Nesse caso, os filhos constroem suas casas dentro da propriedade dos pais e passam a ter um lugar “reservado” para seu próprio plantio, não tendo cercas que dividam os seus plantios dos outros membros familiares que moram no interior da mesma propriedade. A exemplo, dentro da propriedade de Zé Fué há casas de alguns filhos, uma inclusive construída recentemente (entre 2013 e 2014).

Apesar de nos meus anos de pesquisa (2012-2014) a seca ter sido uma constante, percebi que a vegetação não é a mesma da caatinga de outras áreas do Ceará, permanecendo quase sempre verde. Seca esta que interfere diretamente no cotidiano local. Primeiramente, a falta de chuvas regulares ocasiona o fraco desenvolvimento da agricultura minando a sobrevivência dos agricultores locais, incluindo a grande maioria dos Tremembé de Almofala ali residentes, que tem a agricultura como uma das atividades principais de sustento. Somado a isso, a seca provoca um enorme déficit de água para o consumo pessoal diário. Fato que contribui para o agravamento de conflitos locais, provocando faccionalismos entre os indígenas, como será esmiuçado no quarto capítulo. Ao que pude constatar, nas *comunidades* não existe saneamento e o abastecimento de água é feito por diversas vias. Uma delas, fruto de um projeto que construiu um poço no Curral do Peixe e distribuiu a água para a casa dos indígenas, é um dos muitos motivos de intrigas e querelas locais.

As propriedades nas três *comunidades*, ao que pude constatar, possuem pequena área, levando-se em conta sua utilização para a agricultura. Por conseguinte, as classifico como *sítios*, propriedades que possuem, em média, medida inferior a um hectare. Propriedades muitas vezes partilhadas por vários núcleos familiares. Tendo em vista isso, ressalto que a agricultura nessas *comunidades* é quase totalmente voltada para o consumo dos próprios produtores, principalmente nos cultivos de mandioca, feijão e milho, bases da alimentação local. Os que conseguem algum excedente, mesmo que pequeno, vendem-no com o objetivo de comprar outros produtos básicos. Porém, plantios como o do coco, que geralmente dividem espaço nesses *sítios* com os outros plantios, são utilizados para fim de comercialização tanto para pequenos compradores e atravessadores que existem nas *comunidades* como para comerciantes de Itarema. Segundo os moradores, a venda de coco, mesmo que pequena, ajuda-os a conseguir um pouco de dinheiro nas horas mais difíceis.

Perguntado sobre outras fontes de renda local além da plantação de mandioca, Zé Fué esclarece um pouco:

Rapaz, tem. Tem porque você sabe que aquele que não é aposentado ele tem o Bolsa Família, né? Então eles tão vivendo do trabalho deles com a ajuda dessa Bolsa Família das crianças que estudam. E algum salário também que a negada faz. Meu pai é aposentado. Meu irmão não é aposentado, mas tem esse filho que é aposentado, que é doido. Aí tem um irmão meu que tem uma comérciazinho. Mesmo da agricultura, mesmo da roça, só dá pra comer. Se ele faz um tanto de farinha, ela tira uma parte para os trabalhadores e o resto para consumir em casa. Não tira farinha pra vender fora, não tira goma porque é pouco. Acabei de dizer que os terrenozinho é de cinquenta metros pra baixo. Então quando dá uma fretezinha de cinquenta metros já sabe que só dá pra comer. Agora tendo um coqueiro, o coqueiro dando coco, aquele coqueiro que tá produzindo tá dando uma ajuda. Eu tenho uma ajuda muito boa dos meus coqueiros. Eu tenho uns aqui na frente. (Zé Fué, *comunidade* Saquinho, julho/2013).

O tamanho das propriedades e os plantios ali realizados foram notabilizados por mim através de um mapeamento realizado nas três *comunidades*. Para tanto, foi utilizada uma metodologia inspirada na cartografia social, como é evidenciada no segundo capítulo.

Como abordado por vários interlocutores e observado por mim em campo, apesar da agricultura e da pesca serem os meios mais utilizados para a sobrevivência local, tais moradores utilizam outras possibilidades para a construção da renda familiar, incluindo os Tremembé de Almofala. Ao percorrer as localidades, é possível perceber a existência de algumas pequenas *vendas (bodegas)* que comercializam elementos da feira básica. Além delas, também é possível ver um ou outro bar. Inclusive, um destes serviu para mim como espaço de melhor inserção no campo, fomentando sociabilidades. Também há, em número reduzidos, pessoas que vendem objetos, roupas, etc.

Apesar de considerar os produtos dessas *vendas* muito caros, os moradores locais confessam que costumam comprar nelas com certa frequência. Uns dos motivos é que elas são *de parentes* ou de *amigos* e geralmente vendem *fiado* (a prazo). Além disso, o “isolamento” dessas *comunidades* torna difícil o acesso até mesmo ao centro de Almofala, sobretudo da sede de Itarema. Apesar de alguns poucos moradores locais possuírem veículos para fomentar a renda, realizando frentes, não há uma regularidade, desestimulando a ida a Almofala naqueles que não possuem veículo. O único transporte regular que pude observar são os ônibus escolares tanto das escolas indígenas quanto das escolas não-indígenas. A rede de telefonia também é quase inoperante. Fato este que influenciou na minha trajetória de pesquisa, visto que quase sempre chegava nas localidades “de surpresa” devido à dificuldade de contato.

Em muitas casas, observei a criação de pequenos animais como galinhas, patos, perus que serviam tanto para contribuir na diminuição de gastos com a compra de alimentos como também para estimação.

Ah, eu crio. Sempre tem galinha no meu terreno, mas este ano elas fracassaram. Criatura, as minhas galinhas nesse ano não foram pra frente de jeito nenhum. Acho que devido ao tempo. Essas quenturas do tempo faz mal tanto às pessoas como os bichos (Maria Paciência, Lameirão, fevereiro/2013)

Em alguns momentos, a caça de pequenos animais também serve para aquisição de alimentos consideradas iguarias, como o tejo (*tiú*), o peba, o preá, além de siris, caranguejos, diversos peixes, etc. Ao contrário da realidade de diversas outras áreas do Ceará, nas *comunidades* não se observou uma quantidade significativa de animais de grande porte como bois, vacas, touros e nem de *criações* como porcos, cabras, carneiros, bodes. O motivo principal apontado é a pequena extensão das propriedades, que dificulta a criação desses animais, além da escassez de água e do solo ser constituído basicamente por areia de praia, que o torna mais pesado e de difícil locomoção, enrijecendo os músculos dos animais e desvalorizando a comercialização de suas carnes.

Com o fim da tarde e o pôr do sol, a paisagem muda drasticamente. Os intensos raios solares que durante o dia reavivam o colorido do local dão lugar a uma escuridão sem fim. Apesar de possuir rede elétrica, grande parte das três *comunidades* não possui iluminação pública, ficando esta a cargo dos *bicos de luz* das casas. Casas na sua quase totalidade construídas com alvenaria, mas conservando elementos de construções passadas. Pude observar a existência de fogão a lenha em várias delas, além de uma *palhoça* no fundo das casas, muitas vezes utilizadas como local de descanso ou de sociabilidade pelos moradores. O convite para uma conversa numa *palhoça* revela que o convidado possui maior intimidade ou confiança por parte do anfitrião, pois o lugar geralmente é usado para conversas mais reservadas, mesmo que os assuntos sejam descontraídos, materializando-se como um espaço de sociabilidades diferente de outros como o alpendre, a sala e a cozinha. O alpendre e o terreiro da frente são os espaços mais democráticos, aqueles no qual todos tem acesso. Muitas vezes, pessoas conhecidas que passam pela casa param para conversar um pouco no local. Na sala, na cozinha e na *palhoça* só se entra se convidado. Geralmente, as mulheres convidadas ficam na cozinha conversando com a mulher da casa, enquanto que os homens ficam na sala ou, se mais íntimos, são chamados para conversar na *palhoça*. É válido ressaltar que este local não é exclusivo dos homens, também sendo notada a presença de mulheres e crianças.

Em relação a religiões, no Saquinho consegui visualizar a presença de uma igreja católica. Não detectei a presença material de igrejas evangélicas. Porém, foi constatado que boa parte da população local assistia a cultos evangélicos realizados em casas dos moradores, alternando com o passar dos cultos. A tentativa de construção de uma igreja neste ano (2014)

foi alvo de embates na localidade. Fato que dividiu moradores na questão, provou mal-estar dentro do movimento indígena e desde a minha última fase de campo ainda ecoava, como será mostrado no quarto capítulo.

Caracterizado o local, trago a informação de que as três comunidades indígenas, segundo os Tremembé de Almofala, se encontram sob a influência do *delegado* do CITA, Zé Fué, liderança indígena “maior” do local – uma espécie de representante local dos Tremembé de Almofala. Porém, ao lado dele, outras pessoas consideradas lideranças indígenas interagem nas *comunidades* em movimentos difusos, muitas vezes fazendo frente aos interesses de Zé Fué. Fenômenos que serão discutidos principalmente no quarto capítulo, que retrata as alianças e os faccionalismos locais.

O período de pesquisa etnográfica propiciou-me manter relações sociais com diversos atores locais. Com o passar do tempo, fui observando o quanto a relação do pesquisador com os sujeitos de pesquisa é sincrônica, reflexiva. Compreender isso me ajudou na elaboração de estratégias de pesquisa, como evidenciarei a seguir.

## 2.4 Quem pesquisa quem?

Uma das questões que optei por debater neste capítulo foi a relação pesquisador-pesquisado. Os momentos em campo revelaram que tal esquema, na prática, não funciona. Essa rigidez de papéis desempenhados em campo nunca existiu no tempo que estive fazendo etnografia. Aliás, posso garantir que não só eu fazia pesquisa, mas também os meus diversos interlocutores. A presença de um estranho, “o pesquisador”, provocou curiosidade e muitas vezes preocupação por parte dos “pesquisados”.

Ao mesmo tempo que buscava recolher informações daqueles sujeitos, eu era constantemente “medido, pesado e avaliado”. Por diversas vezes dei mais explicações do que as pedi. Informações como “quem é você?”; “o que você deseja?”; “trabalha onde?”; “o que é a sua pesquisa?”; “quais benefícios isso nos traz?”; “porque você quer saber disso?”; “ele mandou você vir perguntar?”; dentre diversas outras perguntas.

Os sujeitos que eu julgava pesquisar diariamente faziam suas pesquisas sobre mim. Em meio a um processo de demarcação territorial, saber quais eram meus planos ali era fundamental para muitas pessoas, tanto indígenas quanto não-indígenas. Houve certa desconfiança de alguns se eu seria um *aliado* ou *inimigo*. Num contexto de alianças e faccionalismos locais, busquei percorrer todas as trincheiras, procurando vestir ora uniforme dos soldados que ali estavam, ora

a vestimenta de pesquisador. Este mimetismo permitiu que eu adentrasse em diferentes zonas de coalizão, possibilitando uma maior riqueza de dados e análises.

Por diversas vezes os interrogatórios eram simultâneos. Eu fazia uma pergunta e a pessoa respondia emendando com uma pergunta dirigida a mim. Como exemplo, uma conversa que tive com um senhor que afirmava que “*não participava mais disso*” e “*não era mais desse lado* [indígena]” evidenciou a constante preocupação desse ator para que eu não revelasse a sua identidade: “*mas você vai notar pra levar isso pra lá?*”. Ao perceber que eu conhecia o Zé Fué, foi logo me pedindo sigilo: “*Mas fale meu nome pra ele não. Ele num fala comigo não*”. Porém, mesmo eu explicando que só estava ali para realizar um trabalho para a universidade, ele continuava: “*num tá aqui pra escutar história e depois sair contando pra ele não, né?*”; “*mas eu não quero é que conte a conversa lá*”. Logo, ao mesmo tempo que pesquisava aqueles sujeitos, os mesmos me pesquisavam. Muitas vezes essas coletas de informação sobre mim aconteciam sem nem mesmo eu tomar conhecimento. Só depois ficava sabendo que *fulano* perguntou a *sicrano* o que eu estaria fazendo ali.

O senhor citado acima foi um dos interlocutores que externaram os faccionalismos existentes dentro das *comunidades*. Informações que trouxeram novos ingredientes para a pesquisa, ajudando um pouco a desconstruir algumas pré-noções minhas e fomentar análises mais concretas. Porém, não só os atores em choque com os indígenas pediam-me segredo de suas confissões. Diversos sujeitos “aliados” dos indígenas divulgavam informações sobre divergências internas, mas igualmente solicitavam sigilo. Foi através desses *relatos ao pé do ouvido* que fui acumulando importantes informações que me fizeram acrescentar a análise dos conflitos indígenas internos no escopo da pesquisa.

## 2.5 O (des)encantamento do campo

Um dos esforços mais difíceis durante toda a pesquisa foi a tentativa de complexificar os sujeitos e o campo. Apesar de ter me debruçado sobre um arsenal de referencial teórico da etnologia, cheguei nas localidades impregnado de visões essencializadoras, ingênuas. A visão romantizada do *índio* foi difícil de ser desconstruída no meu pensamento.

O discurso performativo das lideranças do movimento indígena me encantou de certa forma que, durante as primeiras etnografias de campo, eu não conseguia visualizar divergências internas entre os Tremembé de Almofala. E o pior: ensaiei reproduzir as categorias políticas sem o esforço necessário de problematizá-las, politizá-las e historicizá-las. Nos primeiros

meses, utilizei as categorias *índios*, *aldeias*, *encantados*, *ancestrais*, entre outras, como dadas e não como construídas historicamente.

Por não fazer a devida historicização, passei a escamotear as suas diferenças, os seus conflitos sociais internos, os seus embates cotidianos, distanciando-me cada vez mais do percurso para se compreender os arranjos sociais variados existentes nesses espaços de jogos sociais.

Somente através de um redimensionamento do meu olhar, pedido feito pelos críticos que acompanharam os resultados prévios da pesquisa durante a sua execução, pude historicizar os sujeitos de pesquisa, desengessando a minha análise. Isso só foi possível através de um aprofundamento da pesquisa de campo. O aumento do número de interlocutores, o maior tempo em campo e a intensificação do contato com sujeitos que se encontravam em posições variadas desses jogos sociais foram fundamentais para o processo de reconstrução.

Das reconstruções, a principal foi a que diz respeito a desconstrução da ideia homogeneizada que eu projetava sobre os *índios*. Ideia essa debatida ao longo de todo esse texto. As sucessivas desconstruções muitas vezes foram escancaradas pelos próprios *índios*. Ao longo das conversas que tive com os sujeitos, em especial aquelas que envolviam os conflitos sociais locais, as palavras *Tremembé*, *Tremembé de Almofala*, *índio*, *indígenas* dentre outras iam ganhando uma pluralidade de significados, sentidos.

Portanto, a etnografia evidenciou a importância de emergir e imergir no campo. A pesquisa microfocada mostrou-se satisfatória na tentativa de esmiuçar a realidade local, trazendo para dentro do texto análises de situações concretas, fruto de ações de sujeitos concretos. Logo, através de um jogo de escalas, foi possível articular os diferentes níveis variantes de micro a macro, fazendo uma análise mais aprofunda e linkada com outros contextos sociais.

Ao ir percebendo no decorrer da pesquisa que “aquilo não era o que eu esperava”, passei a me desencantar da pesquisa. Porém, este não foi um movimento uno. Concomitante ao desencantamento, ocorria um processo de (re)encantamento. A descoberta de novos elementos desconcertantes alimentou o meu desejo de tentar compreender aquela realidade. Compreensão incapaz de ser total, visto que a realidade total é inapreensível. Digo até que as reviravoltas que meu trabalho teve despertaram em mim mais fascínio. Finalmente, creio eu, passei a dar a devida importância aqueles sujeitos, no momento que comecei a compreendê-los definitivamente como atores sociais partícipes e protagonistas da história. A melhor forma de um pesquisador realizar um bom trabalho é se esforçando para complexificar os seus sujeitos

de pesquisa. Esse processo trouxe fortes marcas para dentro do texto. A ênfase maior dada ao processo de transformação da mandioca e suas problematizações demonstra que esse viés foi bem melhor explorado do que os conflitos internos, que só passaram a compor as discussões de pesquisa nos últimos momentos da pesquisa etnográfica. Com isso, os conflitos internos e as novas roupagens do processo identitário Tremembé ganham lugar de destaque no último capítulo desta dissertação. Porém, é importante ressaltar que, ainda assim, careceu de um maior aprofundamento de campo e de análise.

Grande parte dessa trajetória de (des)encantamento foi possível graças ao acompanhamento sistemático das etapas do processo de transformação da mandioca. Compreender essas práticas produtivas ganhou lugar de destaque nesta pesquisa e, conseqüentemente, neste texto, tendo espaço reservado no terceiro capítulo. A seguir, narro o processo de transformação da mandioca (espaços, sujeitos, etapas, ferramentas e métodos). O objetivo não é puramente descritivo, mas pretende evidenciar a ligação política entre as práticas produtivas e as patrimoniais.

### 3. Da maniva<sup>30</sup> ao grolado<sup>31</sup>: o processo de transformação da mandioca como prática produtiva e patrimonial

Como referido anteriormente, a escolha em acompanhar, analisar e buscar compreender o processo de transformação da mandioca passou longe de ser aleatória. O processo é visto por mim como essencial para se compreender a importância das práticas sociais para a sobrevivência desses sujeitos, indo muito além da obtenção de alimentos ou de recursos financeiros pagos, em alguns casos, aos trabalhadores. A importância desse processo perpassa a forte relação dos sujeitos locais com o seu território e os seus recursos naturais, seja em terra ou no mar, nos rios, nos mangues e nas lagoas. Atividades estas que têm também função no processo permanente de construção, desconstrução e reconstrução de identidades dos grupos. A transmissão dos saberes e fazeres tradicionais foi observada durante todo o fazer etnográfico, evidenciando que tanto a agricultura quanto a atividade artesanal desenvolvida na casa de farinha são ainda hoje práticas desempenhadas por grande quantidade de famílias, tanto indígenas quanto não-indígenas.

Além disso, as casas de farinha funcionam como intenso espaço de sociabilidades. Nelas se reencontram parentes e amigos, contam-se notícias atuais sobre os moradores locais, além de causos e histórias antigas. É um momento de atualização de informações a respeito do cotidiano local.

No mais, neste capítulo também me proponho a discutir o processo de patrimonialização da mandioca por parte dos Tremembé de Almofala e da sua rede de colaboradores. Evidencio que a etnicidade também é operada através de sinais não-diacríticos (sinais que não são diferenciais no contexto local das comunidades). Além disso, mostro como no contexto atual o processo de patrimonialização vem, em conjunto com outras lutas (por saúde, educação, moradia, etc), tentar suprir a lacuna deixada pelo *déficit* da política de demarcação territorial do governo federal. Na atual conjuntura, ter um patrimônio cultural se transforma em moeda política na busca por acessar direitos sociais diferenciados.

---

<sup>30</sup> Semente da mandioca.

<sup>31</sup> Grolado é um alimento feito com base de massa de mandioca, servido geralmente com peixe, bastante apreciado pelos locais do de Almofala. A escola desse mote tem o intuito de transmitir ao leitor que a análise se pautará durante todo o processo de transformação que a mandioca passa, desde o seu plantio até tornar-se alimento, ressaltando durante todo esse processo saberes e saber-fazer tradicionais, além de articulações políticas em torno desses conhecimentos.

A seguir, descreverei as etapas do processo de transformação da mandioca, fazendo referências aos ofícios desempenhados nessas práticas. É válido ressaltar que a maioria dos depoimentos colhidos foi de pessoas que se auto afirmavam indígenas, porém, trago a voz e a experiência de alguns não-indígenas para dentro do texto. Essa diferença numérica entre informantes indígenas e não-indígenas é explicada por questões didáticas: a casa de farinha utilizada como *loco* de análise pertence juridicamente aos Tremembé de Almofala e está sob os cuidados de Zé Fué.

