

JENIPAPO-KANINDÉ

Onde estão localizados – Ceará

Municípios – Aquiraz

Comunidade – Lagoa da Encantada

Outros nomes – Payaku

População – 272 (Funasa, 2006)

Apresentação

Os Jenipapo-Kanindé vivem na Lagoa Encantada, que é um local sagrado onde se guardam suas histórias e mitos. A Lagoa Encantada forma um ambiente ecológico e a mata ao seu redor é central na cosmologia e unidade grupal. A memória dos antepassados, ou seja, a “raiz do índio”, “a terra do índio”, “o mato”, o pertencimento a uma única família são sempre evocados.

História

Na década de 80, a etnia Jenipapo-Kanindé esteve entre as que primeiro levantou a bandeira étnica no Ceará, junto aos Tapeba, Pitaguary e Tremembé. Também conhecidos, há muito tempo pela população circundante como “*os cabeludos da Encantada*”, o que demonstra a percepção da diferença pela sociedade envolvente, habitam a Terra Indígena Lagoa da Encantada, no município de Aquiraz, espaço sagrado de onde tiram seus mitos, cosmologia, história e a própria sobrevivência.

Com base nos relatos orais, seus antepassados viviam em diversas comunidades do município de Aquiraz, como a Lagoa do Tapuio, Córrego de Galinhas, Córregos de Bacias, dentre outras. A data de referência na memória da comunidade é o século XIX, onde os mais antigos da comunidade localizam a chegada de seus ancestrais na lagoa, sendo a chamada *seca dos três oitos ou três oitavos*.

A partir do ano de 1995, a Cacique Pequena, como é mais conhecida a senhora Maria de Lourdes da Conceição Alves, lidera a etnia na luta pelo cumprimento dos direitos indígenas, pela demarcação de suas terras e em defesa da Lagoa da Encantada, constantemente ameaçada pela especulação e poluição.

Os Jenipapo-Kanindé mantêm um ritmo de trabalho próprio. Eles plantam mandioca o ano todo e seguem um calendário da colheita de frutos e legumes por épocas do ano: milho, feijão, batata-doce, castanha de caju e outros. De cultura intimamente ligada à pesca, realizam esta atividade principalmente à noite, praticamente o ano todo, existindo várias formas de praticá-la, tanto com as mãos quanto com armadilhas que os próprios índios confeccionam, como a caçoeira, o giki e a tarrafa. Produzem artesanato com cipó, e as mulheres da etnia tecem rendas e fazem louça de barro. A partir de setembro inicia-se a safra do caju que tem especial significado na comunidade, pois deles são feitos os doces e sucos, além do mocoororó, bebida utilizada em festas e durante a realização do ritual do Toré.

Passaram pelo Conselho Indígena Jenipapo-Kanindé, instância deliberativa para questões internas e na AMIJK – Associação das Mulheres Indígenas Jenipapo-Kanindé.

Entre seus lugares sagrados, estão a Barreira, o Morro do Urubu, o Riacho da Encantada e a própria Lagoa. Desenvolveram um modo de vida próprio e estão intimamente ligados ao ambiente onde vivem, de singela beleza, entre as dunas e a mata sagrada Lagoa da Encantada.

Nome, população e localização

Os Jenipapo-Kanindé são, também, chamados de Payaku, nome que está relacionado a uma etnia numerosa que durante o século XVI, ocupava uma extensa faixa sublitorânea do que hoje corresponde aos estados do Rio Grande do Norte e Ceará.

Atualmente, os descendentes dos Payaku é o grupo que ficou mais conhecido como Jenipapo-Kanindé e que vivem na mesma região: a Lagoa Encantada, no município de Aquiraz. No ano de 1997, a FUNAI começou o processo de demarcação de terra indígena na Lagoa Encantada. A população, em 1982, era de 96 pessoas, em dezembro de 1997 já alcançava um número de 180 pessoas.

Paiacú ou Baiacú é o nome de um peixe que existe no litoral nordestino, e que tem uma glândula venenosa. O nome Payaku foi o que ficou na memória dos mais velhos e dos líderes do grupo, mas, até o final da década de 1980, os índios costumavam ser chamados, por seus vizinhos não-indígenas, apenas pelo “apelido” de "cabeludos da Encantada".

O nome Jenipapo-Kanindé, apesar de não ser conhecido pelos Payaku, foi aplicado de acordo com algumas pesquisas pouco aprofundadas sobre a história deles, podendo ser confundidos com antigos povos vizinhos, até que o grupo começou a participar dos movimentos indígenas. Contudo, o grupo adotou o nome de Jenipapo-Kanindé e é assim que se auto-designam.

Os Payaku falam somente o português, e não há registros de sua língua original, que poderia se assemelhar à dos antigos Tarairiú, povos localizados na caatinga do Nordeste do Brasil.

Histórico do contato

O Açú, o Apodi, o Jaguaribe, Banabuiú e Choró eram os rios que os Payaku habitavam, até o século XVIII. Os Jenipapo e Kanindé e também os Payaku eram semelhantes aos Tarairiú em língua e cultura e viviam às margens dos rios Apodi, Jaguaribe e Choró. Eles ficaram conhecidos pela denominação genérica de “tapuias do Nordeste”, assim como outros povos não-Tupi.

De acordo com fontes históricas, no Ceará, os primeiros contatos desses povos com os portugueses se deu entre 1603 e 1608. Eles sofreram violência devido à resistência à colonização e por serem arredios, foram escravizados e lentamente perderam suas terras. Revoltaram-se até serem submetidos e quase totalmente reduzidos durante a “Guerra dos Bárbaros”, no período de 1680 e 1730.

Os missionários jesuítas aldearam os Payaku, em 1707, no rio Choró, em Aquirás, próximo de onde vivem atualmente. A partir do ano de 1764, a Aldeia dos Paiacús passou a ser chamada de Monte-Mor-o-Velho, nome que permaneceu até 1890. Na sede dessa aldeia foi criada uma vila, chamada de Guarani (1890-1943), que hoje corresponde ao município de Pacajús. O aldeamento dos Jenipapo e Kanindé ocorreu no período entre 1731 e 1739, no rio Banabuiú, reunidos na Aldeia da Palma e em seguida em Monte-Mor-o-Novo-d'América (1764-1858), o que hoje é o município de Baturité

Aspectos sócio-econômicos

A economia dos Jenipapo-Kanindé é baseada na agricultura, na pesca e na coleta e durante todo o ano plantam mandioca. No período das chuvas cultivam milho, feijão, batata-doce, maxixe e hortaliças. A coleta do caju, murici, manga, coco e outras frutas é sazonal. O homem é responsável por fazer trançados de cipó e palha de carnaúba na forma de cestos, chapéus e caçuás, que são cestos longos para cargas, além das próprias redes de pesca e tarrafas, já as mulheres são excelentes rendeiras e fazem Luca de barro.

O casamento se dá, preferencialmente, entre primos cruzados ou paralelos, onde a maioria nasceu e se criou na Lagoa da Encantada, e há poucos casamentos interétnicos, apesar da convivência com os regionais. O índice de emigração da população é baixo e a entrada de pessoas de outra localidade raramente acontece.

REFERÊNCIAS

SILVA, Isabelle Braz Peixoto da (Org.). *Povos indígenas do Ceará: organização, memória e luta*. Fortaleza: Editora e Gráfica Ribeiro's, 2007. 52 p.

Dados on-line disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt>>. Último acesso em: 14 de janeiro de 2010.

PITAGUARY

Onde estão localizados – Ceará

Municípios – Maracanaú e Pacatuba

Comunidade – I) Maracanaú: Horto, Olho D'Água e Santo Antônio dos Pitaguary; II) Pacatuba: Monguba.

Outros nomes – Potiguara

População – 2.351 (Funasa, 2006)

Apresentação

A primeira província a negar a existência da presença de índio em seu território foi o Ceará, ainda no século XIX. Como consequência dessa ação, houve a disponibilidade de enormes faixas de terra que beneficiou diretamente a pecuária extensiva. Nesse contexto, povoados originados pela expansão dessa atividade foram transformados em vilas e o Estado passou a exercer controle crescente sobre a mão-de-obra local, mão-de-obra essa que era basicamente formada por índios submetidos ao regime de trabalho forçado.

Nessa ocasião, com o domínio do Estado sobre os índios depois da expulsão dos jesuítas, originou-se um processo de perda de visibilidade indígena que só começou a

ser revertido com a mobilização do povo Tapeba, a partir da década de 80, daí a iniciativa de se falar, novamente, sobre a presença indígena no Ceará.

Depois da expulsão dos jesuítas, o Estado conquistou o domínio sobre os índios, o que resultou em um processo de perda da visibilidade indígena. Essa situação só começou a ser revertida a partir da segunda metade do século XX, especificamente na década de 80, quando o povo Tapeba se mobilizou, e desde então voltou-se a falar sobre a presença de índios em território cearense. Em seguida, na década de 90, foi a vez dos Pitaguary começarem a se organizar politicamente para atuarem na luta pela pressão da demarcação de sua terra.

Denominação

O termo Pitaguary é a auto-denominação de um povo indígena que vive ao pé da serra entre os municípios de Maracanaú, Pacatuba e Maranguape, no estado do Ceará. A Terra Indígena (TI) Pitaguary está localizada na região metropolitana da capital de Fortaleza, com uma distância de 26 Km e tem ao seu redor uma área com uma concentrada rede de indústrias e urbanização crescente. Há muito tempo os Pitaguary habitam essa região, uma terra caracterizada por uma série de fatos e acontecimentos que estabelecem a memória coletiva desse povo. Foi nessa mesma terra que os “truncos velhos” tiveram fim e deixaram suas “raízes antigas”, das quais os Pitaguary sobrevivem dela até os dias de hoje.

A expressão Pitaguary é originária do Tupi e aparece nos documentos dos séculos XVII, XVIII e XIX, designando um lugar: uma serra, um sítio ou um terreno. Possivelmente, é um termo que resultou de variáveis do nome Potiguara, sendo esta uma etnia que supostamente teria ocupado extensas áreas de terras, em 1603, na costa cearense. Há muitas interpretações para o nome “Potiguara”, e são nessas interpretações que se pode encontrar a semelhança existente com a denominação Pitaguary.

História

Após vários conflitos existentes entre os habitantes nativos, os portugueses e os holandeses, em 1665, os Potiguara formaram um grande aldeamento original, cujo nome só se conheceria tempos depois, como Bom Jesus da Aldeia de Parangaba. Daí em diante, grupos menos se destacaram e por volta do ano de 1680 formaram as Aldeias de São Sebastião de Paupina que deram origem, mais tarde, às aldeias de Caucaia e a Aldeia Nova de Pitaguari.

Alguns arquivos mostram que em 1707 e 1718, os índios de Parangaba receberam posses de terra na costa da Serra de Sapupara e na Serra de Maranguape, por data de sesmaria ao passo que os índios de Paupina receberam suas terras na Serra de Pacatuba, em 1722. Passado um século, em 1854, o sítio Pitaguary tinha sido registrado como território de posse indígena, com o nome de 21 índios e do seu líder: Marcos de Souza Cahaiba Arco Verde Camarão, portanto, acredita-se que os Pitaguary de hoje tenham descendência direta com a população que se estabilizou nessa região que abrange parte dos municípios de Pacatuba e Maranguape, que tempos depois dera origem à Maracanaú.

Na década de 1860, registros marcam as reclamações desses índios contra os posseiros que tentaram se apoderar de suas terras. Tais registros, afirmam também que nas narrativas Pitaguary o contato é retratado como sinônimo de invasão e de perda de autonomia. Essas histórias declaram ainda que, assim como parte das obras que foram

encontradas na região de Santo Antônio dos Pitaguary, a igreja e o açude de mesmo nome, foram construídas por meio de trabalho escravo indígena.

Como os próprios indígenas narram, no começo “era tudo um povo só”, “uma só nação” que foi induzida à divisão em face do contato. Esse era um passado, do qual se tinha liberdade. Então, chegaram os “ricos fazendeiros” e com eles veio também a “escravidão” e a partir daí os índios começaram a trabalhar na construção de grandes edificações. Essa escravidão ou o “cativoiro”, presente nessas narrativas, tanto significa uma prisão propriamente dita, quanto simboliza um estado de sujeição coletiva em que há perda de autonomia, isto é, perda da liberdade de produzir e se reproduzir.

