

# Encantes da Terra: segredo e conhecimento entre os Tremembé de Almofala

Janaína Fernandes<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Universidade de Brasília e Instituto Federal de Goiás, Formosa, GO, Brasil

## Resumo

Este artigo tem por objetivo realizar uma reflexão a respeito dos encantados, entes não humanos que figuram nos discursos, nas narrativas e nas experiências do povo indígena Tremembé de Almofala, Município de Itarema, Ceará, Brasil, e suas relações com a terra. A premissa fundamental deste trabalho é a existência de um entrecruzamento necessário entre esses dois termos, a saber, terra e encantados. Tal continuidade está presente na constatação de que os encantados fazem parte do que os Tremembé chamam de terra. Para tanto, mobiliza-se uma discussão crítica com a noção de territorialização, de João Pacheco de Oliveira Filho, à luz dos conceitos de territorialização, de desterritorialização e de reterritorialização, de acordo com Deleuze e Guatarri, de modo a colocar em evidência o que opta-se aqui por classificar como terra e sua relação com a noção de encantados ou encantetes.

**Palavras-chave:** Tremembé. Encantados. Desterritorialização. Terra.

## Abstract

*This paper intends to discuss about the Encantados, non human beings that appear in the Tremembé indigenous people's discourses, narratives and experiences, and the relations between them and the land. The text refers to Tremembé Almofala inhabits, in Itarema, a small city of Ceará, Norwest, Brazil. The fundamental point of this search is the existence of a necessary interconnection between those both terms: land and Encantados. This interconnection is present in the observation that the Encantados make part of what the Tremembé calls land. In this sense, I make a critical discussion about João Pacheco de Oliveira Filho notion of territorialization, with Deleuze and Guatarri concepts of territorialization, deterritorialization and reterritorialization, putting in evidence what I chose classificcate here of land and your relation with Encantes and Encantados notions.*

**Keywords:** Tremembé. Encantados. Desterritorialization. Land.

## 1 Introdução

Em um texto publicado pela primeira vez em 1992, Dantas, Sampaio e Carvalho (2009) chamaram a atenção para alguns elementos na história dos povos indígenas do Nordeste, que acabaram por constituirlos, “[...] mediante um prolongado contato com frentes de expansão determinadas, em uma unidade histórica e etnológica tornada possível sob o indelével signo da marginalidade.” (Dantas; Sampaio; Carvalho, 2009, p. 431). Tais elementos seriam, basicamente, a relação com a caatinga e os impactos das frentes pastoris e do padrão missionário dos séculos XVII e XVIII. Em outras palavras, os autores elaboraram seu argumento a partir da percepção da construção identitária em correlação aos movimentos de colonização, de ocupação não tradicional da terra e de 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 Filho (2011), *A Presença Indígena no Nordeste*, 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 Filho (2004a), ao propor a categoria “índios do Nordeste” como objeto de estudo, compartilha dos mesmos

pressupostos que Dantas, Sampaio e Carvalho (2009), ou seja, a abordagem aos povos do Nordeste indígena tem como ponto de partida os processos históricos – no sentido aqui especificado – 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 Filho (2004b) 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 Filho, 2004b, p. 22)

Assim, percebe-se que a ideia de territorialização implica outro processo chamado por Oliveira Filho de “reelaboração cultural”, especialmente quando o autor fala sobre “[...] a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade diferenciadora.” (Oliveira Filho, 2004b, p. 24). Nessa perspectiva, percebe-se que há um esforço teórico em torno do conceito de território como um modo de fixação 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 entre 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, Sampaio e Carvalho (2009), 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 marcado e 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 espaço<sup>1</sup> 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 problemas e a abordagens que constituem a categoria “índios no Nordeste”, a partir do foco na “territorialização”, tomada como processo social constitutivo, 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. Muitos trabalhos têm sido feitos a partir das formulações de Oliveira Filho, 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 Fundação Nacional do Índio (FUNAI) ou o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), seja mediante atuação de organismos não governamentais envolvidos na construção de políticas públicas voltadas para aqueles povos. Por outro lado, as etnografias sobre os “índios no Nordeste” e sobre territorialização apresentam um vocabulário insuficiente para pensar os modos pelos quais os povos indígenas no Nordeste têm percebido os lugares por onde passam, vivem e produzem. A partir de agora, procurarei explicar onde reside essa insuficiência. De antemão, portanto, será preciso delimitar de modo claro o que

queremos dizer, aqui, com os termos território e terra. Em primeiro lugar, gostaria de deixar em suspenso o acoplamento das ideias de território e de “territorialização”, esta referindo-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. Acredito que terra – e aqui pode-se acompanhar a grafia T/terra<sup>2</sup>, presta-se a um tipo de abordagem que se orienta pelas formas por meio das quais a terra é vista, sentida, categorizada e vivenciada pelos sujeitos que nela habitam, o que contrasta inevitavelmente com as formas pelas quais o Estado as vê e as categoriza.

