

Associação Brasileira de Antropologia
Prêmio Heloísa Alberto Torres

Janaína Ferreira Fernandes
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Universidade de Brasília

**HISTÓRIAS DE ALMOFALA: uma aproximação etnográfica
sobre terra territórios**

Orientador: Stephen Grant Baines

Lattes da autora: <http://lattes.cnpq.br/3156140369917980>

Lattes do orientador: <http://lattes.cnpq.br/7171052616253604>

HISTÓRIAS DE ALMOFALA: uma aproximação etnográfica sobre terra e territórios

Resumo: O presente artigo trata a respeito da terra indígena de Almofala, localizada no litoral oeste do Estado do Ceará, Nordeste brasileiro, pertencente ao povo Tremembé. Tendo-se em vista que as etnografias que abordam a questão da terra entre índios no Nordeste baseiam-se em teorias sobre reelaboração cultural e processos de territorialização, procuro fazer uma reflexão a respeito das implicações etnográficas desse ponto de vista, tomando por base os discursos Tremembé sobre sua terra. O artigo é um esforço de pensar em que medida alguns dos mitos sobre Almofala podem nos dizer sobre dois conceitos antropológicos chave: terra e território.

Palavras-chave: Terra. Territorialização. Índios no Nordeste. Encante.

Introdução

Em um texto publicado pela primeira vez em 1992, Dantas, Sampaio e Carvalho (2009) pretendem chamar a atenção para alguns elementos na história dos povos indígenas do Nordeste e que fazem com que estes se constituam, *“mediante um prolongado contato com frentes de expansão determinadas, em uma unidade histórica e etnológica tornada possível sob o indelével signo da marginalidade”*. (Dantas et al, 2009, 431) Tais elementos são, basicamente, a relação com a caatinga e a associação às frentes pastoris e ao padrão missionário dos séculos XVII e XVIII. Em outras palavras, os autores elaboram seu trabalho a partir da percepção da construção identitária em correlação com os movimentos de colonização, ocupação não tradicional da terra e contato interétnico. A importância dessa abordagem acabou culminando em trabalhos etnográficos voltados especialmente para uma compreensão dita histórica dos processos de colonização da região, como a obra organizada por João Pacheco de Oliveira, *“A Presença Indígena no Nordeste”* (2011), passando por ensaios como os de Arruti (1995) e de Valle (2009). Em todas essas investidas, a preocupação central está na procura por elementos históricos - no sentido de documentalmente constituídos sob bases metodológicas

formativas de uma História ocidental - capazes de explicar o contexto no qual os índios do Nordeste estão inseridos, ou seja, de que forma sua situação étnica, cultural e especialmente territorial transformou-se no contexto hoje observado naquela região. Mas, acima de tudo, esse foco de pesquisa centra-se na relação entre esses povos e o Estado.

João Pacheco de Oliveira (2004), ao propor a categoria “índios do Nordeste” como objeto de estudo, compartilha dos mesmos pressupostos que Dantas *et al.*, ou seja, a abordagem aos povos do Nordeste indígena tem como ponto de partida os processos históricos de ocupação dos lugares, e os modos pelos quais tal ocupação foi sendo ordenada de acordo com os conflitos de interesse entre grupos sociais distintos. Nesse intuito, Oliveira orienta-se a partir da identificação de um processo social essencial para sua perspectiva teórica e a definição de seu objeto etnográfico: a noção de “territorialização”, definida como:

“(…) um *processo de reorganização social* que implica: i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado”. (Oliveira, 2004, 22)

Assim, percebe-se que a ideia de territorialização implica um outro processo chamado por Oliveira de “reelaboração cultural”, especialmente quando o autor fala sobre “a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade diferenciadora”. Nessa perspectiva, percebe-se que há um esforço teórico em torno do conceito de território como um modo de delimitação geográfica cuja elaboração passa necessariamente por conflitos e diálogos com o Estado, ao mesmo tempo em que se efetiva uma marcação identitária que encontra respaldo nos modos de relações políticas travadas agentes indígenas e estatais. A ênfase dada por Oliveira Filho à noção de territorialização reside no fato de que, para ele, tanto quanto para Dantas *et al.*, a constituição de uma base territorial fixa é o ponto de partida para se compreender a emergência de novas identidades e a reinvenção de etnias já reconhecidas. Sendo assim, a delimitação de um espaço geograficamente marcado e produtivamente ocupado seria um sinal distintivo de um processo mais amplo no qual ancoram-se criações de novas identidades, de

mecanismos políticos específicos, de modos de controles ambientais e da cultura e da relação com o passado.

Desse modo, o conceito de Oliveira Filho presta-se a embasar teoricamente trabalhos cujo principal foco de interesse são os discursos em torno de territórios, em um esforço de reconstrução histórica que coloca em relevo as formas pelas quais o espaço¹ foi constituído como território. Mas, mais importante, define que o processo de construção territorial é, antes de tudo, um processo de ocupação, em termos produtivos e reprodutivos, ou seja, é uma forma de ação positiva sobre o espaço realizada, sobretudo, por meio de discursos diferenciadores, e que tem por finalidade a reprodução física e social de populações tradicionais.

O retorno, neste artigo, embora breve, aos princípios que delineiam a categoria “índios no Nordeste” e seu processo social constitutivo - a territorialização - cumpre o papel de situar o interesse dessa perspectiva analítica, na qual a relação entre povos indígenas e o Estado é o ponto de partida. Trabalhos muito interessantes têm sido feitos a partir das formulações de Oliveira, especialmente quando se trata de exemplificar, por meio de casos etnográficos, processos de territorialização no Nordeste indígena e seus efeitos. Trabalhos como os de Lopes (2014) e, também, em alguma medida, o de Tófoli (2010), foram extremamente importantes para se pensar os modos de construção do território enquanto conceitos geopolíticos emergentes em situações de embate e conflito entre grupos com interesses opostos.

