



DOSSIÊ

Artes, estéticas e  
representações  
Indígenas

# REVISTA

CULTURA, ESTÉTICA & LINGUAGENS  
VOL. 07, Nº 02 - 2º SEMESTRE - 2023

ISSN 2448-1793



## É ÍNDIO QUE CHAMA? PERFORMANCES VISUAIS NA ESCOLA INDÍGENA MARIA VENÂNCIA ALMOFALA/CE (2017)

“ARE THOSE INDIGENOUS”?  
VISUAL PERFORMANCES AT INDIGENOUS SCHOOL MARIA VENÂNCIA  
ALMOFALA/CE (2017)

<https://doi.org/10.5281/zenodo.8377686>

Envio: 30/11/2022 ♦ Aceite: 05/09/2023

### Janaína Ferreira Fernandes



É Mestra e Doutora em Antropologia Social pela Universidade de Brasília. Realiza pesquisas, desde 2011, junto ao povo indígena Tremembé, no Ceará. Atualmente é professora do Instituto Federal de Goiás, Campus Formosa, Coordenadora da Especialização Educação para Cidadania e Membro do Grupo de Estudo em Ambiente e Sociedade. É coordenadora do projeto de pesquisa “Ao centro, o Antropoceno - Diálogos entre a ciência e os povos da terra - Terranos”.

### RESUMO

Durante pesquisa de doutorado em Antropologia, foi realizada uma incursão etnográfica de dez meses de duração entre o povo indígena Tremembé de Almofoala, no litoral oeste cearense, durante os quais, além dos registros escritos para a elaboração da tese, foram feitos registros audiovisuais que culminaram na criação de três ensaios fotográficos. Este artigo tem o objetivo de realizar uma análise antropológica e histórica acerca de um deles. Intitulado “É índio que chama?”, o ensaio é uma série de fotos posadas de um grupo de jovens tremembés na praia de Almofoala. Idealizado e solicitado à fotógrafa que acompanhava a pesquisa, Naiara Demarco, o ensaio tem o condão de trazer para debate as imagens e auto-imagens da etnicidade indígena e o que ela implica social, política e historicamente para as populações que a reivindicam.

**PALAVRAS-CHAVE:** Etnologia Indígena; Fotografia; Representação; Etnicidade.

**ABSTRACT**

While the post-graduate research in Anthropology, it was done a ten-month ethnographic incursion carried out among the indigenous people Tremembé from Almofala, on the west coast of Ceará, during which, in addition to written records for the elaboration of the thesis, audiovisual records were also made. They culminated in the creation of three photo essays. This article aims to carry out an anthropological and historical analysis about one of them. Entitled "É Índio que chama", the essay is a series of posed photos of a group of young tremembés on Almofala beach. Conceived and requested by the photographer who accompanied the research, Naiara Demarco, the essay has the power to bring to debate the images and self-images of indigenous ethnicity and what it implies socially, politically and historically for the populations that claim it.

**KEYWORDS:** Indigenous Ethnology; Photography; Representation; Ethnicity.

**INTRODUÇÃO**

Entre agosto de 2017 e junho de 2018, realizei pesquisa de campo para doutoramento junto ao povo indígena Tremembé de Almofala, com quem já realizava pesquisa desde 2011. Na ocasião, tive a sorte de ter a companhia da fotógrafa documental e fotojornalista Naiara Demarco, que realizou um extenso trabalho de registro do cotidiano da vida Tremembé e cujas fotos auxiliaram-me na elaboração da minha tese, defendida em 2020, intitulada "Liberdade, Terra e União na Almofala dos Tremembé: um díptico etnográfico-ficcional" (Fernandes 2020). Durante o processo de sua elaboração, muitas questões relacionadas à escrita e à linguagem etnográfica - e científica num sentido mais amplo - permearam os processos metodológicos e narrativos pelos quais passei. Uma dessas questões foram as possibilidades ofertadas pelo uso da câmera fotográfica como modo de registro e criação em campo. Alguns ensaios fotográficos decorrentes desse trabalho foram apresentados e expostos em eventos e instituições. O objetivo do presente trabalho é fazer alguns apontamentos antropológicos de um desses ensaios. Intitulado "É índio que chama?", foi exposto no 3º Congresso Internacional dos Povos Indígenas da América Latina - CIPIAL, realizado em Brasília, em julho de 2019.