O exercício proposto é o de observar a noção de terra por vieses que não coloquem em primeiro plano as relações dos povos indígenas com o Estado, embora – como se verá – essa relação apareça furtivamente. Um deslocamento útil nos é proporcionado pela abordagem fenomenológica de Casey (2003), quando trata a respeito da categoria de lugar. Na tentativa de alçar o lugar a uma posição primeva na constituição do conhecimento, Casey (2003) 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 aqui apresentados têm uma inspiração fenomenológica não só porque estamos pressupondo que a constituição dos lugares é um processo que se encara em percepções sensíveis, mas porque essa inspiração fenomenológica parece apontar para uma noção de que o lugar existe na medida em que alguém o ocupa e, tal ocupação, como experiência sensível, é um conhecimento particular que acaba sendo formativo de uma concepção mais ampla do mundo. Acompanhando Coelho de Souza (2014), 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 à 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.

Tal abordagem foi de maneira bem interessante aplicada por Viegas (2007), culminando em seu trabalho sobre os Tupinambá de Olivença, em que há uma preocupação acerca das práticas cotidianas daquele povo. Entre os Tremembé, o trabalho de Gondim (2016) aponta para uma preocupação etnográfica muito próxima com a aqui exposta, especialmente quando a antropóloga ocupa-se em pensar registrar as vivências e relações dos Tremembé com os encantados, e não tanto com os conflitos territoriais vivenciados por aquele povo, embora pontue que tais conflitos atingem essas relações diretamente.

Assim, 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. O trabalho de Miras (2015) demonstrou em que medida há vários sentidos e modos de habitar a terra, ressaltando a diferença entre tais modos e sentidos e as formas estatais. O esforço de Miras reflete uma preocupação já trabalhada por outros autores, como Marisol de la Cadena (2010), quando entende a noção de terra dos povos indígenas como uma equívocação, no sentido dado por Viveiros de Castro (2004), ou seja, que é preciso que nos detenhamos sobre os sentidos da noção de terra para outras populações e possamos contrapor aos sentidos que permeiam nossa estrutura burocrática estatal, de modo a perceber as diferenças e os entraves nos usos desse termo. Além de Cadena, podemos citar Balée (2011), Basso e Feld (1996), Gallois (2004), Lefebvre (1991), Overing (1977), Santos-Granero (1998), Vieira, Amoroso e Viegas (2015), entre outros; trabalhos que me conduziram a uma ponderação sobre o termo território, tal qual trazido por Oliveira Filho.

Não farei aqui uma discussão aprofundada sobre lugar, paisagem e terra. Porém, reforço que pontuarei a terra como meu foco de interesse em razão de uma ideia geral que circula em minha pesquisa com os Tremembé, 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. Além do mais, os estudos que têm se ocupado desse tema parecem não apontar univocamente para um conceito que expresse exatamente 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 um aspecto da noção de terra que permeia todo este texto, 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 lugares, ligados umbilicalmente às experiências e vivências.

Nesse sentido, parto de um conceito de terra que seja capaz tanto de levar em consideração 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, a seguir, de uma série de narrativas orais, ou “mitos”, apreendidos junto ao povo Tremembé. 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.

## **2 Tremembé: encantos 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 um traço 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 autoafirmação 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 se dizer nascido e criado em Almofala, ou mesmo ter um ascendente de lá proveniente, faz parte da experiência discursiva 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; “brabos” 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”<sup>3</sup>.

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 pessoas tremembé, seja por moradores não indígenas. 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 considerados *brabos*, ou seja, aqueles que se aproximam mais de uma noção de ser indígena de antigamente, com costumes e modo de vida que se distanciam daqueles trazidos pela sociedade envolvente (Valle, 2009). O ambiente era composto de 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. 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 50 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 era umas índias de força e coragem. .E tinham uns índios que moravam no Camucim. E aí tinham outros que moravam no Maranhão. Aí elas saíam. Elas botavam umas sazonas, botavam as armas nos 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, do qual 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 livre<sup>4</sup>!

Feita essa primeira ponderação e, a fim de compreender melhor os sentidos presentes no mito resumidos pela frase “nessa terra, a alma fala”, será preciso abordar uma noção de suma importância para os Tremembé: a de encante<sup>5</sup>. 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. 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 encanto 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<sup>6</sup>.