### **3.1. O processo de transformação: “a mandioca tudo dá!”**

O processo de transformação da mandioca é bastante demorado e cansativo. Contendo inúmeras fases, tem uma duração média de 12 meses. Esse é o tempo que geralmente se passa desde a escolha da maniva e a preparação do terreno para o plantio até o consumo dos alimentos produzidos com a mandioca.

O cara começa a limpar o terreno. Depois do terreno, o cara planta. Aí, depois de plantar, ele vai trabalhar nele: capinar, estrumar e aí vai. Pra ela vir d'aculá pra cá, a mandioca, né?, ela vem d'aculá pra cá é de oito a dez meses. Ou mais! Tem uma que com oito meses a gente arranca, né? porque às vezes breja e tem que arrancar para aproveitar. E tem umas que é d'um ano pro outro o processo. Aí o cara além de tá trabalhando capinando esse tempo todim, inverno e verão, aí ainda vai arrancá-la da onde ela tá plantada a mandioca. De lá trazer, como mesmo você já viu quando ela chegou aqui, né? [faz referência ao pesquisador] e aí d'ali pra cá tem esse processo todim [farinhada]. D'um ano pra outro o cara vai colher essa mandioca pra poder botar na boca, né? (Zé Fué, *comunidade Saquinho*, 2013).

Essa duração temporal depende muito das condições climáticas, variando de acordo com a quadra chuvosa, como também com o tipo de terreno e de maniva utilizado no plantio, dentre outras variantes.



Figura 5: Farinhada como um trabalho necessariamente coletivo (etapas simultâneas).  
Fonte: Pesquisa Direta, Canuto Diógenes Saldanha Neto, 2013.

As conversas iniciais ressaltaram o que meus olhos posteriormente puderam constatar: o processo de transformação da mandioca é bastante trabalhoso e necessariamente coletivo<sup>32</sup>. A existência de várias fases não permite que apenas uma ou duas pessoas executem o trabalho:

[Demora muito tempo] pra poder ter a farinha. E depois que sair d'aculá vai ter o sucesso que tem, né? Ninguém faz só, né? Uma coisa que a pessoa faz só, faz... mas uma coisa dessa ninguém faz só. Precisa dos ajudantes, né? A pessoa que começa a limpar, né? Por acaso é um roçado, então ele não vai brocar aquele mato só. Ele tem que arrumar companheiro ou pagar dinheiro ou trocar dias, né? Aí broca aquele mato. Depois d'aquela mato brocado ele vai tirar a madeira que tem dentro toda pra fora pra poder queimar aquele mato. Depois que queima aquele mato é que ele vai plantar. [...] Fazer a coivara, plantar; mais outro companheiro, porque ele só não faz. E, no dia dele arrancar pra colher, ele tem que ter outro companheiro pra trazer pra cá porque [precisa de] três pessoas. E aqui [casa de farinha] vai trabalhar com seis, sete pessoas. Porque tá aqui, ontem nós botamos aqui quatorze carga de mandioca. Então, colocou quatro rapadeira d'aculá... cinco. E a outra veio foi cinco rapadeira, né? Aí o trabalhador foi três pra arrancar e esse que foi o menino que colocou com o meu pra cá mais ele, né? Aí d'aqui já tem ele que vai tá torrando a farinha [aponta para o forneiro que continuava trabalhando mesmo sendo noite alta]. Da farinha aqui ainda tem outro que vem d'aculá pra cá pra torrar a goma. Pra você ver como é as coisas. Ele sozinho não pode torrar [aponta novamente para Antônio que estava torrando a farinha]. Tem o preneiro pra imprensar aculá [aponta para a prensa]. Tem um cortador pra cá [aponta para o triturador (serrador) da mandioca que se encontra ao seu lado]. Ainda tem as mulheres pra rapar pra cá [aponta para o chão onde as mandiocas são descascadas] e pra espremer aqui [mostra o canto onde são estendidas as redes que são usadas para separar a massa de farinha da goma e da borra]. É um

<sup>32</sup> Esse processo coletivo de trabalho fomenta a construção de uma rede de sociabilidade que se constrói na relação diversa entre os múltiplos sujeitos componentes desse contexto. Magnani denomina essa rede com “rede básica de sociabilidade” e essa discussão pode ser vista na obra: MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Festa no pedaço: Lazer e Cultura Popular na Cidade**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

bucado de coisa que se o cara for colocar em nota é um negócio que só faz quem tem coragem. Só faz essas coisas quem tem coragem de trabalhar ou quem tem dinheiro que pode pagar uma pessoa e não faz. Mas pra trabalhar é desse jeito (Zé Fué, *comunidade Saquinho*, 2013).

Essa interdependência gera fortalecimento das relações no grupo. Além disso, como veremos ao longo do capítulo, a quantidade e a dificuldade das etapas acabam incentivando a formação de especialistas em determinadas áreas. Porém, eles continuam tendo conhecimento do processo total. Todas as pessoas com quem conversei sabiam exatamente por quais fases a mandioca passava, dando ricos detalhes sobre cada uma delas. É importante ressaltar que, apesar de poucas, houve mudanças no processo de transformação da mandioca. Um dos motivos foi a chegada da eletricidade e a introdução de equipamentos semiartesaniais. Por conseguinte, esses saberes e fazeres não podem ser observados como algo estático, engessado (SCHROEDER, 2007). Deve-se compreender como algo que passa por reelaborações (CANCLINI, 2008).

### 3.1.1 “Nós tudo é da roça!”

Apesar de a bibliografia revisada ressaltar que os Tremembé de Almofala retiravam o seu sustento através da agricultura e da pesca, achei necessário confirmar (ou refutar) tais informações. Em outras palavras, busquei, através da pesquisa etnográfica, atualizar essas afirmações contidas em várias obras de estudiosos dos Tremembé que antes estiveram em Almofala (CE). Dialogo com maior força com Valle (1993) e Oliveira Júnior (2006). Ambos ressaltaram a forte relação dos Tremembé com o território e elencaram a agricultura e a pesca como atividades vitais para a sobrevivência desses sujeitos. Então, perguntei-me: *a agricultura seria ainda desenvolvida por grande parte dos Tremembé de Almofala, constituindo-se como uma atividade vital para a sobrevivência desses sujeitos?* Em conjunto com esta pergunta, outra se apresentou como norteadora deste capítulo: *seriam os saberes e fazeres tradicionais relacionados ao processo de transformação da mandioca compreendidos por esses sujeitos como sendo patrimônio cultural?* Outras perguntas foram feitas e respondidas como será notado ao longo do texto.

No *loco* de análise, a pesquisa etnográfica realizada por mim foi ao encontro dos trabalhos desses dois autores. Sim, os Tremembé de Almofala continuam desempenhando atividades de agricultura e de pesca. Estas ajudam a constituir a renda familiar que é geralmente

somada à(s) aposentadoria(s) e aos auxílios (como o Bolsa Escola), além de outras atividades que alguns membros desempenham.

A gente aqui a gente sempre toda a vida a gente mexeu com pesca e com agricultura. É um pouquim da pesca e um pouquim da agricultura. A gente sempre vevi dessas duas coisas.

[...] É, a gente sempre foi dessas duas. A gente aprendeu com os antepassados da gente. Eles mexiam com a pesca e mexiam com a agricultura. Um pouquim dum e um pouquim doutro (*cacique* João Venâncio, *comunidade* Praia, 2013).

Nas conversas com o *cacique* João Venâncio, ele expôs a importância da agricultura para os Tremembé, deixando claro que, além dessa atividade, também desempenham a pesca, a caça e a coleta. Além da mandioca, o *cacique* enumera outros alimentos que são plantados: milho, feijão, macaxeira, jerimum, gergelim, dentre outros. Além desses, o coco e do caju<sup>33</sup> que, uma vez plantados, passam a dar frutos por muitos anos. João Venâncio também enfatiza a questão da transmissão dos saberes virem desde *antepassados remotos*<sup>34</sup>. Outros indígenas vão atribuir o conhecimento que detém sobre a roça à transmissão de saberes dos pais e de outros parentes.

Perguntada sobre com quem aprendeu o lidado na roça, Maria Paciência responde de forma contundente: “*com meu pai. Quando eu me entendi [por gente] foi com meu pai trabalhando na roça. Trabalhando, plantando de um tudo*” (*comunidade* Lameirão, 2013). Logo em seguida ela fala para quem transmitiu os seus conhecimentos: “*meus filhos, né? Aí os mais velhos que foram se entendendo, já foram trabalhando junto com o pai na roça*” (*comunidade* Lameirão, 2013).

Assim, como Maria Paciência, os outros sujeitos com quem convivi também enfatizaram essa transmissão de saberes ao longo das gerações, sempre ressaltando, mesmo que não perguntado, a importância também da pesca.

[Eu aprendi] com o meu pai. Meu pai trabalhava muito. Trabalhava em roça. A minha mãe apanhava o feijão.

<sup>33</sup> O cajueiro é uma árvore considerada sagrada e fundamental para a realização dos rituais Tremembé. O ritual do *Torém*, tradicionalmente, é dançado ao redor do cajueiro. Além disso, o *mocororó*, bebida ingerida pelos indígenas durante o ritual, é feita do caju.

<sup>34</sup> A utilização de categorias como *antepassados* é restrita a algumas lideranças do movimento indígena. Quando foi perguntado aos indivíduos sobre com quem eles aprenderam seus ofícios, praticamente todos responderam que o conhecimento foi passado por parentes de primeiro ou segundo grau. Com isso, constato que, assim como a categoria *aldeia*, a categoria *antepassados* é utilizada no momento em que a tradição é politizada com maior ênfase, operando através da etnicidade. Esse discurso é entendido com base na concepção de Bakhtin e Volochinov (1981) acerca da emissão da fala, que deve ser entendida a partir do “lugar de fala” do emissor, sendo carregada de sentido em sua emissão. Desse modo, entende-la requer inseri-la numa rede de relações sociais da qual é fruto e agente.

Meus filhos tudim são trabalhador. Tudo trabalham na roça, quanto trabalham no mar. Porque quando eles chegam do mar e tem um serviço no seco, eles pegam a enxada, vão cavar chão e vão plantar roça. Aí eles, quando é o dia de ir pro mar, eles vão abastecer o barco, passam aqueles dias, traz aquele peixim, às vezes vende aquela outra coisinha, traz para comer com os filhos, comprar alguma que tá precisando, deixa aquele realzim pra muier, quem tem mulher [...]. (Luiza Rosa, *comunidade Lameirão*, 2013).



Figura 6: Plantando coco – jovem trabalhando na agricultura.  
Fonte: Pesquisa Direta, Canuto Diógenes Saldanha Neto, 2013

Com isso, já adianto que os saberes e fazeres relacionados à obtenção de alimentos através da agricultura, da pesca, da caça e da coleta são considerados por esses sujeitos (indígenas e não-indígenas) como sendo *patrimônio cultural*, apesar da verbalização desta categoria não estar presente nos discursos narrativos. No caso dos Tremembé de Almofala, ela só é visualizada nos textos dos projetos – como será demonstrado no final deste capítulo.



Figura 7: Jovens ajudando as mães a rapar a mandioca.  
 Fonte: Pesquisa Direta, Canuto Diógenes Saldanha Neto, 2013

Como observado tanto na imagens, desde pequenos os mais novos são inseridos nos processos produtivos. Dependendo da idade, o ofício pode ser uma simples brincadeira, algo lúdico. É costume dos pais trazer seus filhos para acompanhar o trabalho dentro das casas de farinha. Os ainda muito novos “brincam de trabalhar” enquanto que os com uma idade um pouco maior (aproximadamente 10 anos) já auxiliam as mães, por exemplo, na hora de descascar a mandioca. As atividades das crianças muito pequenas são voluntárias – ajudam com o intuito de se divertir.

### 3.1.2. A escolha da maniva e o cuidado com o roçado

A escolha da semente de mandioca e os constantes cuidados com a roça são partes importantes que influenciam na qualidade da mandioca e, conseqüentemente, na produção de derivados. As principais manivas cultivadas são: *guarani*, *fragosa*, *milagrosa*, *pecuí* e *pretinha*. Esta última atualmente é a mais produzida, segundo informações dos indígenas e dos gestores da Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Ceará (EMATERCE). O motivo para a sua maior utilização é o fato de se desenvolver mais rapidamente do que as outras (aproximadamente um ano). Nas *comunidades*, todas as espécies de mandioca são incluídas no grupo de *mandiocas brabas* em oposição aos tipos de macaxeira.

A maniva é a semente da mandioca. Após a colheita, parte da planta é cortada, retalhada e colocada para o replantio. Porém, os indígenas alertam que o “olho da planta”, o ápice dela, não deve ser utilizado como maniva, porque compromete a qualidade da roça. Assim me contou Antônio (fornheiro): “*a gente só corta aquele ‘oim’ de riba, sabe? O resto até o tronco pode plantar todim.*” (Comunidade Saquinho, 2013).

A falta de maniva se contabilizou com um dos problemas para o cultivo. Segundo os indígenas, em 2013 vários agricultores não conseguiram maniva para plantar mandioca. Um dos motivos foi o “fraco inverno” dos anos anteriores. A sequência de períodos de seca tem afetado a produção local dos indígenas, que tentam estocar maniva para o plantio, mas nem sempre é possível. As entrevistas com os gestores da EMATERCE evidenciaram que o auxílio do órgão aos indígenas na localidade em estudo é praticamente inexistente.



*Figura 8: Maria Paciência e a sua roça.*

Fonte: Pesquisa Direta, Canuto Diógenes Saldanha Neto, 2013

Perguntado nos primeiros meses do ano se tinha grandes expectativas em relação à produção de farinha ao longo de 2013, Zé Fué foi contundente ao responder que não, mas se mostrou otimista em relação à produção prevista para 2014:

Não, porque o inverno foi maneiro [fraco], né? E aí uma parte já fizeram e a outra vai fazer este ano daqui pra novembro, dezembro. E outras em agosto, setembro vão fazer ela. Que é pouco mesmo. Agora, quando é [muito] dá mais, né? Eu acho que a Deus querer do jeito que a negada tem plantado maniva este ano – ano passado a negada sofreu muito com farinha, né? Farinha cara. Onde a gente se vira a negada tão

plantando – eu acho que a Deus querer se o inverno aguentar do jeito que vai, no próximo ano vai ter muita farinha pra fazer aqui. A colheita vai ser melhor. Mas este ano mesmo não (Zé Fué, *comunidade Saquinho*, 2013).

Um dos motivos que incentivou as pessoas a plantarem mais neste ano foi a alta dos preços dos derivados da mandioca. Constituinte da dieta alimentar diária dos moradores locais, o elevado preço da farinha trouxe dificuldades para a aquisição dos alimentos. Como reportado anteriormente, no ano de 2013 a quantidade de mandioca colhida foi bastante reduzida por conta tanto da falta de maniva para produzir quanto pela seca, que dificultou o desenvolvimento das plantações. Seja por preocupação pelo aumento do preço da farinha, seja por estarem vislumbrando vender parte da produção para adquirir outros alimentos para dentro de casa, a quantidade de área cultivada que aumentou, junto com o retorno das chuvas (a partir de abril), dão margem para se esperar uma ótima produção no decorrer de 2014.

Rapaz, eu mesmo comprei esse mês passado comprei um saco de farinha, que diz que é d'água, mas não é d'água, por trezentos reais. Por isso é que é a danação do pessoal deste ano plantar por todo canto. Coisa que eu nunca vi foi o pessoal plantar como plantou esse ano. Eu acho que para o ano [que vem – 2014], se Deus quiser, vai ter muita roça aqui. Talvez as casas de farinha não dê conta das produções. Será muito bom 'paroano' se haver bom tempo, né? (Zé Fué, *comunidade Saquinho*, 2013).

Muitas vezes, sacrificam a plantação de mandioca que não se desenvolveu muito devido a pouca quantidade de chuvas e transformam a planta em maniva. Em meio às dificuldades, os indígenas tentam se solidarizar com os demais indivíduos do grupo. Segundo contaram, os que têm maniva sobrando acabam compartilhando com outras pessoas.

A plantação de mandioca tem que ser uma atividade constante não só por conta da importância dos seus produtos para a alimentação e para as relações produtivas locais, mas também devido à necessidade permanente de maniva na hora do plantio. Como afirma Antônio (fornheiro):

Pouco ou muito, mas tem que plantar, né? Porque se não vai faltando pra frente. E mesmo tem que plantar pra fazer semente. Se nós não plantar, cadê? Esse ano faltou semente aí de maniva. Veio aparecer agora [julho de 2013], que quem tinha plantado vinha arrancar agora, no tempo de vender. Agora apareceu maniva aí como tudo [em grande quantidade] (Antônio, *comunidade Saquinho*, 2013).

### **3.1.3. A colheita e o transporte da mandioca para a casa de farinha**

Após o desenvolvimento da mandioca, dá-se início à colheita. Esta, como dito anteriormente, é realizada, em condições ideais, um ano após o plantio. A atividade de arranca

conta, geralmente, com duas ou mais pessoas. É uma tarefa que requer muita atenção, pois em algumas propriedades se planta mandioca próximo à macaxeira. A semelhança de algumas espécies causa um pouco de confusão aos desavisados. Um erro na colheita pode ser fatal. Isso porque cozinhar a mandioca por engano, confundindo com a macaxeira, pode “embebedar” a pessoa que come e provocar a sua morte. É a chamada mandioca “engana ladrão”, responsável por deixar muita gente em péssimo estado da saúde. Muitas pessoas confundem a “olho roxo” (mandioca braba) com a “mandioca branca” (macaxeira) e a “água morna” (macaxeira). Daí a importância de se conhecer bem a maniva plantada e a distribuição espacial das espécies na roça para não gerar confusão na hora da colheita.

Antônio contou um caso que aconteceu com a sua mulher quando, por engano, ele deu a ela mandioca braba para cozinhar:

Pois sim! Ela, a macaxeira lá é parecida com uma que tem aí, com fragosa [tipo de mandioca], sabe? As foia tudo é igual. Mas só que ela cresce muito e essa outra ela esgalha muito, é ramalhuda. Aí eu me enganei que eu tinha plantado a macaxeira lá. E aí eu vim, fui tirei, aí a mulher cozinhou e num ia morrendo! Ia morrendo a mulher [risos]. Aí rapaz, nós demo uma garapa de rapadura e leite. Ela ainda foi pro hospital ainda, mas lá a mulher [médica] falou: “não, tem mais perigo não”. Aí deu uns comprimido pra ela e ela voltou.

[...] Embriaguez é muito ruim. Ela... deu um sono nela. Eu disse: “rapaz, provoque [que] você fica boazinha, rapaz”. E o sistema da mulher só era de dormir. Ela disse: “Não, eu não aguento não. Eu to com uma coisa ruim”. E nós lutamos com ela, até que o meu cunhado levou ela pro hospital.