Assim, inicialmente, farei uma contextualização histórica e pontuarei a situação etnográfica do povo Tremembé de Almofala. Serão abordadas citações do referido povo durante o período colonial, a fim de demonstrar os modos pelos quais aquela população resistiu aos processos colonizatórios e etnocidas, com contato estreito com a sociedade nacional. Para tanto, será necessária uma reflexão acerca da categoria “índios do Nordeste”, presente na literatura etnográfica nacional, bem como os reflexos dessa categorização para o entendimento Tremembé da própria categoria “índio”.

Após, serão expostos o modo de elaboração do ensaio e as circunstâncias nos quais ele foi produzido. É importante frisar, de antemão, que o ensaio foi solicitado por um grupo de estudantes da Escola Maria Venâncio para registro pessoal, sob a alegação de que queriam ser fotografados “vestidos de índio”. Tal aspecto parece ser crucial para o entendimento de uma série de questões relacionadas à indianidade e sua relação com a noção de performatividade, conforme veremos na segunda parte deste artigo.

Por fim, espera-se realizar uma análise crítica em relação à categorização da indianidade perante o Estado, demonstrando de que forma a imposição de distinções culturais marcadas reflete numa acentuada simplificação das vivências indígenas e na compreensão plena de sua historicidade.

## **A TERRA INDÍGENA DE ALMOFALA E OS TREMEMBÉ**

Os Tremembé de Almofala são um povo indígena que vive no litoral oeste cearense, no município de Itarema. São geralmente enquadrados, dentro da etnologia indígena nacional, como “índios do Nordeste”, conforme designação proposta por João Pacheco de Oliveira (2004). Porém, antes de chegar a esta categoria, é importante frisar que um dos primeiros estudos que apontam algum tipo de preocupação em enquadrar os povos indígenas da região Nordeste do Brasil do ponto de vista de uma divisão analiticamente produtiva foi ensaiada por Galvão (1979). Ao circunscrever as populações indígenas brasileiras em áreas culturais, de acordo com

determinadas características materiais e ambientais e com os interesses antropológicos que suscitavam, verificou que os povos indígenas do Nordeste apresentavam certa revelia aos pressupostos sobre os quais se fundavam seu projeto de categorização. Galvão atribui suas dificuldades aos “efeitos da aculturação à sociedade nacional, diversidade de línguas e de origem [fazendo com que se tivesse] certa dúvida em incluir todos esses grupos em uma única área” (GALVÃO, 1979, p. 225). Isso porque os pressupostos de Galvão estavam basicamente alicerçados em um esquema teórico no qual as diferenças e semelhanças culturais eram o principal pressuposto analítico, no sentido de que os tipos de organização social, os sistemas de parentesco, de ritos, bem como os graus tecnológicos dessas sociedades eram, em grande medida, os baluartes taxionômicos da Antropologia realizada pelo autor.

Entretanto, com as críticas ao culturalismo propostas por Roberto Cardoso de Oliveira (1996) e Fredrik Barth (2000) tornaram possível repensar os grupos indígenas do Nordeste enquanto uma unidade cultural para torná-los uma unidade econômica. Cardoso de Oliveira fala então a respeito das zonas fisiográficas como unidades de investigação, ou seja, como “unidades geo-econômicas homogêneas, isto é, constituídas à base de critérios fisiográficos e econômicos” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1978, p. 99). Tal proposta, ao ser contraposta àquela de Galvão, nos dá outra perspectiva dos estudos sobre os povos indígenas no Brasil, sobretudo aqueles habitantes da região Nordeste. Isso porque agora estamos diante de uma proposta de análise dos objetos de pesquisa a partir de uma aproximação que leva em conta, prioritariamente, os aspectos econômicos e ambientais, muito antes de quaisquer similitudes culturais.

Em um texto publicado pela primeira vez em 1992, Dantas, Sampaio e Carvalho (2009) pretendem chamar a atenção para alguns elementos presentes na história dos povos indígenas do Nordeste e que os fazem “constituir, 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, p. 431) suas próprias formas de indianidade. Tais elementos são, basicamente, a relação com a caatinga e a associação às frentes pastoris e ao padrão missionário dos

séculos XVII e XVIII. Note-se que a diferença entre os textos de Galvão e o texto de Dantas *et al* encontra-se em uma mudança de pressupostos e referenciais do que seja o ponto de partida para a análise antropológica. Vale a pena repetirmos: enquanto o primeiro preocupa-se com uma construção do conhecimento que leve em conta as diferenças culturais entre os povos indígenas, Dantas *et al* 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.