Porém, minha pretensão aqui não é esgotar os significados de encanto. Deve haver algum tipo de precaução nas tentativas de delimitá-lo conceitualmente. Tal precaução deve-se a uma característica do encanto 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 encantos depois de terem sido vivenciados. E é nesse sentido que a percepção sensível faz parte fundamental da experiência encantada, uma vez que a avaliação da presença 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 encanto, 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 que esse conceito possibilita? Acredito que um início de resposta esteja em uma outra categoria nativa, o segredo, que pode ser entendido como a característica essencial do encanto. O segredo é o ponto de confluência entre determinada experiência – a ser apreendida ou não como encantada – e as narrativas sobre encanto transmitidas geralmente pelos mais velhos. A categoria segredo expressa a imprevisibilidade ou impossibilidade de categorização segundo os parâmetros ordinários de uma experiência sensível, ou o que Vaihinger (1925) chama de “pensamento lógico”<sup>7</sup>. O que quero dizer com isso é que determinados eventos que não guardam uma relação lógica – ou, como eu prefiro dizer de modo preliminar, uma relação causal direta passível de verificação e experimentação – com outros eventos que imediatamente lhes antecedem são compreendidos a partir da categoria segredo. Nesse sentido, é preciso que se tenha

um conhecimento preciso acerca do que pode ser considerado lógico ou ordinário, seja por meio de experiências anteriores, seja por meio dos relatos de experiências dos outros. Um relato que nos ajuda a compreender a questão é o de 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 assobiar 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 de onde vem. Ninguém sabe o que é, nem de que tamanho. (Zé Domingo. Liderança Tremembé. Passagem Rasa)*

O “sistema do assovio” refere-se a um som que vem da mata, como se alguém tivesse assobiado. Porém, a diferença é que não se sabe de onde o barulho veio, nem se consegue identificar sua origem. Em outras palavras, não há uma causa direta experienciável em termos ordinários para tal som. Entretanto, ele está no plano da experiência sensível – embora essa mesma experiência sensível não consiga apreender sua causa. O assovio da mata é uma experiência encantada, na medida em que sua origem não é tão experienciável quanto seu efeito. Isso não impede, por outro lado, que haja uma racionalização do fenômeno partindo-se dos relatos de outras pessoas sobre ele e da utilização da noção de segredo. Traçando, portanto, um paralelo, se tomarmos o pensamento lógico como decorrente da experiência sensível e por sua subsequente racionalização, podemos compreender o segredo como um tipo de racionalização da experiência encantada.

Ainda no trecho acima, Zé Domingo nos traz algumas reflexões sobre os encantos: sabe-se que eles existem, e que se deixam mostrar em determinadas situações; mas, por outro lado, não é possível conhecer ou determinar sua origem, salvo pela noção de segredo. Muito ao contrário, a racionalização, se presente, está na dimensão do segredo, ou seja, não é possível estabelecer, a partir da observação, uma causa sensível para determinado efeito – também sensível. E é nesse sentido que a logicidade do fenômeno observado tem que estar pautada em duas frentes: os relatos anteriores sobre o mesmo fenômeno e a racionalização

alicerçada no fato de que as causas não sensíveis são possíveis porque os fenômenos guardam sua existência por meio do segredo.

Em outro momento, Zé Domingo também me explicou que todos sabiam que, ao anoitecer, em época de chuva, ao se passar perto de uma pequena corrente de água na aldeia da Passagem Rasa, escutava-se os encantos da mata sob a forma de um som parecido com aquele que se faz quando cai um *pedaço de pau*. E acrescentou que “*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*” (Zé Domingo). Essa formulação me parece apontar para uma ideia de “normalidade” (em termos nativos) dos fenômenos considerados encantados ou, se é possível já fazer algumas conjecturas, uma racionalização desses acontecimentos por meio de noções específicas advindas do modo de pensar a realidade de meus interlocutores, a saber, a noção de segredo.

A pura experiência só pode se transformar em pensamento lógico na medida em que racionalizamos essa experiência, de dois modos: comparamos com experiências similares anteriores e nos remetemos às nossas fontes de conhecimento disponíveis. Para ocidentais acadêmicos – meio para o qual me dirijo no momento e com o qual compartilho grande parte da minha formação epistemológica –, esse aprendizado é resguardado pela ciência e seus métodos. Ocorre que, quando Zé Domingo me fala do segredo e dos encantos, a racionalização dos fenômenos passa por aprendizados que não se pautam por modelos científicos, mas por outros tipos de discursos, que, por sua vez, remetem-se à noção de segredo como elemento constitutivo dos fenômenos encantados. O segredo, portanto, parece figurar em algum lugar entre o aprendizado experiencial por meios discursivos dos outros, o processo comparativo com outras experiências e a racionalização da experiência, por meio da noção de segredo.