[...]Pode dormir não. Se se agarrar no sono não se acorda mais não. É perigoso. Tem que dar o remédio até doze horas da madrugada. Se passou as doze horas, num se acordou-se... não escapa mais não. É o mesmo caso do animal. Agora tem um remédio pro animal. Dar cachaça. Se ele se empanzinar logo, sabe? Você dê uma injeção bem no vazio. Pode espetar que... xiiiiiiii [faz o barulho simulando a barriga esvaziando de ar]. Aí pronto. Com meia hora ele se levanta. Porque empanzina logo e tapa tudo e fica sem respirar. Já escapemo uma pouca de vezes eles por aqui, que eles comem a mandioca quando estão dentro do cercado, sabe? E come a mandioca, aí se embriaga e a negada se aperreia. Aí eu ensinei esse remédio a eles. Porque esse remédio, eu trabalhei com um homem lá no Aracati, sabe? que é um fazendeiro lá, aí ele me ensinou esse remédio. O veterinário que ensinou esse remédio a ele. Se o animal tiver empanzinado, você não dê outro remédio perigoso não. Você dê uma injeção, só o aparelho seco, sem nada, só pra sair o ar, sabe? Na hora que bate... xiiiiii. É a mesma catinga da manipueira, que sai de dentro. Aí, com poucos tempo, o bicho se levanta. Não precisa dar a injeção. Só o aparei seco. Aí escapa o bicho. Aí essa macaxeira que ele [Zé Fué] diz que é engana ladrão aí [na Almofala] tem é muito dela mesmo. O caboco tenha cuidado. Agora aqui a gente planta separado. A gente conhece já a macaxeira. Tem d'uma que é a mandioca bem alvinha, sabe? aí não tem tempo ruim pra gente comer ela não. Pode ser no verão, pode ser no inverno. Todo tempo ela é boa. Tem perigo não. Caboco pode comer até crua. Tem perigo não. Agora essa que eu to dizendo que é parecida, quando da fé o camarada se engana. Vai arrancar a macaxeira e arranca é ela [mandioca] porque as folhas são igual, sabe? Aqui é porque a gente tem um bom conhecimento dessas roças. A gente conhece a roça que carrega mais, a gente conhece a roça que não dá nada, é ruim no terreno. Aí a gente escolhe ela. A milagrosa, a fragosa e a guarani boi são as qualidade de roça boa que a gente planta aqui. Mas tem qualidade de roça aí que dá nada não. Pro animal é muito bom

que ela faz muita maniva, muita forragem e a gente vende pros criador de gado aí. (Antônio, *comunidade Saquinho*, 2013).

O caso, contado por Antônio e transcrito por mim, evidencia a riqueza de conhecimentos que envolve as práticas produtivas, transbordando a ideia de um simples processo de produção de alimentos.

Depois de arrancada a mandioca, o carro de boi, adquirido com o projeto, vai buscá-las nas propriedades e levá-las até a casa de farinha para que se dê início à farinhada. Porém, por conta dos estreitos caminhos e propriedades um pouco distantes, é um pouco demorado o percurso de buscar e levar a mandioca. Dependendo da produção, as viagens são repetidas várias vezes até que toda a quantidade seja transportada. Além da mandioca, transporta-se lenha para alimentar o forno da casa de farinha.



Figura 9: Coleta e transporte da mandioca para a casa de farinha.  
Fonte: Pesquisa Direta, Canuto Diógenes Saldanha Neto, 2013

Andamos por cerca de 20 minutos de carro de boi até chegar a uma propriedade para pegar as mandiocas, que terminavam de ser arrancadas e colhidas. A propriedade, assim como as demais existentes nas redondezas, é bastante pequena, menos de um hectare. Na propriedade havia cinco homens que trabalhavam na colheita. Um deles ajudou Márcio, filho do Zé Fué, a colocar as mandiocas em cima da carroça. Além de Márcio e eu, quatro crianças vieram em cima do carro de boi. Eu, ao contrário delas, agarrei-me a estrutura do veículo com toda força. Enquanto eles seguiam tranquilos o trajeto, eu travava uma batalha silenciosa para não cair. As crianças se divertiam e atiravam pedras com baladeiras [estilingues], buscando acertar alvos aleatórios durante o percurso. A arma também serviu para afugentar cachorros que ladravam. Lembrei-me do tempo de criança, quando percorria com uma baladeira a fazenda onde minha

bisavó morava, tentando caçar tejos (tiús) e coletar mel. O veículo chacoalhava como se estivéssemos fazendo rali, em grande medida por conta da irregularidade do solo do trajeto. O animal demonstrava força ao superar o percurso de areia fofa. A volta foi mais tranquila para mim: com o carro de boi carregado de mandioca, voltei a pé assim como os demais. Alguns homens que estavam na propriedade fizeram companhia na volta. O sol estava a pino – já passava de meio-dia. Essa era apenas umas das muitas viagens que o carro de boi ainda iria fazer.

O carro de boi que chega carregado de mandioca é colocado cuidadosamente dentro da casa de farinha, de ré, para despejar mais mandiocas a serem descascadas.

### **3.1.4. A escolha da equipe da farinhada**

O sucesso da farinhada perpassa obrigatoriamente pela perícia dos componentes da equipe que irá trabalhar na casa de farinha. Normalmente o trabalho na farinhada é familiar. Pais e filhos se ajudam na divisão das tarefas. Porém, em caso da família ser pequena, não constituindo número suficiente para a farinhada, ou o estado de saúde das pessoas não permitir, pessoas com experiência reconhecida nos ofícios são chamadas e pagas para trabalhar. Geralmente, os trabalhos que requerem maior esforço físico são desempenhados por homens. Desses, os principais são: manusear a máquina semiartesanal que tritura a mandioca; prensar a massa de farinha; torrar a massa de farinha. Tais funções são do preneiro e do forneiro. Já as mulheres e as crianças geralmente se ocupam das atividades consideradas menos pesadas: rapar a mandioca; acrescentar água à mandioca triturada; coar a massa de mandioca nas redes e separar a goma e a borra. Elas são conhecidas como rapadeiras. Essa divisão não é determinista. Algumas vezes se observou um ou outro homem ajudando a rapar a mandioca como também se viu mulheres contribuindo com o trabalho no triturador (chamado pelos sujeitos por serrador), na prensa e no forno. Atividades como peneirar a farinha, a goma e a borra não têm uma divisão de gênero visível.

Como são várias etapas, muitas vezes as pessoas acabam desenvolvendo perícia em alguma atividade específica. Após ter o seu trabalho reconhecido, passam a ser chamadas para trabalhar em outras farinhadas, recebendo em troca, geralmente, parte dos produtos da farinhada ou uma quantia em dinheiro paga pela diária. Em alguns casos, trocam-se horas: um trabalha na farinhada do outro e vice versa. Neste caso, o trabalho ajuda a fortalecer os laços afetivos e a sociabilidade local.

A gente arranca aqui oito carga de mandioca, aí o cara fala com umas quatro mulher. Então aquelas quatro mulher que sentam aqui [chão da casa de farinha] pra raspar mandioca. Quando elas terminam de raspar mandioca, que vir lavar a goma, que acabou a tarefa... aí a gente já mete a mão no bolso, tira o dinheirinho e já paga.

Aqui a família... a família é assim: por acaso, se ajunta eles aí às vezes, que não aconteceu mais, mas logo no começo aconteceu. Se ajuntavam, elas rapavam e ninguém pagava. Uma levava um tanto de farinha outra levava um tanto de goma. O que acontece mesmo é arrancar a mandioca, chamar a pessoa, raspa a mandioca, espreme pra cá e no outro dia termina a tarefa, aí a gente já bota a mão no bolso e paga.

[...] A produção de farinha é a mesma coisa. Cada um cuida do seu, paga os trabalhadores, as rapadeiras, o mexedor, o preneiro. Quando a pessoa pode fazer e tem a família, a família ajuda, né? Então, no caso se só é uma pessoa e vai fazer tem que pagar todos eles. Por acaso aqui em casa, aqui em casa eu vou fazer uma arranca de dez carga de mandioca, eu não vou pagar ninguém não. (Zé Fué, *comunidade Saquinho*, 2013).

A seguir, procuro explanar um pouco sobre três dos ofícios desempenhados na farinha, tomando como base a história desses atores, coletadas através de registros orais. A descrição das técnicas dos ofícios é versada posteriormente em outros tópicos subsequentes.

### **3.1.4.1. O ofício da rapadeira**

Após conversar com várias rapadeiras e observar as farinha, compreendi que, dos ofícios realizados, o de rapadeira é o que é aprendido mais cedo. Crianças de um pouco mais de um ano de idade já começam a se aventurar com “facas de cozinha”, tentando rapar as mandiocas. Constatei que muito antes de se aprender ler, andar ou falar frases, a criança já é inserida na dinâmica das práticas produtivas tradicionais. Porém, ressalto que a ação das crianças mais novas não pode ser chamada de trabalho. Elas tanto não são obrigadas a ajudar como possuem liberdade para deixar de realizar a atividade quando bem entendem. Como uma espécie de brincadeira, que futuramente pode virar uma perícia, as crianças se divertem, ajudando suas mães na farinha. Já as crianças maiores não. As de 10 anos ou mais já atuam nas farinha com responsabilidade. Por outro lado, é importante ressaltar que registrei as farinha no período de férias escolares, mês de julho. Não tenho como afirmar ou refutar se estas crianças perdem aulas para ajudar nas farinha em outros períodos do ano.

Como dito anteriormente, a fala das rapadeiras mais experientes ressalta o quão cedo a criança entra em contato com este ofício:

Quando a gente deu as primeiras palavras já foi em cima de uma ruma de mandioca [provoca risos nas demais raspadeiras]. Assim que nós começamos a falar. Foi! Rapando mandioca.

É sim. Aqui nós somos acostumados a pescar, a rapar mandioca, a cortar lenha, cozinhar panela... Tudo isso a gente é acostumado aqui a fazer. (*rapadeira* não-indígena A, casa de farinha do projeto, 2013).

A gente era pequeninha, novinha e a mãe da gente carregava, levava, embora a gente não fizesse muita coisa, né? Mas ajudando [...]. (*rapadeira* não-indígena B, casa de farinha do projeto, 2013).

### 3.1.4.2. O ofício do preenseiro (e serrador)

Segundo pude constatar na pesquisa, geralmente aquele que manuseia o triturador (conhecido localmente como serra) também opera a prensa – exceto no caso de receber ajuda de outras pessoas. Na continuação do texto, será possível perceber que, no momento em que acompanhei a realização da atividade no triturador, quem estava manuseando a máquina semiartesanal – alimentada por um motor ligado à energia – era o Márcio (Marcinho), filho de Zé Fué. Porém, no dia anterior, consegui conversar com um rapaz que realizava estes ofícios pela primeira vez. Além disso, nos outros dias pude acompanhar o trabalho de outros preenseiros.

Já era noite quando avistei um jovem limpando o tanque onde a mandioca tinha sido triturada. É dever de cada um fazer a limpeza dos seus equipamentos depois de terminado o dia de trabalho. Aproximei-me dele e indaguei a respeito do ofício que tinha realizado na farinhada, quando ele me explicou como chegou à função:

[A minha função é] imprensar a massa para o forneiro mexer, fazer a farinha. Os processos é as mulheres rapar a mandioca, aí a gente coloca no serrador aqui [aponta para o serrador; nesse momento ele se encontra limpando o tanque do serrador] pra serrar, um outro serra; [ao] terminar, as mulheres mexem pra lá e pra cá e botam a massa lá dentro. A massa que tá lá dentro eu pego ela e boto ali; tem os panos certo, formado pra “coisar”. Aí boto lá [aponta pra prensa], puxo, dou um nó ali na corda. Aí é só imprensar com o pau. Foi a primeira vez [que eu realizei estes ofícios]. O que motivou foi meu pai, né? Meus irmãos não tavam em casa, aí, como ele sabia... Aí eu vim hoje porque meus irmãos não tavam em casa, né? Aí meu pai tava sempre me dando instruções porque eu não sei bem. Aí foi a minha primeira vez. (José Davi Jacinto, casa de farinha do projeto, 2013).

Demonstrando orgulho em aprender o ofício, principalmente porque o seu pai e familiares também já o praticavam, José fala sobre a possibilidade de trabalhar em outras farinhadas: “dá pra fazer outras. Mas aí eu não sei bem, né? Tem que ter alguém me instruindo, alguém mais velho” (José Davi Jacinto, *comunidade Saquinho*, 2013). Ao escutá-lo, percebo o respeito e a admiração que os mais jovens têm pelas pessoas de mais experiência. Estes são considerados mestres naquilo que fazem. José tem a humildade de reconhecer tanto a importância quanto a dificuldade do ofício que acaba de realizar. Além disso, demonstra

consciência do quanto ainda precisa aprender para chegar ao nível de perícia das pessoas que desempenham estes fazeres há décadas – durante toda uma vida.

### 3.1.4.3 O ofício do Forneiro

Enquanto as rapadeiras chegam assim que o dia amanhece, o forneiro, ou mexedor como alguns chamam, chega muito tempo depois. Porém, pode-se dizer também que ele é o último a sair da casa de farinha durante um dia de trabalho. A explicação disso é que o seu ofício se encontra na escala final do processo de transformação da mandioca. Para a massa de mandioca ir ao forno, ela precisa passar por todas as etapas – que serão descritas nos tópicos seguintes. Logo, não precisa chegar tão cedo quanto as rapadeiras, mas, como pude constatar, se a quantidade de mandioca for muito grande, ele já sai quase na virada do dia – próximo de meia-noite. Foi assim no primeiro dia que eu acompanhei uma farinha.

Já era tarde da noite e Antônio ainda continuava mexendo o seu rodo, sozinho. Todos que trabalharam na farinhada já tinham ido embora. José, que ficara até mais um pouco de tempo para lavar o tanque, também já tinha partido. Passei a fazer companhia a Antônio e conversar com ele sobre o seu ofício. A conversa enriquecia com a chegada de novos assuntos. Quando percebi, já estávamos falando sobre várias coisas interessantes<sup>35</sup>.

Assim como muitos adultos que participaram das farinhadas, Antônio demonstrou ter bastante experiência. Segundo ele, aprendeu o ofício com o seu pai e repassou a todos os seus filhos. Assim como os demais participantes, também planta roça no seu quintal visando a sobrevivência. O trabalho nas farinhadas é sazonal e utilizado como um adicional para a renda.

Eu tenho o meu serviço. A minha planta de milho, a minha planta de mandioca, de feijão (...) que é o que me sustenta.  
[Aqui a gente] tira um por fora. Aí eles me pagam. A diária aqui é quarenta reais que eles me pagam. (Antônio, casa de farinha do projeto, 2013)

---

<sup>35</sup> Muitas vezes o uso exclusivo de entrevistas semiestruturadas como metodologia não revela nada interessante na pesquisa. É preciso se inserir no cotidiano, alimentar-se de conversas e experiências, trocar saberes que, com o tempo, novos dados para fomentar a pesquisa vão aparecendo. Foi assim durante as várias semanas em que estive em Almofala. Porém, é importante ter em mente a inerente identidade dúbia do pesquisador. Ele sempre será também sujeito de pesquisa. Orientados por outros teóricos e teorias, os nossos referentes também nos pesquisam, nos observam e, não seria algo impensável, discutem e escrevem sobre nós.

Perguntado se tinha sido contratado para trabalhar na casa de farinha, Antônio responde: “*é. Ele [dono da mandioca] contrata e paga a nós pra fazer esse serviço aqui*” (casa de farinha do projeto, 2013). Em seguida, durante a conversa, ele explica sobre o ofício, fala com quem aprendeu e diz com orgulho que já faz décadas que está no ofício, sendo considerado um dos melhores da região:

Tá mais ou menos com cinquenta anos. Eu comecei com doze anos, sabe? Ajudando meu pai. Ele me ensinou. Aí eu peguei esse serviço [de torrador] e ainda hoje tô mexendo aí. Eu já tenho cinquenta e nove. Tô dentro de cinquenta e nove. Todos os anos tem esse serviço aí [aponta para o forno com farinha]. É aqui do seu Zé [Fué], (...) aí dos mais por fora, Boa Vista, Passagem Rasa. Aqui [torrar a massa] eu já tenho o costume. Sou mais treinado a torrar a massa do que qualquer um aí. Aí eles chamam pra vir torrar, sabe? (Antônio, casa de farinha do projeto, 2013).

Antônio, assim como outros moradores locais, demonstrou bastante orgulho por ter perícia no seu ofício, mas também por seus filhos terem aprendido com ele os processos produtivos. Além disso, esse orgulho também engloba fazer parte das *comunidades*, nas quais realizam as práticas.

Os meus filhos tudo sabem. Tudo sabem trabalhar com isso aqui [aponta para o forno com a cabeça]. Trabalha, planta (...). Essas famílias aqui [das comunidades] quase todas vivem da roça. Aqui é d’um, ali é d’outro [aponta para os quintais]. Aqui é assim. (Antônio, casa de farinha do projeto, 2013).

### **3.1.5. O processo de transformação da mandioca dentro da casa de farinha**

Após reportar acerca de alguns personagens que estão por trás dos ofícios desempenhados na casa de farinha, neste momento do texto passo a descrever com maior riqueza de detalhes as etapas pela qual a mandioca passa dentro da casa de farinha até a sua transformação completa para o consumo. Ao longo do texto, procuro intercalar minhas descrições e impressões sobre as fases, não raras vezes trazendo a voz desses sujeitos para dentro do texto. Sabendo que eles são protagonistas dos processos, suas falas são essenciais para a criação de um texto que transmita de forma dinâmica a ação desses sujeitos. Tanto a escrita quanto a inserção de imagens foram pensadas, visando transportar o leitor ao cenário da casa de farinha.

### 3.1.5.1 Raspagem da mandioca

Era por volta das 6h30min da manhã quando avistei as primeiras mulheres adentrarem na casa de farinha. Dormi demais e passei do horário. Também pudera: o ofício de pesquisador exausta tanto fisicamente quanto mentalmente. O trabalho etnográfico não para, pois os nossos referentes de pesquisa não são máquinas que podem ser desligadas ao nosso bel prazer. A todo o momento podemos ser surpreendidos com informações que são vitais para a pesquisa. Cabe a nós ficarmos atentos. As melhores informações são traiçoeiras: chegam quando menos esperamos e nos pega, muitas vezes, desprevenidos. Ora, não dá pra tomar banho de cuia, segurar o diário de campo e escrever ao mesmo tempo. Além disso, na noite anterior fui dormir bem depois da meia-noite, pois fiquei assistindo jogo com Zé Fué pela televisão. Por sorte, a casa do Zé Fué, onde eu me hospedei nesta fase da pesquisa, fica defronte à casa de farinha do projeto.

Ao acordar pela manhã e constatar a presença das pessoas na casa de farinha, rapidamente tomei banho, escovei os dentes e fui para lá. Fui sem merendar, o que é uma proeza no interior. É muito difícil dizer que não se está com fome ou que já comeu demais, mas tive que fazer essa pequena desfeita com meus anfitriões.

As pessoas que chegavam à casa de farinha começavam a se sentar no chão ao redor da pilha de mandioca, trazida no momento em que o sol já se escondia – na boca da noite do dia anterior. As pessoas que se mantinham em pé iam fazendo um fogo do lado de fora da parede do forno, que ainda se encontrava quente devido à farinhada do dia anterior ter ido até próximo das 23h. O objetivo do fogão a lenha improvisado com tijolos era cozinhar o feijão para almoçarem próximo ao meio-dia.

As mulheres e as crianças maiores portavam facas bem afiadas para rapar a mandioca. Já as crianças pequenas utilizavam as “facas de mesa ou de cozinha”, com dentes. Isso diminui o risco delas se machucarem, porém não as isenta. Pude constatar que as pessoas trabalhavam de duas maneiras na hora de rapar a mandioca: “sozinhas” ou em parceria. As mulheres que trouxeram filhos ou demais familiares pequenos rapavam a metade da mandioca e arremessava para as crianças e adolescentes raparem o resto. Já as mulheres que não trouxeram ninguém, rapavam sozinhas toda a mandioca. Com isso, observei que há uma parceria entre mães e filhos(as). O trabalho em conjunto ajuda no repasse de saberes.