Durante um longo período do século passado, os Pitaguary viveram em um regime ditado pelos chamados “doutores”, ocupando, no máximo, posições subalternas que lhes eram destinadas nas casas dos chefes ou nas repartições públicas. Apenas no início deste século que após intensa mobilização por parte dos moradores, a Polícia Militar do Ceará, juntamente com a sua cavalaria, foi retirada de dentro da área Pitaguary. Em paralelo, medidas como, o fechamento do portão que dá acesso à localidade de Santo Antônio e ao açude de mesmo nome, deram continuidade à retomada, por parte dos índios, da terra que lhes cabia e do patrimônio material nela presente. De uma maneira geral, a retirada da Polícia Militar do Ceará, o fechamento do açude e o fim da comercialização de bebidas alcoólicas dentro da área, representou, cada qual, um marco recente na história desse povo.

Os Pitaguary, hoje, já ocuparam cerca de 700 hectares do total da Terra Indígena no processo de retomada de terras. A luta dos Pitaguary continua principalmente pela retomada do restante de suas terras, nas quais possam viver livres e de acordo com sua cultura e tradição, atualizadas segundo o cotidiano e dinâmicas da comunidade, no contexto de suas lutas políticas.

População

Os Pitaguary falam português e apresentam, ao contrário da conhecida ideia do “desaparecimento” dos índios no Ceará, uma tendência ao crescimento de sua população. Parte da população da Terra Indígena Pitaguary ocupou sempre a mesma área, mudando somente de casa, terreno ou deslocando-se para locais circunvizinhos, daí o fato de existir inúmeros cruzamentos familiares e de um grau de parentesco bastante particular, onde se pode verificar a preservação de várias gerações, sobrenomes de famílias, tais como “Ferreira da Silva”, “Marcolino”, “Targino”, “Alves”, “Feitosa”, entre outros.

Nesse contexto, a auto-identificação indígena tem como pilares o sentimento de uma origem e de uma unidade comum que se baseia nos laços de parentesco e que diversas vezes utiliza como auxílio a invocação da memória dos antepassados, como é possível verificar em expressões como: “porque minha avó era índia, minha mãe era índia”, “meu avô era índio brabo”, “são raízes antigas”, “aqui tudinho é índio, uma coisa só” e “aqui todo mundo se conhece, porque todo mundo se criou junto”. Esses pilares têm valores igualmente fortes na sustentação da identificação que os Pitaguary fazem de si e, também, determinam a ideia de uma comunidade que permanece sobre um território que lhes é, realmente, específico.

Localização

Os Pitaguary habitam diversas localidades, dentre elas estão o Santo Antônio, bem como Olho D’Água, Horto e Monguba, todas elas situadas dentro da Terra

Indígena Pitaguary. As referidas localidades variam de acordo com a sua caracterização, a sua densidade demográfica e o grau de atenção que têm dentro e fora da Terra Indígena. A comunidade de Santo Antônio é considerada a comunidade de maior visibilidade para os Pitaguary, devido, além da sua exuberante paisagem, é o lugar que concentra a maior parte dos lugares de memória desse povo. É nessa região que se deu o impulso inicial para a mobilização em torno da demarcação da terra Pitaguary.

A comunidade de Santo Antônio dispõe de um vasto patrimônio material, erguido ao longo da trajetória de ocupação estatal, como é o caso da casa de apoio, prédio comunitário, a vacaria e outras construções menores. Outros marcos locais de importância são: a pequena igreja de Santo Antônio, que todos os anos atrai inúmerosromeiros, e o açude, que provocou conflitos diversos entre aqueles que defenderam a proibição da entrada de banhistas que invadiam a área de sexta a domingo e aqueles que defendem a livre passagem dos mesmos, geralmente representando o interesse de comerciantes locais que lucravam com a venda de bebidas nos finais de semana.

A região de Santo Antônio possui uma extensa área verde, juntamente com as formações rochosas, de rios sazonais e outros recursos naturais e apresenta um grande potencial para o turismo ecológico e outros recursos naturais, porém, ainda não é explorado. É, também, neste local, mais precisamente em Aldeia Nova, que existem algumas das mais precárias moradias Pitaguary. A Aldeia Nova ainda sofre com a escassez de água o que resulta em dificuldades, principalmente relacionadas à saúde desses habitantes.

As regiões de Olho D'Água e Horto são as que apresentam uma paisagem que difere bastante de Santo Antônio por estarem mais próximas do centro comercial de Maracanaú. Parte dessas localidades servem também como passagens para municípios vizinhos, tais como Pacatuba e Maranguape, isso quer dizer que, no questão do comércio e transporte, estão melhores servidas. Contudo, há muito tempo, a ponte que liga Olho D'Água à estrada que dá acesso ao Santo Antônio, tem má fama de “favela”, da qual uma parte da população local enfrenta dificuldades que vão desde o acentuado índice de criminalidade, nos arredores da estrada, à falta de saneamento básico e a poluição do rio à beira de onde vivem.

Com um perfil distinto, fora do alcance de Maracanaú, em direção ao centro de Pacatuba, Monguba está em grande parte encravada no pé da serra, cercada, aos fundos, pelo verde da mata serrana, embora estando próxima à auto-estrada e tendo como limite uma linha da antiga Rede Ferroviária Federal. Monguba destaca-se, dentro da área indígena, como um dos lugares de maior atividade cultural. Os Pitaguary de Monguba, como gostam de ser chamados, dispõem de um grupo de presença assídua em eventos dentro e fora da própria região. Eles têm disponível, também, uma casa de apoio, onde são realizadas as reuniões do conselho local e as atividades da escola. Além dessas características, é importante lembrar a existência de uma tradição religiosa de matriz afro-índio-brasileira, que faz de muitos moradores dessa área, excelentes artistas, alguns dos quais se dedicam à percussão, à dança e ao teatro, dentre outras categorias. Junto a isso, pode-se perceber, também, o valor dado às pinturas corporais e às práticas esportivas tais como o vôlei e o futebol.

Organização política

O Conselho Indígena Pitaguary – COIPY foi criado no começo dos anos 90, quando um pequeno grupo de índios Pitaguary iniciou a pressão pela demarcação de sua terra. Ao longo dos anos, as reuniões que aconteciam de quinze em quinze dias, realizadas numa palhoça construída ao lado da casa do cacique, passaram a acontecer

em um galpão, no centro de Santo Antônio, onde funcionava parte da Empresa de Pesquisa Agro-pecuária do Ceará – EPACE. No começo era o índio Daniel Araújo quem desempenhava tanto a função de cacique quanto a de presidente do conselho, mas depois, o número de pessoas engajadas na “luta” pela conquista dos direitos indígenas foi aumentando, o que resultou na criação de novos espaços de organização política, dando origem ao Conselho de Articulação Indígena Pitaguary – CAINPY e o Conselho Indígena Pitaguary de Monguba – COIPYM.

Todos esses conselhos são compostos por um presidente, um vice-presidente, um tesoureiro e outros representantes eleitos em reuniões e estão voltados para os interesses das regiões específicas. Houve, no ano de 2005, a criação de uma quarta organização, denominada de Associação dos Produtores Indígenas Pitaguary – APIPY, proveniente da necessidade de se pensar na produtividade dentro da área indígena, compreendendo tanto a região de Santo Antônio quanto Horto/Olho D’Água e Monguba. Existe, ainda, o Conselho Local de Saúde, com representantes das três comunidades.

As lideranças Pitaguary, diante de cada uma dessas organizações, têm acompanhado cada vez mais as questões de implementação de políticas públicas voltadas para assunto indígena. Inclui-se no cotidiano desses representantes negociações com o poder público local, com organizações governamentais e não-governamentais, além do incessante debate com lideranças de outros povos indígenas no Ceará. Diferente do que ocorria no início dos anos 90, hoje, as referidas lideranças se relacionam com o público de maneira ampla, estando presentes em evento de alcance nacional, assiduamente.

Há uma variação considerável no perfil das lideranças indígenas Pitaguary. Existem pessoas que são denominadas de líderes “tradicionais”, o que se encaixa aqui o cacique e o pajé, existem também as chamadas “jovens lideranças”, que normalmente vivenciaram a experiência da educação formal, seja por meio do programa de “magistério indígena” de nível médio, seja através da realização de cursos superiores em instituições como a Universidade Vale do Acaraú – UVA e a Universidade Federal do Ceará – UFC.

Memória, cultura e tradição

Existem muitos locais de memória na localidade Pitaguary, dentre os quais destacam-se a “mangueira centenária”, a “senzala dos escravos” e a gruta ou o “buraco” de Santo Antônio. A mangueira é o centro das atenções, porque de acordo com os narradores indígenas, foi “naquele pé de mangueira, exatamente lá, morreu muito índio enforcado e matado de fome”. E ela é tida como a figura da “mãe natureza”, ou seja, que protege, que dá a paz e conforto.

Símbolo de tempos passados, e ainda presente nos dias de hoje, a mangueira é a lembrança do que passou, ao mesmo tempo em que se torna palco de suma importância das atividades atuais, como é o caso de a cada ano, no dia 12 de junho, debaixo da sombra da “mangueira sagrada”, os Pitaguary efetuam um tradicional evento, do qual o maior objetivo é apresentar o Toré para a própria comunidade e para visitantes de fora da área indígena.

Como numa “corrente” de oração, o Toré Pitaguary é uma dança que começa com os participantes dando as mãos e formando um grande círculo. Os que dançam seguem os comandos dos denominados “puxadores” de Toré, que são geralmente o cacique ou o pajé. O canto é acompanhado pelo som das maracás e algumas vezes, conta com a batida de tambores que ficam no centro da roda. De acordo com os

narradores, é nesse momento que ao “brincar o Toré”, chove debaixo da árvore, devido ao clamor dos índios escravizados no passado ser muito forte.

O ritual do Toré, é finalizado com ingestão de uma bebida à base de frutas próprias da região e servida à todos em um único recipiente, a chamada cabaça, que gira, sempre, em sentido horário. A bebida, denominada “atanhanga”, não é ingerida pelos Pitaguary em outro momento que não seja o da dança, sendo, portanto, uma bebida indicativa de uso em ritual.

As narrativas orais, assim como o Toré, são elementos relevantes da cultura Pitaguary. É através delas que se encontram referências à ideia do contato entre os índios e não-índios. É essa circunstância que é representada como uma descoberta fundada sobre a violência e seguida de aprisionamento. Um dos personagens importantes da maioria das histórias é um rico fazendeiro que teria se apoderado de uma extensa área de terras que eram dos índios, ele é o “velho Miguel Barão”, que personifica, também, a invasão e o processo de escravização de que tanto citam os Pitaguary, nas suas narrativas.

Existe, também, a crença nos chamados “seres encantados”, presentes em relatos míticos que têm como personagem protagonista a “caipora”, que é o símbolo da afirmação do saber indígena sobre a “mata”. Há histórias, referentes à caça, que também estão relacionadas à caipora. Os mais velhos contam que quando saem para caçar “o pessoal vê gemido, vê pancada, vê chiado, fica ouvindo coisa que não vê”, porque “ali tem encanto”, “caipora é encantado”. Ao narrar essa história, algumas pessoas fazem concordância com o artigo definido “a” – a caipora, outras colocam o artigo no masculino fazendo referência com a figura do “caboco” ou “caboquinho”.

As narrativas, bem como o Toré, que passou de “brincadeira” à “arma de guerra”, assumiram além do seu caráter lúdico e pedagógico, um objetivo bastante eficaz na demarcação das singularidades do povo Pitaguary, singularidade essa que se quer dizer histórica, política e cultural. Deste modo, a atividade de rememorar e narrar tem uma importância que transcende o âmbito da socialização interna desse povo.

Aspectos sócio-econômicos

A sobrevivência dos Pitaguary é garantida a partir do extrativismo vegetal e mineral, do artesanato, da agricultura familiar, de um pequeno número de empregos formais, dentro da área indígena, e informais, na zona urbana de Maracanaú e Fortaleza, além da caça e da pesca que complementam uma parte da dieta alimentar de poucas famílias. A prática da agricultura de subsistência, por algumas famílias, como o plantio de mandioca, macaxeira, milho, feijão e jerimum é totalmente dependente do período chuvoso, diferentemente da atividade artesanal, que abrange um número maior de pessoas, apesar de se mostrar vulnerável aos riscos do extrativismo excessivo e à sede de lucros dos atravessadores.