Esta é, pelo menos, uma forma de racionalizar, ou tornar o pensamento Tremembé inteligível em termos abstratos, palatáveis para o público ao qual me dirijo – embora duvido que seja palatável aos meus interlocutores Tremembé (na medida em que também me dirijo a eles).

Pensando, então, a Antropologia como um jogo interpretativo, não descarto a possibilidade de encarar o segredo como um operador do pensamento lógico, embora isso me soe vagamente evans-pritchardiano<sup>8</sup>. O que me obriga tentar inverter as possibilidades de análise, com a finalidade de alcançar um diálogo o mais franco possível com meus interlocutores. Isso porque há um pequeno porém que deve ser melhor investigado na análise acima. Se o segredo é uma racionalização da experiência sensível, não se pode olvidar que ele, em si, não é experienciável sensivelmente, o que nos faz, acadêmicos ocidentais, a retirar-lhe da noção de racionalidade e logicidade por nós compreendida. Paira, então, a questão que só poderá ser enfrentada etnograficamente: como tratar da formulação de um pensamento pautado pela experimentação sem ter acesso direto ao encanto como fenômeno observável – uma vez que ele só torna-se observável em algumas circunstâncias?

Em realidade, o segredo parece estar muito mais próximo do que Wagner (2010) chama de obviação, ou seja, como símbolo que simboliza a si mesmo. Isso porque, apesar de podermos interpretar o segredo como componente da racionalização dos fenômenos, ainda não fica claro em que medida essa racionalização poderia ser de fato operada por algo que, em si, não é racionalizável, na medida em que não possui o componente da experimentação. Então, uma possibilidade é ver o segredo como um símbolo em seu “estado natural” (Wagner, 2011), ou seja, como uma metáfora da metáfora. Então, nesse caso, teremos que nos abdicar do pensamento lógico e do segredo como racionalização do encanto.

Toda essa digressão a respeito da noção de segredo fez-se necessária para continuar a pensar as almas que falavam por detrás da mata costeira. O encontro colonial narrado no mito fala do encantamento de se deparar com algo não racionalizável em termos lógicos – a não ser pela categoria segredo. Entretanto, o encantamento – se entendido como enigma<sup>9</sup> (Lévi-Strauss, 1993; Connel, 2013), não possui a possibilidade de ser respondido (aliás, a resposta não é sequer relevante, perto da existência da questão em si). O segredo dos encantos deixa claro que não é a busca pela resposta ou desvendamento do segredo, e sim que os fenômenos encantados são, em si, o ponto nevrálgico da existência na

terra. Isso não impede que haja, entre os Tremembé, a possibilidade de desencantamento, tal qual relata Nene Beata, 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 possibilidade de tornar experienciável a causa de um fenômeno até então considerado encantado. Ora, havendo rastro, havia como encontrar a lagoa e, portanto, desencantá-la, já que sua existência – explicitada pelo rastro (experiência sensível), passou para o plano da experiencialidade.

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 dissiparam o segredo evidenciando – ou tornando experienciável a existência de pessoas conversando e o respectivo som de suas vozes. 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 – incógnito, uma vez que sua existência está envolta em segredo. Desencantar, no frígir dos ovos, é tornar um algo visível, ou conhecido, experienciável. Note-se, porém, que estar ou não encantado depende da posição de quem vê. Se, para os portugueses, Almofala era encantada porque foi achada, tendo sido o mito de denominação o ato de desencantamento

do ponto de vista 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)<sup>10</sup>.

O segredo, como modo de existência daquilo que não é experienciável, ou que foge à possibilidade de categorização prévia, pode ser visto como obviação de uma dimensão específica da realidade. Esse mundo experienciável é, para os Tremembé, apenas uma faceta ou fragmento da realidade. Pode-se também chamar esse mundo experienciável de mundo visível, exatamente porque dado de imediato à experiência sensível<sup>11</sup>. Se, por um lado, alguns fenômenos podem ser atribuídos a causas tão visíveis quanto eles próprios, outros, cujas causas são invisíveis, não experienciáveis, só podem ser racionalizados (de acordo com o pensamento lógico) por meio do segredo. O mundo invisível, ou não experienciável, é o mundo encantado. 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.<sup>12</sup>

Assim, percebe-se que, em relação ao encanto, há dois movimentos que nos permitem pensar a respeito dos fenômenos encantados. Em primeiro lugar, como descrito acima, fenômenos experienciáveis cuja origem é não experienciável, sendo racionalizados por meio da categoria segredo. E, em segundo lugar, fenômenos experienciáveis que geram resultados não racionalizáveis em termos lógicos. Sua explicação racional, portanto, só pode ser empreendida por meio do segredo, que explica em que medida o imprevisível aconteceu. No caso do peixe



narrado por Zé Domingo, a previsão lógica, ordinária, era de que o peixe iria ser pego pelo manzuá, que não conseguiria se salvar, por não conhecer o modo de escapar. Entretanto, contrariando os modos ordinários com os quais os peixes lutam pela vida, aquele em específico utilizou-se de uma atitude diferenciadora, não racionalizável, a não ser pelo segredo de seu comportamento.