Tal designação costuma apontar não apenas para uma definição geográfica, mas principalmente para o tipo de relação historicamente constituída entre indígenas e o Estado nacional. Sendo desde os primeiros séculos da colonização, um povo extremamente exposto ao contato e às frentes de colonização, os Tremembé são citados em vários documentos oficiais e de cronistas. O historiador John Hemming (2007), por seu turno, fala dos Tremembé nos seguintes termos:

As tribos do interior do Maranhão eram conhecidas dos colonos sob a designação de índios 'corsos', com o significado de 'andantes' ou 'dados à pilhagem'. Andavam nus e deslocavam-se sempre, dormindo debaixo de galhos de árvores. Atacavam rapidamente e em seguida desapareciam, além do que colocavam sentinelas em árvores altas para espionar a movimentação dos portugueses (...). Um grupo de índios corsos, os tremembé, vivia no litoral entre o Maranhão e o Ceará. Como um dos últimos grupos de índios a sobreviver na costa atlântica, eles se viam terrivelmente expostos. Sua presença era considerada uma ameaça à comunicação entre as duas capitanias e à navegação costeira. (HEMMING, 2007, p. 531).

Já desde o período do governo de Mem de Sá (1558-1572), tomou-se a decisão política de que os índios deveriam ser aldeados, de modo a abandonar a vida de caçadores-coletores e iniciar um processo de sedentarização, garantido pela agricultura e criação de animais, apreendidas por meio das missões ou reduções, como ficaram conhecidos os aldeamentos. Tais estabelecimentos fixaram-se nas mais variadas regiões do Brasil, inclusive no Ceará. Elas eram abastecidas pelos índios descidos por meio de expedições predatórias. Foi o tempo do início da escravização dos povos indígenas e da utilização daquela força de trabalho pelos colonos, sendo os índios cedidos pelos missionários a quem os procurasse necessitando de trabalhadores

e eram pagos a preços vis. O objetivo das missões era, sem mais, formar um exército de reserva de mão-de-obra barata e transformar guerreiros indígenas por vezes hostis às ações brutais dos colonizadores em súditos da Coroa Real.

Os registros mais densos sobre Almofala referem-se ao século XIX, quando, de acordo com Carneiro da Cunha, “a questão indígena deixou de ser essencialmente uma questão de mão de obra para se tornar uma questão de terras” (CARNEIRO DA CUNHA, 2012, p. 56). Até 1850, pelo menos no Ceará, perdurou o regime dos diretórios, a despeito de sua extinção em 1759. Durante o Império, o principal documento indigenista foi o Regulamento das Missões, numa tentativa de encarar os aldeamentos como modelos de transição dos indígenas para a completa assimilação, aguardando ansiosamente o Estado o incremento substancial da mão de obra para alavancar o desenvolvimento econômico no interior do país.

Entretanto, desde a chamada Lei de Terras, de 1850, ficou patente um novo direcionamento para o enfrentamento da questão indígena no Brasil. O território brasileiro já havia se consolidado e a preocupação governamental deixou de ser apenas a de ocupá-lo, mas de torná-lo produtivo. Foi preciso, então, definir as propriedades e instaurar um regime de compra e venda de terras.

A síntese da situação atual de Almofala foi brilhantemente exposta por Carneiro da Cunha, quando descreve a política de terras indígenas no Brasil no século XIX:

O processo de espoliação torna-se, quando visto na diacronia, transparente: começa-se por concentrar em aldeamentos as chamadas “hordas selvagens”, liberando-se vastas áreas, sobre as quais seus títulos eram incontestes, e trocando-as por limitadas terras de aldeias; ao mesmo tempo, encoraja-se o estabelecimento de estranhos em sua vizinhança; concedem-se terras inalienáveis às aldeias, mas aforam-se áreas dentro delas para o seu sustento; deportam-se aldeias e concentram-se grupos distintos; a seguir, extinguem-se aldeias a pretexto de que os índios se achem “confundidos com a massa da população”; ignora-se o dispositivo de lei que atribui aos índios a propriedade da terra das aldeias extintas e concedem-se-lhes apenas lotes dentro delas; revertem-se as áreas restantes ao Império e depois às províncias, que as repassam aos municípios para que as vendam aos foreiros ou as utilizem para a criação de novos centros de população. Cada passo é uma pequena

burla, e o produto final, resultante desses passos mesquinhos, é uma expropriação total (CARNEIRO DA CUNHA, 2012, pp. 81-82).