Realizados a partir da matéria-prima local, a atividade artesanal inclui desde a confecção de colares e trajes típicos feitos com fibra do tucum e outros materiais, à fabricação de cerâmica pintada à mão com diversos tipos de barro. Simbolizando o produto artesanal mais popular entre os Pitaguary, os colares são produzidos a partir de uma grande variedade de sementes nativas, como o jiriquiti, a mucunã, a linhaça, o mulungu, a lágrima de Nossa Senhora, o sabonete, o coco-babão e o coco-babaçu. É presente nessa produção, além de trabalhos manuais como bordado, o fuxico e o crochê, a fabricação de cestos e sacolas de palha, além de adornos usados em evento tradicionais, feitos com fibras vegetais e penas de aves como a galinha d’água, o anum-branco e o socó-boi.

No âmbito das atividades econômicas de extrativismo, as mais comuns são o corte de madeira e a mineração de areia lavada que servem às famílias, da região de Santo Antônio, Horto e Olho D'Água, como fonte de renda. É importante lembrar que as lideranças locais têm mostrado frequente preocupação com relação a degradação ambiental resultante das práticas de extrativismo, e buscam outras formas de geração de emprego e renda dentro da própria área. Tal necessidade é plausível quando se percebeu que o corte da madeira ocasionou o desmatamento das áreas de maneira significativa, e também a retirada de areia contínua estimulou o aparecimento de cavidades profundas. A modificação da mata ciliar produziu o efeito de assoreamento de alguns rios, com a morte, inclusive de árvores de inestimável valor medicinal para os Pitaguary.

Existem vários índios e índias nos cargos de professores das escolas diferenciadas, além de funcionários dos postos de saúde, como agentes de saúde, assistentes de enfermagem, zeladores e vigilantes, devido a restrição dos empregos formais vindos do processo de implementação de políticas públicas voltadas para a saúde e a educação indígena.

É possível perceber ainda o investimento de algumas famílias na criação de animais de pequeno porte como é o caso da galinha caipira, a cabra e o porco. Em linhas gerais, as lideranças Pitaguary, diante de poucas alternativas econômicas, têm tentado desenvolver pequenos projetos de auto-sustentação, como a criação de gado para o leite, as hortas comunitárias e a agricultura familiar irrigada, com o apoio de recursos financeiros disponíveis e de órgãos governamentais.

Assistência e políticas públicas

A presença dos Pitaguary foi reconhecida oficialmente através de um projeto de lei da Câmara Municipal de Maracanaú, em 1993, no começo da mobilização pela demarcação da terra indígena Pitaguary. A doação equivaleu a 107 hectares de terra, e deu às famílias indígenas o direito de voltarem para dentro de sua área, estabilizando-se a partir de 1997, na localidade de Aldeia Nova dos Pitaguary. Nesse mesmo ano, o Grupo de Trabalho – GT da FUNAI foi enviado para dar início aos estudos de identificação e delimitação da TI Pitaguary.

No ano de 1998, as lideranças já comentavam da necessidade de se equipar uma escola que pudesse funcionar como um local de construção de um saber especializado na cultura local, desenvolvendo, para isso, um plano educacional que reconhecesse o modo de vida, incluindo a história e a memória, do povo Pitaguary. Nessa mesma época, o cacique Pitaguary lamentava o fato da não existência de um “colégio pras crianças”, pois não existia “uma escola indígena mesmo”, em outras palavras, não existia “professores índios para ensinar os índios”. E havia ainda outras especificações que eram empecilhos como a falta de água, posto de saúde e telefone na área.

Uma ONG estrangeira fez uma pequena doação, em 1999, e daí foi construída a primeira escola indígena Pitaguary, chamada de “Cuaba”, na região de Aldeia Nova. Porém, tempos depois sua construção foi condenada e, portanto, a escola foi desativada por temor à riscos de desabamento. O fracasso dessa experiência afetou diretamente inúmeras crianças e professores indígenas, que deslocavam-se, voluntariamente, a pé ou de bicicleta todos os dias, algumas vezes por mais de meia hora, para viabilizar um “sonho” de uma formação diferenciada. O que estava em questão era a criação de um estabelecimento educacional em que as crianças da região fossem valorizadas, ao invés de marginalizadas.

Paralelo ao abalo sofrido pela escola indígena diferenciada, a Fundação Nacional de Saúde – FUNASA iniciava a sua presença dentro da TI Pitaguary. Foi feito, além da

seleção para preencher os cargos destinados à agentes de saúde indígena, em 2000 foi efetuado o cadastramento de mais de setecentos índios Pitaguary. Em 2001, começou o Curso de Magistério Indígena Diferenciado, na Universidade Federal do Ceará – UFC em parceria com a FUNAI, que contou com a participação de vários povos indígenas do Ceará. O referido curso, apesar de ter sofrido inúmeras críticas por parte das lideranças Pitaguary, por outro lado, parece ter sido diretamente responsável por uma interação contínua entre jovens de vários povos indígenas no Ceará. Também em 2001, foi inaugurada a escola indígena do Horto, chamada de “Chuí”. Já no ano de 2002, outra escola indígena, de nome Itaara, foi reconhecida, apesar de não ter espaço próprio.

A partir da mobilização dos professores Pitaguary, em 2002, a escola municipal de Santo Antônio foi convertida em Escola Municipal Indígena do Povo Pitaguary. Um convênio foi assinado, entre o estado e o município, para garantir o funcionamento da escola, sendo o estado responsável pelo pagamento dos professores e o município assumindo o pagamento dos funcionários. Além da educação infantil e o ensino fundamental, tais escolas tentaram promover, ainda que enfrentando muitos obstáculos, a educação de jovens e adultos.

Um novo cadastramento da FUNASA foi realizado em 2005 e já indicava um crescimento da população Pitaguary, que chegava à 2.144 pessoas. Até esse período, a base de saúde do Olho D’Água funcionava em circunstâncias precárias, colocando em exposição pacientes e profissionais de saúde a inúmeros riscos de contaminação. Uma nova base foi edificada, mas dessa vez dentro da região de Santo Antônio dos Pitaguary. A sua estrutura ficou inutilizada até metade de 2006, por causa de uma série de discordâncias de caráter político e administrativo.

Com relação à colaboração da FUNAI, é possível notar que, por causa da precariedade da estrutura e do número restrito de servidores do Núcleo de Apoio Local – NAL Ceará, este órgão vem se mantendo ausente na localidade Pitaguary, contrário a essa situação, observa-se a presença de representantes da Prefeitura de Maracanaú e, ocasionalmente, da Prefeitura de Pacatuba. Em tempos mais recentes, a presença indígena Pitaguary serviu à prefeitura de Pacatuba para justificar a ajuda financeira determinada à implementação de um Centro de Referência da Assistência Social – CRAS em seu município, porém, de acordo com as lideranças locais, o referido Centro de Referência nunca atendeu às demandas da população indígena e tempos depois passou a atuar como mais um caso da relação autoritária que o poder público às vezes assume em relação à população indígena de sua própria região.

A prefeitura de Maracanaú, no ano de 2006, decidiu trazer para a localidade de Santo Antônio dos Pitaguary, um Centro de Referência da Assistência Social – CRAS específico para a população indígena, que funciona em duas salas da casa de apoio local. O CRAS Pitaguary deseja desenvolver serviços de atenção básica a famílias e indivíduos vulneráveis, além de controlar os benefícios resultantes de políticas assistenciais dentro da região. O CRAS de Santo Antônio é um experimento em fase de implantação devido ao pouco tempo de funcionamento.

Contudo, os Pitaguary contam também, com auxílios financeiros vindos de suas indenizações pagas às suas comunidades, isso porque em 1999, 2003 e 2004 aconteceu a passagem de linhas de transmissão de eletricidade dentro da área Pitaguary. No período da instalação da primeira e segunda linhas, de propriedade da Companhia Hidro-Elétrica do São Francisco – CHESF, teve como consequência o pagamento de uma indenização no total de 150 mil reais. Com a chegada de mais duas linhas de propriedade do Sistema Transmissão Nordeste – STN, em 2004, conseguiu-se o pagamento de uma nova indenização, contudo a burocracia para a liberação de parte desse montante tem sido tão grande que, em setembro de 2006, uma comitiva de 40

índios decidiu ocupar a FUNAI até que, em reunião com o seu administrador local, ficasse acordada uma alternativa para uso imediato desse recurso. As lideranças têm consciência de que a passagem das linhas de transmissão dentro da TI Pitaguary resultou na redução de sua terra, que já é considerada de tamanho insuficiente. Diante desses fatos ainda existe a esperança de que, essa população possa, por meio das indenizações pagas, encontrar soluções para financiar projetos produtivos que transformem a situação de pobreza na qual muitos vivem.

REFERÊNCIAS

SILVA, Isabelle Braz Peixoto da (Org.). *Povos indígenas do Ceará: organização, memória e luta*. Fortaleza: Editora e Gráfica Ribeiro's, 2007. 52 p.

Dados on-line disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt>>. Último acesso em: 14 de janeiro de 2010.

TAPEBA

Onde estão localizados – Ceará

Municípios – Caucaia

Comunidade – Água suja, Bom Jesus, Capoeira, Capuan, Cigana, Itambé, Jandaiguaba, Jardim do Amor, Lagoa I, Lagoa II, Lameirão, Mestre Antônio, Ponte I, Ponte II, Sobradinho, Trilho, Vila dos Cacos, Vila Nova.

Outros nomes – Tapebano, Perna-de-pau

População – 5.741 (Funasa, 2006)

Apresentação

Os Tapeba são resultado de um processo histórico de individuação étnica, de frações de diversas sociedades indígenas nativas reunidas na Aldeia de Nossa Senhora dos Prazeres de Caucaia - que originou o município de mesmo nome, na região metropolitana de Fortaleza. Por ocasião do modo específico como se constituem e se inserem enquanto grupo distinto na sociedade regional, a discussão a respeito da sua identidade indígena tem marcado a sua história recente, sobretudo no processo de reconhecimento oficial do seu território pelo Estado.

História

Segundo os dados da FUNAI e com base nos levantamentos feitos por antropólogos e missionários, até a década de 80, o Ceará, bem como os estados do Piauí e do Rio Grande do Norte, além do Distrito Federal, eram locais em que não existiam índios. A presença de índios, no Ceará, deixou de ser ignorada quando a então Equipe

de Assessoria às Comunidades Rurais, a atual Equipe de Apoio à Questão Indígena, da Arquidiocese de Fortaleza tornou-se atuante no município de Caucaia, unido ao povo Tapeba.

A origem da palavra tapeba é tupi, de acordo com diversos autores, como Alfredo Moreira Pinto e Thomaz Pompeu Sobrinho, constituindo, portanto, uma variação fonética de *itapeva* – de *itá/tá*, i. é, "pedra"; e *peva*, i. é, "plano", "chato": "pedra chata". O nome do município em que se localizam os Tapeba, também é de origem tupi, e representa uma variação de *ka'a-okai* – de *ka'a*, i. é, "erva", "mato", "bosque", "floresta"; e *okai*, i. é, "queimar": "mato queimado". Quase toda a toponímia local é de origem tupi: Capuan, Iparana, Icaraí, Jandaiguaba, Paumirim, Pabussu, Tabapuá etc.

Há várias atribuições étnicas pelas quais a população do município de Caucaia se identifica e é reconhecida no aspecto social, são elas: "tapeba", "tapebano" ou "perna-de-pau", formando, assim, um grupo distinto. Tal reconhecimento é a nível regional devido à repercussão, nos meios de comunicação, do movimento reivindicatório que os Tapeba encamparam, recebendo apoio da Arquidiocese de Fortaleza, visando a proteção de diversas áreas que ocupam hoje, dentre elas estão o manguezal às margens do Rio Ceará, e a restauração do território da antiga Aldeia de Nossa Senhora dos Prazeres de Caucaia, exigindo, ainda, da FUNAI a demarcação de uma área indígena.

O nome Tapeba é um topônimo, e é o nome de uma lagoa e um riacho periódico, afluente da lagoa da Barra Nova, próximo de onde moram as famílias Tapeba, na área rural do distrito da sede do município de Caucaia. No ano de 1721, foi registrado o topônimo para tal lagoa. O termo Tapeba é utilizado para fazer referência a uma área mais inclusiva, genérica e de limites vagamente definidos, abrangendo a lagoa e o riacho homônimos, sendo ao sul a lagoa dos Porcos, ao norte a localidade de Pedreira e o povoado do Capuan, a oeste a localidade de Cutia e a leste o rio Ceará. As referidas localidades acabam sendo compreendidas pelo topônimo Tapeba, dando a impressão, às pessoas que não são da comunidade, de que, como os próprios falam: "é tudo um lugar só, tudo é só uma terra só". Portanto Tapebano tornou-se uma locução adjetiva para "do Tapeba", "da lagoa do Tapeba", Perna-de-Pau faz referência ao apelido de um ancestral, elevando-o, ao traçar a sua genealogia, pelo menos no que diz respeito a um segmento dos Tapeba, a família de Zabel.

