



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA
CENTRO DE ARTES, HUMANIDADE E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUEOLOGIA E PATRIMÔNIO
CULTURAL

BIANCA ARAÚJO FREIRES

OS MORROS ENCANTADOS E A MORADA DOS ANTEPASSADOS: UMA
ETNOARQUEOLOGIA DOS TREMEMBÉ DA BARRA DO MUNDAÚ, ITAPIPOCA,
CEARÁ

CACHOEIRA – BAHIA

2024

BIANCA ARAÚJO FREIRES

OS MORROS ENCANTADOS E A MORADA DOS ANTEPASSADOS: UMA
ETNOARQUEOLOGIA DOS TREMEMBÉ DA BARRA DO MUNDAÚ, ITAPIPOCA,
CEARÁ

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Acadêmico em Arqueologia e Patrimônio Cultural do Centro de Artes, Humanidades e Letras da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Arqueologia e Patrimônio Cultural. Área de Concentração: Arqueologia. Linha 1: Populações, ambientes e culturas.

Orientador: Prof. Dr. Henry Luydy Abraham Fernandes.

Coorientadora: Prof.^a Dr.^a Jurema Machado de Andrade Souza.

CACHOEIRA – BAHIA

2024

FICHA CATALOGRÁFICA

F866m	<p>Freires, Bianca Araújo. Os morros encantados e a morada dos antepassados: uma etnoarqueologia dos Tremembé da Barra do Mundaú, Itapipoca, Ceará / Bianca Araújo Freires._ Cachoeira, BA, 2024. 199f.; il.</p> <p>(Dissertação) – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Centro de Artes, Humanidades e Letras, Programa de Pós-Graduação em Arqueologia e Patrimônio Cultural.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. Henry Luydy Abraham Fernandes. Coorientadora: Prof. Dra. Jurema Machado de Andrade Souza.</p> <p>1.Arqueologia – Sítio arqueológico. 2.Índios da América do Sul – Usos e costumes – Memória. 3.Ceará (Estado) – Análise. I.Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Centro de Artes, Humanidades e Letras. II.Título.</p> <p>CDD: 980.01</p>
-------	---

Ficha elaborada pela Biblioteca Universitária de Cruz das Almas - UFRB. Responsável pela Elaboração Antonio Marcos Sarmiento das Chagas (Bibliotecário - CRB5 / 1615).

BIANCA ARAÚJO FREIRES

**OS MORROS ENCANTADOS E A MORADA DOS ANTEPASSADOS: UMA
ETNOARQUEOLOGIA DOS TREMEMBÉ DA BARRA DO MUNDAÚ, ITAPIPOCA,
CEARÁ**

Dissertação de Mestrado, realizada sob a orientação do Prof. Dr. Henry Luydy Abraham Fernandes e coorientação da Prof^a Dr^a Jurema Machado de Andrade Souza, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arqueologia e Patrimônio Cultural (PPGap), do Centro de Artes, Humanidades e Letras (CAHL) da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), como requisito final para a obtenção do título de Mestre em Arqueologia e Patrimônio Cultural, na concentração: Arqueologia, Linha 1 – Populações, ambientes e culturas.

Cachoeira, 02 de outubro de 2024.

FOLHA DE APROVAÇÃO:

Documento assinado digitalmente
 HENRY LUYDY ABRAHAM FERNANDES
Data: 12/12/2024 11:42:04-0300
verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Henry Luydy Abraham Fernandes (Orientador)
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB)

Documento assinado digitalmente
 SARAH DE BARROS VIANA HISSA
Data: 13/12/2024 10:11:44-0300
verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof^a. Dr^a. Sarah de Barros Viana Hissa (Membra interna)
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB)

Documento assinado digitalmente
 IGOR MORAIS MARIANO RODRIGUES
Data: 12/12/2024 15:25:46-0300
verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Igor Moraes Mariano Rodrigues (Membro externo)
Universidade Federal do Oeste do Pará
(UFOPA)

Aos meus pais: Maria Lucivandi e Manoel
Freires.

AGRADECIMENTOS

Trilhar o caminho da investigação acadêmica pode ser comparado a uma travessia por um campo de dunas: um percurso de altos e baixos. Às vezes encontramos dunas tão íngremes que escalar contra o vento parece impossível. Mas essas subidas só se tornam viáveis quando alguém nos oferece a mão, puxando-nos e nos sustentando. E, ao alcançar o topo, a vista que se descortina é sempre recompensadora. Assim, chegar até aqui só foi possível porque muitas mãos me ergueram ao longo do caminho. Por isso, dedico este espaço para agradecer a todas elas.

Aos Tremembé da Barra do Mundaú, pelo acolhimento, pela confiança, pela paciência e pelos diversos ensinamentos. Agradeço-os por me fazerem crer, mais ainda, que a luta sempre vale a pena. Agradeço, especialmente, à Adriana Tremembé e à Fabiana Tremembé por me acompanharem e ajudarem no processo de pesquisa, pelas conversas, histórias compartilhadas, pelo carinho, pelas rezas e força espiritual que me foram oferecidas.

Aos meus pais, Vanda e Manoel pelo amor, apoio, carinho, por todo o suporte que me deram nessa trajetória. Agradeço por todas as suas orações que me foram destinadas. À minha irmã, Emanuela, pelo seu amor, amizade, pela sua inteligência emocional, pelo seu incentivo e encorajamento. Eles são, sem dúvida, a minha maior torcida.

Ao meu bem-querer, Daniel Luna, pelo seu amor, cuidado, paciência, otimismo, por me inspirar o amor pelas causas sociais. Sou grata pelas partilhas de conhecimento, seu entusiasmo e por acreditar em mim quando nem eu mesma acreditava.

Ao professor Luydy Fernandes, meu orientador, pela confiança concedida a mim, pelo compartilhamento de seu conhecimento, por suas contribuições e considerações, fundamentais para esta pesquisa.

À minha coorientadora, Jurema Machado, pela sua partilha de conhecimentos, reflexões e valiosas sugestões. Sua leveza e comprometimento com os povos indígenas servem de inspiração para mim enquanto pesquisadora.

Aos membros da banca, professora Sarah Hissa e professor Igor Rodrigues, pela disponibilidade, pelas preciosas contribuições e sugestões de leituras que foram fundamentais para a pesquisa.

Aos meus companheiros de tanto tempo: João Moreira, pelo apoio, incentivo, pelas contribuições em campo, produção dos mapas e partilhas de ideias; Renata Dantas,

pelo encorajamento, carinho e empatia; João Bosco, pelo importante apoio em campo; João Paulo Viera, pelas sugestões de leitura e por viabilizar o contato com o povo Tremembé; Verônica e Cristiane, pelo incentivo e colaborações para este estudo; Rafael Alves, pela paciência e por seu companheirismo enquanto dividimos alguns perrengues em Cachoeira. Sou grata a todos eles por terem contribuído para a concretização desta pesquisa.

Aos amigos que conquistei em Cachoeira: Olga, Paulo, Yuri, Ingrid e Fernanda. Grata pelas partilhas e pelo apoio mútuo; Dona Maria e sua família, moradores do Caquende, pela generosidade, carinho e apoio. Compartilhar minha vivência com eles trouxe mais leveza e alegria durante o período em que fiz morada na Bahia.

A todos os professores e demais funcionários que compõem o Programa de Pós-graduação em Arqueologia e Patrimônio Cultural. Sou grata pela confiança e por acreditarem na minha pesquisa, pelas contribuições, pelo conhecimento compartilhado e pelo cuidado para além da sala de aula.

Ao Instituto Cobra Azul de Arqueologia e Patrimônio, pelo apoio e incentivo para a conclusão deste trabalho.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), pela concessão da bolsa que tornou esta pesquisa possível.

Aos demais amigos e familiares que mesmo longe estiveram me incentivando e encorajando.

Aos encantados que protegem as matas, os mares, os morros e as lagoas. Que possamos trabalhar para garantir que suas moradas sejam respeitadas e, assim, continuem a inspirar histórias de lutas e conquistas aos povos originários.

“A poesia não pertence a quem escreve,
mas àqueles que precisam dela”.

(O CARTEIRO e o poeta. Direção: Michael
Radford. Produção de Mario Cecchi Gori.
França-Itália: Miramax Films, 1994. DVD.)

RESUMO

A Terra Indígena Tremembé da Barra do Mundaú, localizada no município de Itapipoca, a 130 km de Fortaleza, Ceará, abriga sítios arqueológicos que, no início do século XXI, foram registrados durante estudos arqueológicos. Esses lugares e objetos, que sempre estiveram presentes no cotidiano dos Tremembé, fazem parte das diversas relações construídas por eles ao longo do tempo. Esta pesquisa investigou como os sítios arqueológicos influenciaram e influenciam na construção, reconstrução e manutenção da identidade do povo Tremembé, além de explorar como esses locais se conectam aos demais espaços do território. O estudo seguiu uma abordagem etnoarqueológica orientada para arqueologia do presente, com uma perspectiva crítica e política, afastando-se das analogias que marcaram as pesquisas etnoarqueológicas processualistas. Foram utilizadas metodologias como etnografia, história oral e etnomapeamento, além de pesquisa em documentos do acervo dos Tremembé, da Associação Missão Tremembé e do IPHAN. Verificou-se que os sítios arqueológicos, denominados pelos Tremembé como “moradas dos antepassados” ou “morada dos encantados”, se constituem como um elemento de indianidade e contribuem para o fortalecimento étnico. No contexto desta pesquisa, identificaram-se pelo menos quatro tipos de relação construídas entre os Tremembé e os vestígios e sítios arqueológicos: o patrimônio arqueológico como ferramenta de luta, a prática de colecionismo, as reutilizações para diferentes fins e o envolvimento da espiritualidade, na qual se observam outros seres, os encantados, interagindo também com essa cultura material. Constatou-se que os sítios arqueológicos são lugares significativos para os Tremembé, se configurando como marcadores de memória que remetem ao território e aos seus antepassados. A partir desta pesquisa, conclui-se que a arqueologia deve combater as práticas coloniais que ainda persistem em algumas abordagens, bem como atentar-se e dialogar com outras perspectivas não ocidentais relacionadas ao patrimônio arqueológico.

Palavras-chave: Tremembé da Barra do Mundaú; etnoarqueologia; sítios dunares; morada dos antepassados e dos encantados.

ABSTRACT

The Tremembé Indigenous Land of Barra do Mundaú, located in the municipality of Itaipoca, 130 km from Fortaleza, Ceará, contains archaeological sites that were recorded in the early 21st century, during archaeological studies. These places and objects, which have always been part of the Tremembé people's daily life, are also integral to the various relationships they have built over time. This research investigated how archaeological sites have influenced and continue to influence the construction, reconstruction, and maintenance of the Tremembé identity, as well as how these places are connected to other areas within their territory. The study followed an ethnoarchaeological approach focused on the archaeology of the present, with a critical and political perspective, distancing itself from the analogies that characterized processualist ethnoarchaeological research. Methodologies such as ethnography, oral history, and ethnomapping were employed, along with archival research in documents from the Tremembé, the Missão Tremembé Association, and IPHAN. It was found that the archaeological sites, referred to by the Tremembé as "dwellings of the ancestors" or "dwellings of the encantados," serve as a key element of indigeneity and contribute to ethnic strengthening. In the context of this research, at least four types of relationships were identified between the Tremembé and the archaeological sites and remains: archaeological heritage as a tool for struggle; the practice of collecting; the reuse of remains for various purposes; and the involvement of spirituality, where other beings, the encantados, are also seen interacting with this material culture. It was observed that archaeological sites are significant places for the Tremembé, serving as memory markers that refer to their territory and ancestors. Based on this research, it is concluded that archaeology must address and challenge colonial practices that still persist in some approaches, while engaging with and considering non-Western perspectives related to archaeological heritage.