Nesse contexto, a história da terra de Almofala, apesar de estar umbilicalmente ligada aos processos colonizatórios e contra colonizadores dos Tremembé, sendo seus limites e fronteiras frutos deles, também enquadra-se dentro desse processo de espoliação ao qual se refere Carneiro da Cunha.

Gostaria de, neste ponto, chamar a atenção para os equívocos encontrados entre a produção antropológica e a atuação do Estado no que se refere aos povos indígenas no Brasil. Se, de um lado, como vimos, temos uma reorganização teórica para se pensar no contato interétnico que deslocou o foco de interesse da cultura para a organização econômica, ambiental e identitária; por outro lado, temos uma atuação estatal secularmente constituída com o intuito de inserir as populações indígenas na sociedade envolvente, cultural, econômica, política e socialmente, num processo muito próximo do que Galvão (1979) chamou de *aculturação*.

Tais equívocos são fundamentais para se compreender a situação dos Tremembé hoje e explica bastante a aproximação do Estado e de outras instituições não indígenas aos Tremembé - e podemos dizer os chamados índios do Nordeste de um modo geral. Já que, durante muitos séculos, sua identidade foi sistematicamente negada em um profundo processo de etnocídio (CLASTRES, 2004), pautado por políticas sistematicamente organizadas para transformá-los em mão-de-obra nacional, impedindo-lhes a experiência na terra - a de índios corsos, como disse Hemming -, a constatação de que não havia mais índios no Ceará, conforme relatório de meados do século XIX, foi o ponto de maior sucesso de uma noção de aculturação que pretendia homogeneizar cultural, política, econômica e socialmente toda a diversidade de vidas e histórias presentes no Brasil indígena.

Entretanto, as respostas indígenas em relação a esse processo colonizatório homogeneizador não podem ser deixadas de lado. A partir da ideia de “contra-colonização” de Antonio Bispo dos Santos (2015), ou seja, todos os processos de insurgência e resistência contra os processos colonizatórios, é possível entender várias das dinâmicas de sobrevivência dos Tremembé, seja em relação aos regionais que cohabitam Almofala, em relação a empresas e grandes proprietários de terras que

exercem pressões em seu território ou, ainda, em relação ao próprio Estado, sob a forma de Secretarias de Educação e Saúde, Funai, Funasa etc.

Um exemplo etnográfico interessante sobre este aspecto é uma frase, recorrentemente repetida entre as lideranças e inscrita nos muros da Escola Indígena Tremembé de Passagem Rasa, cuja autoria é imputada a “seu” Marciano, liderança Tremembé já falecida: "antes, para sobreviver, nós tínhamos que nos calar; hoje, para sobreviver, a gente precisa falar". A frase é muito reiterada em encontros e eventos políticos do povo Tremembé. A ideia de falar provém justamente de identificar-se como indígena e fazer-se reconhecido como tal. Nesse sentido, falar para sobreviver é falar sobre sua própria indianidade.

Para os Tremembé, um dos aspectos mais latentes dessa indianidade a ser falada e a ser reconhecida encontra respaldo na prática e no conhecimento do Torém, dança ritual que ora é entendida como brincadeira, ora como ritual sagrado dos antigos. Desde o surgimento das escolas indígenas Tremembé, no início dos anos 2000, e nos momentos iniciais de sua formação, o conhecimento acerca do Torém - os passos, as cantigas e as histórias - são considerados de extrema relevância para se construir uma escola diferenciada.