Acredita-se que a população seja de 1.150 pessoas, estabelecida desde o censo genealógico realizado em algumas áreas, comparado e cruzado com os dados do "Cadastramento dos Índios Tapeba", realizado pela Arquidiocese de Fortaleza, entre os meses de março e setembro de 1986 e que apontou 914 pessoas em 185 famílias, apesar da dificuldade de se estabelecer de maneira efetiva à dinâmica da fronteira étnica. Os Tapeba mantêm uma relação intensa e permanente com "brancos", seja no desenvolvimento de atividades produtivas, ou em razão de casamentos interétnicos, seja pela manutenção de relações de proximidade social através da constituição de relações de parentesco fictícias, ou pela cordialidade, algumas vezes, das relações de vizinhança com "brancos".

Os Tapeba mantêm um intenso calendário de atividade durante o ano, organizado através de parcerias entre suas várias associações e comunidades. Em janeiro, começam as experiências para saber se o inverno será bom, preparando o solo para o início do plantio, que se dá em fevereiro. No mês de abril, comemoram a semana do Índio e a fundação da Escola Índios Tapeba, a primeira na educação diferenciada no Ceará. Em julho, são realizados os Jogos Indígenas Estaduais, que reúne todas as etnias, e inicia-se o período da extração da palha da carnaúba. Em agosto, acontece a Feira Cultural do Povo Tapeba, os Jogos Indígenas Tapeba e o ritual de purificação das

crianças. Em setembro, começa o preparo das terras para o plantio e colheita da mandioca; ocorre a Festa da Carnaúba e o início da fabricação do mocororó. No dia três de outubro comemoram o dia do índio Tapeba. Acontece no mês de novembro a Assembléia Geral dos Povos Indígenas do Ceará e dezembro é a época da colheita da mandioca. É neste período em que acontecem com mais frequência as *Farinhadas*, celebração coletiva e confraternização na aldeia em torno do processo de feitura da farinha de mandioca.

O fortalecimento da articulação e organização interna das comunidades lhes garantiu significativas vitórias no campo da retomada de terras, na saúde, educação, meio ambiente, entre outros. São exemplos dessa luta, a criação de escolas diferenciadas e postos de saúde em quase todas as comunidades; na retomada de territórios ancestrais, como o Terreiro Sagrado dos *Pau-Branco* e, mais recentemente, a *Capoeira*; na construção do Centro Cultural Tapeba e do Memorial Cacique Perna de Pau.

Caucaia, os grupos locais Tapeba e sua economia

Caucaia é a cidade mais próxima da capital de Fortaleza, dentre os municípios da região metropolitana, distando 16 km em linha reta. Caucaia se inclui em um dos municípios cearenses mais ricos em lagoas permanentes. Os rios de Caucaia são temporários, como o caso do riacho Tapeba. O rio Ceará é a sua principal via fluvial, cortando o município em sua maior extensão, indo da direção do sudoeste ao nordeste, com uma trajetória de aproximadamente 50 km. A vegetação de mangue cresce de forma abundante, às margens do rio Ceará, na faixa litorânea. Caatinga, capoeira e carrascos são característicos da cobertura vegetal na região do município. O município de Caucaia possui um clima ameno, com duas estações: o "inverno", que compreende o período de janeiro a junho; e o "verão", que vai de julho à dezembro.

A localidade em que os Tapeba habitam constituem grupos locais de tamanho, padrão de assentamento, densidade e localização distintos, dentro da geografia multifacetada do município. Eles ocupam diferentes nichos e atualizam formas diferenciadas de apropriação dos recursos naturais, basicamente extrativistas e sazonais, desse modo, os grupos locais apresentam caracteres contrastantes. A maioria das áreas habitadas por tapebanos são como a paisagem rural do Tapeba, em que trabalham na palha, na agricultura, como diaristas e arrendatários e no "negócio com frutas", até áreas onde a presença deles é residual, como é o exemplo dos bairros do perímetro urbano da sede do município, em que predominam o comércio ambulante, os pequenos serviços e o trabalho assalariado. Vários desses bairros já estão em crescimento para dentro dos imóveis rurais que os limitam. Existem, ainda, regiões com um padrão de assentamento singular, como é o caso do Trilho, nas localidades de Paumirim e Capuan, e da(s) Ponte(s), localidade de Soledade: no primeiro, as casas encontram-se distribuídas, longitudinalmente, às margens da Ferrovia Fortaleza-Sobral, num trecho de 2,5 km, em terreno da R.F.F.S.A., entre as barreiras do "corte" e as cercas das propriedades rurais vizinhas; e na segunda, as casas se situam às margens do rio Ceará, nas únicas áreas de aterro sólido do mangue, geradas da pavimentação da rodovia BR-222 - cuja ponte sobre o mesmo rio empresta o nome à localidade. Os Tapeba negociam, no Trilho com frutas, fabricando carvão vegetal, coletando mudas de plantas de valor ornamental e capturando animais silvestres nas serras para a venda. No exemplo das Pontes, a pesca artesanal não colonizada de crustáceos, no mangue, e a retirada de areia do leito do rio Ceará constituem as atividades produtivas principais.

Elementos de história indígena local

Os Tapeba e a história dos seus grupos locais e as áreas onde atualmente habitam, está relacionada às mudanças recentes nas formas de apropriação fundiária antes obtidas no Tapeba e no Paumirim, tidos como locais tradicionais de habitação deles. Tal povo não conheceu uma única categoria de apropriação fundiária e uso dos recursos naturais disponíveis. A partir dos dados disponíveis na historiografia, que, no século passado, caracterizava uma situação de instabilidade, quanto à destinação das terras dos extintos aldeamentos indígenas. Podia se dizer que a situação dos Tapeba era resultado de dois processos históricos distintos, encontrados, sobretudo, em áreas de colonização antiga: 1 – a desagregação de domínios territoriais pertencentes à igreja, onde tenham passado a prevalecer formas de uso comum, onde a "santa" apareceria como proprietária; e 2 – a perda da posse de eventuais domínios titulados, que teriam sido entregues formalmente a grupos indígenas sob a forma de doação ou em retribuição a serviços prestados ao Estado.

O governo português cedeu aos Potiguara diversas datas de sesmaria, certamente em recompensa à sua colaboração na eliminação dos levantes "tapuios". As missões receberam benefícios na conjuntura de expansão e consolidação da administração religiosa do espiritual e do secular dos aldeamentos. Em 23 de novembro de 1700, o Barão de Studart registra que o Alvará em forma de lei concede a cada missão uma légua de terra em quadra para sustentação dos índios e missionários. Há registros de concessões de datas e sesmarias a colonos e a índios, em Caucaia, para a primeira metade do século XVIII. João Brigido, no dia 31 de março de 1723, registra uma concessão realizado pelo Capitão-Mór da Capitania "ao principal da aldeia de Caucaia João Paiva e mais officiaes e índios, para elles e seus herdeiros, de três legoas de terra com uma de largura, meia legoa para cada lado, fazendo peão no olho d'água chamado Taboca".

Ainda com base na data da sesmaria doada a seus antepassados, as terras dos Tapeba corresponderiam a um tamanho de 30 mil hectares. Apesar de terem suas terras identificadas e delimitadas em uma área de 4.658 hectares, no ano de 1993, a demarcação só se efetivou quatro anos depois. A homologação e o registro cartorial das terras, últimas etapas do processo de regularização fundiária não foram efetuadas. A comunidade aguarda o fim das contestações judiciais e o remanejamento da população não-indígena de suas terras.

Os jesuítas, já com a implementação do Diretório Pombalino, em 1759, foram expulsos e a Aldeia de Caucaia é construída em Vila Nova de Soure. Os aldeados que ali já se encontravam eram os Potiguara e teriam reunido frações Cariri, Tremembé e Jucá, originados dos deslocamentos forçados de aldeamentos do interior para os do litoral, com o objetivo de facilitar a administração, ou de solicitações dos próprios índios semelhante à correspondência entre os diretores de índios dessas Aldeias e o Capitão-Mór da Capitania.

Em 1798, houve a extinção do Diretório Pombalino e existem relatórios Presidentes da Província do Ceará que declaram uma situação especial, onde, na metade do século XIX, ainda haviam índios que lutavam para a devolução do Diretório e dos bens sequestrados, e levando em consideração também a proposta de restabelecimento das Aldeias de Soure e Vila Viçosa da parte da Assembléia Provincial. O que ainda é mencionada como "vila de índios", desde a sua criação ao segundo terço do século passado é a Vila Nova de Soure. Devido a instalação da Assembléia Legislativa Provincial, no ano de 1863, o Presidente da Província do Ceará deu fim a população indígena da província e declara que os patrimônios territoriais das Aldeias "foram mandados incorporar à fazenda por ordem imperial", porém, ressalta

contraditoriamente: "respeitando-se as posses de alguns índios". Todavia, Alfredo Moreira Pinto reproduz o conteúdo de uma escritura de doação de terras feita por Francisco Barros de Souza Cordeiro e sua mulher à "Nossa Senhora dos Prazeres desta Real Villa de Soure", onde se faz menção aos "possuidores índios desta mesma Villa".

É importante lembrar que as referências que a história da área em que hoje se situam os Tapeba, município de Caucaia, está ligada ao trajeto das populações aborígenes que ali habitaram antes e depois da chegada dos primeiros colonizadores, e à conquista e ao povoamento pelos europeus que eram os franceses, holandeses e portugueses, do que hoje é a costa cearense. Portanto, isso dá suporte, hoje, para a tese de que os Tapeba sejam o resultado de um lento processo de individuação étnica dos contingentes indígenas originários – Potiguara, Tremembé, Cariri e Jucá – reunidos sob a autoridade da administração colonial.

A "terra da santa" e as formas de apropriação fundiária

Os Tapeba, independente de quais tenham sido os seus domínios, não conseguiram garantir, geração após geração, a manutenção destes, de maneira completa. Por meio de diversos mecanismos de troca desigual, foram tirados de suas terras e levados a ocupar domínios da União e a viverem em bairros do perímetro urbano da cidade.

Os Tapeba também conheceram e atualizaram sistemas de "uso comum" junto à condição de "moradores" em propriedades de terceiros, aos quais eles tinham que recompensar com "agrados" da colheita anual, mas com o uso dos recursos naturais, e da condição de controle livre e individual da terra e dos recursos básicos por um ou outro grupo doméstico, de certa maneira, autorizado. Diversos grupos de descendência, ou seja, os que constituem de todos os descendentes, por meio de homens e mulheres, de um ancestral comum, identificados principalmente no Paumirim, desempenharam o controle dos recursos naturais básicos de determinados locais durante um extenso período de tempo, baseado em regras específicas consensualmente acatadas nas curvas das relações sociais estabelecidas entre os grupos domésticos que compunham aquelas unidades.

Desse modo, é possível constatar uma multiplicidade de soluções históricas criadas e conhecidas pelos Tapeba na relação com a terra e os recursos naturais valorizados tais como a madeira para lenha, caça, pesca, mananciais, açudes naturais, lagoas, rios, assim como com suas benfeitorias como, por exemplo, as fruteiras, as taperas, etc. A valorização gradual da propriedade imobiliária rural na zona metropolitana da capital encontra-se na raiz da desagregação das relações sociais anteriormente vigentes, da formação dos atuais grupos locais em que vivem os Tapeba e da mudança no caráter da relação de moradia que se vê hoje.

Território, parentesco e estigma

O referente toponímico e territorial, faz referência à "família", em outras palavras, é o modo como as pessoas estabelecem ou vêm estabelecidas sua descendência por relações de parentesco com ancestrais que teriam vivido naquelas áreas. No caso dos Tapeba, destaca-se o Manoel Raimundo, "cabeça" dos "troncos velhos" da lagoa do Tapeba. Em Paumirim, a pessoa emblemática é o José Alves dos Reis, o Zé Zabel "Perna-de-Pau", símbolo da última forte liderança, o "último Tuxaua". Depois da sua morte, segundo o que conta é que os Tapeba do Paumirim, que viviam sob a sua autoridade, se dispersaram numa espécie de diáspora. A poliginia sororal, um

fato particular, que ele manteve e os vários filhos que ele teve com as suas duas mulheres, geraram um grupo de descendência claramente delimitado, alguns elementos do qual, sobretudo, da segunda geração descendente, casaram entre si. A forma como são pensadas e apropriadas as relações de parentesco e como se expressa o sentimento subjetivo de constituírem um todo, é atestado e instituído pelo uso do termo "família", associado ao termo tapeba, ou seja, "família de tapeba". Assim sendo, diz-se que os "Zabel", citado anteriormente, os "Coco", os "Jacinto", os Alves dos Reis, os Alves de Matos, os Teixeira de Matos, os Alves Teixeira e outros grupos de descendência irrestrita são, ou não são da "família de tapeba" a depender do contexto de interação definido.