Falo da relação com o Estado porque, em primeiro lugar, parece-me que o que esses trabalhos têm buscado são modos de entender os discursos indígenas referentes às reivindicações territoriais cuja solução é percebida por eles como dependentes de ações no plano estatal, seja mediante instituições públicas como a FUNAI ou o INCRA, seja mediante a atuação de organismos não governamentais envolvidas na construção de políticas públicas voltadas para aqueles povos. Isso significa, em última instância, que as etnografias sobre os “índios no Nordeste” e sobre territorialização são boas para pensar alguns aspectos de processos sociais

¹ Utilizo, aqui, a expressão “espaço” sem maiores delimitações conceituais, porque entendo que, nas formulações teóricas de Oliveira Filho, não há uma preocupação em relação a questões como: de que o território é constituído? ou o que havia antes do território? Entretanto, enfrento, mais à frente, tais problemáticas.

nos quais determinados grupos reivindicam frente ao Estado uma série de direitos - especialmente o acesso a terra. Por outro lado, - e é o que pretendo tratar neste artigo - esse vocabulário teórico parece não ser suficiente para pensar os modos pelos quais os povos indígenas no Nordeste têm percebido os lugares por onde passam, vivem e produzem. De antemão, portanto, é preciso que façamos uma clara distinção entre as noções de território e de terra. Ora, se territorialização refere-se a uma modalidade ou regime de espacialização que se impõe aos povos indígenas em virtude dos contextos históricos e situacionais nos quais os territórios são geopoliticamente delimitados e constituídos na relação com o Estado; terra, tal como aqui proponho, presta-se a um tipo de abordagem que toma como princípio orientador as relações constituídas entre pessoas e entre pessoas e a terra, de modo que a relação com o Estado (não mais tida como central) torna-se mais uma faceta das interações e que acaba vindo a se acumular na cadeia de interações da vida.

O exercício proposto, portanto, é o de nos afastarmos da perspectiva histórica e situacional proposta por Oliveira Filho. Para tanto, creio que algumas considerações extraídas de uma abordagem fenomenológica poderá nos ser útil. Refiro-me mais especificamente àquela proposta por Casey (2003), quando trata a respeito das categorias de espaço e lugar. Na tentativa de alçar o lugar a uma posição primeva na constituição do conhecimento, ou seja, retirando do conceito de espaço - como um vazio absoluto e auto-suficiente - a predominância na composição de um conhecimento apriorístico, Casey fala de lugares como percepções particulares constituídas por e constituintes de experiências atuais e sensoriais. Tal abordagem nos é relevante aqui na medida em que coloca as experiências sensoriais como fundamentos da noção de lugar, de modo que este acaba sendo desvendado em concomitância à própria percepção daquele que sente, uma vez que se trata, em última instância, de alguém em algum lugar. Em resumo, podemos dizer que os argumentos trazidos neste artigo têm seu grande *starting point* na fenomenologia não só porque estamos pressupondo que a constituição dos lugares é uma tarefa realizada por meio das percepções individuais, mas porque a fenomenologia parece apontar para uma noção de que o lugar existe na medida em que alguém o ocupa e, tal ocupação, como experiência sensorial, define um tipo de experiência na qual é constituído um conhecimento particular que acaba sendo

formativo de uma concepção mais ampla do mundo. Acompanhando Coelho de Souza (2015)², chamo aqui tal concepção de terra, de modo que as pessoas tornam-se materializações de sua força e ela - a terra - é como uma teia vital a qual os humanos pertencem. Em síntese, parece haver uma conexão, na qual me apoio, entre a constituição dos lugares - no modo especificado por Casey - e terra. Espero que, ao longo do artigo, seja possível desdobrar esse entendimento.

Quiçá esse desvio na análise da situação dos índios no Nordeste poderá servir-nos de norte para a aproximação, inicial que seja³, de um conceito de terra, guiando-nos pela pré-orientação de que serão priorizados os aspectos das experiências sensoriais e a definição do que seja estar em algum lugar, de modo que possamos ir além da constatação de que aqueles povos estão vivendo um processo de territorialização no qual a relação com o Estado é determinante. Na verdade, Miras (2015) demonstrou em que sentido os modos de habitar a terra são diferentes entre os povos indígenas e as formas estatais, o que nos leva obrigatoriamente a uma ponderação sobre o termo território, tal qual trazido por Oliveira Filho.

É importante salientar que, nos limites deste artigo, não tenho interesse em passar em revista as distinções entre os conceitos de lugar, paisagem e terra. Preocupe-me, antes, em colocar a terra como meu foco de interesse em razão de uma ideia geral que circula em minha pesquisa, qual seja, a de que não é possível falar da relação entre os indígenas e a terra apenas por meio do conceito de território, no sentido geopolítico do termo. Por outro lado, os estudos que têm se ocupado desse tema parecem não apontar univocamente para um conceito exato que defina meu interesse. Cayón (2008), por exemplo, pensa o termo território de modo muito similar ao que estou tentando fazer com o termo lugar. Sua colocação nos remete a uma parcela da noção de terra que está impregnada neste artigo, qual seja, à relação entre pessoas, lugares e alguns elementos da vida social, como mitologia e xamanismo. Hirsch (1995), por outro lado, adiciona a essa discussão o elemento temporal, quando fala do conceito de paisagem enquanto um processo, no sentido de que se trata de uma profusão de interrelações entre as pessoas e os

² COELHO DE SOUZA, Marcela S. Comunicação pessoal.

³ Vale destacar que a noção ainda precária de terra refere-se à minha abordagem a este conceito. Ver os trabalhos de Coelho de Souza (prelo) e de Miras (2015).

lugares, ligados umbilicalmente às experiências e vivências. E, além disso: “It is a process that attains a time of timelessness and fixity in certain idealized and transcendent situations, such as a painted landscape representation, but which can be achieved only momentarily, if ever, in the human world of social relationships”. (Hirsch, 1995, 22)

Nesse sentido, procuro elaborar etnograficamente um conceito de terra que seja capaz tanto de levar em conta as percepções sensoriais de pessoas como corpos em algum lugar, quanto a perspectiva de que determinados elementos da vida social estão intrinsecamente ligados a essas percepções, quanto, por fim, seu caráter processual e temporal (Coelho de Souza, 2014). Para desdobrar tais noções, utilizar-me-ei de uma série de narrativas orais, ou “mitos”, colhidos durante trabalho de campo junto ao povo Tremembé, habitante da região de Almofala, no oeste do Estado do Ceará. Tais discursos, conforme se verá, estão impregnados de referências sobre os lugares que poderão nos auxiliar na busca por uma compreensão de Almofala como terra.

Tremembé: Encantes que falam

Os Tremembé são um povo indígena habitante do oeste do estado do Ceará, cuja ligação com a localidade chamada Almofala é usualmente citada como uma característica fundamental de sua identidade étnica. Lopes (2014), em sua dissertação sobre os processos de formação histórica dos Tremembé da Lagoa dos Negros, Telhas e Queimadas, argumenta que a vinculação àquela região é um elemento central da definição da identidade desse povo, sendo de suma importância para a sua auto-afirmação a possibilidade de resgatar genealogicamente a origem geográfica das famílias. Dessa forma, Almofala acaba ganhando destaque nos discursos Tremembé como “terra de índios”. É nesse sentido que dizer-se nascido e criado em Almofala, ou mesmo ter um ascendente de lá proveniente, faz parte da experiência de ser Tremembé. Do mesmo modo, lembrar e contar histórias que façam referência à vivência em Almofala é constituir-se como “índio”.