Por outro lado, o tempo da fala e do reconhecimento contrapõe-se ao tempo do calar-se, do silenciamento, fazendo referência a processos violentos na região, envolvendo principalmente demandas e reivindicações de terra<sup>1</sup>. Na década de 1960, chegou a haver um conflito armado que gerou a morte de três pessoas da mesma família da aldeia Passagem Rasa, na Terra Indígena de Almofala. Além disso, no convívio com os regionais, ser índio sempre esteve ligada a uma ideia de selvageria, brutalidade, muitas vezes levada aos índios de modo extremamente pejorativo, o que fazia com que muitos repudiassem a ideia de dizerem-se índios.

---

<sup>1</sup> Não entrarei em detalhes acerca das pressões territoriais vividas pelo povo Tremembé de Almofala. Mas é importante frisar que há desde pequenos posseiros até grandes empresas monocultoras que chegaram a tomar 1/3 de seu território. Além disso, há construções de rodovias, processos de urbanização, pesca industrial e energia eólica, todos envolvendo diferentes maneiras de espoliação da terra.

Foi somente a partir da década de 1970, e principalmente após a promulgação da Constituição de 1988, que a organização política Tremembé voltou a se fortalecer e a reivindicar, frente ao Estado, a identidade indígena, buscando por direitos específicos como a demarcação da terra, educação e saúde diferenciadas. Foi dessa época também a consagração do primeiro cacique, Vicente Viana, como representante dos Tremembé, e também da criação do Conselho Indígena Tremembés de Almofala - CITA. Foi esse o momento de maior interlocução entre os Tremembé enquanto indígenas e o Estado, momento em que puderam colocar-se de maneira positiva, enquanto sujeitos de direitos.

É interessante notar que a identificação, pelo outro, dos indígenas estava baseada em uma série de pressuposições acerca do entendimento, pelo imaginário do Estado, do que é um povo indígena. E é por esse sentido que o Torém, uma manifestação cultural historicamente cunhada como "brincadeira dos índios velhos" passou a ser reiteradamente performatizada, ensinada, reproduzido nas escolas indígenas, em eventos fora e dentro de Almofala. Nesse sentido, o Torém ganhou novos significados, englobando uma dimensão política reivindicatória que até então não possuía. E é nesse sentido também que gostaria de propor a análise das fotos do ensaio "É índio que chama?".

Contudo, antes, é importante ressaltar a relevância das escolas indígenas para o povo Tremembé de Almofala, e sua relação com a constituição da identidade étnica.

## **A ESCOLA**

Parece-nos muito significativo que a escola Maria Venâncio tenha sido o local de encontro escolhido pelos estudantes para realizar o ensaio. Por isso, será preciso explicar brevemente sua história. A narrativa produzida por professores e alguns estudantes da escola conta sobre o tempo em que as crianças ainda frequentavam as escolas "convencionais" do município. Foram relatados casos de discriminação em razão da origem étnica das crianças, tanto por parte de colegas quanto por parte das

professoras e da própria gestão dessas escolas<sup>2</sup>. Motivo pelo qual, segundo meus interlocutores, algumas pessoas resolviam ensinar seus filhos em casa. Há dois casos emblemáticos que recorrem a essa narrativa: Rosângela, da aldeia Mangue Alto, e Raimundinha, da aldeia da Praia.

Irei me concentrar no caso de Raimundinha, já que ela tornou-se conhecida como a “primeira professora da Praia”, tendo alcançado reconhecimento político dentro do movimento indígena local. Raimunda Marques do Nascimento era uma das filhas do cacique João Venâncio e começou a ensinar seus filhos e sobrinhos em sua própria casa, até que foi erguida uma pequena construção de palha, a escola Alegria do Mar. De acordo com Nascimento e Jacinto:

No aldeamento de Almofala, em 1991, deu-se início à Escola Alegria do Mar. Era uma escola toda coberta de palha, seu piso era de areia, e os alunos se sentavam em rolos de coqueiros. Nesta escola, os alunos se sentiam muitos felizes, porque nela não tinha discriminação. Tinha uma professora que recebia apenas um agrado que os pais davam. Raimunda Marques do Nascimento, a professora, era filha do cacique. Além de ela ensinar a ler e a escrever, também ensinava a cultura do povo tremembé: todos os dias, quando a aula terminava, ela, junto com os alunos, iam dançar o Torém na beira da praia (NASCIMENTO; JACINTO, 2014, p. 13).