Estão atrelados a esses fatos básicos: procedência comum e descendência irrestrita, uma série de características desabonadoras. A palavra Tapeba funcionou, e em determinados contextos ainda funciona, como um insulto e um xingamento, devido à informação social pejorativa que o termo veicula. É atribuído à condutas como comer carne podre, consumo de álcool, promiscuidade, desonestidade, desrespeito pela propriedade alheia, indolência e preguiça para o trabalho, assim como à imundície em que vivem e à imagem de miséria, que geralmente estão associados. Tal "imagem pública" ainda tem bastante força na composição local, sendo os regionais socializados nessa concepção sobre a conduta dos Tapeba e na expectativa de que se comportem dessa forma, de modo habitual. É normal alguns Tapeba permitirem, em determinados elementos desse reconhecimento negativo de que são objeto, como definidores das características singulares que os diferenciam.

Luta pela terra

A Equipe de Assessoria às Comunidades Rurais da Arquidiocese de Fortaleza iniciou o trabalho, com esse grupo estigmatizado, em Caucaia em 1984, acompanhando vagamente os Tapeba e os "brancos", e tentando equacionar os problemas entre "índios" e pequenos posseiros. O projeto inicial consistia em apoiar tanto a "índios" como a "brancos" numa luta comum pela terra, o que resultou na criação da Associação das Comunidades do Rio Ceará, em 1985, com representação paritária dos Tapeba e dos "brancos". Em parte, por causa da sua própria forma de atuação, assistencialista num primeiro momento, e em parte por causa de mudança das circunstâncias, a Equipe descuidou da proposta do naufrágio do Plano Nacional de Reforma Agrária.

A Equipe Arquidiocesana concentrou seus esforços em equacionar a demanda por terra propondo a criação de uma Área Indígena no município de Caucaia, beneficiando os Tapeba, através de uma solução na qual o interlocutor fundamental no governo era o acabado MIRAD/Ministério da Reforma Agrária. Portanto, estes começaram a determinar novas relações, com a participação da Igreja e com várias agências governamentais, e novas alternativas de futuro se abriram para eles. Porém, o que foi mais relevante para as suas auto-imagens e as imagens que os outros têm deles foi a mudança de "Tapebas imundos" para índios repleto de direitos e a reativação de vínculos com parentes efetivos e parentes distantes.

Ameaçados pelos supostos donos de terra, sobretudo, na região do mangue do rio Ceará e sendo constantes vítimas constantes das arbitrariedades da polícia, os Tapeba avistaram-se na situação, nunca vivida por eles, de poder converter a relação mútua entre as forças, completamente desfavorável a eles: a luta pelo direito à pesca de crustáceos na área de mangue, à margem esquerda do rio Ceará, contra as pressões dos condôminos da Fazenda Soledade; a luta pela posse de terreno da marinha à margem direita do rio Ceará, ainda em área de mangue, contra a transferência do foro para as

indústrias T.B.A. – Técnica Brasileira de Alimentos e Cerapeles; as denúncias contra a localização da rampa de lixo da companhia de limpeza urbana do município nessa mesma localidade; a luta pelo direito dos Tapeba da Capoeira continuarem retirando areia do leito do rio Ceará, contra as violentas tentativas de intimidação de vereadores que haviam arrendado a Fazenda Malícias, em 1988, no interior da qual corre o rio Ceará etc.

O que tem guiado o processo de reconhecimento jurídico-administrativo da TI Tapeba desde o seu início, em 1985, é a discussão a respeito da identidade indígena dos Tapeba. A TI Tapeba, em outubro de 1986, foi identificada por um Grupo de Trabalho – GT, constituído por um sociólogo e um engenheiro agrônomo da FUNAI, e um representante da Equipe Arquidiocesana.

Houve, em 1987, um levantamento fundiário dos imóveis rurais na Área Indígena Tapeba, sendo a etapa mais conflitiva do processo por existir uma resistência ativa e passiva dos supostos proprietários de imóveis rurais à vistoria dos mesmos. As declarações públicas de alguns potentados locais dessa época, discutiram a existência histórica dos índios Tapeba. Levantou-se 118 ocupantes não índios, na época, sendo 55 supostos proprietários com títulos registrados em cartório, 61 pequenos posseiros e dois foreiros.

Desse tempo até hoje, o processo sofreu diversas reviravoltas, quando foi decidido o arquivamento, pelo "grupão" - o Grupo de Trabalho Interministerial instituído pelo Decreto 88.118/83 como instância com a atribuição formal de avaliar as propostas de criação de áreas indígenas. O "grupão", cuja composição sofreu alterações, pelo Decreto 94.945/87, determinou, em 1988, que a área proposta pela FUNAI não deveria ser considerada como terra indígena, "tendo em vista as dúvidas quanto à etnia dos remanescentes", mas "que se aguardassem, para enriquecer o processo, novos dados acerca da etnia, quando então a FUNAI voltaria a analisar o caso".

Nesse mesmo contexto, houve, também, uma reação geral contra a decisão do "grupão", tanto por parte dos Tapeba, da Arquidiocese e de organizações de apoio quanto do CIMI – Conselho Indigenista Missionário e o Comitê Pró-Tapeba, e também do próprio Governo do Estado, da Assembléia Legislativa e da Procuradoria Geral da República no Estado.

Considerado "indiscutível tratar-se de terra de ocupação tradicional e permanente indígena", o processo foi reaberto, em 1989, sendo necessário esperar mais oito anos para que o Ministro da Justiça, Íris Rezende, assinasse uma portaria, declarando a AI Tapeba como território tradicional indígena. Foi nesse momento que, através do Prefeito José Gerardo Arruda, a Prefeitura Municipal de Caucaia decidiu reagir e contestar a Portaria declaratória, baseado na alegação de vício de procedimento. Acatou-se o mandado, por unanimidade, e a portaria foi anulada, perdendo, portanto, sua validade.

Diante de todos esses fatos, e não bastando, no final dos anos 90, a situação de destinação efetiva da terra tornou-se difícil. Ainda que a FUNAI tenha colocado um posto indígena, para funcionar na área, as notícias na imprensa local e da Equipe Arquidiocesana de Apoio à Questão Indígena indicavam um fato de agravamento da presença não-indígena na região, patrocinada por supostos proprietários de terra, antagonistas dos Tapeba, que têm promovido loteamentos irregulares. Essa questão resultou no assassinato de dois líderes tapeba, no período de 1996 e 1997.

REFERÊNCIAS

SILVA, Isabelle Braz Peixoto da (Org.). *Povos indígenas do Ceará: organização, memória e luta*. Fortaleza: Editora e Gráfica Ribeiro's, 2007. 52 p.

Dados on-line disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt>>. Último acesso em: 14 de janeiro de 2010.

TREMEMBÉ

Onde estão localizados – Ceará

Municípios – Itarema, Acaraú e Itapipoca

Comunidades – I) Itarema: Almofala – Barro Vermelho, Lameirão, Panã, Praia, Camboa da Lama, Mangue Alto, Aningas do Mulato, Cabeça de Boi, Passagem Rasa, Curral do Peixe, Urubu e Boa Vista; Varjota – Tapera, Batedeira, Praia do Caboré e Camondongo; Córrego João Pereira – São José, Capim Açú e Cajazeiras; II) Acaraú: Telhas e Queimadas; III) Itapipoca: São José e Buriti.

População – 2.049 (Funasa, 2006)

Apresentação

Em documentação histórica e em várias obras do período colonial, os Tremembé foram citados como tendo sido aldeados em determinadas missões, tanto no Maranhão como no Ceará, às vezes convivendo e fundindo-se a outras etnias também aldeadas pelos religiosos. O mais renomado aldeamento dos Tremembé foi Almofala, que foi fechada na segunda metade do século XIX. No ano de 1857, as terras dos Tremembé foram doadas aos índios da antiga povoação, mas acabaram sendo invadidas progressivamente por latifundiários. Diante disso, a população continuou vivendo na mesma localidade, mantendo, inclusive o ritual do torém. Os Tremembé, também conhecidos como caboclos ou descendentes de índios pelos regionais, passaram a reivindicar o reconhecimento oficial de sua identidade étnica a partir dos anos 80. A primeira terra a ser homologada no estado do Ceará foi a Terra Indígena Tremembé Córrego do João Pereira, em 2003.

Nome e população

Viajantes e cronistas foram citados em documentos como Trammambés ou Tarammambés, no período colonial, em relatos de missionários.

Os dados populacionais oscilam, de acordo com a fonte, mas fazem referência a um montante de 4 a 5 mil pessoas. No ano de 1992, a FUNAI registrou 2.247 indivíduos, mas não contabilizou a população do Córrego do João Pessoa/Capim-açu, que foi recenseada por Valle, em 1993, o qual estimou 283 pessoas em 50 grupos domésticos compostos por índios e trabalhadores rurais. Já em 1999, a FUNAI considerou 336 índios em 64 famílias na área da Terra Indígena (TI) Tremembé do

Córrego do João Pereira. Em outubro de 2002, a FUNASA cadastrou 1.683 índios para atendimento médico diferenciado. Pelos dados divulgados pela Associação Missão Tremembé, em 2002, os Tremembé de Almofala somariam 3.500 pessoas divididos em 500 famílias e os Tremembé do São José/Buriti, que localizados no município de Itapipoca, resultam em 1.316 pessoas divididas em 186 famílias.

Localização e ambiente

Os Tremembé ocupam as localidades de Itarema, Acaraú e Itapipoca, no estado do Ceará. No município de Itarema, habitam tanto perto da costa, principalmente no distrito de Almofala, quanto no interior, em área já regularizada pela FUNAI, também conhecida como Córrego do João Pereira, que abrange Capim-açu, São José e Telhas. A área da “Grande Almofala” abrange a vila homônima e um imenso número de localidades onde vivem os Tremembé e regionais e proprietários de terra.

Tal localidade tem analogia, tanto sob o ponto de vista ambiental quanto pelo histórico, com outra área conhecida como Tapera, incluindo áreas como Varjota, Amaro, Córrego Preto e Batedeira. Um rio de grande referência geográfica é o rio Aracati-mirím e é utilizado como divisão entre a Grande Almofala e a Tapera. A Grande Almofala e a Tapera possuem diversos ecossistemas, com uma variedade ambiental, tanto no que diz respeito à vegetação como aos animais, tipos de solo e relevo. Há o encontro de vários rios e lagoas, além da faixa litorânea e do rio supracitado.

As áreas litorâneas passam por um constante processo de redefinição do solo, do relevo e de formação de dunas. Barras são comumente formadas e progressivamente desaparecem. Os manguezais são encontrados próximos à costa, tanto na praia como no rio. Com relação à vegetação, predominava o coqueiro, encontrado por todas as localidades, cujo seu cultivo é recente, estimulado por uma produção de grande escala de destino extra-local. O cajueiro era também muito encontrado. As localidades que fazem parte da Terra Indígena do Córrego do João Pereira têm um relevo mais ondulado, solo avermelhado e vegetação típica da caatinga como, por exemplo, marmeleiro branco, pau ferro, timbaúba, coité, jurema branca etc. No ano de 1991, o Projeto Tamar criou uma base de proteção das tartarugas marinhas na região costeira da Grande Almofala.

História

Os Tremembé ocupavam, durante os séculos XVI e XVII, uma extensa área litorânea que segue do Pará ao Ceará. Os aldeamentos missionários foram criados com a colonização portuguesa, ressaltando-se o de Tutóia, no Maranhão, controlado pelos jesuítas, e o do Aracati-mirím, no Ceará, que era controlado por padres seculares. A formação da Missão do Aracati-mirím aconteceu possivelmente no primeiro quartel do século XVIII. Algumas sesmarias foram realmente concedidas a padres seculares na localidade próxima à Missão, entre os anos de 1724 e 1744, se referindo, inclusive, às terras da Missão do tapuya Tramanbe. Após ser chamada de Missão de Nossa Senhora da Conceição dos Tramambés, ela estabilizou-se tal como uma irmandade, composta e administrada por religiosos e leigos, que produziram um extenso patrimônio de terras e cabeças de gado. Apesar de também estar direcionada para serviços religiosos para uma população regional, era uma instituição catequética.