Figura 10: Mulheres e crianças ao redor da pilha de mandioca  
Fonte: Pesquisa Direta, Canuto Diógenes Saldanha Neto, 2013

Enquanto rapavam a mandioca, as mulheres colocavam a conversa em dia. Percebi que umas não se viam há algum tempo. As mulheres ficavam felizes ao ver suas filhas recebendo elogios das outras mulheres. Os assuntos que versavam eram bastante variados: indo desde coisas relacionadas à intimidade do lar até burburinhos a respeito de causos ocorridos na região. Visivelmente a conversa empolgava as mulheres. Achei impressionante a quantidade e a variedade de assuntos que elas tratavam. Entretidas, aparentavam não se incomodar muito com o sol que invadia as dependências da casa de farinha. Já as crianças optavam por se sentarem à sombra. Todos sabiam que seria um longo e desgastante dia de trabalho. Além de trabalhar rapando a mandioca, ainda iam ajudar a triturar, a coar a massa de mandioca nas redes e a separar a goma e a borra. Além disso, outras cargas de mandioca ainda chegariam. Já se tinha certeza que a tarefa só seria terminada no dia seguinte. Após tudo terminar, ainda tinham que limpar os materiais e locais utilizados.

O processo que descrevi, observado na figura anterior, foi solicitado por um senhor indígena que não tinha gente suficiente para trabalhar na farinha e, portanto, teve que formar uma equipe e pagá-la para trabalhar. Nesse acordo – verbal, diga-se de passagem –, as pessoas eram pagas por meio de diárias (valor por cada dia trabalhado). Entre eles, havia tanto indígenas quanto não-indígenas trabalhando – alguns deles, inclusive, eram parentes.

O serviço requer bastante agilidade. Não só o de rapar como também qualquer outro executado dentro da casa de farinha. Dividido em etapas, a execução do processo seguinte depende da disponibilidade de matéria prima e, de acordo com a fase, mão de obra da anterior. Por isso, é muito importante escolher bem as rapadeiras. As que pude observar trabalhavam de

forma extremamente ágil. Até as adolescentes já começavam a demonstrar certa perícia ao realizar o ofício. As crianças menores levavam bem mais tempo.

O ideal na raspagem é retirar toda a casca, conservando bem a parte interna. A presença de casca na hora de triturar pode alterar o sabor dos produtos. O movimento das facas rapando a mandioca é uma das várias sonoplastias que compõe essa sinfonia produtiva.

Em outros momentos, foi possível constatar a ajuda dos meninos na tarefa de rapar a mandioca. A ida a outras casas de farinha que não a do projeto mostrou-me isso. A presença de crianças nas farinhadas é fato corriqueiro.

### **3.1.5.2. Corte da mandioca raspada em pedaços menores**

A mandioca descascada pelas rapadeiras é levada para o triturador, ou serrador, como é chamado pelos indivíduos, mas antes ela tem que ser cortada em pedaços menores para facilitar o trabalho. Com isso, munido de um facão, um homem começa a torar a mandioca em pedaços menores. Deve-se ter cuidado para não acertar uma parte do corpo ou até outra pessoa. O facão é grande e bastante afiado. A figura a seguir mostra Zé Fué manuseando a ferramenta.



Figura 11: cortando a mandioca em tamanhos menores.  
Fonte: Pesquisa Direta, Canuto Diógenes Saldanha Neto, 2013

### **3.1.5.3 A trituração da mandioca**

Jovens catam a mandioca descascada que está no chão e a colocam num balde, que é suspenso por uma das rapadeiras e colocado no triturador. Enquanto isso, um homem repete o

movimento de empurrar a parte de madeira móvel da máquina semiartesanal a fim de direcionar a mandioca para as laminais do triturador. O trabalho requer bastante força do homem que opera a máquina como também da pessoa que carrega e despeja o balde com mandiocas. A mandioca triturada cai diretamente no tanque que fica abaixo do triturador. Crianças brincam de jogar mandiocas a fim de acertar no triturador. O barulho é bastante alto.

A fim de que caiba mais mandioca triturada no tanque, Zé Fué espalha o conteúdo triturado com uma enxada. Enquanto isso, Márcio continua a operar o triturador.

Crianças ajudam colocando as mandiocas que estão no chão dentro balde para, depois, a mulher despejá-las no triturador. Mulheres começam a armar as redes onde a mandioca triturada, após ser misturada com água, será coada.



Figura 12: Rapadeira colocando mandioca no triturador.  
Fonte: Pesquisa Direta, Canuto Diógenes Saldanha Neto, 2013

#### **3.1.5.4. O trabalho nas redes: a separação da goma e da borra**

O trabalho nas redes também é realizado pelas rapadeiras. Estas, geralmente, ficam incumbidas de executar ambos os trabalhos. As pessoas que trabalham nas redes não recebem um nome específico para esta função, sendo chamadas também de rapadeiras.

Enquanto a mandioca é triturada, mulheres armam as redes – pedaços de pano em formato quadricular que são usados para coar a mandioca triturada misturada com água – para dá início a etapa seguinte: separar a massa de farinha da goma e da borra. Sobre o tanque onde

se cõa é possível armar quatro redes. A existência de um tronco central na horizontal possibilita que as redes sejam armadas formando um quadrado. As redes tem de ser amarradas de modo que fiquem esticadas e firmes, visto que o movimento de coar – mover a massa para frente e para trás com o intuito de tirar a maior quantidade de líquido – faz com que os nós dados para sustentar a rede comecem a se aproximar, diminuindo o espaço da rede e, por isso, dificultando o trabalho.

Uma mulher fica responsável por acrescentar água no tanque onde se encontra a mandioca triturada. Ela joga quantidades de água necessárias para misturar com a mandioca triturada, objetivando fazer uma mistura homogênea. Porém, a água é acrescentada aos poucos, de acordo com a necessidade das mulheres que estão na rede em solicitar mais matéria-prima para ser coada. A qualidade da água interfere diretamente no gosto e na qualidade que os produtos do processo irão ter: farinha, goma, borra. Por conseguinte, é vital que a água tenha um gosto bom e não seja contaminada. A água usada no momento tinha cor bastante escura. Esta era trazida – através de canos e com a ajuda de um motor – de um poço artesiano indígena localizado na *comunidade* Curral do Peixe.



Figura 13: Mulher enche o balde com a mistura para ser transportada.  
Fonte: Pesquisa Direta, Canuto Diógenes Saldanha Neto, 2013

A mulher responsável por acrescentar água à massa triturada de mandioca despeja grande quantidade do líquido no canto do tanque onde a massa triturada se encontra. Ela toma bastante cuidado para que a água não passe para todo o tanque, pois isso comprometeria a

homogeneidade e consistência da mistura. Em alguns momentos, ela pergunta a outra mulher se a mistura não estaria muito grossa, ao que esta responde que não.

O transporte do balde contendo a mistura tem de ser feito com bastante cuidado, principalmente para que chegue às mulheres que estão trabalhando nas redes pelo lado de fora da casa de farinha (do outro lado do tanque). As mulheres se ajudam na hora de passar o balde para as demais companheiras de trabalho. O balde é arrastado com cuidado pela parede do tanque, que mede aproximadamente 60 centímetros de altura, para que chegue até às mulheres que se encontram do outro lado. Isso permite que a mulher que carrega o balde não precise rodear a casa de farinha.



Figura 14: Mulheres separando a massa de farinha da goma e da borra.  
Fonte: Pesquisa Direta, Canuto Diógenes Saldanha Neto, 2013

Após a mandioca triturada acrescentada à água ser colocada nas redes, estas ganham um formato similar a um saco. As mulheres realizam o movimento de trazer a massa para perto de si e posteriormente empurrá-la para o fundo das redes, objetivando retirar a maior quantidade de líquido possível. As redes têm a função semelhante a de um coador. Após isso, as mulheres pegam a massa contida na rede – com um formato similar ao de uma bola de futebol – e a depositam no tanque seguinte. No fundo do tanque onde se encontram as redes armadas ficam depositadas a goma e a borra para posterior separação.

### 3.1.5.5. Utilização da prensa

A massa que é coada no trabalho nas redes, como dito anteriormente, é colocada no tanque vizinho. Após aglomerar certo volume no tanque, é o momento de iniciar as atividades na prensa. Este é um ofício que requer bastante perícia visto que um erro pode resultar no desmoronamento tanto da massa quanto das madeiras que são cuidadosamente encaixadas na estrutura da prensa.



Figura 15: Prensa artesanal da casa de farinha do projeto  
Fonte: Pesquisa Direta, Canuto Diógenes Saldanha Neto, 2013

Uma das rapadeiras começa a recolher num balde a massa de farinha já coada que estava depositada em um dos tanques, passando a levá-la para a prensa. Lá, a massa é colocada em formas de madeira de formato retangular, forradas internamente com uma tela feita de um tipo de tecido com microfuros. Ou seja, coloca-se a forma no local onde a massa será prensada; forra-se a forma com a tela e, em seguida, espalha-se a massa; depois, envelopa-se toda a massa com a tela da forma, assemelhando-se a atividade de uma vendedora que embrulha um presente; posteriormente, a forma é retirada por cima e uma base de madeira, em formato de grade, é colocada sobre a massa envelopada; sobre a base de madeira repete-se todo o processo descrito anteriormente até utilizar toda a quantidade de bases ou toda a massa de farinha.

As pessoas continuam o processo preparatório para a utilização da prensa. Empilham cinco “tijolos grandes” de massa de farinha intercalados por bases gradeadas de madeira. Sobre a pilha, colocam-se pedaços de madeira de forma que possibilite se chegar até a altura do tronco horizontal central. Para se chegar ao equilíbrio ideal, os homens testam diversas madeiras (partes soltas constituintes da prensa). Depois, levantam e suspendem o tronco central, deixando

a prensa em equilíbrio pronta para ser utilizada. Realizam o ajuste final nas cordas que entrelaçam o tronco central e a base. Posteriormente, engatam uma haste de madeira em uma roldana móvel da base responsável por movimentar as cordas. A haste funciona de forma similar a uma chave inglesa quando utilizada para acochar os parafusos dos pneus de um carro. Ao mover a haste, aumenta-se a tensão na corda, diminuindo a distância entre o tronco horizontal central e a base, possibilitando, com isso, gerar maior pressão sobre os blocos de massa de farinha. Este processo possibilita retirar a quantidade de líquido que ainda permaneceu na massa após o processo de coamento nas redes. O líquido, seguindo o rumo da gravidade, cai no chão e é direcionado por um cano para o lado de fora da casa de farinha. Este líquido é chamado de “manipuera”.

### 3.1.5.6. Secagem e peneiramento

Vimos que, quando a mistura é coada nas redes, a parte que fica nelas é a massa de farinha. Já a solução aquosa que fica no tanque contém a goma e a borra. Após cair no recipiente, elas ficam horas descansando. Com a ajuda do acréscimo de um pouco de sal, a goma se assenta no fundo do tanque, ao passo que a borra fica na superfície. Isso auxilia o trabalho de separação que é feito no dia seguinte, após todo o processo de decantação se realizar.

Depois de separada a goma e a borra, elas são levadas para uma estrutura de madeira com formado similar ao de uma mesa. Lá, ambas vão passar a noite e grande parte do dia a fim de que sequem bem. O calor dos raios solares e o vento são fundamentais nessa parte do processo. Depois de seca, a goma e a borra são peneiradas separadamente.



Figura 16: Secagem da borra e peneiramento da goma.  
Fonte: Pesquisa Direta, Canuto Diógenes Saldanha Neto, 2013

### 3.1.5.7. Torramento da farinha

Como dito durante o tópico sobre o ofício de forneiro, pode-se dizer que torrar a farinha é considerada a última etapa do processo – após torrada, a farinha já pode ser consumida. O trabalho do forneiro, além de perícia, requer bastante adaptação. Isso porque ele fica exposto a altas temperaturas. Depois de aquecido, o forno passa a radiar fortes ondas de calor. A quantidade de fumaça escura que sai da boca onde o fogo é alimentado com lenha é bastante grande. Várias vezes tive dificuldade de respirar quando estava acompanhando de muito perto o trabalho de Antônio.

Antônio me explicou um pouco o movimento que faz com o grande rodo para mexer a massa de farinha. Segundo ele, deve-se repetir o movimento de puxar e empurrar a massa. Enquanto ele me explicava, tentei observar o movimento. Ele empurrava a massa com o rodo para frente em linha reta e, ao “esticar o rodo”, realizava uma leve parábola para efetuar o movimento de puxar a massa de volta em linha reta. O forneiro também conta com um pequeno pedaço de madeira para retirar o que fica retido na parede e extremidades de onde a massa é torrada, jogando o conteúdo para centro da superfície. Os movimentos são repetidos exaustivamente até que a massa fique bem seca. O objetivo principal e mais complicado de ser efetuado é torrar a massa por igual, de forma homogênea. Aos poucos, ele vai acrescentando mais massa sobre o forno.



Figura 17: Antônio (fornheiro) torrando a massa de farinha  
Fonte: Pesquisa Direta, Canuto Diógenes Saldanha Neto, 2013

Em uma das vezes em que estava acompanhando a retirada da massa torrada de farinha para ser colocada nos grandes sacos de 60 quilos, percebi o quanto eu era inapto àquela função. A inexistência de prática causou-me ferimentos. A minha missão era segurar bem firme o saco de farinha rente à parede do forno para que a farinha não viesse a cair no chão. Sem saber da dificuldade da tarefa, prontamente me ofereci a ajudar. Quando encostei minhas mãos e pressionei o saco de farinha contra a parede, arrependi-me de ter “aberto a boca”. Em poucos segundos, ganhei queimaduras nas mãos. Mas o que mais me assustou não foi a vermelhidão ou as bolhas no meu corpo. Sem dúvidas, o que prendeu a minha atenção foi o fato dos jovens que seguiam com a tarefa sequer reclamarem do calor do forno. Em menos de um minuto, eu desisti. É preciso reconhecer erros. Eu, muito depois deles, compreendi a dificuldade deste ato, que para mim aparentava ser simples. Todos rimos da situação. Ao fim, ajudei a transportar os sacos de farinha para dentro de um cômodo existente na casa de farinha.

### **3.1.5.8. Secagem da casca: “da mandioca se aproveita tudo”**

Repetidas vezes escutei esta frase acima: “da mandioca se aproveita tudo”. E aos poucos fui contabilizando que é verdade. Os indivíduos ressaltam que cada produto dos processos pela qual a mandioca passa tem uma utilidade específica. Inclusive a casca. Depois de ser retirada da mandioca, a casca é colocada dentro de um carro de mão e levada para a área aberta da casa de farinha para secar ao sol e ao vento. Depois de seca, ela é colocada numa forrageira e triturada. Após isso, ela já pode ser utilizada como ração animal.

A casca triturada é um produto de extrema importância, pois a irregularidade das chuvas prejudica o crescimento da forragem vegetal para os animais, fazendo com que eles sofram e/ou venham a morrer. Por conseguinte, a ração feita com a casca da mandioca ajuda nos períodos de maior seca. É importante dizer que o Ceará está localizado em uma região que historicamente possui baixo índice pluviométrico. Além disso, o estado vive uma sequência de duras secas.



Figura 18: Casca da mandioca seca triturada é utilizada como ração animal  
 Fonte: Pesquisa Direta, Canuto Diógenes Saldanha Neto, 2013

### 3.1.5.9. Sabores locais: “é de dar água na boca”

Fiquei impressionado com a quantidade de alimentos que são produzidos tendo como base a mandioca. A experiência etnográfica nos possibilita, sendo tautológico, experimentar as realidades de outros sujeitos e reinventar as nossas. No meu caso específico, eu experimentei também alimentos, mas sem esquecer de que são frutos de experiências dos sujeitos. Enquanto eu ingeria a tapioca, o grolado, a farinha, eu também estava me alimentando de histórias, memórias, saberes e fazeres, tramas sociais, patrimônio cultural e um modo de vida tradicional. Na pesquisa etnográfica, a alimentação é parte central: é preciso realizar uma antropofagia, uma sociofagia! E assim tentei fazer.

Pude acompanhar a feitura de várias receitas. Dentre elas, a que eu mais gostei foi a do grolado: mistura-se borra, sal e água e se mexe tudo numa panela. Com peixe é delicioso. Por várias vezes, esse foi o prato do nosso jantar. Foi uma das primeiras refeições que eu fiz após retornar a Almofala em fevereiro de 2013.

A elaboração de tapiocas gigantes também me saltou aos olhos. A destreza em se manter em cima de um forno que se encontra constantemente em altas temperaturas me fascinou. As tapiocas vistas na imagem foram feitas no finalzinho de uma das farinhadas.



Figura 19: Elaboração de tapiocas gigantes  
 Fonte: Pesquisa Direta, Canuto Diógenes Saldanha Neto, 2013

Durante a pesquisa de campo, os sujeitos ressaltaram bastante a quantidade e a importância dos alimentos derivados da mandioca:

Ar Maria, é muito importante porque dá fartura pra tudo. Se for pra fazer a farinha amarela, faz a farinha amarela. Se for pra fazer, ainda mior, essa outra que ainda dá mais trabalho, mas deixa a goma, deixa a cruera, deixa a borra... tem tudo né?  
 Ah bom, até a manipueira serve de alimento porque a gente entendendo faz o caldo dela, também, quando tem precisão. A gente faz o caldo dela, bota pra ferver, tira o noviscuma, fica aquele ligadão como um caldo daqueles negócio fico como massa de trigo. É bom. Tudo da mandioca dá. Dá pra cortar pra gado. Dá pra tudo. Dá pra tapioca, dá pro grolado. E a gente faz tudo. Faz a farinha que é a que a gente mais precisa. Eu mesmo não tô mais podendo comer farinha não. Coloco só um pouquim com uma misturinha e pronto. Feijãozinho. Plantei uns pezinhos de feijão. Tavam meio ruim, mas agora com esses dois dias de chuva tá bem animadozim. (Luiza Rosa, comunidade Lameirão, 2013).

Como já adiantado por mim, e que será melhor discutido do próximo tópico em diante, tanto as práticas produtivas quanto as culinárias para os indígenas e os não-indígenas devem ser compreendidas como constituintes de suas identidades individuais e coletivas. Além disso, em alguns contextos, no caso dos Tremembé de Almofala, esses ofícios e práticas passam a ser evocados como *tradicionais* pelo grupo na busca por acessar políticas públicas. Vide o projeto que possibilitou a construção da casa de farinha comunitária dos Tremembé de Almofala.

## **3.2. Práticas produtivas e culinárias locais: artes de saber e de fazer como *patrimônio cultural***

Após me debruçar por todo o processo de transformação da mandioca, desde a plantação até transformar-se em alimentos, faz-se necessário enveredar por uma nova discussão. Esta, diz respeito à compreensão desse processo muito além das práticas produtivas que o constitui. É preciso visualizar as apropriações e os usos simbólicos, que transitam incessantemente em dois movimentos que quase sempre se confundem: o movimento de construção de memórias, patrimônios e identidades e o movimento de luta por direitos sociais.

### **3.2.1. A (des)essencialização dos sujeitos locais e das suas práticas**

Como retratado em capítulos anteriores, durante a fase inicial da minha pesquisa pequei por essencializar os Tremembé de Almofala. Essa essencialização ocorreu sob diversos aspectos.

Primeiramente, repliquei o discurso das lideranças indígenas que diziam que os Tremembé de Almofala vivem da pesca e da agricultura. Informação que em parte é verdade, porém, a performance do discurso tendia a uma interpretação errônea. Da forma como era proferido, passava a imagem de que a totalidade desses sujeitos vivem da pesca e da agricultura.

Segundo, tal discurso insinuava que esses sujeitos vivem exclusivamente da pesca e da agricultura, não possuindo outras atividades, sejam elas complementares ou não.

Terceiro, ao dizer que os Tremembé de Almofala vivem da pesca e da agricultura, faz insinuar que os demais grupos sociais de Almofala não praticam estas duas atividades, sendo elas supostamente exclusiva dos Tremembé de Almofala, algo já refutado por pesquisadores que anteriormente estiveram em Almofala:

Os torenzeiros e, de modo geral os Tremembé da situação [de Almofala], não se articulam em atividades econômicas comuns que tenham uma prioridade seletiva de perfil étnico. Sejam pescadores ou agricultores, as relações econômicas se fazem lado a lado com regionais, a gente de fora, e não são apreendidas por uma perspectiva étnica (VALLE, 1993, p. 52).