Uma das histórias mais contadas, geralmente para forasteiras como eu, refere-se à origem do nome do local. Diz-se que, no tempo em que só havia índios

naquela costa, os barcos dos portugueses passavam pelas praias, de onde só se via o mangue, a areia e a mata. Porém, escutavam-se vozes vindas do continente: os índios que ali viviam, intrigados com os barcos, conversavam entre si; “bravos” como eram, não se deixavam mostrar aos estrangeiros. Escondidos na mata e envolvidos em conversas sobre quem eram aqueles estranhos, permitiam que suas vozes chegassem às embarcações, de onde os portugueses, confusos com o barulho e com a ausência de gente, concluíram que, naquela terra, as almas falavam. E repetiam: “aqui, a alma fala”⁴.

É digno de nota o fato de que, segundo essa etimologia, no nome da terra Tremembé, esteja inscrito o difícil encontro entre índios e colonizadores. Mais curioso ainda o fato de a história ter sido ouvida de diferentes fontes em Almofala, contada seja por tremembé, seja por moradores não indígenas. Tratando-se da origem do nome do local que estou tentando compreender, tomo essa narrativa como o ponto inaugural da memória Tremembé. E é nesse sentido que a chamo, aqui, de mito.

No tempo “pré-mítico”, ou antes da denominação do lugar, viviam ali os índios selvagens da costa. O ambiente era composto por uma mata densa, capaz de esconder seus moradores, alimentar-lhes e abrigar-lhes. Podia-se percorrer grandes caminhos - diz-se que desde o Maranhão até o Rio Grande do Norte, caçando e coletando frutas. Os índios eram parte daquele universo. Essa mobilidade - muitas vezes qualificada por meus interlocutores e interlocutoras como liberdade (uma liberdade paradisíaca, aliás) - não é, no entanto, privilégio do tempo em que Almofala não tinha nome. Nene Beata, importante liderança de uma localidade distante cerca de dois quilômetros da área central de Almofala, chamada Mangue Alto, narra eventos de sua infância (cerca de cinquenta anos atrás) como de um tempo em que a liberdade de transitar ou a mobilidade eram vivências cotidianas dos povos da costa:

“Principalmente o pessoal que a gente conhecia que eram uns índios lá da finada Maria Onça, que eram uma índias de força e coragem. E

⁴ Vale dizer que, de acordo com Seraine (1987), Almofala é um vocábulo de origem árabe (al-mahalla - acampamento). Ainda segundo Seraine, o *Dicionário portátil das palavras, termos e frases, que em Portugal antigamente se usarão e que hoje regularmente se ignorão*, de 1825, o termo originalmente significava “campo ou arraial em que por algum tempo se reside” (SERAINE, 1987, 38). Tal origem etimológica é significativa para este trabalho, como se verá mais à frente.

tinham uns índios que moravam no Camucim. Aí tinham outros que moravam no Maranhão. Aí elas saíam. Elas botavam uma saionas, botavam as armas no cos. As armas delas eram uns cacetinhos, umas varinhas. Se armavam e viajavam de noite. Nesse tempo, o caminho era esquisito. Não tinha casa. No amanhecer do dia já estavam no Acaraú. De lá do Acaraú pegavam a praia e saíam no Camucim, que também é praia, é porto. Ficavam lá na casa do pessoal delas. Elas demoravam lá uns dias. Elas se preparavam e iam para o Maranhão, para a casa desse outro povo. Quando voltavam, comiam frutas pelo caminho. Passavam. Era só assim, um paraíso. O mundo era um paraíso”. (Nene Beata. Liderança Tremembé. Mangue Alto)

Esse mundo do qual D. Nene Beata fala é o mundo das matas, caças e frutas abundantes. Um mundo com caminhos abertos e disponíveis para quem estivesse disposto a conhecê-lo. O mito de denominação de Almofala, de que estamos tratando, não se refere ao mesmo período histórico de que fala Nene Beata, mas, em ambos os discursos, faz-se referência a um tempo em que só havia índios no local, e a terra era desconhecida para os colonizadores - no primeiro caso - ou não estava ainda circunscrita a um conjunto de propriedades individuais - no segundo. Ou seja, era uma terra livre⁵!

Feita essa primeira ponderação, e a fim de compreendermos melhor os sentidos presentes no mito resumidos pela frase “nessa terra, a alma fala”, será preciso abordarmos uma noção de suma importância para os Tremembé: a de *encante*⁶. Ao que parece, há vários tipos de encante. Há, por exemplo, o tipo de encantamento similar àquele trazido por Mura (2012), quando fala a respeito dos Pankararu. Trata-se da noção de que algumas pessoas encantam-se, ou seja, por algum motivo, passam a viver em outra dimensão, dita encantada, que não é acessível aos que ficam, embora existam alguns locais em que esses mundos aproximam-se, e podem ser admirados por pessoas que tenham capacidade de vê-los, especialmente em determinados lugares, as *moradas de encantados*. Maria Bela⁷, uma das rezadeiras mais respeitadas de Almofala, tem uma série de histórias a respeito de seus contatos com encantados e suas moradas:

⁵ É possível visualizar uma relação entre liberdade e paraíso, tal qual colocado na fala de Nene Beata. Entretanto, para as finalidades desse artigo, não irei aprofundar sobre o tema.

⁶ É preciso destacar, como será observado mais adiante, que o termo não pode ser sistematizado em uma delimitação conceitual única e definida. Trata-se, em verdade, de um termo polissêmico e de difícil apreensão, fazendo-se necessária uma análise etnográfica de longo alcance para que possa ser melhor trabalhado.

⁷ Infelizmente, já falecida, em 25/10/2015.

“Eles [os encantados], mandando eu fazer alguma coisa, eu faço. Eu estava no Maranhão, eles mandaram eu vir embora, para eu passar cinco meses no Preá, acima de Jericoacoara. Mas, quando eu viesse, me demorasse em Jericoacoara, e que eu fosse na pedra da curva. No sonho, eu perguntei como se chamava o dono ou a dona de lá. É a princesa Esmeraldina. Mora na pedra da curva. Você chega lá, você pede licença à princesa Esmeraldina para você entrar, mas não vai entrando pra dentro não, que lá é um palácio. Você chega, pode olhar, tem a sala, você olha, é forrada de água bem friinha lá de dentro. Tem uns vampiros lá, mas eles não fazem nada com você não. Aí eu fui. Entrei lá, fiquei olhando. Mas também só fiz entrar, olhei por pouco tempo, fiquei com medo e saí”. (Maria Bela. Rezadeira Tremembé. Almofala)

Maria Bela era uma conhecedora de encantados e mantinha contato com um grande número deles, seja por meio de sonhos, de visões, ou em transe nos quais eles a incorporavam. Entretanto, para a população geral de Almofala, os encantados mais citados são o Caipora, a Mãe d'Água e o Guajara. Tanto quanto os encantados amigos de Maria Bela, eles dominam os lugares em que moram e, para nós, são a porta de entrada para uma melhor compreensão do *encante*. Eles estão de algum modo situados em lugares específicos e fazem parte do cotidiano das pessoas, seja no momento em que eles são chamados pelos pajés e rezadeiras para realizarem curas, seja nas ocasiões em que se entra na mata para caçar ou pescar. Em síntese, podemos perceber, até aqui, ao menos dois sentidos de *encante* que podem nos ajudar a compor a ideia de *encantamento* que circula em Almofala: a passagem de pessoas para uma *dimensão encantada* e a existência de *seres encantados* que, em alguma medida, interferem na vida dos seres humanos.