A Missão transformou-se em uma freguesia de índios e foi renomeada, em 1766, de Almofala, um topônimo de origem árabe-portuguesa. Ao final do século XVIII, a

irmandade foi decaindo gradativamente, perdendo boa parte de seu patrimônio. A população indígena começou, então, a povoar a região de Almofala. Vários “diretores de índios” foram nomeados, na primeira metade do século XIX, para a povoação, existindo até 1858, período em que a diretoria foi efetivamente eliminada por lei provincial, em outras palavras, isso corresponde à posição política do governo cearense sobre os aldeamentos indígenas.

A documentação histórica subsistente do período expressa, principalmente, o destino das terras que formavam o patrimônio do referido aldeamento. Com data de 1855-1857, o “Livro de Registro de Terras da Freguesia da Barra do Acaracú” contém 22 títulos de índios de Almofala e conta também com o registro “de uma légoa de terra quadrada” para “rezidência e subsistência dos Índios” da povoação, de 18 de março de 1857, apresentado pelo Curador dos Índios e rubricado pelo vigário de Acaraú. Tal documentação fundiária tem um especial valor devido ao fato de estar de acordo com as mudanças da Lei de Terras de 1850 no que diz respeito aos aldeamentos extintos. Após esses documentos, outros confirmam a medição e discriminação das terras pelo engenheiro Antonio Gonçalves da Justa Araújo. Porém, elas foram gradativamente sendo ocupadas por “pessoas estranhas à família” dos índios, como se pode presenciar nos documentos da Câmara Municipal de Acaraú, na década de 1880.

A antiga povoação, ao final do século XIX, foi sendo coberta progressivamente por dunas de areia que resultou no soterramento da igreja barroca ao longo de três décadas. No ano de 1898, a testemunha desse fato foi o Padre Antonio Tomás, em 1981, que registrou todo o drama provocado pela retirada dos santos da igreja, o que implica dizer que envolveria diretamente os “descendentes” dos índios. Levando em consideração os fatores ecológicos, a extensa área que corresponde às terras do antigo aldeamento de Almofala possuía baixo valor econômico, contudo não evitou a sua ocupação em seu interior. Nessa ocasião, a primeira metade do século XX apresentou um quadro heterogêneo de ocupação da terra, de regularização fundiária e de aproveitamento econômico dos recursos naturais. Só a partir de 1940, as dunas foram, lentamente, sendo desviadas pelas forças dos ventos, o que resultou, mais uma vez, no crescimento da povoação.

Desde meados do século XIX e ao longo do século XX, os Tremembé foram tratados como “caboclos”, “remanescentes” ou “descendentes” de índios pela população circundante. A diferenciação étnica era relevada ou minimizada, de acordo com as situações sociais e disputas locais. Contudo, em todo esse período, os Tremembé conservaram a produção de mocororó, bebida feita do caju e usada em festas e rituais, e a sua dança específica, o *Torém*, que lhes trouxe diferenciação e notoriedade social. Ao longo de seu processo de organização e mobilização étnica, o *Torém* tem sido o seu principal sinal diacrítico e de referência de singularidade.

Organização social e política

As formas de os Tremembé se organizarem, tanto socialmente como politicamente, mudaram bastante desde seu aldeamento, ocorrido no século XVIII e foram atingidos por uma situação histórica específica, o que presume práticas sociais e relações de poder entre diversos agentes do aldeamento, como diretores e curadores de índios, juizes de órfãos, religiosos e párocos ligados à igreja de Almofala, assim como membros que compunham a irmandade de Nossa Senhora da Conceição.

O “capitão dos índios”, no Ceará, possivelmente era articulado ao cargo de chefia e de liderança política no caso dos índios aldeados do século XIX. De acordo com os Tremembé, eles contaram com a participação de dois capitães em um passado

recente, no século XX: Basílio de Barros e Chico de Barros. Não é possível calcular com exatidão quanto ao tipo de autoridade que os capitães possuíam. Segundo alguns informantes, o capitão organizava os cultivos provisórios com os índios. É de conhecimento dos Tremembé que realmente a dança do torém não era organizada pelo capitão, sendo, portanto, controlada apenas pelos Tremembé da Lagoa Seca. Chico Barros, que foi o último dos capitães, é apresentado como uma figura que não teve atuação política mobilizadora dos Tremembé. Ele veio a falecer em 1960 e não teve sucessor.

Os Tremembé devem ser considerados, nos dias de hoje, a partir de três situações diferentes, porém complementares, principalmente desde a década de 1980. Elas se distinguem através de formas históricas de mobilização social, étnica e política que possuem relativa particularidade. Em vista disso, é muito arriscado determinar um modelo único e exclusivo de organização social.

Atualmente, os Tremembé de Almofala se organizam politicamente através do CITA – Conselho Indígena Tremembé de Almofala. Eles disputam na Justiça Federal a posse da terra que pertencia ao antigo aldeamento. No ano de 1992, o Estado brasileiro delimitou uma área de 4.900 hectares, invadida, em parte, por posseiros e por empresas.

Os Tremembé de Almofala

A região de Almofala teria sido o antigo aldeamento dos Tremembé, onde se localiza a “Terra da Santa” ou “Terra do Aldeamento”, que os Tremembé afirmam ter sido concedida aos índios, no passado. Eles não habitam um único lugar, nem mesmo a categoria “aldeia” descreve bem a situação. Os Tremembé, realmente, residem em várias áreas numa ampla dimensão geográfica. A maioria deles trabalham como pescadores e agricultores.

Os Tremembé de Almofala convivem com vários grupos sociais numa situação interétnica bastante complexa, heterogênea e tensa. A partir da segunda metade do século XX, surgiu um problema grave de concentração fundiária e controle dos fatores de produção, principalmente da terra, por parte dos proprietários, comerciantes e posseiros de origem extra-local. Desde a década de 80 que esse processo social foi acelerado e coincidiu com o crescimento demográfico tanto por parte das regionais quanto de pessoas de origem indígena. A maior parte dos Tremembé tem residido em pequenos lotes de terra de um ou dois hectares, comprimidos por extensos cercados de plantação como coqueiro, cultivo priorizado pelos proprietários e comerciantes regionais que ali se alojaram.

Existia uma articulação entre o plantio, em larga escala, do coqueiro e a esfera produtiva da pesca principalmente da lagosta, que se destacava na região de Almofala. Proprietários de embarcações e currais de pesca eram os principais plantadores de coqueiro em extensas propriedades. Existia, também, uma grande distinção social entre uma minoria de proprietários de embarcações e currais ou plantadores de coqueiro e uma maioria de pescadores e agricultores. O grupo local que dominava possuía uma homogeneidade relativa, compreendendo pessoas que mantêm vínculos próximos e trajetória de vida similar. O grupo dominante, além do controle econômico, ocupa, também, cargos políticos no município de Itarema.

A tradição mantida pelos Tremembé de Almofala é a da dança do “torém”, que realmente deve ser considerada como uma das maneiras de união social e de organização dos antigos Tremembé, apesar de o controle da tradição ter sido restrito. Na metade dos anos de 1970, o torém vai causar modificações, sobretudo, na questão da potencialidade de organização, agrupando pessoas que eram vistas como

“descendentes” dos índios. Nesse mesmo período, a participação de pesquisadores do Instituto Nacional de Folclore foi de suma importância para a renovação e ampliação do grupo de dançarinos do torém. Não existia uma mobilização social e política objetiva, etnicamente falando. Da equipe dos dançarinos, um homem passou a agir como intermediário nas relações com regionais e agentes extra-locais, principalmente na negociação de exposições do grupo em atividades públicas de caráter folclórico. Para o começo, esse mediador foi alçado como “capitão dos índios”, reatualizando a função mantida até Chico de Barros, que assumindo o cargo de “capitão”, organizava a dança, decidindo, assim o “negócio”, o retorno financeiro pela apresentação.

É importante enfatizar que a pessoa do “cacique” foi criada em tempos contemporâneos, possivelmente desde metade da década de 1980, quando missionários católicos e, em seguida, os agentes da FUNAI passaram a participar ativamente. O “capitão” que organizava o torém foi, realmente, levado à posição de “cacique” devido aos efeitos indigenistas no estado do Ceará. Tal liderança Tremembé começou a ser nomeada e tratada como “cacique”, após um dos primeiros encontros de povos indígenas do Nordeste do qual participou. Se anteriormente a autoridade do “cacique” possuía poucas normas no âmbito político, ela foi progressivamente se cristalizando, sobretudo em termos de liderança e intermediação política diante de agentes e grupos externos, posteriormente alcançou uma representatividade política diante de outras lideranças indígenas.

Os Tremembé da Tapera e da Varjota

As terras do antigo aldeamento dos Tremembé, à margem direita do rio Aracati-mirim, extremavam com um pequeno número de antigas fazendas. A referida região é conhecida como Tapera, apesar do amplo número de sub-divisões geográficas. Seus moradores mantinham, no passado, relações de patronagem e clientela com os donos das fazendas limítrofes da “Terra do Aldeamento”. Diversas fazendas foram adquiridas por empresas agroindustriais voltadas ao plantio de coqueiro, no final dos anos 70. Várias famílias que viviam na localidade de Tapera e seus arredores foram despejadas de suas terras por uma destas empresas, a chamada Ducoco Agrícola S.A, que assumiu a antiga fazenda São Gabriel. Essa empresa, por sinal, deu origem a uma vila especial para os moradores que continuaram e que passaram a trabalhar como empregados no plantio de coqueiro. Mas grande parte das famílias que viviam nas localidades da Varjota, do Córrego Preto, do Amaro e da Batedeira permaneceu com o desgosto da pressão de remoção.

A Comunidade Eclesial de Base – CEB formou-se em 1980 e aproximou os habitantes da Varjota, do Amaro e do Córrego Preto, assessorados pela Comissão Pastoral da Terra – CPT da Diocese de Itapipoca. A primeira, em toda a localidade, foi a organização da CEB da Varjota. A CPT de Itapipoca garantiu apoio judicial contra a empresa Ducoco. No lugar de procurarem a desapropriação da Varjota, numa ação de usucapião foi levada adiante contra a empresa em 1984, na qual a ação sub júdice, a Varjota passou a formar um enclave, cercado, de um lado, pelo rio e, do outro, pelos coqueirais da firma. Nesse caso, não enfrentam os mesmos problemas de terra como vivenciam os Tremembé da Almofala.

A atuação de missionários católicos começou na metade dos anos 80 e foi essencial para a redefinição do perfil organizacional, das demandas políticas e dos investimentos étnicos dos membros da “Comunidade” da Varjota. A existência dos missionários vem estimulando a diferenciação da etnia, o que resulta em uma franca normatização de suas práticas, bem como a atuação conjunta de pessoas e famílias que

viviam em localidades que subsistiam dentro das terras da empresa Ducoco, na antiga área da Tapera e em lugares como a Batedeira. Os missionários deram a sua participação para que as mulheres da Varjota produzissem atividades culturais de perfil étnico, criassem sinais diacríticos, tal como cultura material e artesanato “indígena”, e que até criassem o torém da “comunidade”, cuja organização era essencialmente feminina e jovem, uma das diversas características que divergem da dança mantida tradicionalmente na Almofala.

Com base no trajeto histórico da população da Varjota, existem dois referenciais que serviram como opções para sua mobilização social, são elas: a organização em “Comunidade” como trabalhadores rurais e os investimentos étnicos como “índios Tremembé”. Esses investimentos são originados da convergência entre a normatização missionária e referenciais étnicos que tinham ao seu alcance e puderam ser atualizados, bem como a semântica da etnicidade. Os Tremembé, conseguiram, através desses investimentos verificar as possibilidades de mobilização étnica e da criação de formas culturais de roupagem “indígena”. É nesse aspecto que a situação da localidade de Varjota apresenta como a construção da etnicidade indígena podia se dar paralelamente à mobilização camponesa.

Os Tremembé do Córrego do João Pereira

O Córrego do João Pereira abrange um conjunto de áreas do município de Itarema, com uma distância de 18 Km de Almofala, isto é, numa área que não era parte integrante do patrimônio territorial do antigo aldeamento dos Tremembé. Hoje, as localidades de São José, Capim-açu, Cajazeiras e Telhas compõem a Terra Indígena Córrego do João Pereira.