Trata-se, pois, de ao menos dois mundos, ou dimensões possíveis de existência, nas quais, em uma, temos a previsibilidade e a certeza do experienciável como componentes primários, enquanto que, na outra, o segredo nos impede de prever acontecimentos possíveis, tornando-se ele mesmo a única forma de racionalização da experiência. Entretanto, a diferença entre as dimensões encantada e não encantada da vida não é tão clara assim. Não parece haver uma delimitação estável entre o mundo experienciável e o mundo encantado. O encantamento está presente na experiência visível do mesmo modo que os afazeres mais cotidianos<sup>13</sup>. 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 encanto 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 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 compreender esse “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 experienciável e, nessa medida, obedecem a uma série de expectativas – no sentido de apresentarem comportamentos relativamente previsíveis – em relação aos fenômenos, objetos e seres que gravitam ao seu redor. Por outro lado, os encantos, subvertendo essa ordem ordinária, ou visível, ou experienciável, apresentam-se à percepção na medida em que se oferecem a ela como segredos, ou seja, sob uma forma que oculta o motivo pelo qual o ordinariamente não experienciável, ou não cognoscível, se torna então experienciável. Mas essa diferenciação não impede que se estabeleça a possibilidade de racionalização para o não experienciável, ou seja, o encanto aproxima-se do evento ordinário – nas palavras de Zé Domingo, “quase parte da natureza” – na medida em que se sabe que ele acontece, embora não se conheça exatamente o que ou porque acontece, a não ser pela categoria segredo. Ora, se experienciável e não experienciável convivem nos lugares – na medida em que lugares são abertos à percepção sensorial em sentido amplo – o que os difere, em última instância, é a racionalização por meio da experiência ordinária, ou por meio do segredo e da não experiencialidade de determinados fenômenos. Como disse mais acima Luis Caboclo, os fenômenos encantados são aqueles que você experiência, mas não conhece. E aí podemos conjecturar que o conhecimento vem a partir da racionalização experiencial, ou seja, quando é possível racionalizar a partir da experiência sensível. Os encantos não são plenamente sensíveis, porém, fazem “quase parte da natureza” – e isso é outra conjectura a ser melhor avaliada – porque o segredo, na medida em que não é experienciável, torna-se racionalizável pela crença de que sua existência é tão logicamente formativa quanto qualquer experiência sensível.

Além disso, há outra questão. Todas as considerações acerca do encanto e do segredo feitas até agora devem levar em conta o fato de que tais categorias não são aplicáveis aos objetos em si mesmos, ou seja, não há que se falar em fenômenos ou seres plenamente encantados, ou plenamente experienciáveis. O encanto e o segredo fazem-se enquanto

encantes e segredos aos olhos de quem vê – ou não vê no caso de fenômenos ou seres invisíveis. O encanto depende do que é logicamente racionalizável para cada um. O pajé Luis Caboclo exemplifica: *“Eu não sei ler. Para mim, ler é a coisa mais difícil do mundo. É um segredo”*.

O mito de como foi criado o nome Almofala também pode ser chamado de mito de desencantamento, se pensarmos que sua perspectiva é a dos portugueses, e não a dos índios – são os portugueses que atribuem às almas as vozes. Se essas eram manifestações invisíveis de algo desconhecido, sua corporificação na figura dos índios acaba por revelar o segredo daquela terra. No entanto, a história é narrada também pelos indígenas, de modo 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 das almas que falam, agora tornadas experienciáveis, visíveis, tornou-se um evento previsível.

## **2.1 Almofala: Terra (Des)Encantada**

Agora, passarei a tratar o tema da terra, aliando ao que foi dito anteriormente, partindo da ideia – que será explicada – de que a existência de Almofala como terra indígena é não tanto uma marcação étnica no espaço, mas fruto de uma desterritorialização, ou, ainda, se pudermos ir um pouco adiante, de um desencantamento. 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 eram as almas quem 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. 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 descanzavam 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.

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 parecer, 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 Filho como territorialização, ou seja, um processo de organização política voltada para uma unidade étnica e cultural específica, tem como componente essencial a presença do Estado para a certificação do território – no sentido geopolítico do termo. Ora, tanto quanto o mito da santinha de ouro, o discurso de Oliveira Filho entende a ideia de território como resultado de uma intervenção direta do Estado. Isso o afasta da abordagem deleuziana (2010) em relação à desterritorialização e reterritorialização, que percebe uma territorialização primeira, seguida de uma desterritorialização provocada pela máquina estatal.