Ainda hoje essas atividades e relações econômicas não são apreendidas cotidianamente por uma perspectiva étnica, mas percebo que passam a ser essencializadas e instrumentalizadas na busca por acessar políticas públicas e direitos sociais diferenciados. No caso dos ditos

Tremembé de Almofala, a etnicidade também é construída através de sinais não-diacríticos, através de características comuns na localidade. No contexto local, alguns elementos da etnicidade é fruto da essencialização de elementos sociais compartilhados com diversos grupos na tentativa de torná-los diacríticos.

Apesar da revisão bibliográfica trazer dados necessários para a desessencialização desses sujeitos, somente com o desenrolar da etnografia de campo pude melhor me desviar da visão homogeneizada que eu mesmo havia construído a princípio.

Ao entrar em mais contato com os grupos locais, fui percebendo um distanciamento entre o discurso e a prática cotidiana. Através de observações e conversas, fui compreendendo que alguns dos Tremembé de Almofala não vivem da pesca e da agricultura e que vários dos que vivem dessas práticas também realizam outras atividades (motoristas, vigias, professores, pequenos comerciantes, dentre outros). Além disso, nas *comunidades* Saquinho, Cural do Peixe e Lameirão foi possível observar que as práticas pesqueiras e agrícolas, em especial o processo de transformação da mandioca, tem os seus saberes e fazeres compartilhados por indígenas e não-indígenas.

Esses saberes e fazeres contribuem para a construção de memórias individuais e sociais, de sociabilidades e de identidades indígenas e não-indígenas. Longe de ser um conhecimento restrito a um grupo social específico, o processo de transformação da mandioca traz significados cotidianos para a vida dos diversos sujeitos locais.

Porém, apesar da pluralidade de grupos que praticam essas práticas, os Tremembé de Almofala se colocam em um lugar diferenciado, fazendo-se necessário problematizar esse espaço. Esses sujeitos, com a ajuda da sua rede de colaboradores, politizam os saberes na busca por direitos sociais, como será evidenciado a seguir.

### **3.2.2. O patrimônio como moeda de troca**

Após retornar a campo em 2013, segui na busca por projetos que tinham sido ou estavam sendo desenvolvidos entre os Tremembé de Almofala que dialogassem com a temática do patrimônio cultural. Como dito, havia muitos projetos ligados à Carteira Indígena. Dentre eles, optei por me debruçar sobre o projeto Casa de Farinha Comunitária do Lameirão.

Para compreender o projeto é preciso entender que o campo do patrimônio transformou-se diversas vezes ao longo dos séculos. A política da Carteira Indígena, pós século XX, se encontra bastante influenciada pelo Decreto Federal nº 3.551, de 4 de agosto de 2000,

responsável por normatizar o chamado patrimônio imaterial. Porém, também diz respeito à tentativa de garantir a segurança alimentar dos povos ditos tradicionais.

Num momento de entaves na política de demarcação territorial, as políticas patrimoniais – abrangendo aqui a sua pluralidade de formas – tomam lugar de destaque nas agendas tanto governamentais quanto dos grupos tradicionais, a exemplo dos indígenas. É nesse contexto que o patrimônio se transforma em palavra-chave na busca por direitos sociais. Porém, nesse processo de reificação de saberes e fazeres, a terminologia ainda é restrita aos discursos de algumas lideranças ou quase exclusivamente a sua rede de colaboradores.

A análise minuciosa do texto do edital da Carteira Indígena e do texto do projeto da Casa de Farinha em confronto com os discursos e práticas cotidianas evidencia esse distanciamento entre o discurso êmico – que faz sentido para um grupo – e o discurso étnico – que faz sentido para fora do grupo.

O projeto é inscrito em duas linhas da Carteira: *(x) práticas sustentáveis de produção de alimentos; (x) revitalização de práticas e saberes tradicionais.*

A presença de tais linhas já deixa explícito a influência do campo do patrimônio nas mais diversas políticas públicas, no caso, política que objetiva a segurança alimentar e a geração de renda. Nos textos das políticas e dos projetos, o termo patrimônio cultural muitas vezes é substituído por sinônimos como *práticas e saberes tradicionais.*

O texto do resumo do projeto evidencia parte do discurso que tende a soar como essencializador:

Este projeto tem como objetivo a produção de farinha e goma para tapioca, elementos tradicionais da alimentação do povo Tremembé. Além disso, propõe-se revitalizar a prática do plantio tradicional da mandioca destinada a esta produção, incentivando novos roçados, melhorando a qualidade da alimentação e de vida das famílias da comunidade do Lameirão [...].

O trecho resume as principais essencializações ditas anteriormente: 1) a totalidade dos Tremembé de Almofala realizam essas práticas; 3) somente os Tremembé de Almofala realizam essas práticas.

O texto da justificativa do projeto reafirma a outra essencialização: 2) os Tremembé de Almofala se dedicam exclusivamente a essas atividades ditas tradicionais: *“atualmente a comunidade Tremembé da aldeia Lameirão é composta por 266 pessoas que sobrevivem das atividades da agricultura, pesca, coleta e pequena criação de gados e pequenos animais”*.

É importante frisar que esse discurso étnico é construído com a ajuda de uma pluralidade de atores não-indígenas: missionários religiosos, ativistas, acadêmicos, dentre outros. Estes, ao

contrário dos indígenas, dominam as nomenclaturas dos editais dos projetos e compreendem bem a importância do uso de palavras-chaves como *patrimônio cultural* e *saberes e fazeres tradicionais*, dentre outras terminologias, tendo papel importante na construção da etnicidade:

A construção da etnicidade não se daria apenas por meio da experiência que os Tremembé tem dela, mas seria produzida no próprio alcance do contato interétnico, nas diversas formas de interação que se reproduzem socialmente, seja com grupos sociais regionais ou com agentes variados. Assim, missionários, agentes institucionais federais ou não e pesquisadores são fundamentais para que a etnicidade seja construída e refletida continuamente (VALLE, 1993, p. 12).

Esses agentes atuam na região de Almofala há bastante tempo, como reporta Valle (1993, p. 3) ao contextualizar o local na segunda metade da década de 80: “[...] havia a atuação regular de agentes variados, desde missionários, pesquisadores de perfis diferenciados, agentes pastorais e de órgãos públicos.”

Encontrei os Tremembé em 1988 já interagindo com agentes missionários e pesquisadores, ainda que sua presença fosse variada em cada caso. A Almofala tinha recebido durante mais de 40 anos a atuação de pesquisadores voltados a estudos folclóricos e culturalistas diversos, procurando os “remanescentes” Tremembé [...] (VALLE, 1993: 6).

Esses intermediários são fundamentais no processo de instrumentalização dos Tremembé de Almofala na busca por direitos sociais diferenciados. O texto do projeto já dá pistas disso. No endereço dos responsáveis pela organização proponente – que no caso foi o CITA –, lê-se: A/C Marly Schiavini de Castro. No espaço “contatos”, o seu e-mail é inserido, evidenciando que esta é figura importante de mediação dos projetos sociais envolvendo os Tremembé de Almofala.

Marly se intitula como professora missionária indigenista da Igreja Metodista, atuando entre os Tremembé de Almofala desde 2003. Atualmente, possui atuação importante, influenciando na elaboração de projetos, entre outras esferas. Além dela, setores da Igreja Católica, a ONG Missão Tremembé, na figura de Maria Amélia, organizações indígenas e camponesas estaduais, regionais, nacionais e internacionais, pesquisadores e ativistas diversos, além de órgãos públicos e agentes de outras ONGs formam a rede de colaboradores responsáveis por elaborar e buscar aplicar as agendas do movimento indígena local.

Apesar da busca dos líderes do movimento indígena em capacitar seus membros, grande parte do suporte para a participação em editais públicos e privados vem da rede de colaboradores.

Porém, vale ressaltar que, apesar da palavra *patrimônio cultural* ser de uso quase restrito da rede de colaboradores, os indígenas das localidades pesquisadas, assim como os não-indígenas, compreendem os saberes e fazeres envolvidos no processo de transformação da mandioca, além dos locais onde as práticas são realizadas, como patrimônio cultural. Logo, afirmo que para algo ser considerado patrimônio por um indivíduo ou grupo(s), a palavra patrimônio não precisa ser verbalizada.

O pesquisador precisa ouvir (e sentir) além do que é dito a fim de compreender as entrelinhas. No contexto local, deve-se montar as peças que dão sentido a esse processo como sendo patrimônio local, incluindo os Tremembé de Almofala. As principais são: 1) orgulho do saber e do ofício desempenhado; 2) apreensão dos saberes e fazeres da geração anterior e transmissão para as gerações seguintes; 3) suportes de memórias e também de identidades. Esses elementos do discurso êmico me permitem compreender o processo de transformação da mandioca como patrimônio cultural – categoria forjada por nós acadêmicos, mas historicamente e cotidianamente ressignificada em sua pluralidade.

Identidades as quais são construídas em meio a embates e negociações cotidianas travadas entre os sujeitos locais e os grupos que por hora ocupam. Por conseguinte, é necessário compreender as relações sociais concretas para poder entender a dinâmica social local, como será evidenciado no próximo capítulo. É preciso complexificar os sujeitos, os seus interesses e as suas estratégias.

Elaboro a terminologia *Teia de Legitimação*<sup>36</sup> para dar conta do caráter agregador das políticas patrimoniais. Porém, é importante ressaltar que o somatório que possibilita realimentar constantemente a legitimação desses sujeitos frente aos demais atores (locais, regionais, nacionais e internacionais, incluindo os setores governamentais) só pode ser efetivado a partir do momento em que os indígenas acionam esses direitos, dando-lhes poder.

Os *processos de patrimonialização* (GONÇALVES, 2012) devem também ser compreendidos como um conjunto de ações dos atores sociais visando elaborar uma *teia de legitimação* que fomente a luta desses sujeitos por direitos sociais (coletivos e individuais). Na situação dos Tremembé de Almofala, o *processo de territorialização* (OLIVEIRA, 2004) se apresenta como um dos principais objetivos a ser alcançado. No momento em que o processo de territorialização se encontra dificultado pelas tentativas de desmantelamento da política de

---

<sup>36</sup> Os direitos produzidos ou reafirmados por uma política patrimonial, quando acionados, são utilizados como ferramenta na tentativa de acessar outras políticas sociais. Logo, os frutos dessas políticas se interconectam, formando uma rede de legitimação na luta por produzir, assegurar e acessar direitos sociais. Esta rede é denominada por mim como teia de legitimação.

demarcação de Terras Indígenas, os processos de patrimonialização vêm sendo incentivados tanto em nível local, quanto nacional e internacional. No cenário atual, os setores conservadores do Parlamento brasileiro somam e intensificam esforços para desconstruir os direitos conquistados pelos indígenas, previstos, principalmente, na Constituição Federal Brasileira de 1988<sup>37</sup> (BRASIL, 1988). Apesar de alguns afirmarem que a multiplicação das políticas patrimoniais é uma estratégia de setores contrários aos direitos indígenas ao acesso a terras – sendo caracterizadas como a continuação da *política de integração*: tornar os índios *cidadãos brasileiros* através da oferta de educação, saúde e “cultura” –, compreendo que estas ações se apresentam na prática como um movimento dúbio, visto que possibilita a elaboração de uma *teia de legitimação* responsável por realimentar a luta pela territorialização<sup>38</sup>.

#### 4. Saquinho, Cural do Peixe e Lameirão: a polifonia dos conflitos sociais

Como disse anteriormente, tomei conhecimento acerca dos Tremembé de Almofala primeiramente em disciplinas de antropologia durante a graduação, além de ter tido acesso a

<sup>37</sup> Para saber os trechos destinados às populações indígenas, acessar o site da FUNAI <[http://www.funai.gov.br/quem/legislacao/indios\\_na\\_constitui.htm](http://www.funai.gov.br/quem/legislacao/indios_na_constitui.htm)>, acessado em 06 de junho de 2013.

<sup>38</sup> A exemplo disso, cito a Carteira de Projetos Fome Zero e Desenvolvimento Sustentável em Comunidades Indígenas (Carteira Indígena), política ramificada do Programa Fome Zero. O programa tem como objetivo oficial norteador a promoção do *etnodesenvolvimento* a fim de que se contribua para a *segurança alimentar*, valorização *dos saberes tradicionais* e *autonomia* dos povos indígenas do Brasil. Dessa política saiu os recursos para a construção de uma casa de farinha *comunitária*, fruto de um projeto de autoria dos *Tremembé de Almofala*.

Apesar de não ser objeto de análise deste trabalho, vale ressaltar que foram constatados outros projetos fruto de políticas públicas que dialogam com os *saberes e fazeres tradicionais*. Dos projetos, o Magistério Indígena Tremembé Superior (MITS) é um dos mais significativos na apropriação dessas categorias pelos indígenas e suas redes de colaboradores.

O MITS surgiu juridicamente como uma medida para capacitar os professores indígenas Tremembé do distrito de Almofala a fim de que pudessem ministrar aulas nas escolas indígenas diferenciadas dos Tremembé de Almofala. Porém, outros objetivos se somam a esse.

É válido ressaltar que o MITS é um curso de graduação vinculado à Universidade Federal do Ceará. Como pude constatar em campo, possui metodologias inovadoras. O diálogo com a categoria *patrimônio* se evidencia em especial na escolha dos professores para ministrar as disciplinas. Dois desses professores não possuem titulações acadêmicas e se consideram quase semianalfabetos. Porém, inicialmente impedidos de ministrar aulas pela ausência de formação acadêmica, recorrer ao *patrimônio* como forma de legitimar os seus conhecimentos.

Nomeados como *Mestres da Cultura Tradicional Popular do Ceará* no ano de 2008 – política pública do Governo do Ceará – e considerados *tesouros vivos da cultura*, o *cacique* João Venâncio e o *pajé* Luís Caboclo recorreram, então, ao título para embasar a participação como professores do Magistério Indígena Tremembé Superior.

O *patrimônio*, em um contexto de entaves da política de demarcação de Terras Indígenas, é utilizado como uma ferramenta alternativa, visando acionar políticas públicas e, conseqüentemente, direitos.

notícias midiáticas sobre eles. Escutei, ainda que timidamente, que um dos fatores presentes na vida deles seria a existência de um histórico conflito territorial: a luta pela *Terra da Santa*, *Terra dos Índios*, *Terra do Aldeamento Tremembé*.

Apesar de ter uma mínima noção da existência de um conflito territorial, somente após a minha chegada ao campo pude constatar concretamente a existência não só de um conflito, mas de diversos. Conflitos que possuem historicidade e são realimentados cotidianamente. Observei que os conflitos com os não-indígenas eram apenas uns dos muitos e polifônicos embates que ocorrem na região de Almofala. Embates que são travados tanto entre o Estado e os indígenas, não-indígenas e indígenas, como também entre os próprios indígenas. Por conseguinte, constata-se o quão complexo são as relações sociais desenvolvidas pelos diversos sujeitos que interagem nesse espaço por mim pesquisado. Logo, a polifonia dos conflitos sociais é tema central deste capítulo.

Para discorrer sobre os conflitos locais, não lançarei mão da linearidade temporal, seja a de ocorrência dos fatos, seja a de que eu tomei conhecimento. Fazendo isso, procuro deixar a escrita menos confusa possível. Logo, trago conflitos que serão expostos por uma sequência que possibilite maior compreensão do leitor.

Como repetidamente dito, quando retornei ao campo em 2013, procurei reunir informações acerca dos projetos sociais desenvolvidos entre os Tremembé de Almofala. Para tanto, busquei informações com um leque variado de interlocutores (indígenas, não-indígenas) que estão inseridos de forma direta ou indireta em alguma etapa desses projetos (escolha, concepção, execução e/ou avaliação interna).

Com o desenrolar das conversas, alguns atores não-indígenas foram me alicerçando de informações que me ajudavam a desessencializar e complexificar os Tremembé de Almofala.

Aos poucos, fui observando contradições entre os discursos dos sujeitos. Segundo um interlocutor não-indígena, componente da rede de colaboradores, “*a grande demanda é a demarcação de terras. Todas as ações que são realizadas, em todos os setores, são voltadas para este objetivo.*” Porém, posteriormente, após eu perguntar a razão de vários projetos locais não terem conseguido êxito, algumas informações antitéticas eram adicionadas: “*não era necessidade de geração de renda. Era mostrar respaldo, força política. [...] Foco mais político do que financeiro.*” Logo, evidencia a complexidade da arena política local. Somado a esses motivos, também citam a falta de recursos como um problema para a manutenção dos projetos sociais.

A seguir, trago conflitos específicos que estiveram em latência durante a minha pesquisa. Devido à diversidade tanto em *gênero, número e grau*, opto por selecionar alguns conflitos<sup>39</sup> que possibilitem promover uma discussão interessante para o trabalho. Ressalto que as querelas mostradas a seguir são frutos de amostragem, visto que a quantidade de embates existentes em Almofala é exponencialmente maior, e deve ser analisada como tal. Por conseguinte, nem de longe dou conta da totalidade do cenário político interno local, não esgotando as possibilidades de novas escolhas e análises.

#### 4.1. Projeto Casa de Farinha Comunitária do Lameirão

O projeto Casa de Farinha Comunitária do Lameirão também surge permeado por divergências internas, apesar de não ter uma grande latência. Evidenciar como se deu a concepção do projeto ajuda a começar esboçar o cenário político interno atual dos Tremembé de Almofala.

O edital da Carteira Indígena chegou através da rede de colaboradores. Como afirma o *cacique*:

Olha, a gente tem muita referência hoje, né? Muitos amigos, muitas instituições que conhece a gente. E quando eles sabem, às vezes, que tá transmitindo esses projetos, eles comunicam a gente pelo telefone. Às vezes mandam saber que tá acontecendo isso, assim e assim. Dependendo do órgão tá funcionando tais projetos. Dizem: ‘você tem interesse de participar, de se inserir?’. Aí a gente vai e se inscreve, né? (*cacique* João Venâncio, *comunidade* Praia, 2013).

Segundo Zé Fué, alguns indígenas queriam um projeto de artesanato, mas ele quis um projeto de casa de farinha porque “*serviria para todos*”. Porém, a etnografia evidencia que somente alguns se utilizam da casa de farinha do projeto. Além disso, a escolha do enfoque do projeto gerou pequenos embates.

Zé Fué argumenta que anualmente os indígenas sofriam com a pouca opção de casas de farinha – o que comprometia a produção visto que em alguns casos a farinhada deveria ser realizada pouco tempo depois da colheita. Porém, seu discurso evidencia a sua preocupação em aprovar um projeto que o beneficiasse: “*o pessoal que fizeram o projeto... A gente fez o projeto,*

---

<sup>39</sup> O conceito de conflito aqui analisado tem por base a concepção de conflito simmeliana (1983), onde o conflito é visto como categoria construtora de relações sociais que findam na criação de traços de sociabilidade e identidades.

*né? aí o pessoal queria uma coisa e eu não aceitei as coisas que eles queriam porque tinha muita coisa aqui que não cabia, pra mim não dava certo, né?”*.

Dessas “outras coisas que eles queriam” a que se confrontou mais visivelmente com a ideia do projeto da casa de farinha foi a expectativa de alguns na criação de um projeto de artesanato. Maria Jorge Gabriel, uma das lideranças indígenas local (Saquinho, Cural do Peixe e Lameirão), foi uma dos que ansiava o projeto de artesanato.

Em algumas conversas que tivemos, ela aponta os motivos para a não escolha do projeto. Perguntada se havia pessoas interessadas no projeto de artesanato, ela responde: “*tinha, mas o pessoal só faz falar, mas num enfrenta as coisas direito do jeito que tem que ser [...]*”.