Keywords: Tremembé of Barra do Mundaú; ethnoarchaeology; dune sites; dwellings of the ancestors and encantados.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Localização da TI Tremembé da Barra do Mundaú	21
Figura 2 – Eolianito na TI Tremembé da Barra do Mundaú	46
Figura 3 – Entrevista e filmagem de dona Toinha (Antônia Linhares) em sua residência.....	49
Figura 4 – Oficina de etnomapeamento.....	55
Figura 5 – Excursão ao Morro da Índia.....	56
Figura 6 – Recorte do mapa de Nimuendajú com a área de domínio do povo Tremembé	71
Figura 7 – Igreja de Almofala descoberta após 40 anos soterrada pelas dunas	99
Figura 8 – Localização dos sítios identificados em 2004 e 2009 e setores da unidade de paisagem campo de dunas.....	101
Figura 9 – Dunas móveis e lagoa interdunar na TI da Barra do Mundaú	103
Figura 10 – Sítio arqueológico situado em depressão interdunar.....	103
Figura 11 – Esquematização das angulações de uma duna barcana.....	105
Figura 12 – Paisagem da TI com indicação dos cascudos e das baixas.....	107
Figura 13 – Estudantes Tremembé visitando os sítios nas baixas (planície de deflação)	108
Figura 14 – “Torém na praia”, de Mayara Tremembé.....	109
Figura 15 – Eolianito situado na TI da Barra do Mundaú.....	110
Figura 16 – Eolianito (detalhe)	110
Figura 17 – Nascentes de riachos e lagoas interdunares e ao fundo a presença de eolianitos	112
Figura 18 – Sítio arqueológico Baleia 01.....	125
Figura 19 – Alguns vestígios da coleção de José Linhares Amaro Veríssimo	145
Figura 20 – Alguns fragmentos de cachimbos de barro pertencentes a Adriana Tremembé	146
Figura 21 – Alguns vestígios da coleção de Adriana Tremembé.....	146
Figura 22 – Garrafa de grés pertencente ao seu Manoel Chicuta	150
Figura 23 – Cachimbo de barro de seu Zé Canaã.....	151
Figura 24 – Ritual do torém no Recanto dos Encantados	155

Figura 25 – Torra de grãos de milho para preparação de bebida tradicional semelhante ao café	156
Figura 26 – Casa de oração no Recanto dos Encantados	157
Figura 27 – Altar da casa de oração do Recanto dos Encantados	158
Figura 28 – Material lítico encontrado no altar da Casa de Oração	159
Figura 29 – Seu Manoel Biata em sua casa de taipa	165
Figura 30 – Amuleto produzido por dona Bia	170
Figura 31 – Dona Bia e a Lagoa da Índia	171
Quadro 1 – Lista de entrevistados	58
Quadro 2 – Conjuntos de sítios da costa cearense	114
Quadro 3 – Sítios arqueológicos registrados na TI Tremembé da Barra do Mundaú	124
Quadro 4 – Lugares significativos citados durante oficina de etnomapeamento	179

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ANAI	Associação Nacional de Ação Indígena
AKSAAM	Adaptando Conhecimento para a Agricultura Sustentável e o Acesso a Mercados
ARCHEA	Grupo de Estudo em Arqueologia e Antiguidade
ASFB	Associação Slow Food do Brasil
CIPP	Complexo Industrial e Portuário do Pecém
CITI	Conselho Indígena Tremembé de Itapipoca
CNSA	Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos
EIA	Estudo de Impacto Ambiental
FECLESC	Faculdade de Educação, Ciências e Letras do Sertão Central
FUNAI	Fundação Nacional dos Povos Indígenas
GPS	Sistema de Posicionamento Global
ICA	Instituto Cobra Azul de Arqueologia e Patrimônio
INRC	Inventário Nacional de Referências Culturais
INTA	Instituto de Teologia Aplicado
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MPF	Ministério Público Federal
MUPHI	Museu de Pré-História de Itapipoca
NAHI	Núcleo de Arqueologia e História Indígena
ONG	Organização Não Governamental
PET	Programa de Educação Tutorial
PGTA	Plano de Gestão Territorial e Ambiental
PINEB	Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro
PPP	Parceria Público Privada

RIMA	Relatório de Impacto Ambiental
SA	Sítio Arqueológico
SEMACE	Superintendência Estadual do Meio Ambiente (Ceará)
SIG	Sistema de Informação Geográfica
SPHAN	Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
TI	Terra Indígena
UECE	Universidade Estadual do Ceará
UFBA	Universidade Federal da Bahia
UFC	Universidade Federal do Ceará
URCA	Universidade Regional do Cariri

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	16
2	ABORDAGEM TEÓRICA-METODOLÓGICA.....	26
2.1	As arqueologias e os povos indígenas	28
2.2	Um breve histórico sobre a etnoarqueologia.....	33
2.3	Os sítios arqueológicos como lugares significativos	42
2.4	Metodologias empregadas	43
2.4.1	Contextualização dos sítios da região através de pesquisa bibliográfica ...	45
2.4.2	Contextualização do processo de luta do povo Tremembé.....	46
2.4.3	Observação participante, história oral e etnomapeamento	48
2.4.4	Idas ao território.....	56
3	O PROCESSO DE ETNOGÊNESE DO POVO TREMEMBÉ E OS SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS	60
3.1	A presença tapuia na costa norte e o vínculo histórico com os Tremembé	67
3.2	O processo de etnogênese dos Tremembé da Barra do Mundaú.....	74
3.2.1	Os Tremembé e os posseiros.....	76
3.2.2	Os Tremembé contra “o império de Cortés”	80
3.2.3	A reconstrução identitária e a morada dos antepassados.....	88
4	A ARQUEOLOGIA NA TI TREMEMBÉ DA BARRA DO MUNDAÚ	98
4.1	Caracterização das áreas dos sítios arqueológicos	100
4.2	Os sítios arqueológicos da TI Tremembé da Barra do Mundaú	114
4.3	Atuação da arqueologia na Terra Indígena	127
5	ARQUEOLOGIA DOS ENCANTADOS.....	138
5.1	As relações construídas entre os Tremembé e os sítios arqueológicos	141
5.1.1	A herança dos mais velhos como ferramenta política e identitária.....	141
5.1.2	Os objetos dos antepassados “ajuntados” dos morros.....	144
5.1.3	Reutilizações	150
5.1.4	Espiritualidade.....	152
5.1.4.1	<i>O Recanto dos Encantados.....</i>	<i>154</i>
5.1.4.2	<i>Os cascudos.....</i>	<i>160</i>
5.1.4.3	<i>As baixas.....</i>	<i>164</i>

5.1.4.4	<i>Os morros</i>	166
5.2	“As histórias relatadas aqui são histórias reais”: as versões não contadas pela arqueologia	173
5.3	As moradas dos encantados e os lugares significativos	175
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	181
	REFERÊNCIAS	185

1 INTRODUÇÃO

A arqueologia me foi apresentada de uma forma bem peculiar. Não falo de filmes de aventura e documentários sobre lugares distantes do Brasil, nem tampouco de museus ou sítios arqueológicos. Fui apresentada à arqueologia numa salinha improvisada na Universidade Estadual do Ceará (UECE), em que uma professora de história antiga, empolgada em reabrir o laboratório de arqueologia na universidade, convidou alunos do 1º semestre da graduação de história, em 2009, a participar do Grupo de Estudos em Arqueologia e Antiguidades, o ARCHEA, e, além das discussões, poderíamos estagiar voluntariamente no pequeno laboratório, realizando atividades com peças oriundas de trabalhos de arqueologia de contrato endossados pela UECE. Além das leituras e discussões, eu poderia higienizar (lavar, pois eram fruto de entulhos de valas das ruas de uma cidade histórica do Ceará, com muita lama e sabe-se lá o quê) e numerar peças de várias tipologias, coisas que até então eu não sabia identificar.

Um dia me convidaram para entrar em outra salinha improvisada – a arqueologia tem dessas, coitada, sempre tentando resistir e se encaixar em algum espacinho que seja, não importa se em um espaço tomado do PET¹ da geografia ou em uma salinha esquecida que o curso de história se esforçava para manter, em meio à luta por espaços em universidades públicas. Nesse lugar havia uma mesa velha, na verdade era uma folha de compensado sobre três cavaletes construída de forma artesanal – sabe Deus quando – que virou uma bancada. Sobre esse espaço havia cacos de cerâmica indígena. Chegando mais perto, o que parecia um amontoado de coisas, tinha uma lógica, um sentido. Tínhamos que agrupar os cacos de acordo com determinadas características ao modo de um quebra-cabeça que possuía a finalidade de contar a história das loiceiras indígenas que produziram tais vasilhames, urnas, pratos, panelas, tigelas, etc. Algumas pessoas passavam pela salinha, umas riam, outras ficavam curiosas e faziam perguntas, outras tinham dó: “por que esse povo perde tanto tempo olhando esses cacos?”.

Pela primeira vez me convidaram para conhecer um sítio arqueológico no Ceará, numa praia do extremo leste de Fortaleza, chamada de Sabiaguaba. É um lugar lindo, cheio de dunas e lagoas, altamente mirado pela especulação imobiliária,

¹ Programa de Educação Tutorial.

que encurralava mais e mais os habitantes tradicionais daquele lugar. Subi duna, desci duna, o relógio apontava 10 horas, 11 horas e nada do sítio. Pensei cá comigo: “deve ser uma coisa muito extraordinária”. Finalmente chegamos. “Aqui estamos, Bianca, olha quanta coisa! Que lindo!”. Olhei ao redor, esbocei um sorriso sem graça: “é bastante coisa mesmo. O que é?”. Era um sítio composto por micro lascas e pequenínissimos fragmentos de cerâmica indígena. Confesso que não era exatamente o que eu esperava, mas eu aprendi que a arqueologia não trata apenas daqueles pequeninos objetos, mas dos indivíduos que os produziram e que muitas vezes isso foi só o que restou como fonte para contar a sua história.

Tempos depois eu aprendi que essas coisas, assim como as sociedades, não são estáticas, elas podem ser, inclusive, agentes que participam de lutas, podem ser utilizadas como objetos de poder, objetos de cura e podem ser reutilizadas por diferentes grupos e ressignificadas em diferentes culturas e em diferentes períodos da história da humanidade. Daí em diante não parei de me surpreender sobre a quantidade de histórias que podem estar contidas em um objeto, por menor que seja, ou por mais que pareça desimportante.

A arqueologia parecia uma oportunidade de falar sobre aqueles que ficaram à margem da história, dos textos ou documentos oficiais. Poderia ser uma imersão no passado dos iletrados e daqueles cuja história não foi contada. Todavia percebi que a arqueologia nem sempre abrange todos os setores da sociedade. Lembro dos vestígios que lavei e numerei na salinha do ARCHEA, louças caras, importadas, pertencentes à elite urbana de uma cidade histórica. Onde estava o povo?

Também percebi que havia outros indivíduos que ficavam à margem, não só da história, mas também da arqueologia. Eram as populações tradicionais que seguiram ao longo do tempo se mantendo ocultas, como forma de proteção. Percebi, em inúmeras atividades que realizei ao longo da minha vida acadêmica, que, além dos traços culturais que ainda teimavam em resistir com os povos indígenas, havia o uso de objetos dos antigos povos que eram reutilizados e ressignificados por povos tradicionais contemporâneos.

Além da arqueologia, me interessei desde a graduação pelo estudo dos povos indígenas. Isso foi uma escolha política. No entanto, ao invés das populações antigas, me empenhei no estudo sobre os povos vivos.

Em 2011 comecei a participar de uma pesquisa intitulada “Identidade material: arqueologia e etnogênese nos domínios Tabajara”, desenvolvida pelo Núcleo de

Arqueologia e História Indígena (NAHI) das Faculdades INTA, de Sobral, no Ceará. Foi a partir daí que tive meu primeiro contato direto com os povos indígenas. Eram os Tabajara e Kalabaça do município de Poranga (CE), cujo processo de etnogênese se tornou objeto de estudo durante a escrita da minha monografia. Nesse momento parti para a leitura de antropólogos como Miguel Alberto Bartolomé, Ana Lúcia Farah de Tófoli, Eduardo Viveiros de Castro, Izabelle Braz Peixoto, Manuela Carneiro da Cunha, João Pacheco de Oliveira, Carlos Fausto, entre outros. Também tive contato com as obras de historiadores como John Manuel Monteiro, Manuel Coelho de Albuquerque, Edson Silva e Ricardo Pinto de Medeiros. Antes de me aprofundar nessa temática, tive que me desarmar de muitos preconceitos, como ainda hoje tenho que fazer.

As leituras e a vivência com outras comunidades indígenas e com pesquisadores engajados nas lutas pelos direitos desses povos me fizeram romper com um pensar típico, do meu ponto de vista, de historiadores e arqueólogos, de que “índio bom é o índio morto”, numa perspectiva de que apenas os índios do passado merecem o status de objeto de estudo. Entendo que as pesquisas podem ser uma ferramenta importante para a luta dessas comunidades. Considero, dessa forma, que ignorar os povos do presente é uma escolha política, escolha essa que me recusei a fazer.

Certa vez o cantor e compositor Tom Zé, citando o dramaturgo e ensaísta Augusto Boal, disse o seguinte: “até quando eu olho para a lua, eu estou fazendo política!”. Então, se faço política quando olho para a lua, também devo fazer política quando escolho o tema das minhas pesquisas acadêmicas.

Nessa perspectiva, conheci outros povos indígenas, quais sejam: os Tapeba, os Anacé da aldeia Japuara e da Reserva Indígena Taba dos Anacé, todos do município de Caucaia (CE). Foi então que percebi, por estar mais atenta, como os povos indígenas se relacionam com os sítios e objetos arqueológicos e como esses elementos, por sua vez, atuam no processo de luta desses povos. E eles não são os únicos povos a se utilizarem dessa materialidade.

Os documentos da Associação Missão Tremembé, em que se destaca a atuação da missionária Maria Amélia, revelam, na primeira Assembleia Indígena no Ceará, ocorrida em 1994 no município de Poranga (CE), a importância dada pelos indígenas aos sítios arqueológicos situados em seus territórios. Esses sítios serviram e servem para o fortalecimento étnico e para a luta pelo território. O documento diz o

seguinte: “nas nossas áreas tem furnas, sítios arqueológicos, encontramos objetos antigos de cerâmica – o que é muito importante para ser estudado, que vai confirmar ainda mais o nosso direito” (ASSEMBLEIA INDÍGENA NO CEARÁ, 1994, p. 1-2). Em outro trecho também é revelada a força espiritual que há nesses lugares, os sítios arqueológicos, que, para eles, referem-se aos seus antepassados. No documento os indígenas afirmam o que segue: “nossa força também é espiritual – o nosso passado parece enterrado, mas é essa ligação com os nossos antepassados, com o nosso passado, que ajuda a nós a ter força, a resistir, a ter coragem para lutar pela nossa terra e pela nossa vida” (LIDERANÇAS INDÍGENAS DOS POVOS CRATEUS, GENIPAPO-KANINDÉ, PITAGUARY, PORANGA, POTYGUARA DA PARAIBA E TAPEBA, 1994, p. 2).