Os Tremembé dessa região passaram por fatos históricos distintos. Eles têm na memória que os habitantes pioneiros desse local teriam sido famílias de índios Tremembé, os Suzano, que teriam fugido da seca que destruía Almofala, no ano de 1888. Viveram lá até a chegada de um imigrante italiano, Vicente Pongitori, que chegou para comandar uma vasta área de terras para a criação de gado, nos anos de 1920. Os descendentes desse imigrante registraram a terra no cartório, mantendo os antigos descendentes de índios como moradores e obrigando-os a pagar renda e trabalhar nas roças do fazendeiro, ou empregados como vaqueiros. Esse é o tipo do caso do sistema de patronagem, o “tempo dos patrões”, que de acordo com relatos dos Tremembé, continuou até a década de 1980.

Aconteceram diversos conflitos durante os sessenta anos de controle das terras por parte dos fazendeiros, do quais vários moradores foram expulsos. Porém, o conflito mais grave aconteceu com a família Teixeira, que se estabeleceu no Capim-açu, em 1954. Houve inúmeras ações contra eles. Devido ao fato de não pagarem renda e nem trabalharem para o fazendeiro. No ano de 1967, a família dos Teixeira foram expulsos do Capim-açu, com a condição de deixarem as benfeitorias plantadas. Suas casas foram destruídas e desde esse período criou-se a diáspora familiar, lembrada até os dias de hoje. Foram novamente expulsos após a tentativa de retornar ao local.

Com base no INCRA, os assentados tinham um denso complexo de parentesco entre as famílias Suzano e Santos, que residiam na localidade há várias gerações. Encontravam-se, além deles, as famílias Teixeira e algumas outras mais, compreendendo os antigos moradores da fazenda São José, inclusive vários vaqueiros e antigos capangas do fazendeiro, portanto, o cadastramento não levou em consideração as diferenças sociais internas.

O conflito interétnico elevou-se, com a desapropriação, de maneira acentuada, primeiramente compreendendo Patriarca e os Teixeira e em seguida, atingindo de uma maneira mais geral. A origem étnica, de ser ou não ser “índio”, elevou-se a um nível que não existia nem no “tempo dos patrões”. Anteriormente, a oposição entre os habitantes da fazenda não se modelava pelo fator étnico. Quem colocou os “direitos dos índios” em evidência, foi o líder Tremembé Patriarca, produzindo, portanto, uma alternativa ideológica no horizonte da desapropriação. Não se contava com a atuação dos missionários, que agiam em Almofala e na Tapera/Varjota. Porém, Patriarca buscou apoio de uma ONG cearense, que atuava na questão dos direitos humanos, como reação à prática e à ideologia fundiária do INCRA, que destacava a política dos trabalhadores rurais. Desse modo, tanto o líder Tremembé como a ONG passaram a apelar pela interferência da FUNAI, com o objetivo de converter a situação fundiária de “terra desapropriada” para Terra Indígena.

Cultura, tradição e etnicidade

Numa primeira impressão, os Tremembé não se diferenciam culturalmente dos não-índios ou regionais do município de Itarema. No quesito linguístico, falam o português, desse modo, perderam historicamente a sua língua nativa. Segundo alguns autores, no passado pré-contato, os Tremembé pertenciam a uma família linguística específica, não sendo possível classificá-la no quadro das línguas ameríndias. Provavelmente não era o tupi, de quem eram inimigos. Porém, de acordo com alguns autores, parte dos vocábulos das cantigas da dança ritual do torém teria sua origem no tupi ou da língua geral, por isso há dúvidas no aspecto linguístico.

A dança do torém é expressão cultural mais singular dos Tremembé, compreendendo a uma dança de roda, acompanhada por canções que tanto envolvem palavras em português como palavras de origem indígena, na forma de quadras. No centro da roda, fica um ou dois dançarinos, os toremeiros, que dançam por meio de passos compassados e alguns razoavelmente estilizados. O som do maracá acompanha aos dançarinos. Ao longo da dança, os dançarinos consomem uma bebida, o mocoioró, que é feita a partir da fermentação do caju. Contudo, esse ritual vem mudando ao longo da história.

Há algumas informações sobre o torém, remontadas à metade do século XIX. No ano de 1860, os membros da Comissão Científica que exploraram todo o Ceará faziam alusão à dança, mesmo se tratando de uma apresentação presenciada em local não determinado próximo à antiga vila de índios de Vila Viçosa. Ao final do século XIX, o Padre Antônio Tomás escreveu uma monografia sobre Almofala, onde descreveu igualmente a dança, desde então, partir de meados do século XX, foi iniciada uma remessa de estudos sobre o torém. Em estudos, ela recebia simplesmente uma definição de um "folguedo" ou dança "folclórica" organizada por "caboclos" ou "descendentes de índios". Se por um lado, valorizava-a como "sobrevivência" cultural e étnica, por outro lado, temia-se o seu eventual desaparecimento.

Foi a partir daí que o torém foi, lentamente, considerado como manifestação folclórica original, o que causaria efeitos sociais, inclusive, na sua valorização cultural na região. Dessa maneira, o interesse intelectual articulou-se a um aumento da apropriação do torém por parte de políticos regionais, levando em consideração as potencialidades atrativas da "dança" em seus eventos públicos. Algumas vezes o torém se apresentou em festas de santos padroeiros e também de vários candidatos às

prefeituras dos municípios vizinhos a Almofala. Os personagens da "tia" Chica e de Zé Miguel da Lagoa Seca destacavam-se por ainda manterem certa "pureza" étnica, que faziam referência a seus antepassados. Nesse período, o torém devia ser mantido, sobretudo, por pessoas que possuíam vínculos próximos de parentesco, de compadrio e de vizinhança, considerados como os verdadeiros conhecedores da tradição. É possível que o evento de maior destaque tenha sido o Festival de Folclore realizado na Universidade Federal do Ceará, em Fortaleza, no ano de 1965, quando os dançarinos do torém obtiveram, entre grupos folclóricos, o primeiro lugar da competição.

O torém foi reduzido, a partir do final da década de 1980, mas como um ritual político à medida que agentes da FUNAI e missionários se fizeram presentes. Se o torém era, anteriormente, organizado em festas cívicas e religiosas municipais, depois ele passou a ser descuidado pelos mesmos grupos que o valorizavam como manifestação folclórica regional. Desse modo, o torém passou a ser politizado gradativamente, nos últimos quinze anos, como a expressão cultural e identitária dos Tremembé. Assim, no caso dos Tremembé da Varjota, que não organizavam a dança, recriaram o torém a partir de uma convergência particular de elementos culturais que caracterizavam a situação histórica de onde provinham. Nos anos 1990, o torém da região das Telhas, que se localiza na atual Terra Indígena do Córrego do João Pereira, foi igualmente fortalecido.

Se para os Tremembé, o torém simbolizou a manifestação cultural diacrítica mais importante, é possível dizer que eles se atribuíram de um campo semântico especialmente poderoso para a definição da etnicidade. No que diz respeito às especificidades locais, existem estruturas de significação e formações simbólicas comuns entre os Tremembé, que relacionam elementos culturais de perfil étnico. Nesse caso, existe um horizonte de ideias, representações e categorias que subscrevem a etnicidade. Pode-se notar, também, a possibilidade do compartilhamento de valores, ideias, símbolos e imagens com os vários grupos sociais que se relacionavam com os Tremembé, inclusive seus antagonistas.

Os Tremembé exprimiam e elaboravam relatos, narrativas orais, histórias, enunciados, juízos e lendas, podendo ser, ainda, comentários, anedotas e provérbios. Havia uma enorme discussão, dentre os vários elementos semânticos, sobre as antigas "matas", sobre a distinção entre "índios brabos" e "mansos". Faziam referência à vulgata da "avó pegada a dente de cachorro", que tinha sido "amansada".

O "sangue" representava a construção da etnicidade entre os Tremembé. Podia-se verificar esse fato nos grupos étnicos, como as de "índios puros", "índios misturados" e "índios legítimos", que envolvia o "sangue", a "família" ou a "raça". Comentavam ainda sobre as "indescendências", ou seja, quando o sangue era "puxado" pelos vínculos de parentesco. Os Tremembé ressaltavam que o sangue seria o elemento básico para a continuidade biológica e étnica dos índios, mas igualmente a qualquer grupo ou população socialmente diferenciada.

A categoria mais abrangente, em termos étnicos e sociais, era a "raça", por mais que ela se identificasse à ideia de "família". O "sangue", por sua vez, definia as relações parentais e de consanguinidade, e podia ser considerado como um dos fatores que construía simbolicamente a identidade "indígena". Os fenômenos interétnicos não eram compreendidos através das relações sociais que os produziam, mas por meio da determinação substantiva do sangue e das diferenças de sua natureza, daí a perplexidade dos Tremembé de Almofala quanto aos "índios que não querem ser índios". Porém, a "pureza" do sangue não era buscada prioritariamente pelos Tremembé, ainda que valorizada quando se queria saber se uma pessoa era índia ou não. O debate sobre o

sangue "puro" ou "misturado" se impunha na confirmação ou não da existência de "índios", se "descendentes" ou não, ou em termos interétnicos e políticos.

A descrição de características físicas de uma pessoa, como os cabelos, o nariz e traços faciais, a estatura eram as partes corporais mais referidas era um dos modos mais utilizados pelos Tremembés, na identificação de sua origem indígena. Essa compreensão do corpo como base de símbolos de herança biogenética indígena era complementar à discussão sobre o sangue.

"Índios velhos" e "índios novos" eram categorias étnicas usadas pelos Tremembé, ainda que não somente por eles, expressando claramente uma dimensão temporal. Com relação ao passado, diversas categorias e expressões possuíam relação mútua entre "antigos", "mais velhos", "antigos velhos", "Tremembé velho", "povo de antigamente" etc. Elas eram executadas com a finalidade de determinar uma descontinuidade em relação aos "índios novos". A continuidade "velho/novo" era semelhante à da "indescendência" e da "parte do sangue". Num tempo pretérito, compreendido completamente como "indígena", seguia outro tempo mais atual, que se apresentava bem mais agitado e sem de sinais de "brabeza", "pureza" e "velhice" dos índios.

A memória social é outro elemento relevante da semântica da etnicidade Tremembé. Existe, nos Tremembé, o que se chama de rememoração do passado, de fatos acontecidos, de pessoas falecidas, de "histórias" contadas pelos pais e avós, além das narrativas orais tradicionais que podem ser emitidas combinando os testemunhos do passado vivenciado pelos Tremembé. Esse mistura de eventos históricos e imaginários provém do modo como eles concebem e apreendem o tempo.

Quanto às narrativas orais tradicionais, é possível ressaltar, principalmente, a "história da Santa de ouro". É através da narrativa, que os Tremembé de Almofala e da Tapera/Varjota declaravam a antiga doação da terra da qual habitavam, justificando o seu "direito" à terra, que era estabelecida a partir de categorias territoriais similares como "Terra da Santa", "Terra do Aldeamento" ou "Terra dos Índios". Os regionais conheciam bastante tais narrativas, e se pode ser apreendida como uma tradição oral, não devendo ser vista como modo de conhecimento exclusivo dos índios. A "Terra da Santa" ou "Terra do Aldeamento" deve ser compreendida como um território que possui limites que eram consensuais aos Tremembé e de todos aqueles que acreditavam na narrativa oral, como é o caso dos chamados "marcos", das suas "extremas", delineando uma silhueta relativamente precisa. As "extremas" eram conhecidas e enumeradas por grande número dos Tremembé e era de costume dizer que os "marcos" estabeleciam uma "légua em quadra" que teria sido doada pela "Rainha". O conceito de território era formulado junto do uso de classes identitárias de sentido espacial, distinguindo pessoas "de dentro" e "de fora" da "Terra do Aldeamento". Os índios eram aqueles que eram "de dentro", "nascidos e criados" na terra que foi doada, opondo-se com quem era "de fora", ou seja, os que não eram índios. A dinâmica das fronteiras étnicas admitia que os dois modos pudessem ser flexibilizados de acordo com a incorporação ou não de pessoas como indígenas.

É fato que as pessoas "mais velhas" teriam tornado conhecido e disseminado o relato da "Santa de ouro achada", da "doação da terra", dos "marcos", ressaltando, mais uma vez, a importância da memória para os Tremembé.

Contudo, é válido ressaltar que os Tremembé faziam uma atrativa articulação entre a questão religiosa e a etnicidade, principalmente no que relaciona a chamada "macumba". Se o catolicismo popular tinha se propagado entre os moradores das situações investigadas, Tremembé ou não, ele era combinado, várias vezes, com a "macumba", sobretudo pela convivência de santos católicos com os espíritos de

"caboclos". A "macumba" Tremembé não teria analogia direta com a religiosidade associada ao uso da jurema, como se vê em diversos povos indígenas no Nordeste brasileiro.