Na sua fala, faz alusão, mesmo que nas entrelinhas, aos arranjos sociais e embates locais no processo de escolha dos projetos. O enfrentamento citado significaria se opor aos interesses da liderança local de maior influência dentro da hierarquia de poder do CITA, Zé Fué.

A análise dos bastidores do projeto me permitiu compreender melhor os seus arranjos sociais e a dinâmica política interna dos Tremembé de Almofala. O esquema básico de poder<sup>40</sup> entre eles segue a seguinte hierarquia, tendo como suporte o CITA: 1) *cacique e pajé*; 2) *delegados*; 3) *lideranças indígenas*; 4) *comunidade indígena*.

Segundo Zé Fué, existem 11 *delegacias indígenas* e, conseqüentemente, 11 *delegados indígenas*. Já *lideranças indígenas* seriam 26 ao todo. Ele é o *delegado* representante das *comunidades* Saquinho, Cural do Peixe e Lameirão. Maria Jorge Gabriel é uma *liderança indígena*, porém, ocupa um lugar mais abaixo na escala básica hierárquica em comparação a Zé Fué. Daí a necessidade do tal enfrentamento.

Apesar de dizer muitas vezes que a *comunidade* decide o que é melhor para ela, é constante a existência de discursos contraditórios. Mesmo com boa parte da *comunidade* interessada em outros projetos, acabou sendo decidido por Zé Fué que o projeto seria o de uma casa de farinha, evidenciando, entre outras coisas, a concentração de poder.

Ah, o negócio do artesanato, né? Muita gente sabe fazer, aí servia pra uns e outros não. Uma embarcação, como meu primo fez, o João – o cacique – aí eu não queria. A granja, porque tinha uns que queria criar galinha, fazer a granja. A horta, do mesmo jeito. Aí pra mim eu achava melhor essa casa de farinha porque a gente tinha... sempre todos anos a gente perdia muita roça por aqui esperando por casa de farinha dos outros, que fica lá na Camboa, a outra fica lá no Lameirão. E aqui [Saquinho] a gente faz

<sup>40</sup> As hierarquias e os processos relacionais que dizem respeito à configuração de poder nas respectivas comunidades podem ser melhor apreendidos quando observadas as contribuições de Foucault acerca das relações de poder e das suas formas de efetivação. Para um melhor aprofundamento: FOUCAULT, Michel. **A história da loucura na idade clássica**. São Paulo. Editora perspectiva. 1972.

direito [...]. Aí eu achei que pra comunidade, como a gente faz parte da comunidade, aí eu como um líder da comunidade – que foi eles que me colocaram; que todo projeto que passa por aqui tem que eu assinar, né? – aí meu primo [*cacique* João Venâncio] me chamou e disse que a decisão ia ser a minha (Zé Fué, *comunidade* Saquinho, 2013).

Zé Fué teve dificuldades em reunir pessoas da comunidade indígena para assinar o projeto e executá-lo. Em posse da cópia do projeto, fui atrás das pessoas que assinaram. A conversa com eles evidenciou que parte das 20 pessoas [e seus núcleos familiares] que tinham assinado o projeto não fazem e nem fizeram farinhadas na casa de farinha do projeto. Inclusive, Maria Jorge Gabriel que, junto com Zé Fué, assinou o projeto como responsável. Dentre os motivos alegados estavam a seca que assolava a região e a distância de suas casas para a casa de farinha. Outros não disseram de forma clara o motivo da não utilização do engenho. Porém, acredito que o descontentamento com a figura do Zé Fué seria um dos motivos ocultados por alguns.

Na prática, basicamente só quem realiza farinhada na casa de farinha do projeto são os núcleos familiares ligados consanguineamente a Zé Fué: núcleos familiares de seus tios, irmãos, filhos, dentre outros. Além deles, não-indígenas também utilizam a casa de farinha do projeto, pagando o dobro do valor pago pelos indígenas (que possuem a carteirinha de associado do CITA).

A casa de farinha do projeto possui grande importância para algumas famílias locais, porém, a existência de outras casas de farinha e a conturbada imagem do responsável pelo projeto, Zé Fué, limitam sobremaneira os interesses que orientam a política desses projetos.

## **4.2. A querela da construção de uma igreja evangélica**

Ainda em 2012, enquanto acompanhava as oficinas do PPT, observei que o movimento indígena dos Tremembé de Almofala ansiava instrumentalizar a sua população jovem. As lideranças indígenas viam nos jovens a oportunidade de renovar as suas lutas por direitos sociais. Além disso, tem-se a ideia de que os jovens, mais articulados com a tecnologia atual, teriam mais facilidade de articulação com os diversos aliados das causas indígenas.

Em 2013, após acompanhar algumas reuniões promovidas com os alunos do MITS e realizar algumas conversas e entrevistas, observei que a graduação dos professores indígenas para dar suporte na atuação das escolas diferenciadas e nas lutas sociais é ponto basilar na agenda política atual dos Tremembé de Almofala. Como dito anteriormente, a grade curricular

do MITS está preenchida por disciplinas voltadas para que os professores indígenas se alicercem de conhecimentos sobre os Tremembé de Almofala, produzam novos conhecimentos e repassem para os seus alunos nas escolas diferenciadas. Além disso, para que utilizem esses conhecimentos nas lutas por direitos sociais.

Porém, o surgimento de novas lideranças indígenas, no contexto dos Tremembé de Almofala, é um fenômeno que vem impregnado de fatores que trazem mudanças na dinâmica política local. Concomitante ao aumento do conhecimento adquirido por essas novas lideranças, ocorre o aumento de status econômico, político e social, de hierarquia e de influência local.

Esses novos fatores trazem várias consequências para a localidade. Uma delas são as acusações de serem privilegiados. Ser professor de uma escola diferenciada (além de outros cargos) traz não só prestígio social, mas também transformação do poder aquisitivo. Isso gera como uma das consequências inconformismo por grande parte da população que sobrevive com bastante dificuldade financeira – entre esses, muitos sujeitos que participaram/participam das lutas indígenas.

O descontentamento com a ascensão econômica desses sujeitos será melhor discutido nos tópicos seguintes. Já o tópico atual visa discutir a elevação da influência local dessas novas lideranças e as querelas que os envolvem com as velhas lideranças. Para tanto, o caso da tentativa de construção de uma igreja evangélica no Saquinho é por mim utilizado como exemplificador desses embates.

Com interesse de tomar conhecimento de um número maior de conflitos que estavam acontecendo no local de análise da pesquisa, solicitei a Zé Fué que enumerasse os embates que estavam ocorrendo, caracterizando-os em suas especificidades. Ao discorrer sobre diversos casos, a conversa ganha fôlego ao tratar da tentativa de construção de uma igreja evangélica no Saquinho.

Segundo Zé Fué, em 2014, uma professora da escola indígena local, Jacinta, sua sobrinha, chegou a casa dele acompanhada de vários *crentes*, que o informaram do interesse em construir uma igreja evangélica no Saquinho. O argumento usado seria de que os *irmãos* precisavam de um canto para realizar seus cultos e o melhor lugar para isso seria a construção de uma igreja, alegando que no local já há uma igreja católica.

Zé Fué indagou Jacinta sobre com quem ela havia conversado para sair com tal proposta e ela teria respondido: “foi com o pastor mais os *crentes*, os *irmãos*”. Além do mais, teria dito que os materiais da construção já tinham sido comprados e que não daria mais para voltar atrás.

Nitidamente, ali se escancarava uma arena que confrontava uma nova liderança com uma antiga liderança. Zé Fué fala com aborrecimento do episódio: “*e aí o pastor me perguntou se não tinha algum problema, quem era o líder da comunidade daqui, se não ia causar algum dano. Aí parece que ela disse que com essa pessoa [Zé Fué] ela [Jacinta] se entendia*”.

Zé Fué usou como argumento para a não aprovação do pedido de construção da igreja o fato do território estar sob processo de análise pericial da FUNAI:

Pois eu não concordo não. Não concordo. Eu não concordo. Nós fizemos uma reunião com a doutora Dilma [presidente], com todos os deputados, que lançou uma lei nas terras indígenas como a dos Tremembé, como a dos assentados, como a dos sem terras, tivesse na justiça ninguém fizesse alicerce nenhum enquanto a pessoa não tivesse demarcado a terra (Zé Fué, *comunidade Saquinho*, 2014)

Porém, os motivos ultrapassam tais argumentos. O fato da religião dos interessados na construção ser evangélica é também um motivo agravante para a reprovação de Zé Fué. Ele, além de outras lideranças locais, vê com maus olhos as religiões ditas evangélicas, acusando-os de não serem unidos como os católicos e não trazerem benefícios reais para as *comunidades*. Apesar disso, é válido ressaltar que o número de praticantes evangélicos entre os Tremembé de Almofala é acentuado.

Esse cenário é bem diferente de outros contextos locais como o da Praia e o mais englobante, pensando os ditos Tremembé de Almofala. No cenário maior, as religiões ditas evangélicas participam ativamente e diretamente do cotidiano político local dos Tremembé de Almofala. Como dito anteriormente, a Igreja Metodista, na figura de Marly, é suporte para a elaboração de projetos e a realização de atividades variadas. Ou seja, a igreja evangélica ajuda a reelaborar a agenda do movimento indígena, influenciando na dinâmica social local.

Fato por mim observado durante as reuniões do MITS na *comunidade* Tapera, em 2013. Na ocasião, entrevistei uma bispa Metodista que visitara Itarema a fim de conhecer a atuação da sua igreja entre os Tremembé de Almofala. Com isso, observei mais claramente a influência dessas instituições religiosas sobre o movimento indígena. Como mostrei anteriormente, Marly tem importância central na elaboração dos projetos.

Na Praia, a relação entre instituições religiosas ditas evangélicas e as antigas lideranças indígenas se altera em comparação a Saquinho, Curral do Peixe e Lameirão. Como apresentado, quando retornei ao campo em 2013, hospedei-me num imóvel de três cômodos – salão, banheiro e um vão similar a uma cozinha – que recebia cultos e atividades religiosas algumas vezes por semana. Nesse meio termo, também funcionava como moradia temporária para o Babi e para mim. Jovens indígenas utilizavam o espaço também para ensaiar cantos religiosos.

A construção notavelmente recente, localizada bem próxima ao mar e a poucos metros da escola indígena da Praia, revela a proximidade daquela *comunidade* e de suas lideranças indígenas com as instituições evangélicas. Ao contrário, no Saquinho, no Lameirão e no Curral do Peixe, lideranças antigas e novas se contrapõem na permissão de construção da igreja. Embate que polariza de um lado uma liderança católica, Zé Fué, e de outro uma liderança evangélica, Jacinta, complexificando a análise da questão.

A diferença de trato com as religiões varia de contexto social, político e geográfico como se pode observar. A Praia consubstancializa como um cenário político e social diferente do Saquinho, do Lameirão e do Curral do Peixe, evidenciando a importância de observações microfocadas que possibilitem analisar as ações concretas de sujeitos concretos.

Após Jacinta informar da articulação dos *crentes* a fim de construir a igreja, Zé Fué se posiciona contra e argumenta que teria que ser levada em conta a opinião da *comunidade* indígena. Porém, na sua fala mostra que a opinião dela só seria aceita se tivesse de acordo com os interesses das principais lideranças. Logo, a opinião da comunidade indígena, de fato, não teria poder efetivo.

Nós vamos fazer uma reunião. Têm umas lideranças aí também. Eu como o da frente, eu acho as outras lideranças da comunidade e vamos sentar e a decisão vai ser da comunidade. Se a comunidade for a favor, não é eu que vou resolver. Mas tem outro porém também, mesmo que a comunidade apoie, eu como o da frente não apoiando, cacique e pajé não apoiando e a fundação do índio não apoiando, não vai ter. Então vai depender dessas coisas (Zé Fué, *comunidade* Saquinho, 2014).

Outro ponto que complexifica a questão é o fato da propriedade onde se pretendia fazer a igreja ser de um *posseiro de fora*, segundo Zé Fué. Ou seja, observa-se que existem alianças entre indígenas e não-indígenas locais na busca por interesses comuns – no caso, a construção de uma igreja evangélica.

Também tomei conhecimento de outras alianças similares. Como foi dito, as farinhadas de não-indígena na casa de farinha do projeto contribui para a manutenção da mesma.

Apesar de não ter tratado de política governamental na minha pesquisa, outra aliança que me chamou atenção foi a formada por indígenas e não-indígenas do *lócus* de pesquisa na busca por eleger um vereador indígena Tremembé de Almofala, o Grosso.

Ao narrar oralmente alguns argumentos dos *crentes* não-indígenas, Zé Fué evidencia que essa aliança existiu (existe) e que posteriormente foi lembrada como uma suposta prova da dívida do movimento indígena com os *crentes* – que negociaram uma troca de favores a fim de conseguirem permissão para construir a igreja. Como essa troca não ocorreu por meio da

*dáviva*, os *crentes* cobram um retorno simbólico dos seus serviços prestados, como podemos constatar através da rememoração da fala de um *crente* por Zé Fué:

No tempo da política, tu andou com os teus caba eleitoral e passou lá em casa. Até uma fia minha trabaiou contigo e tu disse que se vocês fosse eleito, vocês disseram que o que nós precisasse vocês ajudavam. E aí hoje eu vim pra tu me ajudar nesse ponto e tu tá se saindo (Zé Fué, *comunidade Saquinho*, 2014).

A família do posseiro, Jacinta e muitos *crentes* indígenas e não-indígenas locais tentaram convencer o *cacique* e o *pajé* a aceitar a construção da igreja. Porém, eles teriam afirmado que a decisão final caberia a Zé Fué.

Jacinta percorreu a região recolhendo assinaturas da comunidade indígena para entregar ao *cacique*. Reuniu cerca de 60 assinaturas, número superior a metade dos 103 sócios [do CITA] existentes no Saquinho, Curral do Peixe e Lameirão no começo de 2014. Quem não é sócio não tem poder de decisão, deixando de ser considerado pelo movimento indígena como um índio detentor de direitos diferenciados – como será discutido no tópico seguinte.

Segundo Zé Fué, as pessoas assinaram o papel sem saber da importância daquela decisão e, principalmente, sem saber dos riscos que a construção daquela igreja traria para os anseios do movimento indígena dos Tremembé de Almofala. Entre eles, boa parcela da população observada participa de cultos evangélicos. Inclusive, sua sobrinha teria usado o nome de Zé Fué para convencer as pessoas a assinar o documento.

Para “provar”, Zé Fué percorreu a comunidade e recolheu a assinatura das pessoas, mostrando que elas seriam contrárias à construção e entregou ao *cacique* João Venâncio. Na mesma semana, os interessados na igreja tentaram mais uma vez convencer Zé Fué, que respondeu novamente em negativa:

Rapaz, é o seguinte, eu sou sincero a dizer. Eu disse uma vez, disse duas e se for preciso eu digo até dez que eu não concordo com a igreja de vocês ali e não concordo não porque vocês passaram por cima da palavra da comunidade indígena. Existe uma comunidade aqui dentro e vocês não procuraram o pessoal do movimento. Vocês fizeram por cabeça de vocês (Zé Fué, *comunidade Saquinho*, 2014).

A maior parte desses episódios ocorreu em 2013, porém, em 2014 novos capítulos dessa tramam aconteceram. Zé Fué disse que em fevereiro de 2014, poucas semanas antes da minha última ida a campo, ele foi informado por Florêncio, da Missão Tremembé, que novamente estavam tentando construir a igreja. No local, observava-se areia, barro e tijolo. Zé Fué disse

que viu homens trabalhando na construção. Foi, então, que resolveu acionar outros agentes: FUNAI e Ministério Público.

Foi decidido que seriam feitas outra reunião e votação. Nela, Zé Fué questionou sobre a real importância da construção da igreja, deixando claro a sua opinião:

Aí eu fui e perguntei a eles, perguntei a uns crentes que fizeram a nossa carteira indígena, a nossa carteira. Fui e perguntei a eles no meio de todo mundo lá o que era de tão importante que esse pastor trazia pra eles. Aí teve um cara que disse assim: ‘ora, o que traz é a palavra de Deus pra tentar tirar os filhos da gente das drogas e tentar entrar no bom caminho’. Aí eu disse: ‘por isso muito eu tô vendo, onde tem três, quatro igrejas, bem dizer, emendada uma na outra que uma tem raiva da outra. É só isso? Porque a palavra de Deus é importante pra tudo, mas precisa de outra coisa. O pastor só traz isso, prega a palavra de Deus, mas o dinheiro no bolso ele leva. E eu quero que vocês me mostrem onde tem um hospital do pastor, um posto de saúde do pastor, aonde tem uma farmácia de remédio do pastor, aonde tem um agente de saúde, um dentista, uma enfermeira, um médico do pastor. Se vocês me mostrarem onde tem em qualquer localidade, eu sou a pessoa que não parte de culto de vocês, mas ajudarei na igreja de vocês se vocês mostrarem isso aí’. Calou-se todo mundo (Zé Fué, *comunidade Saquinho*, 2014).

Os benefícios relatados acima são ofertados aos indígenas, porém, somente àqueles que possuem a carteirinha de sócio e pagam a mensalidade do CITA. Os demais não são considerados índios – como será evidenciado no tópico seguinte.

A querela teve uma trégua após a nova votação e a derrota de Jacinta e seus aliados. Ela visualizou que no cenário político local ainda não possui poder suficiente para rivalizar com lideranças mais antigas como Zé Fué. No mais, foi permitido ao “dono do terreno” construir uma casa no local “*prum filho seu ou pruma filha sua*” (Zé Fué, *comunidade Saquinho*, 2014).

### **4.3. A luta pela água: os trânsitos de noções em torno da identidade indígena**

Dos casos que pude acompanhar, sem dúvidas, o que trago neste tópico foi o que mais trouxe contribuições interessantes para a minha pesquisa nos seus mais diversos sentidos.

Na minha última ida a campo, março de 2014, optei por percorrer sozinho as localidades em estudo. Resolvi mudar a estratégia metodológica de introspecção de dados influenciado por autoavaliações do meu fazer etnográfico. Em algumas etapas anteriores, dirigi-me dentro das localidades na presença de Babi, primeiramente, e, posteriormente, Zé Fué. Aos poucos fui compreendendo que a presença (ou ausência) dessas pessoas durante as minhas andanças resultava numa produção de dados que variavam. Logo, seria essencial percorrer as localidades tanto na presença quanto na ausência dos meus principais interlocutores.

Depois de uma noite de sono embalada por uma forte chuva que tomou conta de Almofala – e que há um bom tempo não se registrava –, levantei-me disposto a percorrer os ladrilhos e as estradas de “terra batida” de Saquinho, Curral do Peixe e Lameirão. A caminhada tinha como um dos objetivos norteadores iniciar um mapeamento, através de geoprocessamento, dos conflitos sociais ali existentes. Porém, devido às enormes distâncias, à falta de um meio de transporte, além da ausência de tempo hábil, o mapeamento dos conflitos sociais através da ferramenta de geoprocessamento ficou como anseio para futuras aventuras científicas.

Sai da casa de Zé Fué, atravessei a ponte que leva ao Lameirão e continuei caminhando em direção ao Curral do Peixe. Durante o percurso, gravei vídeos etnográficos relatando o que por mim era observado – uma espécie de diário de campo virtual. Após algum período de caminhada, avistei um senhor trabalhando num *quintal* / *sítio*. Em posse de uma enxada, trabalhava na terra ainda molhada da recente grande chuva. Aproximei-me com o objetivo de fazer um rápido registro do momento de trabalho. Foi quando o senhor se dirigiu até a cerca da propriedade e iniciou uma conversa que se estenderia por várias horas, mudando por vezes de cenário e ganhando também a presença de sua mulher.

De início, logo me perguntou o que eu estava fazendo ali. Ainda na estrada, relatei que estava pesquisando o processo de transformação da mandioca na localidade. Ele continuou a me indagar, dessa vez perguntando se eu estava *junto* / *era a favor* (na forma de aliado) dos índios. Respondi prontamente que não; estava ali a serviço da universidade com o intuito de realizar pesquisas. A partir daí a conversa ganhou outra conotação com a vinda de novos elementos.