No ano de 2017, ingressei no curso de Especialização em Arqueologia Social Inclusiva desenvolvido pela Universidade Regional do Cariri (URCA) em parceria com o Instituto de Arqueologia do Cariri (IAC) e a Fundação Casa Grande. Durante esse período tive contato com experiências e leituras sobre arqueologia como uma ciência que pode ser engajada social e politicamente. Conheci a arqueologia colaborativa através de textos da arqueóloga Fabíola Andréa Silva, a arqueologia do presente com textos do arqueólogo Alfredo Gonzalez-Ruibal, e outras arqueologias latino-americanas com textos de Cristóbal Gnecco, Patrícia Ayala e tantos outros que mostraram diversas possibilidades de realizar uma arqueologia indígena com povos do presente. A partir desses vários aprendizados, pesquisei as transformações de significados e usos políticos do patrimônio arqueológico dos povos Anacé da Reserva Indígena Taba dos Anacé e da aldeia Japuara.

Em 2020 os Tremembé da Terra Indígena (TI) da Barra do Mundaú entraram em contato com o Instituto Cobra Azul de Arqueologia e Patrimônio (ICA), instituição em que atuo, para ajudá-los a elaborar estratégias contra os saques de sítios arqueológicos que vinham ocorrendo constantemente em seu território, saques feitos por não indígenas que invadem a TI em busca de vestígios e buscando formar acervos arqueológicos particulares ou mesmo públicos. Para os Tremembé, esses espaços pertencem aos seus antepassados e são as moradas de seus encantados e estavam sendo desrespeitados.

Em 2021, no “Plano de Ação para Salvaguarda dos Recursos Naturais e da Cultura Alimentar do Povo Tremembé da Barra do Mundaú”, realizado pela Associação Slow Food Brasil (ASFB) e pelo Adaptando Conhecimento para a

Agricultura Sustentável e o Acesso a Mercados (AKSAAM) juntamente com os indígenas, o “Mapeamento dos sítios arqueológicos da TI incluindo o ICA como um dos apoiadores dessa Ação” aparece como “Ação 27”. No âmbito dessa ação, foram apontadas as atividades:

- Criando um grupo de jovens para acompanhar e fomentar ações de mapeamento, preservação e monitoramento;
- Construção de uma casa de memória Tremembé da Barra;
- Realizando reunião com o IPHAN e órgão competentes (Pironi; Miotto; Tremembé, 2021, p. 36).

O povo indígena Tremembé da Barra do Mundaú celebra em seu território a existência de sítios arqueológicos como prova concreta da presença dos seus antepassados na região. Além das aldeias, locais de vivência e atividades cotidianas desse povo, a TI reúne espaços de memórias que são parte da identidade étnica Tremembé. Entre esses espaços, destacam-se aqueles que, de tempos em tempos, são descobertos e recobertos pelas areias. Esses são espaços onde se desenvolveram atividades cotidianas no passado, como aldeias e acampamentos de povos antigos, casas de farinha, “vilas” e até igrejas². Em outras palavras, o passado se materializa em objetos que aparecem e desaparecem de forma sazonal nas areias das dunas e que fazem parte da vivência do povo Tremembé.

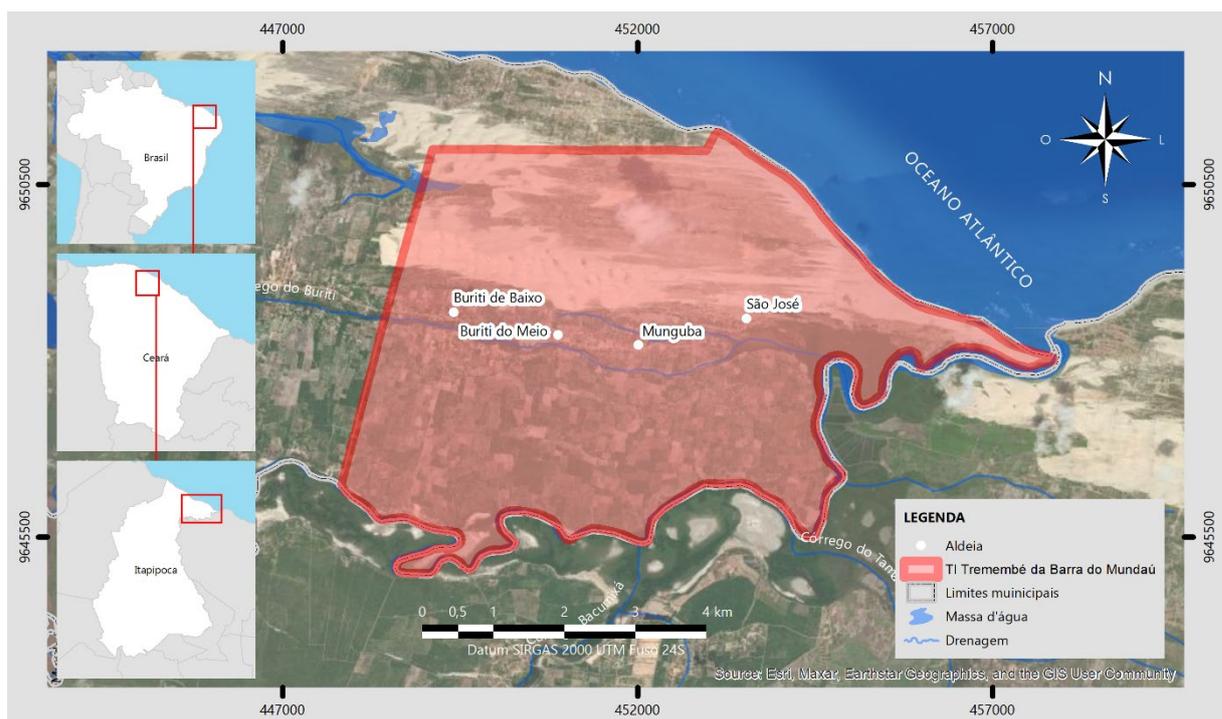
Em 2004 os pesquisadores Jeovah Meireles e Marcélia Marques desenvolveram estudos na TI e relataram a presença de cinco sítios arqueológicos. Os sítios arqueológicos foram indicados pelos Tremembé, que se referiam aos lugares como “morada dos antigos” ou “morada dos mais velhos”. Os sítios apresentados foram os seguintes: Primeira Baixa do Coqui I, Primeira Baixa do Coqui II, Morro do Murici I, Morro do Murici II e Barrinha. Encontrados em ambiente de dunas e na planície de deflação, os sítios arqueológicos revelam a presença de material lítico e malacológico, fragmentos cerâmicos, de louças e de vidros e restos de antigas taperas (Meireles; Marques, 2004). Em 2009 houve outro estudo arqueológico na área, uma

² De acordo com pesquisas realizadas por Borges, Vilela e Silva (2016), a igreja de Almofala, localizada no município de Itarema (CE), começou a ser construída em alvenaria, em estilo barroco, em 1702, sendo concluída em 1758. Em 1897 uma duna cobriu toda a igreja e grande parte do povoado de Almofala. Os Tremembé, que viviam próximo à igreja desde o aldeamento, se dispersaram. Após 43 anos, no início do ano de 1940, a igreja e o povoado começaram a ressurgir com o deslocamento da duna. Conta-se que alguns indígenas a desenterraram com as próprias mãos e, quando retornaram ao local de origem, posseiros e não indígenas começaram a invadir Almofala. Para Borges, Vilela e Silva (2016), o local do povoado que a duna descobriu representa para os Tremembé de Almofala um espaço de resistência e de afirmação étnica.

pesquisa solicitada pela Superintendência do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) no Ceará e executada pela empresa Arqueologia Brasil. Intitulada “Programa de Pesquisa e Resgate Arqueológico nas comunidades indígenas Tremembé (município de Itapipoca) e Kariri (município de São Benedito), Estado do Ceará (2009)”, a pesquisa identificou, delimitou e registrou oito sítios arqueológicos na TI, quais sejam: Baleia 1, Baleia 2, Baleia 3, Baleia 4, Baleia 5, Baleia 6, Baleia 7 e Baleia 8.

A TI Tremembé da Barra do Mundaú é formada por quatro aldeias, a saber: São José, Buriti de Baixo, Buriti do Meio e Munguba. O território possui 3.580 ha e está localizado no município de Itapipoca, litoral oeste do Ceará, a 130 km de Fortaleza. No dia 28 de abril de 2023, a TI teve finalmente a sua demarcação homologada, 20 anos após o pedido para demarcação, feito em 2003.

Figura 1 – Localização da TI Tremembé da Barra do Mundaú



Fonte: Elaborado por João Moreira Cavalcante Neto.

Os Tremembé possuem uma forte ligação com os sítios arqueológicos por considerarem-nos pertencentes aos seus ancestrais e os assumirem como “escrituras”, prova da antiguidade da presença do seu povo no território. Apesar de ser um patrimônio importante e pertencer a todos os brasileiros – os sítios arqueológicos são definidos e protegidos pela Lei nº 3.924, de 26 de julho de 1961,

como bens patrimoniais da União e constituem parte integrante do patrimônio cultural brasileiro desde a década de 1980, segundo o artigo 216 da Constituição Federal de 1988 –, a relação entre os povos indígenas e os sítios arqueológicos situados em seu território reveste-se de especial importância, indo além de uma herança abstrata legada a todos os brasileiros, mas, ao que parece, os órgãos patrimoniais e a própria arqueologia ignoram essa relação, o que pode ser explicado pela própria história da atuação da arqueologia como ciência.

A atuação da arqueologia na América Latina por muito tempo contribuiu para o ocultamento dos povos indígenas contemporâneos. Conforme Cristóbal Gnecco (2009), as arqueologias latino-americanas, feitas por e para mestiços, foram utilizadas como ferramenta de glorificação da unidade nacional, excluindo as sociedades nativas. O autor aponta que essa violência epistêmica “não apaga, simplesmente, os sistemas e as cosmovisões dos colonizados. O que faz é algo muito mais perverso (e eficaz): distorce, confunde, agrupa” (Gnecco, 2009, p. 16, tradução nossa).

Contudo, nas últimas décadas alguns eventos impulsionaram novas reflexões na arqueologia, como “as guerras anticoloniais na África, pelos movimentos de direitos civis (mulheres, afrodescendentes, homossexuais), pelo empoderamento étnico” (Gnecco, 2011, p. 27, tradução nossa). Essas novas reflexões têm gerado transformações nas práticas arqueológicas, sobretudo em relação à construção de teorias, métodos e práticas que aproximem conhecimentos ocidentais e não-ocidentais na construção do passado (Silva, 2015).

Durante a segunda metade do século XX, tem-se observado o aumento de etnogêneses de povos indígenas em toda América Latina, cujas demandas concentram-se no respeito e nas garantias de sobrevivência de sua etnia. No contexto brasileiro o Nordeste se destaca com o crescente número de ressurgimentos de povos indígenas que haviam sido considerados extintos graças à crença no processo de “assimilação” e “aculturação” ocorrido desde o período colonial. No entanto, o que se tem visto são inúmeras reconfigurações étnicas de povos indígenas no Nordeste, aqui compreendidas como etnogêneses.

Segundo Miguel Alberto Bartolomé (2006), a etnogênese é um processo histórico que sempre esteve presente nas sociedades, tanto antes quanto depois do surgimento dos Estados Nacionais. Ao longo do tempo, os grupos humanos passaram por reconfigurações e novas estruturações. Por exemplo, os contatos entre indígenas e brancos, indígenas e negros, ou entre os próprios povos indígenas envolviam trocas

de traços culturais, materiais e simbólicos. Bartolomé (2006) denomina essas trocas como transfigurações culturais, processos que estão presentes nas etnogêneses. As recentes retomadas por parte dos povos indígenas podem estar associadas a processos de etnogênese, nos quais reformulações são produzidas pela “seleção e recriação de aspectos da memória e de traços culturais emblemáticos, capazes de atuar como sinais externos de reconhecimento perante aquelas instâncias de poder que declararam sua extinção” (Bartolomé, 2006, p. 49-50). João Pacheco de Oliveira Filho (2004) entende a etnogênese como uma ferramenta de sobrevivência dos povos indígenas, que permite sua adaptação e reformulação cultural em contextos de descontinuidade e mudanças radicais (Oliveira Filho, 2004).

Essas transfigurações culturais e reformulações, entendidas por muito tempo como “aculturações”, levaram a arqueologia brasileira a lutar ao lado daqueles que buscavam construir uma história nacional que excluía as diversas trajetórias dos povos indígenas e ignoravam a presença dessas populações no presente. O resultado dessa falta de reconhecimento coloca o indígena de hoje em um passado distante e reforça a construção de estereótipos referentes ao índio colonial.

A arqueóloga Catherine Westfall faz uma crítica à falta de engajamento de muitos arqueólogos quando se esquivam das comunidades indígenas do presente. Ela diz que nós vivemos “dentro de nossas quadrículas, sem levantar a cabeça, como avestruzes de nossa sociedade contemporâneas pós-moderna, individualista, consumista, hedonista, ou como quer que se chame” (1998, p. 35, tradução nossa).

A proposta de uma pesquisa sobre a relação entre os indígenas e os sítios arqueológicos encontrados em seu território pode ajudar a fortalecer o movimento que luta pelo respeito à sua identidade étnica, pela terra e por melhores condições de vida. A arqueologia, respeitando as demandas da comunidade, bem como seus saberes sobre a sua ancestralidade, pode auxiliar no desenvolvimento e na sistematização de estudos sobre os sítios.