Porém, minha pretensão aqui esgotar os significados de *encante*. Não tentarei, por ora, conceitualizá-lo de maneira definitiva. Tal precaução deve-se a uma característica do *encante* calcada no fato de que ele só pode ser percebido como tal retrospectivamente, ou seja, um acontecimento ou um objeto só podem ser avaliados como *encantes* depois de terem sido vivenciados. E é nesse sentido que a sensorialidade faz parte fundamental da experiência encantada, uma vez que a avaliação da existência ou não do encantamento parte de uma reflexão sobre as sensações e percepções do momento dito encantado. Tais percepções levam em conta a similaridade ou não com as narrativas sobre encantos também permeadas de descrições sobre sensações e afecções quando do contato com o encantamento. Falar sobre *encante*, então, só se torna possível na medida em que a pessoa avalia

sua experiência e a classifica de tal modo, considerando-a similar a outras narrativas compartilhadas.

Por outro lado, uma questão que pode ser levantada é: quais os parâmetros pelos quais uma pessoa avalia sua percepção como encantada, tendo em vista a amplitude conceitual que esse conceito possibilita? Acredito que um início de resposta seja uma outra categoria nativa, o *segredo*, que pode ser entendido como a característica essencial do *encante*, ou o modo como ele opera. Em outras palavras, o *segredo* é o ponto de confluência entre determinada experiência - a ser categorizada ou não como *encante* - e as narrativas sobre *encante* transmitidas geralmente pelos mais velhos. A categoria *segredo* pauta-se na imprevisibilidade ou impossibilidade de categorização dentro de padrões ordinários da experiência sensível. O que quero dizer com isso é que determinados eventos que não guardam uma relação causal - dita ordinária - com outros eventos notoriamente percebidos são enquadrados dentro da categoria *segredo*. Nesse sentido, é preciso que se tenha um conhecimento preciso acerca do ordinário, como bem explica Zé Domingo, liderança Tremembé, quando falava-me sobre o *sistema do assovio*:

“É como o sistema do assovio no espaço. Você por acaso já chegou a escutar, pelos dias de vida que você tem, você já escutou um assovio assoviar de noite sem ninguém ver quem é nem de que tamanho nem para onde vai? Não? Pois o sistema do encante é quase referente ao sistema do assovieiro. É porque só escuta numa época do ano, no inverno. Ninguém sabe para onde vai, ninguém sabe da onde vem. Ninguém sabe o que é, nem de que tamanho”. (Zé Domingo. Liderança Tremembé. Passagem Rasa)

Nesse trecho, Zé Domingo nos traz algumas reflexões sobre os *encantes*: sabe-se que eles existem, e que deixam-se mostrar em determinadas situações; mas, por outro lado, não é possível conhecer ou determinar a relação causal da qual eles emanam, pelo menos não no sentido causal ordinariamente conhecido⁸. Muito ao contrário, a causalidade, se presente, está na dimensão do *segredo*, ou seja, não é possível estabelecer, dentro de padrões da vivência ordinária, uma causa para determinado efeito, assim como só é possível estabelecer o status de *encante* para causas cujos efeitos não podemos ligar às vivências ordinárias.

⁸ Refero-me aqui, de forma muito vaga, às noções de causalidade físicas, como a ideia de que ouvir um som deve ser necessariamente consequência de algum objeto deslocando-se no espaço.

É com essa ideia em mente que podemos entender as almas que falavam por detrás da mata costeira. O encontro colonial narrado no mito fala do encantamento de se deparar com algo não classificável, o segredo oculto na mata. Entretanto, o encantamento - enquanto reservatório de um segredo - guarda em si a possibilidade do *desencantamento*, que seria a própria revelação do segredo. Nene Beata fala sobre o desencantamento de uma lagoa pelo seu avô:

“Meu pai contava a história da lagoa que o avô, pai dele, tinha desencantado. Minha mãe contava a história. Tudo índio, tudo, tudo. Eles contavam aquelas histórias. Uma história tão bonita... Lagoa de Santana. Tem uma lagoa lá longe, Lagoa de Santana. Meu pai desencantou num rastro de cavalo. Meu pai contava. Lagoa de Santana, minha filha, meu pai desencantou num rastro de cavalo. Ele foi caçar e achou um rastro de cavalo e aí saiu no rastro e foi bater na lagoa. A lagoa era encantada. Mas o cavalo ia, não era? Aí o velho foi no rastro, foi no rastro, até que desencantou. Chegou lá e desencantou a lagoa. Uma beleza. Nunca tinha sido destruída. Só tinha muito pássaro e peixe. A lagoa mesmo era virgem. Coisa mais bonita no meio do mato a lagoa”. (Nenê Beata. Liderança Tremembé. Mangue Alto)

O desencantamento, tal como trazido por Nene Beata, sendo o oposto do encantamento, é a evidenciação de uma relação causal ordinária. A lagoa era encantada, mas o cavalo deixou seu rastro. Ora, havendo rastro, havia como encontrá-la e, portanto, desencantá-la, já que sua existência obedecia a uma relação causal ordinária, em que cavalos, ao deixarem rastros, indicam um caminho sensivelmente ordinário.

Do mesmo modo, pode-se falar que a constatação posterior dos portugueses de que não se tratavam de almas que falavam, mas de pessoas e, em seguida, o início do processo de colonização da terra, pode ser visto como um modo de *desencantamento*, no sentido de que, ao conhecer os portadores das vozes escondidas, os portugueses assimilaram uma relação causal ordinária entre pessoas conversando e vozes sendo escutadas. Em continuação, trago a ideia de que o mito de denominação de Almofala corresponde à inauguração de um novo tempo: o da terra desencantada. Melhor explicando, um evento - ou um lugar como a lagoa do exemplo acima - que permanece *encantado* é um evento - ou lugar - desconhecido, uma vez que sua existência está permeada de *segredo*. *Desencantar*, no frígir dos ovos, é tornar um algo visível, ou cognoscível. Note-se, porém, que estar ou não

encantado depende de uma posição perspectiva de quem vê. Se, para os portugueses, Almofala era *encantada* porque foi achada, tendo sido o mito de denominação o ato de *desencantamento* dos portugueses, por outro lado, para os índios - as almas que falavam - eram *encantados* os navios que surgiram na costa. Em outras palavras, para os portugueses, o *desencantamento* estava - e agora voltando a Casey - em ocupar um lugar e vivenciá-lo sensorialmente. Nesse sentido, desencantar é conhecer, como se pode ver nas palavras de Luís Caboclo: “O que é encanto? Tudo aquilo que você não conhece, para você, é encanto, porque você não conhece, não vê. Se você não sabe o que é, já é encanto” (Luís Caboclo. Pajé Tremembé. Varjota).