Raimundinha é lembrada até hoje, mesmo após seu falecimento em 2008, como agente da consolidação do ensino diferenciado Tremembé e figura como parte do imaginário coletivo do povo da aldeia da Praia. Contextualmente, o movimento de fortalecimento das escolas indígenas teve um alcance nacional:

Os anos 80 foram o marco na afirmação dos movimentos indígenas organizados no Brasil, motivados também pelo caminho construído pelas organizações civis de apoio ao índio para a conquista de seus direitos formais, garantidos em lei, via Constituição. Foi, então, o início de uma mobilização dos próprios sujeitos índios para conquistas políticas que vinham sendo lançadas na arena de um país que sempre se orgulhou de sua *democracia racial e uniformidade linguística* (KAHN; FRANCHETTO, 1994, pp. 6-7).

---

<sup>2</sup> A referência aqui feita a esses casos é baseada nas narrativas de meus interlocutores e interlocutoras. Não há, todavia, nenhum registro de reclamação formal desses acontecimentos.

No caso de Almofala, tanto Raimundinha quanto o Torém tiveram um papel crucial para o fortalecimento da identidade indígena. Além disso, a paisagem da praia também guarda vários significados para a constituição dessa história. Afinal, os estudantes que participaram do ensaio haviam sido alunos de Raimundinha e dizem se lembrar da antiga escola Alegria do Mar, da tia Raimundinha os ensinando o Torém na praia. “Pegava um de cada vez e ensinava os passos”, dizem.

Assim, a educação, o Torém e a indianidade foram aprendizados conjuntos, que permearam a etnicidade daqueles jovens. Pedro, Mateus, Venância e Mara, todos a época estudantes do Ensino Médio Indígena Tremembé - EMIT -, ofertado pela escola Maria Venância - aparentemente viram no ensaio por eles mesmos solicitado a possibilidade de performar os ensinamentos de Raimundinha. Vale lembrar também que, de acordo com o projeto político-pedagógico do EMIT, o objetivo do curso é “formar possíveis futuras lideranças indígenas”, tendo como princípio apresentar a história e as lutas do movimento Tremembé aos estudantes. Tendo sido idealizado posteriormente à criação do ensino fundamental, o EMIT contou com ampla participação da comunidade em sua criação, seja no formato escolhido (módulos), tempo de duração (cinco anos), período de aulas (uma semana por mês em regime integral), seja também nas disciplinas ofertadas e seus conteúdos.

Tendo feito essa breve apresentação da escola e da praia como espaços importantes para as personagens do ensaio, passemos para sua análise.

## O ENSAIO

O nome do ensaio, pensado a partir de uma linguagem usual a época nas redes sociais, quando se queria colocar ênfase em alguma característica típica de algo, traduz parte do contexto no qual os quatro estudantes do ensino médio da escola indígena Maria Venâncio solicitaram que a fotógrafa fizesse um ensaio com eles “vestidos de índio”. Num domingo previamente marcado, todos se encontraram na escola. Haviam levado cocares, colares, braceletes e mais uma série de adereços que mantinham em casa especialmente para momentos em que fosse preciso dar ênfase a sua indianidade. Como não possuíam jenipapo, Venâncio levou lápis de olho de cor preta. Venâncio optou por não participar das fotos com a mesma indumentária que seus colegas por questões religiosas. Sendo frequentadora de uma igreja evangélica local, considerava inadequado o uso de biquínis de palha para realizar as fotos.

Sobre as indumentárias, é importante ressaltar que grande parte foi adquirida em encontros indígenas, momentos em que há comércio de itens produzidos por outros povos e trocas. Estes eram usados juntamente com outros produzidos por artesãos locais, como o próprio Mateus. Tais itens são geralmente guardados cuidadosamente e utilizados em atos, manifestações, encontros, feiras e apresentações, não fazendo parte do cotidiano das aldeias, nem mesmo durante as festas de Torém, salvo quando há convidados “de fora”. De modo que o aspecto performatizador do ensaio já estava em evidência com a presença dos adereços.

Fomos caminhando até a praia e, já no caminho, os estudantes começaram a fazer poses, espontaneamente, com os arcos e flechas que haviam levado. O resultado é o ensaio com onze fotografias que se segue.

É índio que chama?...



É índio que chama?...



É índio que chama?...



É índio que chama?...



É índio que chama?...



É índio que chama?...



É índio que chama?...



É índio que chama? ...