Em outras palavras, se, para Oliveira Filho, 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 o mito de nomeação de Almofala como uma narrativa que trata, no fundo, do Estado. Em um primeiro momento, o desencantamento, o tornar conhecido, visível e nomeado um lugar, se dá pela chegada dos portugueses à costa (vejam que quem chegou não foram somente pessoas, mas membros de um Estado-nação em particular, representantes do processo de colonização que viria a

produzir, ali, um território estatal). E, posteriormente, esse lugar, uma vez conhecido, foi catalogado e delimitado geograficamente, inscrevendo seu uso para que os índios ali vivessem (ou que não precisassem viver em outros lugares), marcando um processo de reterritorialização nos termos de Deleuze (2010).

Ainda em uma linguagem deleuziana, o lugar não nomeado é o motor imóvel. E a desterritorialização é a descodificação dos fluxos, ou, em termos Tremembé, desencantamento. Isso significa, a 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 & Guattari, 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 nomeação, 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 primitiva, 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.

Além disso, 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 sobreviver no mundo de terras delimitadas. 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 o movimento para além dele. As pedras sedentarizaram pessoas, fixaram uma terra que era puro movimento. É nesse sentido que o mito da santinha de ouro é uma história da “estatização” – sujeição – das pessoas e da terra. As pedras demarcaram um território e impuseram outro ritmo para a vida<sup>14</sup>.

### **3 Considerações Finais**

Ao reler este artigo pela última vez para enviá-lo para possível publicação, tenho frente a mim um impasse de ordem político-sentimental. Em meio às discussões sobre demarcação e ataque a direitos indígenas que nos tomam de assalto todos os dias, falar sobre o processo de colonização e sobre as maneiras pelas quais esse processo interferiu e continua a interferir nos modos de vida indígenas é uma tarefa necessária e premente. No caso dos Tremembé, acredito ser

necessário demonstrar em que medida uma demarcação que encontra-se parada judicialmente há vinte anos, cuja terra encontra-se apinhada de posseiros e grandes empresários e latifundiários, mesmo se se concretizasse a contento das demandas do movimento indígena, não seria suficiente para garantir o modo de vida específico que aquela população construiu ao longo de sua vivência na terra.

Por outro lado, essa demarcação, mesmo não fazendo jus aos movimentos previstos pelos fluxos de vida dos Tremembé, seria uma segurança – mínima – frente ao processo colonizador que, no dizer de Clastres (2010), tem o Estado como catalisador da homogeneização capitalista. Entretanto, quanto a denominação de Terra Indígena e todas as circunscrições impostas para a caracterização de determinadas terras como indígenas têm de colonizadora por si só? Essa é uma pergunta que merece – claro – um maior aprofundamento teórico e etnográfico para ser devidamente respondida e quiçá levada em consideração pelas políticas estatais. Deixo aqui apenas um apontamento para um enfrentamento futuro.

Minha pretensão, ao desenvolver as ideias aqui presentes, é pensar os processos de luta pela terra – tal qual colocados atualmente no Brasil – como processos que se fundam necessariamente na relação dos povos indígenas com o Estado. E, assim sendo, tratam-se de processos pautados pelas relações entre colonizador e colonizado. No caso dos povos indígenas que habitam o Nordeste brasileiro – tomando o caso Tremembé como pano de fundo –, a ideia de sentenciar suas lutas pela terra como territorialização, nos termos de João Pacheco, torna-se apenas mais uma maneira de aplicar a burocratização estatal às vivências indígenas. Em outras palavras, o que estou querendo dizer é que a lógica estatal territorializante não é suficiente para alcançarmos o sentido da noção de terra para os povos indígenas. E, ainda, que o conceito jurídico de Terra Indígena está longe de ser capaz de abarcar esse sentido.