Considerando que os Tremembé constroem relações de afeto e pertencimento com os sítios arqueológicos, criando narrativas sobre esses lugares, trago os seguintes questionamentos: **como os sítios arqueológicos são compreendidos pelos Tremembé? De que forma esses lugares influenciam na construção, reconstrução e manutenção da identidade indígena dos Tremembé e como estão relacionados com os demais espaços do território?**

Diante desses questionamentos, proponho a seguinte hipótese: **os sítios arqueológicos são utilizados como instrumentos de conexão com os antigos povos que habitaram o território. Eles estão presentes nas narrativas sobre a origem do povo, configurando-se assim como elementos de sua identidade. Esses discursos são perpetuados através da oralidade, partindo dos mais velhos e das memórias subterrâneas que encontram sua face material nos sítios arqueológicos. É importante considerar também que é no território indígena que se constroem a cultura, a identidade e a história de um povo. Por compreenderem que os sítios pertencem aos seus antepassados, os utilizarem para a construção de narrativas sobre seu povo e como espaços para suas práticas culturais, os Tremembé os definem como lugares significativos e, portanto, como partes da paisagem que constitui a TI Tremembé da Barra do Mundaú.**

Para a realização deste estudo, utilizei, como abordagem teórica, a etnoarqueologia sob a perspectiva da arqueologia do presente, proposta pelo arqueólogo Gonzalez-Ruibal, que a define como uma arqueologia menos colonial preocupada em compreender as culturas locais em seu contexto histórico e seus problemas políticos no presente (Gonzalez-Ruibal, 2009). Utilizei também o conceito de lugar significativo desenvolvido por Zedeño e Bowser (2009), que o definiram como resultado da interação entre um povo e determinados lugares, concedendo a esses locais memórias e significados e os incluindo na trajetória histórica do coletivo.

Os estudos arqueológicos realizados no litoral cearense ainda são poucos. A pesquisa que pretendo executar com os Tremembé da Barra do Mundaú forneceu mais dados sobre os sítios dessa região e seus resultados podem contribuir para a história do povo Tremembé e ajudar a entender as relações que esse grupo possui com o patrimônio arqueológico. Os estudos realizados na TI, os quais levaram em consideração a participação e o conhecimento dos Tremembé, podem favorecer a proteção e a preservação do patrimônio arqueológico encontrado em seu território. Assim, para a construção desta pesquisa, dividi a dissertação em quatro capítulos, conforme detalho a seguir.

O primeiro capítulo refere-se aos aportes teóricos e metodológicos desta pesquisa. Nele, discuti as práticas colonizadoras da ciência arqueológica que ajudaram no apagamento das populações indígenas na história do Brasil e como essas atuações prejudicaram as populações tradicionais. Contudo, destaquei que nas

últimas décadas houve mudanças teóricas e metodológicas que estão tornando a arqueologia uma ciência mais crítica e consciente do seu papel social. Neste capítulo também apresentei a etnoarqueologia, sob a perspectiva da arqueologia do presente, defendida por Gonzalez-Ruibal (2003; 2006; 2009) e escolhida como abordagem teórica da pesquisa. Para isso, realizei um breve histórico sobre o uso da etnoarqueologia nas pesquisas arqueológicas, pesquisas essas que tiveram a preocupação de realizar uma arqueologia mais próxima dos povos indígenas. Abordei ainda os conceitos de lugares significativos definidos pelas arqueólogas Zedeño e Bowser (2009) para o entendimento da relação dos Tremembé com os sítios arqueológicos situados em seu território e fiz apontamentos sobre as metodologias utilizadas nesta pesquisa, como a história oral, a observação participativa e o etnomapeamento.

No segundo capítulo me dediquei ao processo de etnogênese do povo Tremembé da Barra do Mundaú. Nesse capítulo abordei os processos de ocultamento dos povos indígenas do Ceará, relacionando-os com as crescentes mobilizações étnicas no estado. Realizei uma abordagem histórica sobre a presença dos Tremembé na costa norte do Brasil até a formação do aldeamento jesuíta em Almofala, distrito do município de Itarema, Ceará, e abordei os sítios arqueológicos como agentes do processo de construção étnica dos Tremembé.

No terceiro capítulo me concentrei na caracterização das áreas onde foram registrados os sítios arqueológicos, destacando os setores que formam a unidade de paisagem campo de dunas. Abordei também os referidos sítios, identificados durante os estudos de Meireles e Marques (2004) e durante as pesquisas realizadas pela Arqueologia Brasil (2009). Discuti a atuação das pesquisas arqueológicas realizadas na TI, atentando-me para o debate sobre o posicionamento científico praticado no território.

No quarto capítulo abordei as diferentes formas de relação que os Tremembé constroem com os sítios arqueológicos e as paisagens nas quais eles estão inseridos. Discuti a presença de outros seres no território Tremembé, os quais também se relacionam com os sítios e os vestígios arqueológicos, dando ênfase à importância de uma ciência que dialogue com múltiplos saberes e experiências, além da perspectiva ocidental. Por fim, trouxe a reflexão sobre os sítios arqueológicos como lugares significativos para o povo Tremembé.

2 ABORDAGEM TEÓRICA-METODOLÓGICA

A busca por tesouros e pelas grandes cidades e monumentos da Antiguidade marcou o início da arqueologia no Brasil. Nas Américas as pesquisas relativas à origem da humanidade nessa região geraram frustradas buscas por um “passado glorioso” no qual se procurou afastar qualquer possibilidade de que os artefatos e os monumentos encontrados pertencessem aos povos autóctones (Langer, 2000). Esse pensamento, que marcou a formação da ciência arqueológica, estava de mãos dadas com as grandes nações imperialistas, justificando a invasão e a colonização de diversos territórios já habitados por inúmeras populações.

Na escrita da história do Brasil, por muitos anos, convenientemente os povos indígenas permaneceram em um lugar de apagamento, dando continuidade ao projeto colonial. Nos séculos XIX e XX, a arqueologia contribuiu para a construção de imagens estagnadas e degeneradas das populações indígenas (Noelli; Ferreira, 2007). Ainda que se tenham visto, na década de 1970, crescentes mobilizações indígenas em toda a América Latina, atestando que não haviam sido extintos e lutando por direitos, disciplinas como a história e a arqueologia aparentemente não os enxergaram. As narrativas tanto históricas quanto arqueológicas insistiram em resumir a experiência histórica desses povos ao período antes dos portugueses e a alguns momentos do período pós-contato.

Apesar disso, nas últimas décadas, algumas vozes surgiram entoando um novo pensar arqueológico, como Brochado que, na década de 1980, sugeria a construção de uma relação de continuidade entre os “índios do passado” e os “índios do presente”, afirmando que a arqueologia no leste da América do Sul deveria ser vista como a pré-história das populações indígenas atuais. Já na década de 1990, a arqueologia criou diálogos com a antropologia, com a história indígena e com a linguística, trazendo os povos indígenas do presente para os estudos arqueológicos (Silva; Noelli, 2016).

A crescente movimentação política de grupos sociais reivindicando o seu direito à memória fez a disciplina arqueológica passar por revisões teóricas, criando uma arqueologia cada vez mais crítica acerca das suas práticas e mais engajada politicamente e socialmente. Essas novas reflexões fizeram surgir, por exemplo, projetos colaborativos que visam unir o conhecimento científico da arqueologia com o

conhecimento de comunidades tradicionais, buscando a produção de uma nova história sobre os povos originários.

Um aspecto fundamental desta nova agenda de pesquisas é a crítica ao pressuposto de que as populações indígenas se comportaram passivamente frente aos projetos colonialistas das nações europeias. Cada vez mais fica evidente que, ao contrário de sucumbirem, a maioria dos povos indígenas reelaborou suas identidades e tradições culturais a partir do contato com os europeus. Assim, o modelo explicativo da aculturação foi repassado pela noção de agência indígena (Silliman 2001, 2009). Incorporando a noção de história indígena de longa duração, e procurando romper com a dicotomia entre pré-história e história pós-colonial, essas pesquisas destacam a complexidade dos processos de continuidade e transformação das identidades e dos modos de vida dos povos indígenas (Lightfoot 1995). Paralelamente, os arqueólogos estão comprometidos com a construção de uma narrativa mais inclusiva e não-eurocêntrica sobre as formas de colonialismo no continente americano e sobre as trajetórias culturais dos povos nativos (Silva; Noelli, 2016, p. 6).

Compreende-se também que a arqueologia não trata exclusivamente de antigas sociedades; passados recentes também podem ser investigados. A pesquisa arqueológica pode se debruçar sobre sociedades contemporâneas e sua cultura material. Muitas pesquisas vêm abordando as diferentes relações que sociedades antigas e atuais podem ter construído ou estar construindo em torno de um mesmo objeto ou uma mesma paisagem.

Além disso, em diferentes lugares são desenvolvidas pesquisas arqueológicas sobre o passado recente das populações indígenas. Elas tratam de forma crítica as fontes e interpretações históricas e mostram a relevância dos relatos orais dos povos indígenas, para a compreensão das suas etnohistórias e dinâmicas culturais frente ao neocolonialismo e à expansão capitalista. Elas também têm procurado ressaltar que o encontro entre as perspectivas históricas, etnográficas, linguísticas e arqueológicas pode trazer aportes diversificados e complementares ao entendimento das questões relacionadas com as trajetórias históricas e culturais dos povos indígenas (Lightfoot 1995; Rubertone 2000; Colwell-Chanthaphon & Ferguson 2006; Ferguson & Colwell-Chanthaphon 2008; Silliman 2008; Oliver 2010; Flexner 2014; Silva & Noelli 2015). Para além das analogias etnográficas, a relação entre os diferentes dados é feita para ressaltar uma história indígena onde não há rupturas, mas continuidades, transições e transformações culturais, desde o período pré-colonial até hoje (Lightfoot 1995; Silliman 2001, 2005, 2009) (Silva; Noelli, 1996, p.6).

Conforme Gonzalez-Ruibal (2006), o presente é um emaranhado de experiências passadas e contemporâneas. Nessa perspectiva, os objetos possuem uma vida longa, tal como são encontrados na Terra Indígena Tremembé da Barra do Mundaú. Os sítios que foram acampamentos ou aldeias de povos indígenas antigos

hoje são ressignificados pelos Tremembé, povos indígenas que habitam o litoral oeste do Ceará, no município de Itapipoca, entre o rio Mundaú, que divide os municípios de Trairi e Itapipoca, e a Praia da Baleia, uma antiga vila de pescadores que vem se transformando em mais um espaço de veranistas do Ceará. A TI Tremembé da Barra do Mundaú foi homologada em 2023, na atual gestão do governo Lula.

Dessa forma, nesta pesquisa optei por realizar uma etnoarqueologia interessada em sociedades vivas e na sua relação com a materialidade, escutando as demandas desses indivíduos, optando pela importância do posicionamento político em defesa dos povos que a arqueologia ignorou por tanto tempo e contribuindo para a construção de uma ciência que seja mais um espaço de fala dos povos indígenas.

Entendo, assim, a necessidade de compreender como a arqueologia construiu sua relação com os povos originários no Brasil e como a etnoarqueologia pode ser uma abordagem capaz de trabalhar com povos contemporâneos buscando o entendimento da sua relação com a cultura material no tempo presente.

2.1 As arqueologias e os povos indígenas

Instituída no contexto da formação dos estados nacionais, a arqueologia serviu como instrumento do colonialismo e do imperialismo. Por meio da arqueologia clássica, a noção de Ocidente foi compreendida como um lugar politicamente hegemônico em relação às outras regiões do mundo, fundamentando a segregação “racial” e a dominação colonial, naturalizando a “supremacia” e a “superioridade” do Ocidente (Ferreira, 2008).

Na América Latina a arqueologia e a história também estiveram ao lado do colonialismo. A arqueologia contribuiu para a alienação das histórias nativas quando procurou romper os laços existentes entre as sociedades indígenas contemporâneas e a cultura material relacionada às sociedades do passado. Segundo o arqueólogo Cristóbal Gnecco (2009), a disciplina arqueológica faz isso de duas maneiras:

[...] negando os significados nativos e apropriando-se desses referentes, infundindo-lhes novos significados para uma história coletiva (geralmente chamada de ‘nacional’) construída sobre uma dicotomia que celebra as sociedades nativas do passado enquanto condena suas contrapartes contemporâneas (Gnecco, 2009, p. 16, tradução nossa).

Nas Américas, por meio da violência epistêmica e simbólica, a arqueologia e a antropologia reafirmaram o poder colonial do Ocidente através do colecionismo e da criação de museus, justificando a expropriação de territórios, conhecimentos, corpos e objetos indígenas (Ayala, 2020).

Nesse contexto, centenas e centenas de objetos e corpos humanos foram retirados de seus enterramentos e locais de origem para serem enviados a diversos museus ao redor do mundo. Nos Estados Unidos, até os anos 1990, o Smithsonian abrigava cerca de 18.000 restos e corpos indígenas provenientes de escavações arqueológicas (Fine-Dare 2002). No Chile, o Museu de San Pedro de Atacama ainda conta com cerca de 5.000 crânios extraídos de diferentes cemitérios Atacameños e 400 'múmias' (Ayala 2008). Na Argentina, a coleção do Museu de La Plata possui aproximadamente 10.000 restos humanos (Ametrano 2015) (Ayala, 2020, p. 27, tradução nossa).

As práticas científicas e museológicas colonizadoras geraram conflitos entre arqueólogos e indígenas, pois concedia-se aos arqueólogos a autoridade para a pesquisa e o manuseio da cultura material referente aos povos indígenas do passado, negando qualquer vínculo com os povos indígenas atuais e, além disso, considerando que essas populações se encontravam em vias de desaparecimento (Ayala, 2020).