É índio que chama?...



É índio que chama?...



É índio que chama?...



Ensaio “É índio que chama?”  
 Fotógrafa: Naiara Demarco (2018)  
 04/2018 - Praia de Almofala / Itarema-CE

As duas primeiras fotografias marcam o momento de chegada na escola, quando os estudantes começam a compor suas indumentárias. O objetivo era chegar até a praia e lá realizar os registros, mas logo percebeu-se a importância da composição e os modos pelos quais tal composição estava sendo feita.

Os estudantes ficaram livres para realizar as poses e escolher os locais que queriam ser fotografados. O modo como eles utilizaram os arcos e flechas, por exemplo, foi resultado de um processo criativo coletivo levado a cabo pelos próprios fotografados. A forma como eles impunham os adereços, aliado à reivindicação de realizar os registros na praia, apontam para o caráter performatizador do ensaio que, posteriormente, circulou digitalmente em Almofala.

Já foi demonstrada anteriormente a importância da praia para a constituição da identidade Tremembé, mas também é importante ressaltar que aquele povo tem uma ligação histórica, econômica e espiritual com a praia e os seres que a habitam, tangíveis e intangíveis. Em razão de todas essas considerações, a ideia de “vestir-se de índio” e performar uma indianidade me pareceu ser instigante para pensar os processos de espoliação sofridos historicamente pelo povo Tremembé - e pelos povos indígenas do Brasil, especialmente do Nordeste -, e sua relação com o Estado.

Desde a consolidação da ideia de fronteiras étnicas, proposta por Barth, e de fricção interétnica, proposta de Roberto Cardoso de Oliveira, o pensamento antropológico vem abordando a identidade - sobretudo a identidade étnica - apartada da noção de cultura, desvincilhando-se do velho termo aculturação, que inclusive estava no cerne do Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais - SPI/NTN, criado em 1909. As políticas estatais relacionadas aos povos indígenas no Brasil estiveram, portanto, sempre relacionando-os a um imaginário de desenvolvimento nacional que passava ao largo dos modos de vida indígenas e de suas

relações com a terra. E de fato essa imposição não parece ter mudado muito quando da mudança de SPI para a FUNAI, na década de 1960, em pleno regime militar. A ideia de tutela, ao longo do século XX, marcou profundamente a visão dos povos indígenas como incapazes de exercer efetivamente autonomia sobre suas vidas e suas terras.

Aparentemente, foi apenas com a reabertura política que o enfrentamento às questões indígenas passaram a abordar questões de mais interesse para os povos indígenas propriamente ditos, como a noção de terra tradicionalmente ocupada, além de considerar o direito à demarcação de suas terras como direito originário, ou seja, anterior à criação do estado nacional. A organização de movimentos indígenas nacionalmente articulados foi essencial nesse processo. É interessante notar que tal articulação sempre precisou estar ligada a uma série de imaginários e interesses da sociedade nacional para que tivesse força política em alguns segmentos. Além da correlação realizada entre os movimentos ambientalistas, os movimentos indígenas tiveram que debruçar-se sobre a noção de tradicionalidade, muitas vezes tendo que acionar elementos culturais distintivos de sua indianidade, encarando a racialização a partir de discursos de mestiçagem ou voltando-se para os marcos definidores de seus modos de vida como provas incontestes de seus direitos enquanto povos originários.

No nordeste indígena não foi diferente. Aliás, naquele contexto, esse processo foi muito mais intenso, já que as frentes de colonização, a proximidade com os regionais, a imposição política, econômica e cultural do processo colonizatório estava muito mais avançada. Além disso, a invisibilidade e o silenciamento daqueles povos fizeram com que, com sua reorganização política e a reivindicação de direitos indígenas, fosse preciso que, primeiramente, aqueles povos precisassem afirmar sua

identidade, provando serem índios. E a prova seria realizada especialmente pela cultura material, visível e palpável aos olhos do espectador.

Em Almofala, os regionais costumam fazer críticas aos Tremembé dizendo que eles não eram mais índios, já que andavam vestidos, usavam tecnologias do mundo dos brancos, possuíam casas e outros bens de consumo que, na visão deles, os desqualificavam em sua indianidade. Assim, foi justamente por isso que, quando da criação das escolas indígenas, para além do fortalecimento da história e da identidade Tremembé, houve uma grande valorização do Torém como investimento étnico. Sendo um marcador explícito da diferenciação identitária, o Torém é dançado no início de todas as aulas, suas cantigas são ensinadas aos alunos, as festas escolares têm necessariamente o Torém como momento de destaque.