O *segredo*, como modo de existência de algo não previsível, ou que foge à possibilidade de categorização prévia, pode ser visto como signo de uma dimensão específica da realidade. Da mesma forma, nosso mundo visível é uma faceta ou fragmento da realidade que experienciamos em nosso cotidiano⁹. Trata-se, pois, de ao menos dois mundos, ou dimensões possíveis de existência, nas quais, em uma, temos a previsibilidade e a certeza do visível como componentes primários, enquanto que, na outra, o segredo nos impede de prever acontecimentos possíveis. Entretanto, não parece haver uma delimitação clara e estável entre o mundo visível e o mundo encantado. O encantamento está presente na experiência visível do mesmo modo que os afazeres mais cotidianos. Não é possível dizer, no estágio em que se encontra minha pesquisa com os Tremembé, de que modo flui a relação entre essas duas instâncias da percepção. Porém, de todo modo, fui colocada em estado de alerta para a complexidade dessa relação pela seguinte fala de Zé Domingo:

“O encante parece que me foge do descampinado. Quando está faltando as árvores, a gente diz que está descampinado. A mata virgem começa bem aqui depois da pista. Uma hora dessas, até depois do sol se por, ficava um local que ia escurecendo, ia ficando mais escuro devido aos pés de árvore. E aqui mesmo ali, quando a gente atravessa

⁹ Chamo aqui de mundo visível as experiências que ordinariamente atribuímos ao desenrolar previsível dos fenômenos físicos, ou seja, o visível seria o encadeamento de causas e efeitos esperados em razão de ações igualmente previsíveis. Posso exemplificar o que estou querendo dizer por meio de uma história contada por Zé Domingo, liderança que mora na aldeia da Passagem Rasa, em Almofala. Contou-me ele que um dia foi encantado por um peixe. Perguntei-lhe como e ele me explicou que estava pescando e tinha prendido um peixe pelo manzuá. Porém, o peixe saltou por fora do manzuá e conquistou sua liberdade. Zé Domingo finalizou dizendo: cada animal tem seu jeito de lutar pela vida. Aquele peixe fizera algo diferente, inesperado, e sua atitude, por isso, era encantada.

aquela corrente de água, quando chega o inverno, ali não tinha hora para a gente andar - não para todo mundo, mas para algumas pessoas - a gente sentia aquele receio dos encantos. Como? Escutava um barulho, assim como se tivesse caído um pé de árvore grande, tivesse acamado bastante galho de pau. Aí a gente ia ver e nada. Estava normal. Aí o finado Domingo, meu pai, dizia que era o encanto do Guajara, do Caipora. Porque são dois pais do mato. O Guajara é no mangue. O Caipora é na mata. Aí caso acontecesse de a gente escutar, a gente nem ficava muito nervoso, porque já estava sabendo que era uma coisa normal, que era de costume, de acontecer, de aparecer aqui os encantos. O encanto faz quase parte da natureza". (Zé Domingo. Liderança Tremembé. Passagem Rasa)

Zé Domingo alertou-me para o ponto em comum entre a experiência ordinária e a experiência *encantada*. O *encanto* faz quase parte da *natureza* - e o ponto-chave para a existência desse "quase", creio eu, é o *segredo*. A mata, as lagoas, os bichos, os peixes, o mar, pessoas, tudo é *natureza*, uma vez que estão na dimensão do visível e, por isso, obedecem a uma série de expectativas - no sentido de serem elementos dotados de previsibilidade - em relação aos fenômenos, objetos e seres que gravitam ao seu redor. Por outro lado, os *encantos*, não obedecendo a essa ordem previsível do mundo ordinário ou visível, apresentam-se à percepção na medida em que são desvendados como *segredos*, ou seja, quando não se conhece o motivo pelo qual o imprevisível se torna sensível. Mas essa diferenciação não impede que se estabeleça um certo nível de previsibilidade para o imprevisível, ou seja, o encanto torna-se ordinário - nas palavras de Zé Domingo, "quase parte da natureza" - na medida em que se sabe que ele acontece, embora não se conheça sua relação causal fundante. Ora, se visível e invisível convivem nos lugares - na medida em que lugares são abertos à percepção sensorial em sentido amplo - o que os difere, em última instância, é o ocultamento da previsibilidade do último para aquele que percebe, vê, mas não conhece, como disse mais acima Luis Caboclo.

E é por isso que o mito de como foi criado o nome Almofala também pode ser chamado de mito de *desencantamento*, se pensarmos que a perspectiva de seu narrador é a dos portugueses, e não a dos índios - são os portugueses que atribuem às almas as vozes. Se estas eram manifestações invisíveis de algo desconhecido, sua corporificação na figura dos índios acaba por revelar o segredo daquela terra. No entanto, a reprodução oral da história mítica pelos indígenas nos faz pensar que se trata de um meio indígena de se pensar o ponto de vista dos portugueses, ou

seja, uma perspectiva indígena da perspectiva portuguesa! Talvez, ainda, um meio encantado de se narrar o desencantamento. A existência de Almofala, agora denominada, tornou-se um evento previsível.

Por ora, deixemos as considerações até aqui feitas para pensarmos um pouco sobre outras narrativas que nos ajudarão a entender melhor a relação entre encantantes e terra.

Tremembés e tremendais: encantamento

Maria Amélia Leite (2009), presidente da Associação Missão Tremembé e missionária católica que atuou em Almofala nos anos 1970 e 1980, faz referência ao nome Tremembé como advindo de tremendal, que é um tipo de areia que, quando alguém entra, acaba sumindo e aparecendo em outro lugar. Parece ser algo como areia movediça, mas com o diferencial de que a pessoa não vai para baixo: ela simplesmente aparece em outro lugar. D. Nene Beata diz o seguinte: “*O nome Tremembé é igual ao da terra: a terra dos Tremembé é toda cheia de tremedal, é toda fresca, é toda cheia de água, aí chamam de Tremembé, porque a terra era tremendal*”. (Nascimento, 2001, 103) Nesse sentido, a terra Tremembé era um local composto por um tipo de areia que não se configura tanto como o chão onde se pisa, mas como uma massa fluida e permeável, um tipo de portal ou passagem. O chão como passagem e não como caminho é tão imprevisível como o assobio de Zé Domingo do item anterior, da mesma forma que faz *quase parte da natureza* - na medida em que toda a terra era tremendal. Assim, pode-se assumir que o tremendal é encantamento.