A arqueologia, em sua prática colonialista, colaborou para a construção de imagens essencialistas e inferiorizantes sobre os povos indígenas. Realizavam-se analogias etnográficas diretas, simplistas e generalizantes, compreendendo que os povos indígenas eram herdeiros de modos de vida primitivos que teriam se perpetuado no tempo. Durante muito tempo, os arqueólogos utilizaram descrições históricas e etnográficas para interpretar os registros arqueológicos, desprezando a ideia de que as populações indígenas tivessem trajetórias histórico-culturais distintas, homogeneizando os povos originários e suas particularidades (Silva, 2015).

Nos Estados Unidos, no período em que se configura a luta pelos direitos civis dos afrodescendentes e setores feministas, os movimentos indígenas, ligados ao *Red Power*³, começaram a reivindicar a repatriação e/ou o reenterro de corpos e coleções

³ Durante o período da Guerra Fria, os povos indígenas dos Estados Unidos passaram por um processo de desterritorialização, que ganhou força em 1953 com a chamada “Política do Término”, “ensejando ao governo federal abolir paulatinamente o caráter diferenciado dos povos nativos, incluindo a retirada do estatuto especial sobre suas terras para permitir, assim, o loteamento e a venda para agentes privados” (Alves Júnior, 2022, p. 81). Os povos indígenas foram estimulados pelo governo federal a deslocarem-se para as áreas urbanas, numa tentativa de promover a assimilação cultural e econômica desses indígenas urbanizados. Os indígenas ocuparam as periferias dos centros urbanos e, sem apoio do governo, criaram centros de ajuda mútua em diversas cidades tais como o *Sioux Clubs* e *Navajo Clubs*. Posteriormente criam centros culturais indígenas e passam a ocupar igrejas, bares e universidades, o que criaria “cidades indígenas”

arqueológicas. Nos países da América do Sul, as demandas patrimoniais não estiveram, num primeiro momento, associadas às lutas por território, direitos culturais e autodeterminação; isso ocorreu apenas a partir dos anos de 1990, em que o multiculturalismo esteve presente nas políticas interculturais. A partir daí, intelectuais indígenas como Silvia Riviera Cusicanqui e Carlos Mamani publicaram as primeiras críticas à arqueologia, afirmando ser uma ciência colonialista e nacionalista (Ayala, 2020).

No Brasil, segundo Cristiana Barreto (1999), a arqueologia nasce esvaziada de sentido político em relação à identificação da sociedade com o passado estudado. Confinada aos museus até aproximadamente a década de 1950, a arqueologia no Brasil estava mais próxima das ciências naturais. Para a autora, a primeira vez que se vê a arqueologia brasileira ganhando um significado político é através das campanhas preservacionistas lideradas por Paulo Duarte, José Loureiro Fernandes e Luís Castro Faria, momento em que se conquista a institucionalização acadêmica da arqueologia, a formação de uma geração de arqueólogos e o início da pesquisa científica dentro das universidades. Contudo, os centros acadêmicos eram formados por indivíduos representantes de uma elite intelectual que defendia uma disciplina aos moldes europeus (Barreto, 1999).

Na década de 1960 e 1970, regimes autoritários começaram a tomar conta de toda a América Latina, e, como oposição a esses regimes, vê-se o marxismo e a arqueologia social florescerem em alguns países dessa região. No Brasil intelectuais das ciências sociais posicionavam-se abertamente contra a ditadura militar, sobretudo em relação à censura e à repressão política contra as universidades, mas, no geral, os arqueólogos brasileiros permaneceram em silêncio (Barreto, 1999).

Conhecendo como a arqueologia foi instituída no mundo e como foi constituída no Brasil, de forma isolada de seus vizinhos e das outras ciências humanas, construída por uma elite com influência europeia, é possível compreender como essa área do conhecimento atuou, por muito tempo, a partir de preceitos coloniais, tanto na teoria como na prática. Ainda hoje diversas práticas arqueológicas

sobrepostas as cidades não indígenas (Alves Júnior, 2022). Na década de 1960, a efervescência cultural e política faz eclodir inúmeros movimentos de grupos minoritários, tais como o movimento feminista, *hippie* e *Black Power*. Nessa linha surge, principalmente na juventude, o movimento *Red Power*, que lutava por direito dos povos nativos, adotando uma abordagem de confronto indígena (Alves Júnior, 2022).

assumem essa postura colonial quando negam as relações existentes entre os registros arqueológicos e as comunidades tradicionais contemporâneas.

No entanto, essa arqueologia, sob um viés da ciência ocidental como a única forma legítima de produção e transmissão de conhecimento, vem sendo questionada. Através de reflexões sobre seus métodos e práticas, tem-se uma maior preocupação de tornar mais simétricos os saberes científico-acadêmico e indígenas. As críticas sobre a herança colonialista da disciplina têm levado à transformação das práticas arqueológicas em relação à construção do conhecimento sobre as histórias indígenas e a gestão do patrimônio arqueológico em seus territórios (Silva, 2015).

No contexto brasileiro Lucas Antônio da Silva (2017) salienta que esse engajamento ocorre em razão do avanço do capitalismo sobre as populações tradicionais com a expansão de grandes propriedades rurais e o avanço da especulação imobiliária, que retira dessas populações o direito às suas terras e aos seus lugares sagrados.

É importante pontuar que os avanços da arqueologia seguem uma tendência que vem sendo construída em outras ciências, fruto de um processo de luta de grupos identitários que reivindicam mudanças nas narrativas e o controle sobre o passado e o patrimônio. Essa situação é clara no caso dos Tremembé, quando lutam pelo direito aos objetos arqueológicos que são coletados por não indígenas e museus da região. Entendo, como Silva (2015), que a arqueologia deve estar atenta à união dos conhecimentos ocidentais e não ocidentais para a construção de um passado que abarque a diversidade de pontos de vista dos sujeitos envolvidos, atentando para as relações entre as comunidades e os bens arqueológicos. Além disso, a arqueologia precisa quebrar os grilhões do passado, superando o *archeo*, e entender que a materialidade, mesmo a do passado, também pode ser do presente, o que possibilita ser estudada numa perspectiva do presente e percebida como algo intimamente ligado aos povos do presente.

No Brasil e no mundo, muitas arqueologias surgem com foco nas relações entre a cultura material e as comunidades que a reivindicam. O arqueólogo Fábio Guaraldo Almeida (2012) aponta diferentes abordagens arqueológicas que buscam uma maior abertura da disciplina, objetivando reestruturar as relações de poder na formação e utilização dos conhecimentos arqueológicos:

[...] Arqueologia da descolonização (GNECCO, 1999), Arqueologia da Resistência (LEONE, 1995; RUBERTONE, 1994), Arqueologia Comunitária (TULLY, 2007), Arqueologia Pública (MERRIMAN, 2004), Arqueologia Social (LUMBRERAS, 1974), Arqueologia do Presente, (GONZALEZ-RUIBAL, 2008) surgem em diversas partes do mundo para discutir métodos e teorias que valorizem a diversidade cultural, com tentativas de efetivar a multivocalidade e as interpretações plurivocais do passado (Almeida, 2012, p. 13).

Essas práticas têm como objetivo envolver a comunidade em cada etapa da pesquisa. Entretanto, há projetos que se dizem colaborativos, mas na verdade procuram a comunidade apenas para realizar consultas (Rodrigues, 2022). Em vez de fazer com que as comunidades se sintam confortáveis com a pesquisa, é preciso que o pesquisador renuncie ao controle e atue como técnico na realização do projeto apenas quando for convidado (Rodrigues, 2022).

Ao falar de arqueologia comunitária, Lúcio Menezes Ferreira (2008) compreende que o trabalho arqueológico ao lado das comunidades é primordial, sobretudo para a reafirmação de identidades locais. As comunidades sempre recorreram ao passado para fundamentar significados culturais no presente, incorporando objetos e lugares associados às suas memórias sociais e às suas narrativas. Entende-se que o arqueólogo deve ter responsabilidade social e engajamento político, não devendo “assistir de camarote, de seus centros acadêmicos ou postos avançados de escavação, o espetáculo grandioso da resistência das comunidades” (Ferreira, 2008, p. 88).

Sabendo da existência de diversas abordagens que buscam aproximar a arqueologia das comunidades tradicionais, considero que a etnoarqueologia é uma abordagem que atende a contento a perspectiva do estudo das comunidades que se relacionam com o seu patrimônio arqueológico, atentando para suas narrativas e suas demandas políticas e sociais.

Mas nem sempre a etnoarqueologia esteve interessada nessa aproximação e nos problemas das comunidades e dos povos. Como a arqueologia, a etnoarqueologia passou por várias mudanças epistemológicas, acompanhando as mudanças teóricas e metodológicas ocorridas na disciplina (Silva, 2009).

Essas novas reflexões teóricas relacionadas à etnoarqueologia trazem também avanços teóricos para o estudo das relações entre pessoas e materialidade, bem como o abandono da perspectiva ocidental de um tempo evolutivo e unilinear. O

passado está no presente assim como o presente é formado por uma mistura de passados (Silva, 2017).

Visto o desenvolvimento e as mudanças no âmbito teórico e metodológico da arqueologia, bem como as diferentes perspectivas que as pesquisas etnoarqueológicas obtiveram ao longo do tempo, considero pertinente conhecer um pouco sobre como se deram tais formulações para que sua utilização seja compreendida nesta pesquisa.

2.2 Um breve histórico sobre a etnoarqueologia

A etnoarqueologia é uma especialidade da arqueologia que estuda sociedades contemporâneas com o objetivo de testar hipóteses, formular modelos interpretativos e teorizações sobre a relação entre as pessoas e o mundo material (Silva, 2009).

Paul Lane (2006) define a etnoarqueologia como um subcampo da pesquisa arqueológica que tem como objetivo o estudo sobre o papel da cultura material e dos ambientes construídos nas sociedades vivas, bem como os processos que afetam suas transformações em contextos arqueológicos. Segundo o autor, várias temáticas já foram abordadas pelos etnoarqueólogos:

[...] diferentes tecnologias de fabricação de artefatos; a natureza, significado e consequências espaciais do descarte de artefatos; a estruturação social e simbólica do espaço, o *locus* e o significado do estilo do artefato e processos de manutenção, abandono e degradação do local (Lane, 2006, p. 1, tradução nossa).

Alfredo Gonzalez-Ruibal defende que a etnoarqueologia deve possuir um significado pós-colonial. Em muitas pesquisas etnoarqueológicas, trata-se sobre o “outro” que foi conquistado, oprimido e explorado pelo Ocidente:

Etnoarqueologia é o estudo arqueológico de sociedades geralmente pré-industriais, com o objetivo de produzir uma arqueologia mais crítica e menos culturalmente tendenciosa, de gerar ideias que favoreçam o debate arqueológico e de contribuir para o conhecimento das sociedades com as quais trabalhamos, tendo conta a suas tradições, ideias e pontos de vista. (Gonzalez-Ruibal, 2003, p. 12, tradução nossa).

A etnoarqueologia surge como um subcampo da arqueologia na década de 1960 com a emergência da “nova arqueologia”, ou “arqueologia processual”, em que

se observam mudanças nas perspectivas teóricas e metodológicas da disciplina. Deve-se destacar, entretanto, que os dados etnográficos já eram empregados desde o início da conformação da arqueologia pelos antiquários em interpretações sobre vestígios arqueológicos desde o final do século XV (Lane, 2006).

As viagens e as grandes navegações possibilitaram diversos contatos com uma multiplicidade de povos e culturas que levaram muitos estudiosos a realizar produções etnográficas. Tais produções se tornaram fontes de dados para a interpretação de vestígios arqueológicos e para o estudo dos modos de vida das antigas populações europeias (Silva, 2009).

No decorrer dos séculos XVIII e XIX, com a expansão neocolonialista e o desenvolvimento do evolucionismo, as comparações foram ficando mais sistemáticas. Compreendia-se que os povos “descobertos” pertenciam a estágios culturais tardios e, dessa maneira, muitos estudos se desenvolveram sob uma ótica racista (Silva, 2009).

Em 1876 Lubbock realizou analogias baseadas em dados etnográficos para estudar os antigos povos europeus. Esses dados eram alicerçados a partir de experiências com povos que estavam submetidos ao poder colonial. Nesse estudo é possível observar o uso de juízos morais de caráter racista. Assim como Lubbock, outros estudos que faziam o uso de analogias também foram identificados no início do século XIX, com o do naturalista P. W. Lund, por exemplo, que enviava machados de pedra do Brasil para servirem de comparativos com as antiguidades da Dinamarca, auxiliando arqueólogos escandinavos a identificarem as pedras polidas como “artefatos primitivos” (Gonzalez-Ruibal, 2003).

Segundo Paul Lane (2006), a palavra “etnoarqueólogo” começou a ser utilizada em 1900, por Jesse Fewkes, que realizou estudos a partir da observação de tradições locais e migrações de nativos americanos para interpretar restos mortais encontrados no sudoeste dos Estados Unidos. Posteriormente outros estudos foram realizados com o objetivo de levantar dados a partir de comunidades vivas que pudessem conduzir interpretações acerca de sociedades antigas.

A etnoarqueologia nasce, no final de 1950 e início de 1960, no contexto da lógica positivista da nova arqueologia, que tem como um de seus principais expoentes Lewis Binford. Para esse arqueólogo, a arqueologia seria uma autêntica ciência se ela pudesse criar teorias contrastáveis, construir marcos de referência que permitissem validar teorias e dar lugar a outras, gerando regras universais sobre as sociedades

humanas. Dessa forma, a analogia etnográfica e etnoarqueológica seriam importantes aliadas para completar as lacunas para as quais a arqueologia não era capaz de dar respostas (Gonzalez-Ruibal, 2003).