## Notas

- <sup>1</sup> Utilizo, aqui, a expressão “espaço” sem maiores delimitações conceituais, pois 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.
- <sup>2</sup> Esta grafia originou-se do Grupo de Pesquisa e do Laboratório organizado a partir de pesquisas que tinham como tema condutor problemáticas envolvendo povos tradicionais e a questão fundiária, localizando-se no Departamento de Antropologia Social da Universidade de Brasília. De acordo com seu projeto: “Nosso interesse pelo termo *terra* — e esta grafia *T/terra* — é antes *tático* (e *poético*): queremos recuperá-lo de modo a explorar a capacidade de *fazer aparecer a diferença* entre a “Terra Indígena” como figura jurídico-administrativa e a *T/terra* indígena tal como vivida/criada pelos coletivos em questão, uma diferença que a reinscrição da “terra vivida” como “terra tradicionalmente ocupada” tende a apagar”.
- <sup>3</sup> Vale dizer que, de acordo com Seraine (1987), *Almofala* é um vocábulo de origem árabe (*al-mahalla* – acampamento). Ainda segundo Seraine 1987, p. 38), o Dicionário portátil das palavras, têmos e phrases, que, em Portugal antigamente foi usado e que hoje regularmente se ignora, de 1825, o termo originalmente significava “campo ou arraial em que por algum tempo se reside” (Seraine, 1987, p. 38). Tal origem etimológica é significativa para este trabalho, como se verá mais à frente.
- <sup>4</sup> É possível visualizar uma relação entre liberdade e paraíso, tal qual colocado na fala de Nene Beata.
- <sup>5</sup> 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 minimamente compreendido.
- <sup>6</sup> Gondim (2016) propõe uma classificação para os encantados de Almofala, na qual separa o Guajara, o Caipora e as Mães d’Água dos encantados que estão presentes em rituais de cura, além das visagens e assombrações. Pontua, porém, que tal classificação não é unânime entre os Tremembé. Neste artigo, não utilizo essa classificação, pois tento aqui elaborar algumas notas sobre encantados e encantados que entendo serem aplicáveis a todos.
- <sup>7</sup> O pensamento lógico, para Vaihinger, se quer dizer, em última instância, uma apropriação experimental, por meio de observação, do mundo exterior, seguida de uma racionalização dessa experiência. Entretanto, ainda não estou plenamente satisfeita com essa terminologia porque ela também faz referência à lógica filosófica da tradição ocidental, especialmente a lógica aristotélica, que não contempla a noção de experimentação.
- <sup>8</sup> Digo isso a partir das críticas de alguns africanistas contemporâneos, especialmente aqueles que se dedicam ao tema da bruxaria, ao trabalho de Evans-Pritchard entre os Azande, nas quais a bruxaria é pensada a partir de um modelo epistemológico ocidental, dentro de uma lógica de causa e efeito muito aproximada do modelo científico clássico. Ver Costa (2016).
- <sup>9</sup> Essa questão do enigma foi debatida por Lévi-Strauss no sentido de que é um elemento sem resposta, a partir da análise do mito de Édipo, mais especificamente a questão do enigma da esfinge.
- <sup>10</sup> Percebe-se, aqui, que para os Tremembé há uma diferenciação entre conhecer (tornar uma fenômeno completamente experienciável – em suas causas e efeitos)

e saber, uma vez que é possível saber que existem encantos, porém não é possível conhecê-los plenamente.

- <sup>11</sup> Utilizo aqui a expressão visibilidade não por não levar em conta os outros sentidos disponíveis para a experiência humana, mas porque verifico que a visão é o sentido colocado em maior relevo, entre os Tremembé, para a produção de conhecimento.
- <sup>12</sup> Note-se que o encantamento do peixe foi transmitido ao seu Zé Domingo, tal qual a ideia de magia por contágio. Há uma dimensão do encanto, que não pude explorar ainda, que possui relação com o contágio mágico, especialmente quando se fala que algumas pessoas foram encantadas – levadas para a dimensão encantada – por seres encantados.
- <sup>13</sup> É preciso deixar claro que, apesar de tentar aqui trazer algumas noções como previsibilidade, racionalidade, visibilidade, experiencialidade, não estou nem de longe convencida de que estes termos seriam os mais adequados para tratar as questões do encanto. É certo que a noção de experiencialidade, por exemplo, não está plenamente conforme ao que estou querendo dizer. Isso porque, apesar de a dimensão encantada não ser plenamente acessível a todas as pessoas, há um certo nível de experiência sensível em torno dela, embora raramente essa experiência seja da mesma ordem que a experiência que tenho aqui chamado de experienciável.
- <sup>14</sup> 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.

## Referências

- ARRUTI, José Maurício Andion. Morte e Vida do Nordeste Indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 57-94, 1995.
- BALÉE, William. **Cultural Forests of the Amazon: A Historical Ecology of People and their Landscapes**. Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 2011.
- BASSO, Keith.; FELD, Steven. **Senses of Place**. Washington: University of Washington Press, 1996.
- CADENA, Marisol de la. Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond Politics. **Cultural Anthropology**, [S.l.], v. 25, issue 2, 2010.
- CALVINO, Ítalo. **As Cidades Invisíveis**. São Paulo: Biblioteca Folha, 1972.
- CASEY, Edward. How to get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time: Phenomenological Prolegomena. In: FELD, Steven; BASSO, Kaith (org.). **Senses of Place**. Hamburg: Meiner, 2003. p. 13-52.
- CAYÓN, Luis. Ide ma: el camino de agua – espacio, chamanismo y persona entre los Makuna. **Antípoda**, [S.l.], n. 7, p. 141-173, 2008.