No caso do ensaio de que estamos tratando aqui, os marcadores da indianidade trazidos pelos estudantes, escolhidos por eles, inclusive, são objetos performáticos, e não cotidianos da vivência indígena. Estar “vestidos de índios” é, pois, uma indumentária para o outro, uma performatização de uma categoria exógena, impositiva e intrinsecamente etnocida. Porém, não deixa de ter o caráter de uma invenção, no sentido dado por Roy Wagner (2012). Isso significa que a apropriação dos marcadores distintivos é um tipo de relação que os estudantes estabeleceram com o mundo de fora de Almofala, dando destaque para uma ideia levemente irônica de que: "se ser índio é ter marcadores materiais distintivos, damos a vocês essa performatividade". O ensaio acaba sendo, assim, uma crítica ao imaginário nacional acerca da indianidade, ironizando o desconhecimento acerca da vida indígena e do real entendimento do que seja um povo indígena.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Clastres (2004) ponderou acerca da ideia de etnocídio - como o extermínio sistemático das culturas e modos de vida de um povo. As implicações do etnocídio são previsíveis: a exclusão de modelos de existência contra colonizadores pela imersão de populações em uma sociedade de classes regida pelo Estado. Neste artigo, procurei explorar as premissas do etnocídio, cujo principal baluarte é o processo colonizatório.

A ideia de domínio sobre terras e pessoas moveu - e ainda continua a mover - os princípios do Estado enquanto arregimentador de vidas e de modos de existência. A performatização de etnicidade, justamente com uma série de elementos que figuram no imaginário nacional enquanto indígenas, aponta para um tipo de resistência contra colonizatória demonstrativa das lutas pela sobrevivência historicamente movidas no Brasil.

Para tanto, foi necessário demonstrar em que medida a constituição da indianidade entre os Tremembé passa necessariamente pelas relações traçadas com o Estado, enquanto entidade que categoriza pessoas. Desde a consolidação dos processos colonizatórios até as políticas de concessão de direitos, dentre eles o acesso à terra, os Tremembé foram obrigados a lidar com o Estado em suas mais diferentes formas e agentes. Ali, a fotógrafa Naiara Demarco e eu estávamos a serviço de uma pesquisa produzida a partir de uma universidade pública. E, por isso, de alguma forma, éramos agentes do Estado ou, pelo menos, da Ciência produzida a partir dele.

As lentes da câmera tornaram-se então os olhos perscrutadores da racialidade - ou da etnicidade. Performar perante aquela câmera faz parte do processo contra colonizatório levada a cabo pela história Tremembé.

É índio que chama?...

## REFERÊNCIAS

- BARTH, Fredrik. **“Os grupos étnicos e suas fronteiras”**. In: LASK, Tomki (org.). O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- BISPO DOS SANTOS, Antonio. **Colonização, Quilombos: modos e significações**. Brasília: INCTI, 2015.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Sociologia do Brasil Indígena**. Brasília: Editora da UnB, 1978.
- \_\_\_\_\_. **O índio e o mundo dos brancos**. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manoela. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.
- CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da Violência: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- 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.
- FERNANDES, Janaína Ferreira. **Liberdade, Terra e União na Almofala dos Tremembé: um díptico etnográfico-ficcional**. 2020. 483 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2020.
- GALVÃO, Eduardo. **Índios do Brasil: áreas culturais e áreas de subsistências**. Salvador: UFBA, 1979.
- HEMMING, John. **Ouro Vermelho: a conquista dos índios brasileiros**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.
- KAHN, M.; FRANCHETTO, B. **“Educação indígena no Brasil: conquistas e desafios”**. Em Aberto, Brasília, ano 14, n. 63, 1994.
- NASCIMENTO, Maria Gilsa do. ; JACINTO, Rita Félix. **História da educação diferenciada Tremembé**. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2014.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. “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.
- WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.



**Alquebrada**

2021

Mista sobre tela e assemblage de memória  
Retalhos de tecido e renda - 0,50 x 0,70 cm