Para Lewis R. Binford (1983), o que interessava ao arqueólogo era o dinâmico: o que as pessoas faziam, como viviam, como competiam ou colaboravam entre si. Mas como inferir sobre o dinâmico a partir do estático? A etnoarqueologia passa a ser um instrumento para apreender a dinâmica dos sistemas vivos e estudar as suas consequências estáticas. A partir do estudo de povos contemporâneos considerados pré-modernos, Binford compreendia que a etnoarqueologia em conjunto com a arqueologia experimental e a arqueologia histórica teria a capacidade de desenvolver métodos de inferência arqueológica para se estudar o passado.

O trabalho pioneiro de Binford resultou na obra *Smudged pit and hide smoking: the use of analogy in the archaeological reasoning*, de 1967, que discutiu de forma sistemática o uso da analogia etnográfica. Posteriormente Binford desenvolveu conceitualmente e teoricamente o enfoque etnoarqueológico em *Nunamiut Ethnoarchaeology*, de 1978, que, juntamente com os aportes teóricos de Gould e Yellen, entre outros pesquisadores, construiu as bases metodológicas da etnoarqueologia, utilizando-a para a produção de modelos que alimentariam a “teoria de médio alcance” (Politis, 2004). A etnoarqueologia, sob essa perspectiva, foi utilizada para documentar eventos regulares em contextos controláveis da atualidade com o fim de criar subsídios para o estudo do registro arqueológico, assim como Binford o fez para o estudo de contextos paleolíticos. Esse tipo de estudo possibilitou uma produção intensa de trabalhos etnoarqueológicos e de arqueologia experimental (Gonzalez-Ruibal, 2003).

Apesar disso, a prática etnoarqueológica processual possui uma característica externalista que leva em conta aspectos exteriores à comunidade em estudo, assim como seu desinteresse pelo contexto cultural concreto com o objetivo de construir generalizações (Gonzalez-Ruibal, 2003). Essa abordagem também possui uma visão imperialista quando se objetiva criar leis gerais que expliquem qualquer outra tradição nacional ou local, ocultando, assim, as particularidades de diversas culturas (Gonzalez-Ruibal, 2003).

No final dos anos de 1970, tem-se uma renovação teórica acompanhada de críticas à rigidez do método da arqueologia, que buscava a construção de leis gerais e que entendia o registro arqueológico como reflexo de questões ecológicas e

econômicas. Essa renovação se dá com o surgimento da arqueologia pós-processual, que tem como um de seus principais expoentes Ian Hodder.

Para os pós-processualistas, a cultura material não deve ser estudada como um simples reflexo inerte de uma cultura da qual só se poderiam extrair dados referentes à organização social e econômica. Para essa linha de pensamento, a cultura material possui um papel ativo, pode trazer luz sobre aspectos superestruturais (ideológicos e simbólicos) e pode passar por diversos processos interpretativos e perceptivos ao longo do tempo e do espaço. Percebe-se que os usos e as formas de fabricação da cultura material podem variar entre os grupos que conformam uma sociedade, como mulheres, homens, jovens e idosos, podendo ser mediadas por crenças, práticas e significados. Questiona-se também sobre a neutralidade do conhecimento arqueológico na medida em que se compreende que os arqueólogos são construtores e intérpretes do passado (Gonzalez-Ruibal, 2003; Wichers, 2014).

Tendo como um de seus focos de estudo o simbolismo, os pós-processualistas buscam não apenas um significado fixo e particular, mas atestar que há uma gama de significados possíveis para a cultura material. Não se tratava, portanto, de utilizar métodos para testar hipóteses e criar generalizações através de casos particulares. Nessa abordagem, visa-se, muitas vezes, conhecer menos o passado por si só e buscar a construção de um conhecimento que se relaciona mais intimamente com questões e interesses contemporâneos (Gonzalez-Ruibal, 2003).

A arqueologia pós-processual busca desenvolver relatos arqueológicos, incorporando uma noção mais dinâmica de estrutura social, levando em conta a agência humana e fazendo críticas ao determinismo generalizante associado à evolução cultural (Shanks, 2008).

A diversidade das arqueologias pós-processuais se dá pela inserção mais ampla das ciências sociais e pelo contexto caracterizado pelas mudanças culturais e políticas na década de 1970 (Shanks, 2008).

Ondas de novas abordagens, repensando doutrinas e críticas, varreram os estudos literários, a sociologia, a geografia, a história e outras disciplinas – o estruturalismo (saindo da linguística e da antropologia), o neomarxismo (depois de uma revitalização da Nova Esquerda no final dos anos 1950 e 1960), e uma série de filosofias como fenomenologia e realismo. Já não parecia suficiente estudar um corpo de material; o estudo em si, seus métodos e suposições, precisavam de justificativa em fundamentos filosóficos mais ou menos cuidadosos (Shanks, 2008, p. 139, tradução nossa).

A arqueologia, assim como as outras ciências, para Shanks (2008), não deve se pautar na construção de um conhecimento que vise o resgate de culturas que estão desaparecendo, mas se fundamentar em como os cientistas se relacionam com as pessoas, afastando a ideia do observador distante e neutro.

Com essas mudanças de perspectivas trazidas pelos pós-processualistas, a etnoarqueologia também começa a se preocupar com a constituição simbólica dos objetos e realizar estudos mais comprometidos com as comunidades locais e com as suas próprias interpretações sobre a cultura material e sobre o passado. Ao contrário do que os processualistas realizam, com uma visão exterior e naturalista em torno das comunidades vivas, os pós-processualistas propõem uma visão mais de dentro e mais participativa. Para isso, Hodder atenta que se deve utilizar de forma ampla as técnicas etnográficas, que seriam a convivência e a participação nas atividades do grupo estudado, assim como fazem os antropólogos, para os quais se deve ter uma longa permanência e uma observação desde o interior (Gonzalez-Ruibal, 2003).

Na década de 1990, houve uma grande expansão de pesquisas etnoarqueológicas abordando vários tipos de sociedades, assim como houve diversificação de perguntas e pesquisas em várias regiões do mundo. Segundo Politis (2004), nesse período observaram-se os dois tipos de posicionamento na pesquisa etnoarqueológica. Mesmo com o aumento de pesquisas com enfoque no pós-processualismo, havia pesquisadores que consideravam a produção de leis importantes para o desenvolvimento da arqueologia e da etnoarqueologia.

Na atualidade, a etnoarqueologia não é mais vista apenas como “embalagens de analogias” para serem testadas nos estudos arqueológicos, mas, sim, uma forma de refletir sobre como as pessoas se relacionam com o mundo material. Essa reflexão pode ser utilizada para desenvolver teorias em tempo real, bem como para compreender a materialidade no tempo presente. Por se tratar de uma pesquisa etnográfica, os interlocutores estão ali, prontos para oferecerem suas explicações sobre seus atos materiais (Rodrigues, 2022).

Para Rodrigues (2022), a etnoarqueologia deixou de ser estritamente materialista e positivista. A disciplina ampliou seus enfoques reconhecendo valores e práticas intangíveis, assim como incluiu em suas reflexões a materialidade dos lugares, monumentos e artefatos. O autor entende que trabalhos como os de Gonzalez-Ruibal (2003) e Lyons e Casey (2016) levam à conclusão de que o estudo

etnoarqueológico não se trata apenas do estudo sobre pessoas e seu engajamento com o mundo material, mas um estudo com as pessoas.

A etnoarqueologia desempenha um papel importante na arqueologia, seja buscando nas comunidades elementos que ajudam a explicar o passado por meio de analogias, seja focando no presente, no que é chamado de passado contemporâneo. A abordagem etnoarqueológica adotada nesta pesquisa está mais alinhada com os princípios teóricos do pós-processualismo, onde a perspectiva do presente, o engajamento político e a ênfase no simbólico são aspectos centrais. No entanto, não se pode separar completamente o presente do passado, e os dados coletados podem, em algum momento, ser utilizados para estabelecer analogias com o passado.

Acerca da metodologia etnoarqueológica, não há uma abordagem consensual, já que suas origens se fundamentam em uma disciplina que tem como base a generalização e a analogia. Sob esse epíteto, muitos estudos, às vezes com pouco em comum, foram e seguem sendo realizados. Alguns irão estudar os ciclos de vida de instrumentos líticos, outros, a decoração cerâmica de uma sociedade indígena igualitária, etc. (Gonzalez-Ruibal, 2003).

De acordo com Gonzalez-Ruibal (2003), as técnicas que os etnoarqueólogos utilizam são as dos arqueólogos quando se trata de cultura material e quando se trata de todo o resto, se utiliza as técnicas dos antropólogos. Por exemplo, as técnicas de desenhos de planimetrias, que foram incorporadas das ciências exatas, ou dos objetos podem ser perfeitamente pertencentes às técnicas da arqueologia, enquanto as entrevistas com os informantes, a participação do cotidiano e atividades realizadas pela comunidade poderiam ser feitas baseadas na etnografia.

Para Gonzalez-Ruibal (2003), a etnoarqueologia oferece aos arqueólogos a oportunidade de realizar o que muitos desejam: conhecer o outro, conviver com ele e fazer perguntas diretamente. A etnoarqueologia permite uma aproximação genuína com o outro. Contudo, embora o pesquisador se beneficie dessa experiência, ao observar e participar do saber-fazer, ao aprender sobre seus conhecimentos tecnológicos e suas habilidades enquanto ser social e simbólico, ele ainda o faz sob uma ótica acadêmica ocidental. Por isso, é fundamental que o pesquisador se desarme de preconceitos e evite um olhar etnocêntrico ao examinar essas culturas.

Quando se estuda as comunidades do presente, incluindo estudar a sua cultura em si mesma, é dever também perguntar-nos e perguntar-lhes sobre suas

necessidades, suas crenças a respeito de si mesmos e inclusive como eles nos veem e como eles veem o trabalho do pesquisador (Gonzalez-Ruibal, 2003).

Com o objetivo de realizar uma etnoarqueologia com uma dimensão política e produzindo conhecimento sobre as sociedades levando em consideração suas tradições e saberes, o arqueólogo Gonzalez-Ruibal utiliza a “arqueologia do presente” como uma nova abordagem da etnoarqueologia compreendida como “[...] uma forma menos colonial e mais comprometida de levar a cabo o trabalho etnoarqueológico. É uma prática que se preocupa compreender as culturas locais, seu contexto histórico e seus problemas políticos no presente” (Gonzalez-Ruibal, 2009, p. 26, tradução nossa).

Para Silva (2009), a arqueologia do presente deixa de ser uma abordagem etnoarqueológica que se preocupa em compreender somente as populações do passado para tornar-se uma possibilidade de compreender as populações do presente e as suas relações com a natureza e a sobrenatureza.

Essa vertente estuda todo o mundo atual, sociedades não modernas e também capitalistas, não objetiva realizar distinções drásticas entre o passado e o presente, entendendo que um não está a serviço do outro, procura superar a biografia dos artefatos e busca analisar as intrincadas relações históricas entre as pessoas e os objetos, assim como busca entender as mudanças, o contato cultural e a hibridização (Gonzalez- Ruibal, 2009).

Gonzalez-Ruibal (2006) sugere que ao invés de sempre se buscar o “pré-histórico puro”, a etnoarqueologia pode abordar a multiplicidade de tempos na cultura que estuda e, para isso, a etnoarqueologia deve abandonar o prefixo “etno” e ressignificar-se para arqueologia *tour court*: “a arqueologia do presente, na medida em que lida com pessoas que estão vivas e coisas que estão em pleno uso, e que aceita que todos os presentes estão emaranhados com uma diversidade de passados em um tempo de percolação” (Serres; Latour, 1995; Oliver, 2000 *apud* Gonzalez-Ruibal, 2006, p. 112, tradução nossa).

Contudo, para Rodrigues (2022), não é o prefixo “etno” que separa o presente do passado, ao contrário, ele destaca o uso da etnografia como ferramenta da arqueologia, que pode expor os diferentes pontos de vista existentes em torno dos sítios e dos vestígios arqueológicos. Assim, não é a retirada do prefixo que vai evidenciar a existência dos múltiplos tempos, mas, sim, a imersão etnográfica.

Para fazer a arqueologia do presente é necessário fazer topologia (descrição) em vez de cronologia, mapeando as relações entre diferentes passados percolados no presente (GONZÁLEZ-RUIBAL, 2006, p. 113). A arqueologia para ele deve tratar da materialidade independente do tempo (GONZÁLEZ-RUIBAL, 2016). Tal posicionamento indica que o problema está no ordenamento de datas, uma construção seletiva que a arqueologia costuma valorizar através da junção da substância e forma (hilemorfismo), fixando então, artefatos no tempo (INGOLD, 2010, p. 161) (Rodrigues, 2022, p. 35).

Rodrigues (2022) entende que a etnoarqueologia – interessada ou não em produzir analogias etnográficas – não deixa de ser uma prática arqueológica que se faz no presente. O autor compreende que Gonzalez-Ruibal utiliza a “arqueologia do presente” como meio de expressar as mudanças pelas quais a etnoarqueologia contemporânea vem passando, procurando dissociá-la de uma imagem ligada à objetividade funcionalista, neutra, comportamental e colonialista.

A arqueologia do presente não se trata de uma prática analógica que busca em culturas vivas inspiração para estudar culturas mortas. Ela busca contribuir para a arqueologia, assim como para a antropologia, através de uma prática reflexiva, simétrica e materialmente consciente (Gonzalez-Ruibal, 2006). A proposta da arqueologia do presente é realizar uma abordagem que busca reconfigurar a divisão entre o material e o imaterial, tendo em vista a impossibilidade da separação.