CLASTRES, Pierre. Do etnocídio. *In*: CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da Violência**. São Paulo: Cosac Naify, 2011. p. 77-87.

CLIFFORD, James. On Ethnographic Allegory. *In*: CLIFFORD, James.; MARCUS, George. **Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography**. Los Angeles: University of California Press, 1986. p. 151-182.

COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. Conhecimento Indígena e seus Conhecedores: uma ciência duas vezes concreta. *In*: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela.; CESARINO, Pedro de Niermeyer (org.). **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. p. 195-218.

CONNEL, Jane. O silêncio da esfinge: o erro de Édipo e a redescoberta resposta ao enigma. **Fragmentum**, Santa Maria: Laboratório Corpus, v. 2, n. 38, p. 45-71, 2013.

COSTA, Ana Carolina de Oliveira. **Guerra no Plural: Magia, Conflitos Geracionais e o Estado em Serra Leoa e Libéria**. 2016. 141 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

CRAPANZANO, Vicent. A cena: lançando sombra sobre o real. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, 2005.

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. p. 431-456.

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.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras Ocupadas? Territórios? Territorialidades? *In*: RICARDO, Fany (org.). **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza: o desafio das sobreposições territoriais**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p. 37-41.

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

GOLDMAN, Marcio. **A relação afroindígena**. Cadernos de Campo, São Paulo, n. 23, p. 213-222, 2014.

GOLDMAN, Marcio. Quinhentos anos de contato: por uma teoria etnográfica da (contra) mestiçagem. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, 2015.

GONDIM, Juliana Monteiro. **Seguindo trilhas encantadas**: humanos, encantados e as formas de habitar a Almofala dos Tremembé. 2016. 213 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

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

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

LEFEBVRE, Henry. **The production of space**. Oxford: Blackwell, 1991.

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. p. 401-419.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural Dois**. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1993.

LOBO, Francisco. **Túneis no Espaço-Tempo e Viagens Interestelares Hiper-rápidas**. [2016]. Disponível em: <http://vintage.portaldoastronomo.org/tema6.php>. Acesso em: 17 nov. 2016.

LOPES, Ronaldo. **A cultura de índio, seu menino, vem de longe aqui**: formação histórica e territorialização dos Tremembé/CE. 2014. 188 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2014.

MIRAS, Júlia Trujillo. **De terra(s) indígena(s) à Terra Indígena**: o caso da demarcação Krikati. 2016. 135 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

MURA, Claudia. **Todo mistério tem dono**: ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu. 2012. 368 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

NASCIMENTO, Edileusa Santiago do. **Memória Coletiva e Identidade étnica dos Tremembé de Almofala**: os índios da terra da santa de ouro. 2001. 152 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2001.

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

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *In*: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). **A Viagem da Volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004b. p. 13-42.

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

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

OVERING, Joanna. Social Time and Social Space in Lowland American Societies. **Actes du XLII Congrès International des Américanistes**, v. II, Paris, 1977.

SAER, Juan Jose. O conceito de ficção. **Revista FronteiraZ**, São Paulo, n. 8, 2012.

SANTOS-GRANERO, Fernando. Writing History into the Landscape: Space, Myth and Ritual in Contemporary Amazonia. *American Ethnologist*, [S.l.], v. 25, n. 2 (May), 1998.

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

STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

TÓFOLI, Ana Lúcia Farah de. **As retomadas de terras na dinâmica territorial do povo indígena Tapeba**: mobilização étnica e apropriação espacial. 2010. 176 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2010.

VAIHINGER, H. **The Philosophy of As If**: a System of the Theoretical, Practical and Religious Fiction of Mankind. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & CO. Ltd, 1925.

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. p. 107-154.

VIEGAS, Suzana de Matos. **Terra Calada**: os Tupinambá na Mata Atlântica no Sul da Bahia. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

VIEIRA, José G.; AMOROSO, Marta; VIEGAS, Suzana de Matos. Apresentação Dossiê Transformações das Territorialidades Ameríndias nas Terras Baixas (Brasil). **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 58, n.1, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, [South America], v. 2, isa 1, Article 1, 2004.

WAGNER, Roy. **A Invenção da Cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WAGNER, Roy. O Apache era o meu reverso: entrevista com Roy Wagner. **Revista de Antropologia**, São Paulo: USP, v. 54, n. 2, 2011.

Recebido em: 26/10/2017

Aceito em: 16/06/2018

**Janaína Fernandes**

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Universidade de Brasília. Professora do Instituto Federal de Goiás – Campus Formosa.

*E-mail*: jffernandes@gmail.com