Sobre esse assunto, dois pontos merecem especial destaque. O primeiro é a característica já assinalada do tremendal de funcionar como um portal, ou um instrumento de tornar pessoas invisíveis. O outro ponto é a sua própria constituição física: uma passagem na qual nem tudo é o que parece ser. Se os olhos podem ver apenas areia a cobrir o solo, convidando os transeuntes a seguirem seu trajeto rumo ao horizonte, os caminhos de fato disponibilizados pelo tremendal são um tanto mais tortuosos, conectando diferentes dimensões da realidade (encantada e desencantada). De qualquer forma, parece significativo que a terra dos Tremembé

fosse coberta de tremendais. E, nesse aspecto, ser Tremembé, de acordo com a etimologia local, é ser capaz de transitar entre dois mundos, ou duas dimensões; é, em síntese, saber operar entre as formas encantada e desencantada de existência.

Mas não é só isso. Há outro aspecto dos tremendais que merece ser mais bem elaborado aqui. Refere-se à sua relação com o nomadismo Tremembé. Já foi destacada a importância dada à mobilidade dos índios antigos, que percorriam longas distâncias pelas matas e pelos litorais. Pode-se dizer também que essa mobilidade não operava apenas de modo horizontal, ou linear, mas tinha como uma de suas formas o trânsito encantado pelos tremendais.

Ingold (2011), ao falar da percepção do mundo por meio dos pés, nos mostra de que forma tem sido construída a noção ocidental de andar, especialmente no que se refere à predominância dos destinos, ou pontos de parada, na percepção dos objetos em derredor. Tal perspectiva geraria uma consequência cognitiva: *“We have already seen how the practices of destination-oriented travel encouraged the belief that knowledge is integrated not along paths of pedestrian movement but through the accumulation of observations taken from successive points of rest”*. (Ingold, 2011, 45) Por outro lado, o autor mostra que podemos inverter essa suposição e pensar que a percepção de um objeto é adquirido por meio do movimento; que, na verdade, não se conhece a partir da soma de observações, mas por meio de deslocamentos em torno de um objeto. Veríamos, assim, que: *“[...] if perception is thus a function of movement, then what we perceive must, at least in part, depend on how we move. Locomotion, not cognition, must be the starting point for the study of perceptual activity”*. (Ingold, 2011, 46)

Bem, se aquilo que percebemos depende em grande medida da maneira como nos movemos, os tremendais proveriam uma imagem da percepção importante em Almofala - quiçá consistiram na própria forma da percepção para os Tremembé. Mas o que exatamente isso pode querer dizer? Talvez o que primeiro vem à mente seja a ideia de que a percepção é um jogo constante de encantamento e desencantamento. Mas, além disso, os tremendais implicam a predominância do movimento - mais do que dos pontos de chegada e saída. Sendo os tremendais portais, eles são, antes de mais nada, meios de locomoção. E, como Nene Beata

destacou acima, “a terra era toda tremendal”, ou seja, era locomoção, movimento e devir.

Deleuze e Guatarri (2004) falam sobre como o devir se apresenta como linha de fuga. Ingold, recuperando as considerações desses dois autores, pondera que as linhas perpassam pontos. E sua relação com estes é curiosa porque, ao mesmo tempo em que os tocam, elas não têm neles seu começo nem seu fim. Isso significa, em certa medida, que os pontos fazem parte das linhas. Porém, por outro lado, um ponto não é necessário à linha, embora a existência deles em termos gerais o seja. Em outras palavras, parece que os pontos são elementos constitutivos das linhas e, se tomados em conjunto, necessários a elas. Estas, por sua vez, longe de serem um conjunto de pontos, não os têm como necessários enquanto pontos individuais. Se a vida é vivida na forma de linhas, os pontos são pontos de parada. E o movimento entre um ponto de parada e outro, constituinte de uma linha em constante movimento, perfaz o ritmo da vida.

O que quero dizer com tudo isso é que o tremendal, como vida vivida de linhas, é mais que o movimento entre um ponto e outro: trata-se da própria imagem da terra como movimento, locomoção, ritmo. O tremendal é o centro de tudo, porque é a linha. A vida vivida por meio de linhas é movimento, no qual se conhece e se percebe o mundo, no qual não se importa tanto aonde se chega, mas a possibilidade de percorrê-lo. Ainda não amadureci adequadamente minha pesquisa para saber se essa possibilidade de movimento é o que D. Nene chamou mais acima de *liberdade*. Antes, assumo, aqui, que um início para a definição do termo esteja no movimento inerente ao modelo dos tremendais, qual seja, os devires encantar e desencantar.

Pedras e Areias: pontos e linhas

Bem, no item anterior, tive por objetivo trazer à discussão, mais uma vez, os temas do movimento e do encantamento, que são inseparáveis de minha questão central: a terra. Note que não digo apenas de sua relação com Almofala, tendo em vista que a existência de Almofala como terra indígena é não tanto uma marcação étnica no espaço, mas uma desterritorialização dos fluxos encantados. Tentarei explicar melhor essa afirmação ao longo deste item, trazendo para discussão mais

um mito, o da santinha de ouro, narrado por muitas lideranças indígenas em seus discursos sobre Almofala como território, especialmente quando se trata de compreender aquela circunscrição geográfica e sua relação com a história Tremembé. Trata-se, de maneira bem sintética, da história na qual três índios - na maioria das vezes chamados “caboclo véi” encontraram uma santinha de ouro e fizeram uma casinha de palha para adorá-la. Ao saber da existência do artefato, a rainha de Portugal solicitou que a santa lhe fosse enviada. Os índios, mesmo a contragosto, enviaram-na e a rainha, em troca, mandou vir de Portugal as pedras para a construção da Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala e para a marcação do que seria então o território indígena. É importante notar que a igreja perdura na praça central de Almofala, e as pedras que delimitam o território dos índios ainda podem ser vistas.