Hoje ficamos apenas com coisas ou ideias, em vez de coletivos: cabe a cada um decidir se quer estudar a sociedade, os artefatos ou a sociedade através dos artefatos. Coletivos nunca estão na foto. E mesmo quando se escolhe estudar objetos, geralmente é em um sentido muito restrito: apenas uma categoria de artefato por vez (Gonzalez-Ruibal, 2006, p. 119).

Quando se estuda apenas os objetos, separando-os das pessoas e criando divisões entre passado e presente, perde-se de vista os agenciamentos de pessoas e coisas, portanto, deve-se respeitar as comunidades sem separá-las assimetricamente dos objetos e repensar o papel das coisas na construção de coletivos e comunidades. Para Ruibal (2006), “esta arqueologia trabalha com comunidades vivas, estuda coletivos compostos por humanos, animais e coisas, investiga a textura da vida cotidiana e avalia a natureza complexa do tempo, enredado nas coisas e na paisagem (Gonzalez-Ruibal, 2006, p. 122).

Paul Lane (2006) sugere que o etnoarqueólogo deve atuar como facilitador de seus sujeitos etnográficos em vez de como intérprete. Deve-se realizar uma etnoarqueologia que busque compreender como as pessoas e as diferentes

sociedades concebem valores e significados históricos ao mundo físico e como os utilizam para a construção de uma memória individual e coletiva. Um dos aspectos que tornam esse tipo de pesquisa tão importante

é que todas as sociedades, tanto do passado quanto do presente, podem ter atribuído valor histórico a objetos do passado. Além disso, a maneira como isso é ou foi feito tem consequência direta não apenas sobre *o que* entra no registro arqueológico, mas também *quando* ela entra nesse registro, uma vez que alguns objetos são conservados muito além de sua vida útil justamente por terem valor histórico para indivíduos ou grupos sociais. Um exemplo óbvio é o das heranças de família, que são curadas em parte como um meio de sustentar a memória de um indivíduo e, assim, entram no registro arqueológico, se é que o fazem, bem depois que outros objetos produzidos coevamente com eles foram descartados (Lillios 1999). Enterros, tesouros e instalações de armazenamento também podem ser considerados aspectos integrais do processo de criação da memória social, assim como a ornamentação corporal e outros métodos de inscrição de identidade (Hendon 2000) (Lane, 2006, p. 417).

Diante disso, para o estudo arqueológico realizado na Terra Indígena Tremembé da Barra do Mundaú, utilizei a etnoarqueologia, sob a perspectiva da arqueologia do presente, para produzir uma pesquisa arqueológica mais próxima dos povos indígenas, que atenda às suas demandas e possa contribuir para o fomento de uma discussão sobre uma arqueologia menos colonial e interessada em construir uma ciência que valorize os conhecimentos tradicionais.

A escolha da etnoarqueologia como estratégia de pesquisa passa pela percepção de que o povo Tremembé da Barra do Mundaú constrói narrativas próprias sobre os sítios e objetos arqueológicos. Perceber essa construção e o papel dessas narrativas na construção e reconstrução da identidade Tremembé e no processo de luta desse povo é de suma importância para o conhecimento arqueológico que pode ser alcançado através de um estudo etnoarqueológico.

É no mínimo estranho falar que os objetos possuem longevidade, sendo reutilizados e ressignificados no passado, como as estruturas que os astecas se apropriaram de povos mais antigos (Trigger, 2004) e ignorar o fato de que os Tremembé possuem relações de apropriação, reuso e ressignificação da materialidade dos grupos pretéritos. Diante disso, compreendo que a etnoarqueologia aqui praticada é uma arqueologia do presente voltada para os povos indígenas, com a participação dos povos indígenas e politicamente engajada.

2.3 Os sítios arqueológicos como lugares significativos

Para entender como os Tremembé concebem os sítios arqueológicos como elementos que constituem seu território e como eles influenciam na construção e na reconstrução da sua identidade, utilizei o conceito de **lugares significativos**, elaborado por María Nieves Zedeño e Brenda J. Bowser (2009).

Sabe-se que os estudos sobre a paisagem alcançaram maior destaque na arqueologia processual. Binford defendia que os sítios arqueológicos resultavam das atividades econômicas e sociais determinadas pelos recursos disponíveis no ambiente (Silva, 2013). Pesquisas relacionadas à paisagem trouxeram uma melhor compreensão sobre o seu processo de formação e incentivaram estudos sobre fauna e flora e o desenvolvimento de procedimentos estatísticos. Apesar dos ganhos para a disciplina, esses estudos não levavam em consideração, de forma suficiente, a relação simbólica entre os seres humanos e o ambiente. Com as mudanças de perspectiva nos estudos arqueológicos, conforme abordado anteriormente, percebe-se que a paisagem não se trata apenas de um produto da ação humana, mas um reflexo das muitas formas de interação das pessoas com o seu entorno, inclusive através de práticas simbólicas. A paisagem deixa de ser vista como paisagem ambiental e passa a ser percebida como paisagem social (Machado, 2012).

Seguindo a perspectiva de Juliana Salles Machado (2012), paisagem não é apenas um ambiente em que os seres humanos atuam, transformando-o, ela é, na verdade, o resultado dessa interação. Em seu trabalho com a comunidade ribeirinha de Caviana, a autora relaciona a paisagem com a construção de uma identidade ribeirinha. O lugar encontra-se interligado com as memórias referentes às práticas cotidianas, com o conhecimento das pessoas que vivem em seu meio.

Associados à paisagem, há lugares aos quais um indivíduo ou um coletivo pode atribuir significados e delinear uma trajetória histórica, conectando-os com outros lugares. As arqueólogas Zedeño e Bowser (2009) definem esses espaços como **lugares significativos**, os quais, por sua vez, podem trazer informações sobre o comportamento, os materiais e as memórias de um grupo de indivíduos. Além de abranger características fisiográficas, como cavernas, montanhas e afloramentos rochosos, esses lugares podem se tornar também uma categoria de cultura material, pois são transformados pela atividade humana.

No âmbito desta pesquisa, entendo os sítios arqueológicos como lugares significativos integrados ao restante da paisagem no território dos Tremembé da Barra do Mundaú e, assim como os demais espaços, como lugares de afeto que são apropriados para a reprodução da sua religiosidade, para a obtenção de conhecimento sobre a sua ancestralidade, bem como para a obtenção de cura e fortalecimento étnico.

2.4 Metodologias empregadas

Para realizar uma arqueologia menos colonial, mais simétrica e interessada em entender que os estudos dos sítios arqueológicos não devem estar separados do povo Tremembé, optei pelo uso de metodologias diversas. Assim, para esta pesquisa, utilizei estudos e metodologias de algumas ciências para auxiliar na construção dessa etnoarqueologia, tais como a antropologia, a história e a geografia.

A contextualização da história e da luta do povo Tremembé foi feita a partir de revisão bibliográfica de estudos técnicos e acadêmicos da área da história e da antropologia. Além disso, recorri à história oral, através de entrevistas com os Tremembé da Barra do Mundaú, para o entendimento da sua história.

É importante destacar que, ao romper com o positivismo no final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, a história ampliou o leque de fontes utilizadas e valorizadas, colocando a oralidade no mesmo patamar dos chamados documentos oficiais. A oralidade e a cultura material se tornaram as fontes mais viáveis para narrar a história de povos e grupos sociais que sempre estiveram à margem dos registros oficiais, esses frequentemente produzidos por terceiros e carregados de preconceito. Dessa forma, nada mais natural que utilizar a história oral para conhecer a história do povo Tremembé e suas relações com o mundo material.

Mesmo nas sociedades que utilizam a escrita, mantêm-se largos contingentes populacionais à margem das letras e podemos dizer que, em grande parte da história, os iletrados constituem maiorias ausentes das fontes escritas que apenas as descrevem distante e negativamente. Nesse caso, também as fontes arqueológicas são importantes para os historiadores que procuram ter acesso a segmentos sociais pouco visíveis ou desconhecidos (Funari, 2005, p. 100).

Além da história oral, realizei, minimamente, a contextualização dos sítios arqueológicos através de revisão bibliográfica com o recorte na região do litoral oeste cearense. Dessa forma, consultei pesquisas acadêmicas e artigos científicos nas áreas de arqueologia e geografia para entender os processos de ocupação na região e caracterizar, do ponto de vista ambiental e, sobretudo, geomorfológico, esses espaços.

Também consultei os relatórios técnicos produzidos pelos arqueólogos que mapearam os sítios arqueológicos da Terra Indígena Tremembé da Barra do Mundaú. Esses documentos permitiram compreender quais sítios foram registrados pelas equipes e avaliar como se deu a interação entre os arqueólogos e os Tremembé, observando o posicionamento e a atuação dos pesquisadores na comunidade.

Como parte fundamental da pesquisa, procurei entender a relação construída entre o povo Tremembé da Barra do Mundaú e os sítios arqueológicos. Para isso, adotei a etnografia, a história oral e o etnomapeamento em atividades realizadas ao longo de 2022, 2023 e 2024, em oficinas, eventos da comunidade e campo específico, sempre com o apoio da comunidade.

É importante pautar que a etnoarqueologia faz uso de diferentes abordagens teóricas e metodológicas que podem combinar com a bibliografia etnológica, a pesquisa experimental, a pesquisa museográfica, a história indígena, a etnografia, etc.

Na bibliografia etnológica, o arqueólogo procura resgatar informações a respeito do modo de vida das populações “nativas” sobre, por exemplo, a produção e a significação da sua cultura material, padrão de subsistência e assentamento, uso do espaço, deslocamentos territoriais e contatos com outras populações. Com a pesquisa museográfica, pode-se trabalhar com artefatos coletados nessas populações e adquirir informações sobre o seu uso e fabricação e as possíveis transformações ocorridas ao longo do tempo, em relação à utilização de matérias-primas e processos produtivos. Com a pesquisa experimental, é possível tentar replicar, sob condições controladas, a produção e o uso de determinados artefatos, bem como os diferentes processos de preservação e transformação que podem afetar e condicionar a formação de determinados registros materiais. Com a pesquisa de campo etnográfica, ele pode adquirir informações detalhadas in loco sobre todos os aspectos acima mencionados. Esse tipo de estratégia – que é, sem dúvida, a mais importante – é conhecido como ‘living archaeology’ e pode ser entendida como o ‘esforço empreendido por um arqueólogo ou etnógrafo para realizar um trabalho de campo em sociedades vivas, dando especial atenção à padronização arqueológica do comportamento naquelas sociedades’. (GOULD, 1977, p. 360). Em outras palavras, ela pode ser entendida como uma observação participante arqueologicamente orientada e, nesse sentido, trata-se de ‘um tipo peculiar

de etnografia' (GOULD, 1978a, p. 4), que deve contemplar uma série de passos e elementos usualmente distantes das áreas de interesse dos etnógrafos, produzindo uma especificidade de dados que são de interesse fundamental para a pesquisa arqueológica, relativos aos processos de 'formação do resíduo humano'. (GOULD, 1978b, p. 815) (Silva, 2009, p. 131 e 132).

2.4.1 Contextualização dos sítios da região através de pesquisa bibliográfica

Para contextualizar os sítios da TI, recorri às pesquisas arqueológicas inseridas no macrocompartmento da Costa Semiárida Norte, que compreende parte dos estados do Piauí, Maranhão e Ceará e possui, como uma das suas principais características, a presença de depósitos sedimentares do Grupo Barreiras, sobre o qual se desenvolveram inúmeros campos de dunas alimentados por sedimentos oriundos da plataforma continental interna (Viana, 2018). Dentro desse espaço enfatizei as pesquisas realizadas no litoral oeste do Ceará, onde está situada a TI Tremembé da Barra do Mundaú.

Os sítios em estudo estão localizados no extremo norte da TI, entre o tabuleiro e a faixa de praia, em campos de dunas e na planície de deflação. Parte dos sedimentos que compõem o campo de dunas tem origem nos bancos de areia existentes no leito do rio Mundaú. A ação predominante dos ventos alísios de leste e nordeste lança os sedimentos da zona do mar para o interior do continente, dando origem às dunas existentes na TI (Meireles; Marques, 2004).

Nessa região há elevada e contínua disponibilidade de água. Quando ocorre o período de estiagem, os indígenas utilizam os setores interdunares como área de pastoreio, roçados e área de lazer. Essa unidade de paisagem também é utilizada para acessar a faixa de praia e a Praia da Baleia (Meireles; Marques, 2004).

Os eolianitos, presentes nas porções norte e nordeste da TI, são paleodunas cimentadas por carbonato de cálcio. Trata-se de feições indicadoras de mudanças climáticas e de flutuações do nível relativo do mar durante o Quaternário, além de excelentes aquíferos, regulando a drenagem dos riachos e dando origem a lagoas interdunares. Os eolianitos são conhecidos pelos Tremembé como "cascudos" (Meireles; Marques, 2004).

Figura 2 – Eolianito na TI Tremembé da Barra do Mundaú



Fonte: Fotografado por Bianca Araújo Freires em julho de 2024.