Mobilização política e situação jurídica da terra

Foi ao final dos anos 70 que ocorreu o estabelecimento e a expansão fundiária gradativa de empresas agroindustriais, destacando-se a Ducôco Agrícola S.A, que foi amplamente financiada pela SUDENE. Essas empresas se instalaram na região da Tapera e também em certas localidades da Grande Almofala e voltaram-se para o cultivo do coqueiro em grandes escalas. O começo da mobilização política dos Tremembé está ligada à progressiva concentração fundiária por parte destas empresas agroindustriais assim como pelos comerciantes e proprietários, sendo vários deles políticos municipais, que se estabeleceram nas situações de Almofala e da Tapera.

Para cada situação, a mobilização política indígena conquistou os próprios caminhos e muito independentes, mas, no caso da Tapera, comprometeu a interferência de agentes da Comissão Pastoral da Terra e depois de missionários católicos, na região de Almofala e na Tapera/Varjota. De uma maneira mais ampla, ela coincidiu com a mobilização social e política dos trabalhadores rurais e agricultores no interior do Ceará, do período dos anos 80, o que indica a convergência das "lutas" e reivindicações de segmentos étnicos distintos, cujos perfis têm se confundido historicamente. Nesse aspecto, tem sido difícil diferenciar, clara e absolutamente o que tem sido a mobilização indígena e a camponesa no Ceará. As situações Tremembé da Varjota e do Córrego do João Pereira manifestam tal complexidade social, política e cultural. Por outro lado, a emergência étnica dos Tapeba de Caucaia deve ser igualmente considerada para entender o começo da mobilização política dos Tremembé, no contexto da formação de um campo indigenista no Ceará.

De todo modo, no ano de 1986, as reivindicações étnico-políticas e territoriais dos Tremembé de Almofala foram levadas em consideração, pela FUNAI. A determinação da portaria nº 1622/86 foi de que os membros do Grupo de Trabalho de identificação e delimitação da Terra Indígena Tapeba efetuassem uma visita aos Tremembé do município de Itarema. Houve, então, a elaboração de um relatório de viagem informando as reivindicações dos índios, que de acordo com um estudo etnohistórico, foi solicitado imediatamente ao Museu do Índio. Porém, a identificação e a delimitação da Terra Indígena Tremembé foram sendo esquecidas, pela FUNAI, ao longo dos anos. A indefinição político-administrativa do órgão indigenista colaborou para a escalada da tensão social e política cercado índios e não-índios, no município de Itarema. No fim dos anos 80, o cacique Tremembé de Almofala foi ameaçado de morte, se continuasse organizando a dança do torém e reivindicando a "Terra do Aldeamento".

As lideranças Tremembé, homens e mulheres, apontaram distintas maneiras de estigmatização étnica e de violência e que ainda continua. Sob outro ponto de vista, iniciou-se o atraso administrativo tal como o pedido de atestado administrativo solicitado pela empresa Acrija Agroindustrial Ltda para a FUNAI. A empresa tinha como objetivo provar a não existência de índios em suas terras. No mesmo período os missionários, entidades civis e políticas, a academia e ONGs fizeram pressão a favor dos Tremembé. Em meio a não presença da FUNAI, a Coordenadoria de Defesa dos Direitos e Interesses das Populações Indígenas da Procuradoria Geral da República também intermediou tais pressões.

A portaria de nº 1366 foi assinada pelo presidente da FUNAI, no dia 04 de setembro de 1992, autorizando a criação do GT de identificação e delimitação da Terra

Indígena Tremembé de Almofala, na qual a proposta incluía igualmente a questão das terras da Tapera e da Varjota. O Museu do Índio, que era coordenado pela antropóloga Jussara Gomes, a região proposta equivaleu a 4.900 hectares, abrangendo os dois lados do rio Aracati-mirim na sua desembocadura, com exceção de uma pequena faixa de terra colada ao mar, que se estendia até o porto lagosteiro dos Torrões, com uma imensa população vinda de outras regiões. A região do Córrego do João Pereira não se incluiu em tal proposta de área. Mais que isso, a extensão da Terra Indígena Tremembé de Almofala não abrangia todos os limites que identificavam tradicionalmente a “Terra do Aldeamento”. A sugestão de área foi determinada nas negociações entre os membros do GT da FUNAI e as lideranças indígenas, o que resultou numa insatisfação entre diversas famílias Tremembé que não se sentiram contempladas pela exclusão de diversas áreas de terra, sobretudo na localidade da Lagoa Seca, onde o torém era tradicionalmente dançado.

No ano de 1993, a proposta de identificação e delimitação da Terra Indígena Tremembé foi aprovada pela Presidência da FUNAI, que encaminhou, em seguida, o processo ao Ministério da Justiça. A pressão política não demorou a se manifestar de maneira mais objetiva, bem como no caso dos deputados estaduais vinculados ao município de Itarema, que passaram a contestar a FUNAI. De maior vulto e de efeito mais significativo em longo prazo, as ações judiciais foram movidas pela empresa Ducôco contra a FUNAI e a União na Terceira Vara da Justiça Federal. A ação declaratória de nulidade de processo administrativo, de 1993, e a ação cautelar, de 1994, discutem a demarcação pelo órgão indigenista. A Terra Indígena Tremembé de Almofala ainda não foi completamente regularizada, devido à tramitação das ações judiciais citadas.

Os Tremembé foram passando por um processo gradativo de mudanças políticas internas, principalmente na situação de Almofala, a partir da segunda metade da década de 1990. Desde a década de 70, os Tremembé que formavam o grupo que organizava e controlava o torém, muitos faleceram ou se distanciaram da mobilização política, e alguns até minimizaram ou rejeitaram a identificação étnica. Os missionários estimularam novas lideranças indígenas, o próprio cacique Tremembé, em consequência, foi perdendo a base política interna que o apoiava. A falta de organização do antigo grupo de toremzeiros não simbolizou o fim da dança, que passou a ser estruturar a partir de uma rede social ligada a estas novas lideranças. Desse modo, foi escolhido um novo cacique Tremembé de Almofala, que tomou a frente da organização do torém, além da atuação como intermediário e representante político dos índios. Paralelamente, foi criado o Conselho Indígena Tremembés de Almofala – CITA, possuindo dois salões de reunião – Panã e Varjota. Nesse período mais recente, houve maior convergência das demandas políticas dos Tremembé de Almofala e da Tapera/Varjota, sem deixar de existir autonomia política e organizacional, em cada uma das duas situações.

A situação do Córrego do João Pereira apresenta aspectos bastante peculiares, diferentemente de Almofala e da Tapera/Varjota. Primeiro, porque a mobilização política dos antigos moradores e empregados da fazenda São José chegaram perto das lutas dos trabalhadores rurais cearenses, na metade da década de 80, tendo como consequência a desapropriação do imóvel, no ano de 1987, pelo INCRA e sua transformação em área de assentamento: o Capim-açu/São José. Surgiu, então, uma dinâmica faccional que se acentuou nos anos que se seguiram, em oposição aos assentados de forma flexível à medida que as alianças e disputas internas ocorriam. Os “direitos dos índios” passaram, lentamente, a polarizar com os direitos dos assentados, ressaltando idiomas distintos e de oposição étnica. Todavia, a primeira visita da FUNAI

levou algum tempo, quando a Terra Indígena Tremembé de Almofala já tinha sido identificada, mais especificamente na metade da década de 90.

Os trabalhos do GT da FUNAI compreendia as famílias que residiam na localidade de Telhas, que alegavam, igualmente, origem indígena. Seus antepassados teriam saído da localidade de Almofala e ocuparam áreas livres de produzir e cultivar mais para o interior, no começo do século XX. Em seguida, as terras foram sendo concentradas por fazendeiros regionais e as famílias indígenas passaram a viver como seus moradores. Nessa área, o torém tinha sido reportado no passado.

A Terra Indígena Córrego João Pereira, finalmente, foi homologada pelo decreto de 5 de maio de 2003, sendo a primeira área a ser completamente regularizada no Ceará. Portanto, um claro contraste diante das situações de Almofala e da Tapera/Varjota, está sendo contestada por processos judiciais, cuja Terra Indígena foi delimitada e percebida como mais “tradicional”. As lideranças Tremembé do Córrego do João Pereira têm mantido, politicamente, uma relativa autonomia diante da organização política dos Tremembé de Almofala e da Tapera, mas, o problema do faccionalismo continua presente na situação.

Na região de Itapipoca, a mobilização dos Tremembé que vivem nas localidades de São José e Buriti, consiste em duas situações étnicas que não foram devidamente estudadas. Com base nos dados da ONG Associação Missão Tremembé, de 2002, são 186 famílias reunindo mais de 1.300 pessoas. Se eles foram reconhecidos pela FUNAI, os Tremembé de Itapipoca não tiveram suas terras identificadas e delimitadas. Eles têm enfrentado a possibilidade de implantação do projeto turístico na área onde residem.

Recentemente, no município de Acaraú, alguns lugares, próximos do Córrego do João Pereira, foram indicados como locais de referência étnica, bem como a Lagoa dos Negros e Queimadas, que estão em conflito com o DNOCS por causa do projeto de irrigação. Seus habitantes estão lutando reconhecimento oficial da FUNAI.

Diante de todas essas situações, se os Tremembé estão organizados, politicamente falando, de maneira autônoma e bastante localizada, tem havido uma convergência entre as lideranças indígenas para a articulação de demandas sociais e políticas conjuntas, contando, inclusive, com a participação de seus caciques, cujo número tem crescido nos últimos anos. A organização política diferenciada dos Tremembé tem sido atravessada pelas modalidades de intervenção indigenista, tanto da FUNAI e de agências públicas quanto de ONGs e outras entidades civis. A organização política dos Tremembé, também, tem se afinado com as dinâmicas mais abrangentes que envolvem outros povos indígenas no Ceará e no Nordeste. Eles fazem parte da Coordenação das Organizações dos Povos Indígenas no Ceará – COPICE, participam também dos eventos da APOINME e dos encontros de povos em busca do reconhecimento étnico, tal como o que foi realizado em Olinda, em 2003.

Os Tremembé e as políticas públicas

Os Tremembé passaram a receber atenção, na metade da década 90, por parte de diversas políticas públicas, sobretudo, nas áreas de educação e saúde. Nos últimos anos, a FUNAI, o governo estadual e os municípios se responsabilizaram por suprir os Tremembé com vários serviços. É importante lembrar a intervenção direta de ONGs e entidades civis. Porém, é possível dizer que a provisão de serviços e atendimento aos índios tem se mostrado irregular e demorou muito para ser implementada.

No que diz respeito à educação diferenciada, a atividade dos professores indígenas foi primeiramente viabilizada pela Secretaria de Educação do Estado do Ceará – SEDUC, e contou com a participação da Associação Missão Tremembé.

Recentemente, um outro exemplo de educação indígena passou a ser implementado e oferecido pelo Departamento de Educação da Universidade Federal do Ceará – UFC, com o apoio da FUNAI. A existência de diferentes modelos de educação diferenciada mostra que os Tremembé vêm sendo afetados por um plano de disputas entre agentes e instituições, resultando em clivagens e conflitos internos entre os próprios índios e suas lideranças.

O Distrito Sanitário Especial Indígena da FUNASA é quem tem dado suporte aos Tremembé, no Ceará. De acordo com os dados da agência, 1.609 índios eram atendidos no município de Itarema e 74 pessoas no município de Acaraú, no ano de 2002. Nenhum Posto de Saúde indígena existia no local, embora sua construção estivesse programada. Uma equipe multidisciplinar foi contratada para atender os índios e contava com o apoio de profissionais como dentista, médico, enfermeira e auxiliar de enfermagem. Os profissionais da equipe são remunerados pelo DSEI/FUNASA, porém, o que não estava na previsão e que eles fossem atender tanto os índios quanto os não índios. O governo do estado do Ceará, por sua vez, financiava as atividades de seis agentes indígenas de saúde.

Lentamente, os Tremembé têm sido incorporados nas políticas específicas de saúde e educação, na função de professores ou agentes de saúde, o que mostra uma imensa relevância para a formação de novas lideranças e na capacitação indígena. Isso significa mudança diante do quadro histórico anterior, no qual os índios tinham pouca participação direta em políticas públicas.

REFERÊNCIAS

SILVA, Isabelle Braz Peixoto da (Org.). *Povos indígenas do Ceará: organização, memória e luta*. Fortaleza: Editora e Gráfica Ribeiro's, 2007. 52 p.

Dados on-line disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt>>. Último acesso em: 14 de janeiro de 2010.