Descobrir um tesouro é encontrar-se com o inusitado que, aqui, podemos provisoriamente colocar na categoria *segredo* - no sentido de que a existência de uma santa no chão não faz parte da rotina ordinária da vida (santas - quanto mais de ouro - não ficam perdidas na areia). Sua invisibilidade, pois, é uma espécie de encantamento, ao passo que encontrá-la, torná-la visível, é, em última instância, desencantá-la. Tal desencantamento parece ser realçado quando, na história, aparece a figura da rainha. Na realidade, o momento da entrega da santa foi o ponto crítico da história Tremembé, o grande *turning point* das relações que aquelas pessoas mantinham com a terra. Se a revelação de que as almas que falavam expressou o desencantamento - aos olhos dos portugueses - dos índios e da terra, revelando, pois, um tempo pós-mítico, enviar a santa à rainha foi uma atitude de desterritorialização dos fluxos encantados, de acordo com a expressão por mim adotada no parágrafo precedente. Isso porque a rainha não se limitou a receber a santa, ela foi além: fez algo que, a princípio, parece ter sido uma dádiva, ou seja, doou um território demarcado e uma igreja àquele povo, mas que, nas palavras de Nene Beata, foi sua maior perdição:

“A rainha fez uma coisa muito errada, a rainha de Portugal, no tempo que ela mandou medir esses quatro mil e tanto hectares de terra. Foi delimitada pela FUNAI. Quando ela mandou medir esse aldeamento aqui, ela não podia nunca no mundo ter mandado. Porque os índios viviam aqui. Eles iam para a costa do Maranhão, eles descançavam onde tinha peixe, tinha caça. Eles iam para o Camucim. Era assim.

Eles tinham esse convívio com os antepassados. Esses quatro mil e tanto de terra foram delimitados pela pedra. Na Passagem Rasa tem a pedra que ela deixou, uma pedrinha bem branquinha. Eles implantaram o índio. Eles viviam uma vida tão boa, que nem animal selvagem”. (Nene Beata. Liderança Tremembé. Mangue Alto)

Se no momento em que os índios encontraram a santa, eles eram os “caboclo véi”, seu envio para Portugal e, posteriormente, a chegada das pedras, “implantou o índio”, ou seja, marcou o aparecimento de um conceito - índio - que, antes inexistente, veio a sedimentar o modo de vida daquelas pessoas. Uma vez categorizados como índios, os habitantes de Almofala tornaram-se entidades administrativamente catalogadas e, portanto, pessoas estatizadas. “O índio é federal”, disse-me certa feita D. Nene Beata. Isso porque, uma vez inseridos em uma relação com a rainha, uma vez tendo realizado a troca da santa pelas pedras, passaram do *status* de pessoas para o de súditos e, ainda, receberam o território indígena como espaço limitado e circunscrito, permanecendo, portanto, aquém dos tremendais e das longas viagens de visitas a parentes no Maranhão.

Por meio dessas considerações, é possível retornar às ideias trazidas no início deste artigo, a fim de compreendermos em que medida os estudos antropológicos acerca dos índios do Nordeste - e os Tremembé não fogem disso - estão tão relacionados ao conceito de territorialização, e porque pensá-los em termos de suas relações com o Estado parece ser, em grande medida, tentador. Ora, os habitantes de Almofala são índios Tremembé e têm a terra indígena em razão de uma relação com o Estado iniciada, de acordo com o mito da santinha de ouro, por meio de uma troca. E a categorização de indígena é o que permite àquela população manter, em alguma medida, o acesso à terra onde habita. Visto dessa forma, parece que o processo descrito por Oliveira Júnior como territorialização pode ser pensado em termos deleuzianos como uma reterritorialização.

Em outras palavras, se, para Oliveira Júnior, o processo de delimitação territorial é o modo pelo qual as pessoas inscrevem sua indianidade nos lugares, realizando marcações étnicas e fundando um movimento político de afirmação identitária, o que proponho aqui é pensarmos a nomeação de Almofala - em um primeiro momento - como desencantamento e a circunscrição geográfica -

posteriormente - como um processo de reterritorialização, nos termos de Deleuze (2010).

O lugar não nomeado é o motor imóvel. E a desterritorialização é a descodificação dos fluxos, ou, em termos Tremembé, desencantamento. Isso significa, ao meu ver, que o dismantelamento da ordem encantada foi o primeiro grande processo de desterritorialização sofrido pelos Tremembé. A máquina social encantada foi expurgada. O que o mito da santinha de ouro trás é um processo de reterritorialização, uma recodificação de fluxos que agora não obedece mais à máquina social primitiva. Agora, os trânsitos foram privatizados, reorganizados pela máquina estatal:

“É que a máquina primitiva subdivide o povo, mas o faz sobre uma terra indivisível onde se inscrevem as relações conectivas, disjuntivas e conjuntivas de cada segmento com os outros (...). Quando a divisão incide sobre a própria terra devido a uma organização administrativa, fundiária e residencial, não se pode ver nisso uma promoção da territorialidade, mas, ao contrário, o efeito do primeiro momento de desterritorialização sobre as comunidades primitivas. A unidade imanente da terra como motor imóvel dá lugar a uma unidade transcendente de natureza totalmente distinta, que é a unidade do Estado; o corpo pleno já não é o da terra, mas o do déspota, o Inegendrado, que se encarrega agora tanto da fertilidade do solo como da chuva do céu e da apropriação geral das forças produtivas. O socius primitivo selvagem era, portanto, a única máquina territorial em sentido estrito. E o funcionamento de uma tal máquina consiste no seguinte: declinar aliança e filiação, declinar as linhagens sobre o corpo da terra, antes que haja um Estado”. (Deleuze, 2010, 194)

No trecho acima, Deleuze aponta diretamente para a questão que estou tentando propor. A terra-mundo, ou pré-Almofala, tida como a terra indivisível, o motor imóvel, tendo sido desterritorializada pelo desencantamento, foi reterritorializada por meio das pedras. Sendo assim, fica mais claro o papel da rainha de Portugal no mito da santinha de ouro. Ela, como o Inegendrado, atua como o catalisador da reterritorialização. Com o fim da máquina social, resta apenas o Estado que, descodificando os fluxos da vida, recodifica-os e categoriza o mundo em seus próprios termos, restando aos *caboclo véi* espaços hierarquizados, catalogados e interditados.

Sob esse ponto de vista, o que se tem denominado de reelaboração cultural seriam os processos pelos quais determinadas populações procuram enquadrar-se em categorias jurídico-burocráticas criadas pelo Estado, a fim de gozar do usufruto de determinado território. É bem provável que algo desse tipo esteja em jogo entre muitas populações indígenas, de um modo geral. Entretanto, meu interesse aqui é, antes, tematizar o estreito vínculo que se formou entre as ideias de reelaboração cultural e territorialização nos estudos antropológicos. Parece que, nos termos em que tais noções são expostas, não é levada em conta a existência da territorialização primeira, a da máquina primitiva, mas tão somente a codificação estatal. Inverte-se, assim, os significados das tentativas políticas de sobrevivência dos povos indígenas. O discurso da reorganização cultural como empoderamento daqueles povos frente às exigências estatais esconde, na verdade, uma brutal reterritorialização dos fluxos ou, talvez se possa dizer, do ritmo de vida daqueles povos. A reelaboração cultural, nesse sentido, poderia ser vista como uma guerra reterritorializante.