Durante a pesquisa, diversas máscaras foram por mim utilizadas. Não com o objetivo de enganar meus interlocutores, visto que não menti sobre os meus objetivos de pesquisa, mas no sentido de ocultar parte deles circunstancialmente, visando não prejudicar o desenrolar da investigação. Assumir publicamente uma postura rígida de identidade de pesquisador, seja a favor ou contra os indígenas, além de não condizer com as minhas concepções pessoais e acadêmicas, colocaria em xeque o meu trânsito dentro da comunidade, prejudicando o diálogo com interlocutores que ocupavam campos diversos e variáveis dentro da arena política local. Para tanto, utilizei várias roupagens, de acordo com os contextos e os sujeitos que comigo interagiam.

Acreditando parcialmente que não era militante dos indígenas, foi me levando para dentro da sua casa, do outro lado da estrada, defronte o roçado. Como um pássaro que ganhava

liberdade da gaiola, as palavras jorravam da sua boca com bastante ânsia de serem ouvidas. Encontrara ele alguém “distante” da realidade dessa arena social com quem poderia conversar sobre os problemas sócio-político-econômicos das localidades.

Foi nesse início de conversa que relatou a querela em torno do abastecimento de água nas comunidades (Saquinho, Curral do Peixe e Lameirão). Levou-me até a “calçada” da sua casa e mostrou de onde os canos do encanamento de água saiam até chegar dentro da sua casa. Segundo ele (senhor pertencente às famílias Félix, Mulato e Cabral), há alguns anos a sua água “foi cortada” sob alegação de que ele a estava utilizando na construção de sua nova casa. Acusação que ele negou ser verdade.

Segundo o senhor, já faz quatro anos que ele “*não pertence mais a esse lado*”. Os motivos para isso são variados. Um deles gira em torno da figura do Zé Fué. Ao falar dele, evitava sobremaneira evocar o seu nome, utilizando, para tanto, nomenclaturas indiretas: “principal liderança”, “os d’aqui”, “o delegado”, etc. Durante uma das conversas, explanou alguns motivos de ter se afastado do movimento indígena.

Eu tô fora disso aí. Já não pertencço mais. E por aqui é umas poucas de gente que não pertencem mais. Mas é por causa da desunião do povo. Isso aqui era pra ser uma união, mestre. Ia entrar um projeto, uma coisa pro pessoal. Porque aqui nós tamo numa agora que num tem ganho pra ninguém, num tem assim... num tem sabe? Trabalho. O pessoal aqui nos tempo tudo enxuto desse jeito. Cadê o trabalho que não tem pra ninguém? O prefeito não bota. Se é desse lado [dos indígenas] não vem nada. Mas eu sei que vem coisa pra mim aí. Sei que vem, mas eu não recebo (Senhor da família Mulato, *comunidade* Lameirão, 2014).

Durante a conversa, pude apreender diversas novas informações para alimentar as discussões da pesquisa. Passei a perceber que o sentimento de mágoa e as críticas que eram feitas aos indígenas eram direcionadas, apesar de não nominalmente, ao Zé Fué. Ou seja, o senhor nutria relações positivas com diversos outros indígenas. Além disso, na sua fala deixa claro a sua admiração pelo pessoal “*do outro lado do rio*” [da Varjota]. Após relatar a carência de água potável para diversas famílias das localidades, faz um contraponto ao se referir ao pessoal da Varjota:

Agora na Varjota, pra nós, mas eu ouvi falar que ali tem união. Lá tem posto de saúde, tem negócio. Um ganha, o outro ganha e o ganho é repartido. Aqui o pessoal só vive zangado uns com os outros, né? Você sabe, qualquer coisa é assim: onde tem briga, onde tem raiva, onde tem desavença entre os outros nunca a coisa vai correndo igual. Eu num digo que é ruim, que o órgão da lei é ruim, o pessoal do projeto. Uns, né? Outros não querem união. Aí a gente fica no que tá, né? (Senhor da família Mulato, *comunidade* Saquinho, 2014).

Através dessa fala podemos observar claramente que as críticas são direcionadas ao Zé Fué e a sua família, que, segundo o senhor, usurpa o poder a ele concedido a fim de monopolizar os recursos econômicos de forma direta e indireta.

Referia-se algumas vezes a Zé Fué de forma alegorizante, com tom de sarcasmo, por *delegado*. Apesar dessa denominação existir dentro da nomenclatura da hierarquia de poder do CITA, o nome é utilizado pelo senhor como uma forma de satirizar aquela liderança. Durante a conversa, acusa Zé Fué e sua família de se beneficiar dos projetos, deixando de fora diversas pessoas das *comunidades*: “*é porque fizeram essa casa de farinha lá e ele mesmo pra lá é quem toma de conta. A família deles é que é empregada. Não tem outra pessoa que ele bote pra trabalhar... professor, essas coisas. Os meninos [familiares de Zé Fué] dá as aulas aí*” (senhor da família Mulato, *comunidade Saquinho*, 2014).

Ao retratar a realidade dos que se distanciaram do movimento indígena em oposição à vivida pela família de Zé Fué, o senhor traz à tona informações, fornecidas ao pé d’ouvido, já a mim confessadas por alguns interlocutores durante entrevistas realizadas em campo no ano de 2013.

Ao conversar com alguns personagens da rede de colaboradores dos Tremembé de Almofala, eles chamaram a atenção para o fato de que a ascensão econômica de algumas novas lideranças (pessoas jovens que possuem parentesco próximo com as principais antigas lideranças) estava provocando descontentamento de diversos membros da *comunidade* indígena, incluindo vários indivíduos que militaram no movimento indígena local.

O surgimento e o fortalecimento das escolas indígenas diferenciadas são um dos principais motores dessa ascensão econômica das novas lideranças. As pessoas que trabalham direta ou indiretamente nessas escolas passaram a ter um salário fixo mensal, diferenciando-se da grande maioria dos integrantes das comunidades indígenas. Essas novas lideranças se tornaram uma nova “elite” econômica interna, apesar dos valores salariais serem baixos. As funções ocupadas são variadas: motoristas de transporte escolar, coordenadores e secretários escolares, professores e monitores, vigias, cozinheiros, auxiliares de limpeza, dentre outros.

O cargo de professor (além de coordenador e de secretário, que são ocupados pela mesma pessoa) se encontra melhor posicionado tanto dentro do ranking salarial quanto em relação ao capital simbólico que o cargo representa.

Como dito anteriormente, os formados do MITS – que atuam como professores e gestores das escolas indígenas diferenciadas dos Tremembé de Almofala – ganharam, além de

aquisição econômica, aquisição sociopolítica. Como exemplo, podemos citar Vicente, novo presidente do CITA que se formou junto com a turma do MITS.

A transformação na realidade dessas novas lideranças impactou diretamente dentro do cenário local. Alguns moradores das localidades cobram que eles deem retorno na luta do movimento indígena, visto que são os que mais estão sendo beneficiados economicamente com os frutos das conquistas. Outros acusam as principais lideranças de monopolizar o poder e os recursos econômicos para si e suas famílias, não democratizando as oportunidades com os membros das comunidades indígenas.

Como citado no começo deste tópico, inclusive no título, o norteamento da conversa se deu entorno da querela do abastecimento de água nas *comunidades* Saquinho, Curral do Peixe e Lameirão. Segundo contou o morador, há mais de uma década foi implantado nas localidades um projeto de abastecimento de água potável. Para tanto, foi feito um poço artesiano na *comunidade* Curral do Peixe (como pode ser observado no mapa que esmiúça as informações relevantes dessas localidades para a pesquisa). Através da construção, foi feita uma rede de abastecimento para as casas dos Tremembé de Almofala que residiam nas três localidades.

O senhor afirmou que, quando o projeto chegou às localidades, era voltado para todos, não só para os indígenas:

E o homem quando vei, quando vieram sentar aqui esses canos, quando disseram o negócio aqui, era pra *comunidade*, num era pra quem era só índio não. Aí eles índios foram quem botaram essa distinção mode num... só quem participar da água fosse quem for indígena. Os outros aí já ficou desse jeito. Passava na posse de um e quem não era *de dentro*... pois não ganhava. Mas eu era *de dentro*. Botaram a água aqui (senhor da família Mulato, *comunidade* Lameirão, 2014).

Esse trecho da fala traz diversos elementos interessantes para a discussão. Observe que o morador local afirma que “*era de dentro*”. O verbo utilizado no passado evidencia algo que não acontece mais. O senhor agora não seria mais *de dentro*. No mesmo trecho, ele se refere aos índios como sendo “os outros”: “*aí eles índios*”. Por conseguinte, nessa fala, ele não se inclui como sendo índio.

Para compreender melhor o peso de sua afirmação, trago algumas discussões do campo da etnologia. Preocupado em estudar como os grupos étnicos que estavam historicamente em contato com outros grupos se perpetuavam no tempo, Barth analisou como se construíam as fronteiras étnicas desses grupos. Seu estudo trouxe importantes informações que ainda hoje são basilares do campo da etnologia:

Em primeiro lugar, fica claro que as fronteiras persistem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam. Em outras palavras, as distinções de categorias étnicas não dependem de uma ausência de mobilidade, contato e informação. Mas acarretam processos sociais de exclusão e de incorporação pelos quais categorias discretas são mantidas, *apesar* das transformações na participação e na pertença no decorrer de histórias de vidas individuais. Em segundo lugar, descobre-se que relações sociais estáveis, persistentes e muitas vezes de uma importância social vital, são mantidas através dessas fronteiras e são frequentemente baseadas precisamente nos estatutos étnicos dicotomizados. Em outras palavras, as distinções étnicas não dependem de uma ausência de interação social e aceitação, mas são, muito ao contrário, frequentemente as próprias fundações sobre as quais são levantados os sistemas sociais englobantes (BARTH, 2011: 188,).

A fala do morador mostra a existência dessas fronteiras étnicas e evidencia que o mesmo atravessou essas fronteiras, ocupando agora um lugar diferente. Se antes era *de dentro*, agora não é mais. Ao se referir aos índios pelo pronome *eles*, não se inclui nesse grupo, não mais. Porém, mostrarei mais adiante que a transformação de identidade o coloca em um lugar singular dentro dessas fronteiras étnicas.

Barth compreende os grupos étnicos como um tipo organizacional. Segundo o pensador, esses grupos teriam como traço fundamental:

A característica da autoatribuição ou da atribuição categórica por outros a uma categoria étnica. Uma atribuição categórica é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica mais geral, presumivelmente determinada por sua origem e seu meio ambiente. Na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional (BARTH, 2011: 193-194).

Barth também afirmou que “*as características que são levadas em consideração não são a soma das diferenças ‘objetivas’, mas somente aquelas que os próprios atores consideram significantes*” (2011: 194,). Com base nisso, Valle (1993) procurou traçar algumas categorias locais que operavam nos discursos dos sujeitos que tentavam elaborar fronteiras étnicas delimitadoras de quem seria ou não índio em Almofala. Com base no discurso dos *toremzeiros*, Valle enumerou quatro classificações identitárias: “*poderia dizer que em termos classificatórios haveriam: os índios; os índios que não querem ser índios; os que não são índios (a gente de fora) e os que não são índios mas acham que são*” (1993: 61).

Os *de dentro* seriam “os índios” e “os índios que não querem ser índios”. Como relatou o senhor da família dos Mulato, ele era *de dentro*, mas já algum tempo não é mais. Ora, se ele não é mais *de dentro*, por analogia, não seria mais *índio*. Um trecho de sua fala, anteriormente colocado neste texto, revela que algumas vezes assim ele se posiciona: o pronome *eles* (ao invés de *nós*) é evidência disso.

Porém, o que teria mudado para que esse sujeito ultrapasse o fluxo de identidade em direção externa aos ditos Tremembé de Almofala? O que ocasionou esse trânsito identitário? Em qual grupo esse sujeito encontra espaço agora? Quais as consequências desse fluxo? Essas e outras perguntas são fundamentais para se compreender a dinâmica que envolve o processo identitário dos sujeitos locais.

Segundo Barth,

Os traços culturais que demarcam a fronteira podem mudar, e as características culturais de seus membros podem igualmente se transformar – apesar de tudo, o fato da contínua dicotomização entre membros e não membros permite-nos especificar a natureza dessa continuidade e investigar a forma e o conteúdo da transformação cultural (BARTH, 2011: 195).

Dessa forma, essas fronteiras devem ser analisadas como movediças, jamais podendo ser observadas como algo imóvel. Ou seja, como afirma Valle, “*esse modo fluído de atribuição categórica descreve a natureza veicular, móbil, das fronteiras étnicas, efetivando-se situacionalmente pelo trânsito de pessoas entre as unidades étnicas que se configuram*” (2011: 60).

Observando a existência de fluxos de sujeitos entre os grupos étnicos, procurei reunir algumas informações a respeito. O senhor da família Mulato era *de dentro*. Outras pessoas das localidades – que ainda eram *de dentro* – confirmaram a afirmação do senhor. Logo, ele tanto aceitava a participação entre os Tremembé de Almofala como era aceito por eles como membro do grupo genérico e englobante.

Sua família é natural de Almofala. Seus pais moravam na Tapera e ele há muitos anos mora no Saquinho. Logo, ser natural de Almofala e ter participado dos Tremembé de Almofala durante várias décadas não credita ao senhor a continuação como *índio* perante as lideranças do grupo indígena englobante, em especial às locais. O critério geográfico de nascimento não seria o fiel da balança na definição de quem seria ou não-indígena perante o grupo. A obediência às regras seria também levada em consideração.

Perguntei a Zé Fué em uma das conversas, depois de várias horas, se alguém que tinha [o abastecimento de] água deixou de ter. Ele prontamente respondeu que sim e eu indaguei o porquê. Foi então que Zé Fué respondeu:

Porque nós tiramos. Não era mais índio. Tavam discriminando a comunidade. Esculhambando o movimento indígena. Diziam que os índios era um bando de invasor. Andavam esculhambando. E quando veio pra minha cabeça aí eu chamei para

uma reunião. Então essas pessoas de hoje em diante não fazem mais parte do movimento (Zé Fué, *comunidade Saquinho*, 2014).

Porém, se o senhor da família Mulato tinha parentesco próximo com algumas lideranças indígenas, era *de dentro*, tendo participado do movimento indígena, nascido em Almofala, qual seria então o “sinal diacrítico” que diferenciava esse sujeito específico do restante do grupo?

A resposta para essa pergunta seria a associação dos sujeitos ao CITA. Ao longo dos anos, o órgão passou a absorver algumas agendas do movimento indígena, sendo atualmente o principal órgão que representa os Tremembé de Almofala.

Cada membro da comunidade indígena tem o dever de pagar a anuidade da carteirinha de sócio do CITA. O não pagamento da anuidade pode acarretar em sanções, como a desfiliação do membro da entidade. Porém, algumas vezes, como no caso do senhor da família Mulato, essas sanções podem vir anteriormente, tendo como consequência a desfiliação do CITA.

Perguntei ao Zé Fué se as pessoas que tiveram suas águas “cortadas” pagam o CITA. Ele respondeu que pagavam, mas que hoje não pagam mais:

Não, não recebo. Vem pagar e eu não quero. Aí eu pego a carteirinha. Se não quiser entregar, mesmo assim eu corto o ponto. Não recebo dinheiro de ninguém que não *faz parte*. Pois se quer entrar pra esculhambar o movimento num é comigo, porque eu não gosto que ofenda uma coisa que não tá ofendendo ninguém (Zé Fué, *comunidade Saquinho*, 2014).

Na fala de Zé Fué, outra classificação categórica identitária é evocada: *faz parte*. Esta, a meu ver, é melhor proferida pelos Tremembé de Almofala para contextos no qual houve fluxo de sujeitos entre as fronteiras étnicas.

O não pagamento da anuidade do CITA e a retirada do ponto (retirada do nome dos sujeitos da lista de membros dos Tremembé de Almofala) consolidava a saída do membro do grupo. Algumas vezes, essa saída se consubstanciava também numa migração (voluntária ou forçada). Noutras, o *ex-membro* continuava a morar na sua residência, porém, tinha as suas relações de sociabilidades alteradas, algumas vezes radicalmente.

Uma das consequências mais sentidas pelos membros após a desfiliação ao CITA eram as burocráticas. Com a desfiliação e a perda da carteira de sócio, ocorre a perda de benefícios inerentes a está articulação.

O senhor ressalta essas consequências: “*aí tiraram eu lá do posto de saúde, do posto que eles trabalhavam lá, do índio. Precisou tirar os meninos de consultas, dessas coisas tudo*” (*comunidade Lameirão*, 2014). E sua mulher completa: “*tudo que é nosso aqui tá vindo. Tá*

*vindo a vacina, tá vindo o dentista. Tá vindo o médico. Tudo que eu me trato no CAPS tá vindo tudo pra mim. Só que eles não aceitam a gente ficar dentro [...] Eu tenho a carteira ainda”* (comunidade Lameirão, 2014).

Apesar das suas falas colocarem *os índios*, os Tremembé de Almofala, como “os outros”, seus discursos demonstram-se dúbios: ora se autointitulando como *índio*, ora não.

*Eles aqui num me aceitam em nada, mas eu sou índia sempre. Embora que eles não me aceitem, mas eu sou. Eu tenho a carteira e tudo que me perguntam, todo o remédio meu, tudo, em todo canto, eu tô passando como índio. Ninguém lá no alto, em todo canto, ninguém me tirou. O negócio é só ele aqui. Só eles d’aqui. [Grifos meus] (mulher do senhor da família Mulato, comunidade Lameirão, 2014).*

Perceba no trecho que, na mesma frase em que nomeia os *índios* como *eles* (“os outros”), também se intitula como sendo *índia*, apesar de não ser aceita como tal. A posse da *carteira* [de associado do CITA] seria a prova legal da sua legitimidade enquanto *índia*. E apesar *aceita* como *índia*, essa se *passava como índio*. Ressalta ainda que essa discriminação, no sentido denotativo do termo, não vinha do *alto* [esferas governamentais], mas sim localmente. Essa discriminação seria operada só por *ele aqui* [Zé Fué], por *eles d’aqui* [familiares e aliados de Zé Fué].

A fala da mulher evidencia que seu sentimento de pertença aos Tremembé de Almofala existe, mas não é transportado para ao CITA e às *lideranças* indígenas. Estes seriam “os outros”, aqueles que não a representam, por isso, com quem não se associa mais. Logo, observa-se que o CITA toma lugar de destaque nos processos identitários locais, sendo a condição de associado do CITA um novo elemento diacrítico classificatório na construção da identidade Tremembé de Almofala.

O discurso do casal da família Mulato evidencia elementos da área social no local e clarifica algumas informações que mostram a complexidade do processo identitário dos Tremembé de Almofala. Ao explicar a pluralidade dos conflitos sociais existentes na localidade, mostro como são polifônicos. Para tentar compreender esses processos foi necessário desessencializar os sujeitos, compreendendo-os como históricos. Somente através de análises das situações concretas que esses atores estão envolvidos é que reuni informações suficientes para caracterizá-los de forma situacional e temporal, numa espécie de foto instantânea do processo identitário dos Tremembé de Almofala e de suas nuances.

A complexidade dessa arena social e política é possibilitada pelo poder de constante transformação. Nela, os sujeitos participantes atuam variando de contextos locais, históricos e situacionais. Onde se fala, quando se fala e com quem se fala são informações pertinentes para

a compreensão dos discursos dos atores, visto que essas fatores provocam alterações significativas nas falas dos sujeitos.