Entretanto, é preciso ter um certo cuidado para não cairmos na falsa ideia de que os movimentos indígenas no Nordeste são meramente instrumentalistas, ou seja, utilizam-se de discursos de marcação identitária com o objetivo único de garantir acesso ao território, inventando tradições, no sentido dado por Hobsbawm e Ranger (1997). Antes, há algo mais profundo: a ideia de que o modo de vida e das relações com a terra desses povos tenham que ser categorizados sob o nome de indígenas para que eles possam viver de acordo com os fluxos codificados da reterritorialização colonizadora. Nesse sentido, “implantar o índio” é mais que reconhecer-lhe direitos, é impor-lhe condições de existência. E a imposição do território, por sua via estatal, impossibilita a locomoção para além dele. As pedras sedentarizaram pessoas, fixaram um terra que era puro movimento. É nesse sentido que o mito da santinha de ouro é uma história da estatização das pessoas e da terra. As pedras demarcaram um território e impuseram um outro ritmo para a vida¹⁰.

¹⁰ Interessante notar que as pedras também fundaram a Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala, que foi construída pelos missionários jesuítas no século XVIII. O objetivo das missões naquela região era o de claramente fixar os índios e transformá-los em trabalhadores nacionais.

Considerações Finais

Diante de todo o exposto no presente artigo, percebe-se que algumas dimensões da vida social dos Tremembé podem ser analisadas tomando os discursos sobre a terra para além dos discursos políticos de delimitação territorial. Como coloca Garcia:

“(...) a produção de múltiplos significados sobre o território é condição primordial à existência da vida. São espaços ‘culturalizados’, nos termos de Ingold, cujas relações são, antes, relações entre pessoas, encarnadas em formas orgânicas, frágeis e impermanentes, e onde a história está escrita no espaço”. (Garcia, 2012, 173)

Entretanto, pretendemos ir um pouco além. Entendendo as relações das pessoas com a terra, compreendemos que há uma construção histórica própria que toma como elementos-chave os modos de ser das coisas que compõem esses lugares. Encantamento e desencantamento são apenas dois níveis de compreensão da vida Tremembé que se cruzam constantemente e já nos permitem analisar Almofala como terra - o que difere radicalmente da ideia de territorialização, no sentido de Oliveira. Assim, as histórias contadas pelos interlocutores e interlocutoras falam a respeito da vivência em Almofala.

Neste artigo, tentei elaborar pontos de contraposição à noção de territorialização para a construção de um espaço como etnicamente marcado. Ora, a visão de que as pedras delimitam e demarcam um território de um modo geopolítico e de que as pessoas constroem-se suas identidades e diferenciam-se com base nessa delimitação espacial vai de encontro à percepção, demonstrada nas narrativas, de que o território marcado é, antes, uma gerência estatal desencantada e recodificada. A territorialização, portanto, que tanto foi utilizada para explicar as situações chamadas de reelaboração cultural dos índios do Nordeste, é aqui colocada como uma negação do movimento, um não-tremendal.

Referências Bibliográficas

ARRUTI, José Maurício Andion. “Morte e Vida do Nordeste Indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional”. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro. Vol. 8, n. 15, 1995. 57-94

CASEY, Edward. “How to get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time: Phenomenological Prolegomena”. In: FELD & BASSO (orgs.). **Senses of Place**. Hamburg: Meiner, 2003. 13-52.

CAYÓN, Luis. “Ide ma: el camino de agua - espacio, chamanismo y persona entre los Makuna”. **Antípoda**, n.7, 2008. 141 - 173.

COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. “Conhecimento Indígena e seus Conhecedores: uma ciência duas vezes concreta”. In: Manuela Carneiro da Cunha; Pedro de Niemeyer Cesarino. (Org.). **Políticas culturais e povos indígenas**. 1ed.São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014, v. 1.

DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto I. & CARVALHO, Maria Rosário G. “Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultural/FAPESP, 2009.

DELEUZE, Gilles. **O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. **A Thousand Plateaus: capitalism and schizophrenia**. Vol 2. Londres: Continuum, 2004.

GARCIA, Uirá. “Ka’a Watá, ‘andar na floresta’: caça e território em um grupo Tupi da Amazônia”. **Mediações**. Londrina, v. 17, n. 1, 2012. 172-190.

HIRSCH, Eric & O’HANLON, Michael (orgs.). **The Anthropology of Landscape: perspectives on place and space**. Oxford: Charedon Press, 1995.

HOBSBAWM, Erick & RANGER, Terence. **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro: Editora Terra e Paz, 1997.

INGOLD, Tim. **Being Alive: essays on movement, knowledge and description**. Nova Iorque, Routledge, 2011.

LEITE, Maria Amélia. “Resistência Tremembé no Ceará - Depoimentos e Vivências”. In: PALITOT, Estêvão Martins (org.). **Na Mata do Sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará**. Fortaleza: Secult/Museu do Ceará/IMPEC, 2009. 401-419.

LOPES, Ronaldo. “**A cultura de índio, seu menino, vem de longe aqui**”: **formação histórica e territorialização dos Tremembé/CE**. Natal, RN: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2014. (Dissertação, Mestrado em Antropologia).

MIRAS, Júlia Trujillo. **De terra(s) indígena(s) à Terra Indígena: o caso da demarcação Krikati**. Brasília, DF: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, 2016. (Dissertação, Mestrado em Antropologia)

MURA, Claudia. “**Todo mistério tem dono**”: **ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu**. Rio de Janeiro, RJ: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012. (Tese, Doutorado em Antropologia).

NASCIMENTO, Edileusa Santiago do. **Memória Coletiva e Identidade étnica dos Tremembé de Almofala: os índios da terra da santa de ouro**. Belo Horizonte, MG: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, 2001. (Dissertação, Mestrado em Psicologia).

OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004.

_____. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004.

_____. (org.). **A Presença Indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

SERAINÉ, Florival. “Topônimos de Portugal no Ceará”. In: SERAINÉ, Florival. **Temas de linguagem e folclore**. Fortaleza: Stylus Comunicações, 1987. 36-58.

TOFOLI, Ana Lúcia Farah de. As retomadas de terras na dinâmica territorial do povo indígena Tapeba: mobilização étnica e apropriação espacial. Fortaleza, CE: Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará, 2010. (Dissertação, Mestrado em Sociologia).

VALLE, Carlos Guilherme do. “Aldeamentos Indígenas no Ceará do Século XIX: revendo argumentos históricos sobre o desaparecimento étnico”. In: PALITOT, Estêvão Martins (org.). **Na Mata do Sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará**. Fortaleza: Secult/ Museu do Ceará/IMPEC, 2009. 107-154