Depois de dizer que “*Ah bom! Eu paguei foi dos começos. Foi do início*” (comunidade Lameirão, 2014), o homem ressalta que participou durante muitos anos do movimento de luta pela demarcação da terra indígena dos Tremembé de Almofala. Porém, acionando novas identidades mediante os conflitos sociais anteriormente delineados, o sujeito faz coro a um discurso contrário aos indígenas, distanciando-se deles na sua fala. Talvez o medo de paulatinamente perder benefícios ligados aos indígenas seja um dos fatores para essa mudança de discurso. O processo de demarcação da Terra Indígena dos Tremembé de Almofala contribui para agitar a arena política local. Apesar de se autoafirmar como Tremembé de Almofala, a sua não aceitação pelo grupo genérico provoca um medo de que, com a concretização do processo de demarcação, em caso de “vitória” dos Tremembé de Almofala, ele e outros moradores locais venham a perder as suas propriedades. Por conseguinte, isso contribui para a reelaboração de discursos.

Mas dizer assim: a terra é dos índios? Tem o terreno da santa. Quem tirou foi a princesa Isabel. Tirou assim, disse que era da santa, mas ficou mode a *pessoa comum* morar. Aí cada qual depois, cada um comprava os seus pedacinhos e ia morando. Num era uma terra de dizer assim: ‘eu moro em comum’. Não. Cada um com os seus local de terra.

[...]

Num pode ser [dos índios]. Porque eu vou lhe falar, mestre, eu não sei se você anda só por aqui, mas a gente ver nessas outras partes aí que eu pego aqui na televisão que aquele negócio de índio é aquela união deles dançando e aquele negócio. Anda é nu. Por aqui os índios querem ser mais besta do que todo mundo [...]. Cada índio aqui quer ser de um jeito e d’outro. Eu digo que não tem isso não. Agora, tem a terra da santa. Agora a terra da santa, isso aí, foi tirada foi com muitos anos. Tirada pelo pessoal de Portugal. O pessoal diz assim: ‘menino, vão tirar e colocar pra onde os que moram aqui dentro? Cada um tem sua benfeitoriazinha, cada um tem as suas tirinhas de terra’. [...] Pode até um dia acontecer, mas [...] aí é onde a guerra começa. Porque quem tem não quer entregar. [...] Quem tem seus sítios de coqueiro melhor como ali por fora os Monteiros e uns e outros, e tudo pega dentro da terra, vão bem querer sair?! (Senhor da família Mulato, *comunidade* Lameirão, 2014).

Nessa transcrição pode-se observar uma reelaboração do discurso da *Terra da Santa*, que agora se distancia da *Terra dos Índios*. No relato, é incorporado estereótipos forjados pelos agentes que negam aqueles sujeitos enquanto indígenas, inclusive reproduzido pela *televisão*. Discurso esse reproduzido não só no cotidiano local, mas em diversas partes do território brasileiro. O *índio* seria aquele sujeito puro, romantizado. Para ser *índio* precisa ter *união*. Característica que eles afirmam que os da localidade não têm. Com isso, termina a fala por distanciar ainda mais dos *de dentro* ao levantar a bandeira de alguns dos *de fora*, como a família

dos Monteiro (com quem os Tremembé de Almofala entraram em embates há várias décadas). Termina por dizer que a terra seja demarcada. Mas se for, deixa claro que isso provocará ainda mais conflitos sociais: *aí é onde a guerra começa*.

Em algumas conversas com Zé Fué a respeito dos conflitos na região, ele ressaltou a existência do processo de demarcação territorial que está em curso.

[...] porque essa perícia a gente tá vendo a hora, se Deus quiser, qualquer instante [vai ser finalizada]. Tá faltando dois pezim. E esse pessoal, claro, se Deus quiser acontecer, num vão ficar muito perto da gente não. Porque eles num querem acordo com a gente. Eles querem ficar *dominando*, né? Eles querem *dominar* e pra eles *dominar*, eles têm que *dominar* em outro canto. *Aqui dentro* da área indígena não. Se eles quiserem ficar na área indígena junto com a gente é naquele localzim que nós der. ‘É tanto assim. Você num se mexa aqui fora não. Fique só aqui. Seu trabalho é aqui dentro e pronto. Se quiser é assim. Se não quiser... É isso que vai acontecer. Deus quiser isso vai acontecer. Ninguém vai botar ninguém pra fora. Aí aqui o pessoal tem uma conversa: ‘ah, então vai correr sangue porque ninguém vai aceitar esses índios tomar isso aí’. Deus quiser quando for no dia que ela for demarcada eu vou ter só a notícia aqui em casa: ‘a Funai, o Ministério Público e a Polícia Federal demarcou lá a terra’. É eles que vem. Quem resolve é eles. Aí aquela pessoa vem saber *quem é índio e quem não é*. Porque o índio que se assume como índio, é índio, eles têm os seus *documentos* tudinho que é indígena. A gente conhece ele. [...] E na redondeza aqui de quatro mil hectares de terra quem é índio eu conheço tudim. O Luís Caboclo [o *pajé*] falou: ‘olha, o finado meu bisavô dixe que a *Terra dos Tremembé de Almofala*, a *Terra da Santa*, tá escrita. Embora eu não alcance, nem o meu filho alcance, mas meu neto alcance. Embora corra sangue, mas a terra é demarcada. A *Terra da Santa*, que é a *Terra do Aldeamento indígena Tremembé*” [Grifos meus] (Zé Fué, *comunidade Saquinho*, 2014).

Na sua fala, podemos observar como o elemento da demarcação está presente nos conflitos locais e como ele interfere na produção de discursos e memórias que se embatem na luta por legitimidade e poder. O resultado da perícia antropológica incide conseqüentemente na demarcação ou não, atingindo diretamente o jogo pelo controle dentro das localidades. Esse controle é perpassado tanto pelos recursos naturais como também os artificiais e simbólicos. Para Zé Fué, está em jogo a definição jurídica de quem serão os *dominadores* e os *dominados*. Em caso de êxito, com a demarcação da terra, membros do governo viriam saber *quem é e quem não é índio*. Ressalta ainda que uma das características “inerentes” a ser *índio* seria a posse de um *documento*. No caso, da *carteira de sócio do CITA*, “novo” elemento definidor de identidades locais. No final da fala, traz no seu discurso uma superposição entre a *Terra da Santa* e a *Terra do Aldeamento Tremembé*. Como se estivesse relatando uma profecia, ressalta que os mais antigos já diziam que a terra seria / será demarcada um dia. Profecia que diz que a demarcação pode vir regada a sangue, evidenciando a possibilidade de uma maior radicalização dos conflitos sociais e étnicos locais num futuro próximo.

## ENTOANDO EM RETICÊNCIAS

A pesquisa de campo mostrou-me que temos que estar dispostos a mudanças. Não se faz pesquisa somente com dados *a priori*. E isso me fez cambiar de campo, de sujeitos de pesquisa, de enfoque de análise algumas vezes.

Realizar uma pesquisa microfocada se evidenciou como um instigante e exaustivo desafio. A escassez de teóricos que buscaram discutir sobre as relações sociais no *loco* de pesquisa me estimulou a desenvolvê-la. Porém, este mesmo fator exigia de mim um maior período de campo. Seguindo sugestões e pensando em inovar, enfoquei a minha análise em três *comunidades* de Almofala (Saquinho, Lameirão e Curral do Peixe). Apesar de alguns estudiosos terem tecido análises sobre a região, nenhum se propôs a focar nestas localidades e em seus sujeitos com tamanha veemência. Acredito que este foi um ponto positivo e inovador da pesquisa. A análise de situações concretas protagonizadas por sujeitos concretos contabiliza-se como um método eficaz.

O segundo ponto diferencial da pesquisa foi interligar o campo da etnologia com o da memória e do patrimônio. Nos últimos anos, é notório o crescimento desses dois campos e como eles invadem os diversos outros campos de estudo. Patrimônio e memória se tornaram palavras-chave no texto de políticas públicas, muitas vezes com o codinome *saberes e fazeres tradicionais*. As ciências sociais devem estar cada vez mais atentas a essas transformações a fim de compreender melhor as realidades sociais.

Na atual conjuntura política, percebe-se um movimento dúbio de negação e afirmação de direitos. No cenário nacional, a luta pela demarcação territorial encontra fortes obstáculos na estrutura de colonialidade de poder que ainda impera no país. Movido por interesses econômicos e agindo muitas vezes sob interesses de grandes investidores, o Governo Federal tem papel de destaque nos conflitos sociais envolvendo os ditos grupos tradicionais. O direito de acesso a um território diferenciado é constantemente negado aos grupos étnicos. Os barões do agronegócio, os especuladores imobiliários e muitos outros agentes reúnem esforços para deslegitimar os sujeitos possuidores desses direitos diferenciados. No caso em estudo, dos indígenas. Inclusive, esta frente de embate ocupa atualmente posição de destaque no Congresso Federal, a exemplo da chamada bancada ruralista. O Estado age diretamente e indiretamente (seja por ação, apoio ou omissão) contra os direitos dos indígenas assegurados constitucionalmente.

Porém, ao mesmo tempo que o direito ao território é negado, multiplicam-se as políticas que tem como bandeira a valorização das culturas dos grupos étnicos. Seja na área da saúde, da educação, da cultura, do desenvolvimento, dentre outras, editais são constantemente lançados, tendo como um dos objetivos norteador a defesa da cultura indígena.

A construção dessas novas políticas públicas possibilita uma reordenação das agendas políticas. No caso dos Tremembé de Almofala, o movimento indígena e sua rede de colaboradores passam a incorporar palavras-chave como *patrimônio cultural* e *saberes e fazeres tradicionais* na busca por acessar direitos sociais (coletivos e individuais). No *loco* em estudo, visualizei diversas ações financiadas por editais públicos. Uma delas foi transportada para dentro do texto: o projeto Casa de Farinha Comunitária do Lameirão. A etnografia possibilitou compreender a importância da rede de colaboradores no processo de elaboração e aprovação desses projetos. Não-indígenas têm atuação de destaque nesse processo burocrático. São eles que, quase sempre, dominam a linguagem dos editais, incluindo as palavras-chave anteriormente citadas. Porém, ao refletir sobre o processo de escolha do projeto, compreendi que, além de ser um processo burocrático, é, também, um processo político interno. As divergências de interesses e os embates por recursos rivalizam membros das *comunidades*. É através desses choques que se pode compreender melhor a dinâmica política cotidiana dos Tremembé de Almofala.

As situações concretas provocam cotidianamente conflitos diversificados. Alianças são construídas e destruídas de acordo com o quadro político que ali se apresenta. Os Tremembé de Almofala não podem ser vistos como um todo homogêneo. Ao contrário, devem ser visualizados em sua heterogeneidade e diversidade de interesses. Seus membros não pensam e agem de forma igual. As alianças costuradas são realizadas com diversos membros de outros grupos étnicos, com os chamados não-indígenas. Logo, tanto por indígena quanto por não-indígena se compreende uma pluralidade de sujeitos. Estes, algumas vezes, encontram-se em trânsito de identidades.

Os conflitos internos são múltiplos e envolvem vários sujeitos. Os motivos dos embates também são variáveis. A vinda de novas políticas públicas para a localidade mexe com a dinâmica cotidiana. A agenda política atual do movimento indígena visa uma capacitação de novas lideranças. Essa capacitação é operada no contexto local através da continuação da formação educacional. O Magistério Indígena Tremembé Superior e a formação de professores indígenas para as escolas diferenciadas proporcionaram a essas novas lideranças ascensão econômica, política e social. A nova posição que estes sujeitos ocupam gera descontentamentos

de parte da população. O principal motivo é o aumento do poder aquisitivo de alguns, proporcionado pelas novas ocupações: professores indígenas, etc. Os descontentes acusam as principais lideranças de concentrar o poder e os recursos financeiros. Ressalto que seria interessante o surgimento de novos estudos que enfocassem nesse fenômeno da ascensão econômica.

Além da ascensão financeira, as novas lideranças ganham status político, elevando a sua influência sobre o cenário político cotidiano. A exemplo, indígenas – liderados por uma nova liderança (Jacinta) – e não-indígenas se aliam na tentativa de conseguir objetivos comuns. No caso exposto, eles juntaram esforços na busca pela construção de uma igreja evangélica. A querela evidenciou que as estruturas internas de poder não são rígidas, ocorrendo conflitos entre as lideranças indígenas locais motivados por questões diversas. As alianças interétnicas são situacionais e históricas, podendo variar num curto espaço de tempo e sendo diferentes nos diversos locais.

Os conflitos locais opõem sujeitos que ocupam espaços variados. Muitas vezes, são pertencentes do mesmo grupo social. A querela em torno do abastecimento de água nas *comunidades* opõe indígenas que possuem tanto laços culturais quanto consanguíneos. O desenrolar desse embate deixa claro o trânsito de membros entre os grupos, dando novas pistas dos critérios de adscrição dos Tremembé de Almofala. Critérios que se transformaram com o passar do tempo. As categorias classificatórias antes utilizadas (*de dentro* e *de fora*) já não dão conta da dinâmica social local. A criação do Conselho Indígena Tremembé de Almofala (CITA), além de ser fruto de uma aproximação entre a situação de Almofala com a situação da Varjota, acabou por proporcionar uma confluência de agendas políticas de ambas as situações. É nessa conjuntura que surge um novo elemento classificatório interno definidor do que é ser Tremembé de Almofala: a carteira de associado do CITA. A condição de associado seria um *documento comprovante* da identidade Tremembé de Almofala. A posse ou a perda do documento influencia diretamente no ganho ou na perda de direitos sociais diferenciados. A carteira funciona como passaporte para o acesso à educação e à saúde diferenciadas, além de outros direitos.

Em relação ao projeto da casa de farinha, ressalto que a opção por analisar o processo de transformação da mandioca tem como ganho para o estudo compreender a importância de outros elementos culturais importantes, fugindo de muitas análises que, no caso dos Tremembé de Almofala, só enfocam no ritual do *Torém*. O processo de transformação da mandioca, que tem tanto indígenas quanto não-indígenas como protagonistas, é visualizado por mim como

suporte para a construção de memórias, de identidades e de sociabilidades, de patrimônios culturais e afetivos. Os saberes e os fazeres implementados nesse processo faz parte do acervo de vários grupos sociais locais. Os Tremembé de Almofala, com a ajuda da sua rede de colaboradores, empoderam esses conhecimentos na busca por direitos sociais diferenciados. Logo, a etnicidade não é elaborada somente através de sinais diacríticos, podendo elementos comuns aos diversos grupos serem elencados na busca por acessar políticas públicas.

Como dito, os conflitos sociais que envolvem os Tremembé de Almofala são diversos. Além dos embates locais cotidianos entre indígenas, várias outras querelas ocorrem, tendo o Estado ou os grandes proprietários como protagonistas. Por exemplo: caminhos tradicionalmente percorridos são bloqueados por cercas dos latifundiários; lugares historicamente ocupados pelos indígenas são cada vez mais espoliados, ficando privados ao acesso. Lugares esses suportes para a construção da memória social dos Tremembé de Almofala. Confinados a espaços cada vez menores, possuem dificuldade de desenvolver algumas atividades tradicionais, como a agricultura e a caça. Grandes empresários se apoderam não só dos espaços como também dos recursos naturais, muitas vezes utilizando de forma predatória.

A histórica luta pela chamada *Terra do Aldeamento dos Tremembé de Almofala*, a *Terra da Santa*, tende a ganhar novos capítulos com a finalização da perícia antropológica que trará elementos que darão suporte para a concretização ou não da demarcação da Terra Indígena dos Tremembé de Almofala. Espero que novos estudos venham se somar a este na busca pela compreensão dessas dinâmicas sociais.

## BIBLIOGRAFIA

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Tradução Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BAKHTIN, M.; VOLOCHINOV, V. N. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 1981

BRASIL. *Constituição Federal Brasileira de 1988*. Brasília, 1988.

CANDAU, Joël. *Memória e identidade*. São Paulo: Contexto, 2012.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós, 2008.

CARVALHO, M. Rosário Gonçalves de. De Índios 'misturados' a Índios 'regimados'. In: CAVIGNAC, J. A.; CARVALHO, M. R. G. de; REESINK, E (Orgs.). *Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos e alteridades*. Natal: EDUFRN, 2011.

CAVIGNAC, Julie Antoinette. A 'dança dos quilombos'. Reflexões preliminares sobre etnicidade e memória no Rio Grande do Norte. In: SCHWADE, Elisete; VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do (Orgs.). *Processos sociais, cultura e identidades*. São Paulo: Annablume, 2009.

CHOAY, Françoise. *A alegoria do patrimônio*. São Paulo: Estação Liberdade: UNESP, 2006.

CHUVA, Márcia Regina Romeiro Chuva. *Os arquitetos da memória: sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (anos 1930-1940)*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

CUNHA, Manoela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

FONSECA, Maria Cecília Londres. *O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

FOUCAULT, Michel. *A história da loucura na idade clássica*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2006.

FUNARI, Pedro Paulo; PELEGRINI, Sandra C. A. *Patrimônio Histórico e Cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. As transformações do patrimônio: da retórica da perda à reconstituição permanente. In: LIMA FILHO, Manuel Ferreira; TAMASO, Izabela (Orgs.).

*Antropologia e Patrimônio Cultural: trajetórias e conceitos*. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2012.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (Org.). *Toré – regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Fundaj / Massangana, 2005.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

IBGE. *Censo Demográfico 2010*. Características gerais dos indígenas. Rio de Janeiro, 2012.

IBGE. *Tendências Demográficas*. Uma análise dos indígenas com base nos resultados da amostra dos Censos Demográficos 1991 e 2000. Rio de Janeiro, 2005.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Festa no pedaço: Lazer e Cultura Popular na Cidade*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

MENESES, Maria Paula; SANTOS, Boaventura de Sousa (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

MOURA DOS SANTOS, Maria das Graças; SILVA, Jacinta Santos. *Dicumê Tremembé de antes e de hoje*. Almofala, Itarema, 2012. (monografia).

NOGUEIRA, Antônio Gilberto Ramos. *Por um Inventário dos Sentidos: Mário de Andrade e a concepção de patrimônio e inventário*. São Paulo: Hucitec: Fapesp, 2005

OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2ª ed. Contra Capa Livraria / LACED, 2004.

\_\_\_\_\_. *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

OLIVEIRA JÚNIOR, Gerson Augusto de. *O encanto das águas: a relação dos Tremembé com a natureza*. Fortaleza: Museu do Ceará / Secretaria de Cultura do Estado do Ceará, 2006.

PALITOT, Estevão Martins (Org.). *Na Mata do Sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará*. Fortaleza: Secult/ Museu do Ceará/ IMOPEC, 2009.

PEREIRA, Edmundo Mendes. Terra de Lázarus: etnografia, historiografia e processo quilombola na Serra de Santana (RN). In: SCHWADE, Elisete; VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do (Orgs.). *Processos sociais, cultura e identidades*. São Paulo: Annablume, 2009.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: MENESES, Maria Paula; SANTOS, Boaventura de Sousa (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SCHROEDER, Adriane. *Histórias de engenho. Os engenhos de farinha de mandioca em Florianópolis: tradição, modernidade e representações*. Joinville, SC, 2007.

SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. O Relatório provincial de 1863 e a expropriação das terras indígenas. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

\_\_\_\_\_. *Vilas de Índios no Ceará Grande: Dinâmicas locais sob o Diretório Pombalino*. Campinas, SP: Pontes Editores, 2005.

SIMMEL, Georg. Sociologia. FILHO, E.M (Org.) São Paulo: Ática, 1983. (Coleção grandes cientistas sociais)

STRAUSS, Levi. *Antropologia estrutural I*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América. A questão do outro*. SP: Martins Fontes, 1996.

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. *Terra, tradição e etnicidade: os Tremembé do Ceará*. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ, 1993. (Dissertação de Mestrado)

\_\_\_\_\_. Terras, índios e caboclos em foco: o destino dos aldeamentos indígenas no Ceará (século XIX). In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

VELSEN, J. VAN. A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.