Para a contextualização, também utilizei as pesquisas arqueológicas que já haviam sido realizadas na TI Tremembé da Barra do Mundaú: o “Parecer técnico estudos e levantamentos ambientais, antropológicos e arqueológicos na Terra Indígena de São José e Buriti, município de Itapipoca/CE”, realizado em 2004 por Jeovah Meireles e Marcélia Marques, e o “Programa de pesquisa e resgate arqueológico nas comunidades indígenas Tremembé (município de Itapipoca) e Kariri (município de São Benedito), Estado do Ceará (2009)”, realizado pela empresa Arqueologia Brasil, que identificou 8 sítios arqueológicos, denominados Baleia 1, Baleia 2, Baleia 3, Baleia 4, Baleia 5, Baleia 6, Baleia 7 e Baleia 8.

2.4.2 Contextualização do processo de luta do povo Tremembé

Para a contextualização do processo de silenciamento dos povos indígenas na região litorânea do Ceará e do seu ressurgimento, utilizei pesquisas etnológicas e história indígena. Por compreender que os grupos étnicos são processuais e dinâmicos culturalmente, o uso da etnologia e da história ajudou-me a entender

melhor os processos históricos de longa duração que envolvem o povo indígena Tremembé e os sítios arqueológicos (Corrêa, 2014). Dessa forma, recorri às pesquisas realizadas por historiadores e antropólogos sobre das ocupações indígenas na região, aos documentos coligidos durante a pesquisa, às pesquisas de etnologia que têm como foco de estudo os povos indígenas do Ceará e à história oral, ferramenta fundamental que permitiu trazer o discurso da comunidade para dentro do processo de construção da sua história.

Sabe-se que a história tinha como objetivo, no passado, contar a história dos grandes homens, sendo escrita através, essencialmente, de documentos oficiais, baseada em uma análise elementar, já que os documentos, de acordo com o pensamento vigente à época, falavam por si mesmos, e era “concebida como um processo global, coerente, unificado e acelerado da humanidade, um sujeito singular-coletivo, em direção à perfectabilidade, à moralidade, à racionalidade futura” (Reis, 2006, p. 69). Na virada do século XIX para o século XX, essa visão passa a ser contestada através de novas reflexões teóricas e metodológicas e de novos objetos de estudo no campo historiográfico.

Nesse momento uma nova história começa a se manifestar. A nova história, como ficou conhecida, permitiu a ampliação do conceito de documento, cuja abrangência ligava-se anteriormente apenas aos documentos escritos e oficiais. Documentos figurados, produtos de escavações arqueológicas, documentos orais, estatísticas, fotografias, ferramentas, ex-votos, curvas de preços são exemplos de documentos de primeira ordem para a nova história (Le Goff, 2005). A partir da nova definição no que concerne ao documento, novos sujeitos conquistam espaço nesse campo de estudo, como as mulheres, os negros, os indígenas, os operários e os pobres, os quais até então não eram objeto de estudo da história tradicional, pois, dentre outros motivos, muitos não eram vistos nos ditos documentos oficiais a não ser quando eram mencionados por seus delatores.

Estudos relacionados ao simbólico, ao inconsciente, ao imaginário; a introdução de conceitos como representação, identidades, sensibilidades; a aproximação da história com a antropologia; a preocupação da elaboração de uma filosofia da história; a busca pelas práticas e experiências, principalmente dos homens comuns, tudo isso traduzido em novos valores e novas ideias sobre o mundo possibilitaram uma vertente da nova história denominada história cultural. A história cultural “trata-se, antes de tudo, de pensar a cultura como um conjunto de

significados partilhados e construídos pelos homens para explicar o mundo” (Pesavento, 2008, p. 15).

As mudanças teóricas e metodológicas que ocorreram na história a partir das novas possibilidades de análises documentais através das novas leituras como os mitos, os rituais e as narrativas orais, somadas aos esforços de antropólogos, arqueólogos e linguistas vêm contribuindo para a construção de uma “nova história indígena” (Monteiro, 2001). A nova história indígena pretende construir uma história em que indígenas se tornem sujeitos históricos, dando a eles possibilidades de construir sua versão do passado através de sua própria voz.

Até a década de 1980, a história dos indígenas era baseada na crença de seu desaparecimento. Essa afirmativa possui bases em uma imagem cristalizada sobre esses povos como grupos que habitaram um passado longínquo ou uma floresta distante. Essa ideia começa a mudar graças aos novos caminhos que a história passava a percorrer em conjunto com demandas crescentes dos movimentos indígenas. A luta pelos direitos históricos, principalmente os territoriais, encorajou importantes pesquisas em documentos coloniais, nos quais se buscavam os fundamentos políticos e jurídicos para fortalecer e defender as demandas atuais indígenas (Monteiro, 2001). Nessa perspectiva, essa contextualização também tem um caráter político com escolhas bem estabelecidas que buscam fortalecer a fala dos indígenas.

2.4.3 Observação participante, história oral e etnomapeamento

Para entender o vínculo existente entre os Tremembé e os sítios arqueológicos, utilizei a observação participante, a história oral e o etnomapeamento. A observação participante foi feita ao longo das visitas à comunidade, da participação em eventos e da pesquisa de campo propriamente dita.

Segundo Clifford (2002), a observação participante convida o pesquisador a conhecer, tanto em termos físicos quanto intelectuais, o envolvimento direto com a comunidade e a exposição às imprevisibilidades do contato, “[...] de um lado, captando o sentido de ocorrências e gestos específicos, através da empatia; de outro, dá um passo atrás, para situar esses significados em contextos mais amplos” (CLIFFORD, 2002, p. 33). Nesta pesquisa, optei por realizar uma observação participante mais

objetiva e focada em compreender a relação dos Tremembé com os sítios arqueológicos.

Figura 3 – Entrevista e filmagem de dona Toinha (Antônia Linhares) em sua residência



Fonte: Fotografado por Daniel Luna Machado em maio de 2023.

Entre 2022 e 2024, realizei campos de curta duração com o objetivo de compreender, por meio de entrevistas, conversas durante o jantar, reuniões com os troncos velhos⁴ e expedições a algumas moradas dos encantados⁵, os significados que os Tremembé atribuem aos lugares habitados por seus ancestrais e como esses lugares influenciam o povo Tremembé. As perguntas que impulsionam esta pesquisa, centradas na reflexão sobre a agência entre os sítios arqueológicos e os Tremembé, tornam a etnografia uma ferramenta fundamental para este trabalho. Entendo, assim, que atuei, conforme Mariza Peirano (2014), como uma agente da etnografia.

⁴ Troncos velhos são os indígenas mais velhos da aldeia, detentores dos saberes e das memórias ancestrais do grupo.

⁵ Encantados ou encantos são seres que também habitam a TI, mas em outro plano cosmológico. São os indígenas que partiram desta vida, são as entidades que fazem parte da espiritualidade indígena Tremembé e são os protetores das matas, dos mangues, das lagoas, do mar e demais paisagens naturais presentes no território. A presença e o papel dos encantados são explorados com mais detalhes nos próximos capítulos.

Desse episódio fica claro que a pesquisa de campo não tem momento certo para começar e acabar. Esses momentos são arbitrários por definição e dependem, hoje que abandonamos as grandes travessias para ilhas isoladas e exóticas, da potencialidade de estranhamento, do insólito da experiência, da necessidade de examinar por que alguns eventos, vividos ou observados, nos surpreendem. E é assim que nos tornamos agentes na etnografia, não apenas como investigadores, mas nativos/etnógrafos (Peirano, 2014, p. 379).

A história oral é uma abordagem valiosa que pode ser somada à observação participante. As entrevistas foram realizadas com indígenas durante visitas e campos feitos no território. As conversas foram realizadas através de um roteiro de perguntas em uma entrevista semidirigida. Segundo Tourtier-Bonazzi (1996), as entrevistas podem ser dirigidas, não dirigidas ou semidirigidas. Nas entrevistas dirigidas, apesar da realização de um questionário detalhado e preciso, as testemunhas tendem a ficar presas a um roteiro e, assim, não desenvolverem seus próprios discursos. As entrevistas não dirigidas não possuem roteiro, o que deixa as testemunhas livres, podendo ocasionar o afastamento do tema que se deseja abordar. As entrevistas semidirigidas seriam um meio-termo ao não inviabilizar a espontaneidade das testemunhas, mas mantendo recursos para que a entrevista não se afaste demasiadamente do tema em estudo.

Optei pela história oral como uma das metodologias para identificar as memórias subterrâneas, termo cunhado por Michael Pollack (1989). As lembranças de grupos marginalizados que por muito tempo tiveram que ser silenciadas, dentre tantos motivos, por questão de sobrevivência, se opõem à memória nacional, coletiva, dita oficial. Apesar da repressão, essas lembranças resistiram, passando de geração em geração através de redes familiares e de amizades, esperando o melhor contexto político para serem expressas (Pollack, 1989). Dessa forma, por meio da história oral, pude analisar os discursos que são construídos em torno dos sítios arqueológicos inseridos na TI Tremembé da Barra do Mundaú.

Para Pollack (1989), memórias subterrâneas são aquelas pertencentes às culturas minoritárias e dominadas, que se opõem à “memória oficial”, ou memória nacional representada como destruidora, uniformizadora e opressora. Nas memórias subterrâneas encontram-se zonas de sombras, silêncios “não-ditos”, pois, segundo o autor, essa memória “é moldada pela angústia de não encontrar uma escuta, de ser punido por aquilo que se diz, ou, ao menos, de se expor a mal entendidos” (Pollack, 1989, p. 6). Contudo, apesar do caráter opressor que a memória oficial possui, as

memórias clandestinas, em certa ocasião, podem se revelar, invadir o espaço público e passar do não dito à contestação referente à memória oficial e à reivindicação pelo direito à memória (Pollack, 1989).

A partir do exposto, compreendo que as memórias ocultadas pelos indígenas, sobretudo os mais velhos, correspondem a essas memórias subterrâneas, que buscaram através do silêncio construir um lugar social e relações com outros indivíduos para manterem sua sobrevivência. Entretanto, essas lembranças que foram forçadamente silenciadas foram transmitidas para as gerações posteriores e são compreendidas como uma forma de resistir.

O longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais. Ao mesmo tempo, ela transmite cuidadosamente as lembranças dissidentes nas redes familiares e de amizades, esperando a hora da verdade e da redistribuição das cartas políticas e ideológicas (Pollak, 1989, p. 05).

As fontes orais, segundo Selau (2004), podem ser utilizadas para uma atividade de análise das memórias por intermédio das entrevistas realizadas com pessoas de um determinado grupo. Esse tipo de documento seria uma possibilidade de reconstituição da trajetória dos indivíduos pertencentes à comunidade pesquisada. Considera-se que “um dos aspectos mais interessantes do uso de fontes orais é que não apenas se chega a um conhecimento dos fatos, mas também a forma como o grupo os vivenciou e percebeu” (Garrido, 1993, p. 39).

A ameaça aos modos de vida e ao território representada pela possível instalação de um empreendimento turístico na TI impulsionou os Tremembé a passar pelo processo de etnogênese. Esse processo trouxe à tona o vínculo dos Tremembé com os sítios arqueológicos, elementos que também estão presentes nas memórias e são evidenciados por meio da oralidade.

O etnomapeamento é uma ferramenta importante para perceber a relação dos indígenas com os sítios arqueológicos. Essa metodologia surge com o advento dos mapeamentos culturais e da cartografia crítica entre as décadas de 1980 e 1990. Nesse momento surgem novas reflexões sobre a cartografia como instrumento de produção de conhecimento e promoção de transformação social, para além da necessidade estrita de se alcançar representações mais verídicas e melhores de uma realidade. Através das críticas teóricas e da descentralização de especialistas acadêmicos para a construção de mapas, do uso variado do sistema de informações

geográficas (SIG) e suas ferramentas e da mudança do olhar dos profissionais de cartografia, outras formas de mapeamento não-ocidentais e não tradicionais surgiram (Machado, 2014).

Ao longo da história, os mapas estavam no controle de grupos dominantes que tinham como objetivo a conquista de territórios e, por isso, pouco consideravam o conhecimento de populações locais sobre o seu território. No final do século XIX, surgem mapas sobre os povos indígenas, mas, só a partir do século XX, os mapas passaram a ser produzidos com a participação dos povos originários. Da década de 1990 em diante, vários mapas vêm sendo produzidos por governos, ONGs e instituições de pesquisa com a participação dos povos indígenas. No Brasil esses mapas vêm sendo construídos e utilizados como ferramenta política para a conquista de direitos territoriais (Correia, 2007).

Ao longo do tempo, os mapas também serviram de apoio para diversas pesquisas científicas. Antropólogos passaram a utilizar mapas para localizar populações indígenas. Franz Boas produziu mapas em forma de croquis para os seus estudos nas ilhas Baffin, no Canadá, entre os anos de 1883 e 1884. Kroeber, em 1939, também fez uso de mapas para estudar os povos indígenas e desenvolveu o conceito de áreas culturais. Em 1995 Steward fez uso de mapas para estudar as relações entre populações humanas e seus nichos ecológicos. Ressalta-se que esses mapas não tinham objetivos políticos; essas perspectivas foram abordadas pioneiramente pelo antropólogo Frank Speck, em 1920, quando, através da análise do mapa da península do Labrador, no Canadá, documentou as áreas de caça dos Montagnais-Naskapi, sua organização social e posse de terra (Correia, 2007).

Muitos anos depois, na década de 1970, foi feito um mapeamento com propósito político com os Dene no noroeste do Canadá. Essa população vinha sofrendo com pressões de empresas petrolíferas que ameaçavam o território e, por isso, produziu seu próprio mapeamento. É importante citar também o trabalho de Hugh Brody que colaborou com povos indígenas no processo de documentação sobre o uso das suas terras para a defesa do seu território. Na etnografia *Maps and Dreams*, de 1981, que relata o uso de mapas entre os Athabaskans, do oeste do Canadá, Brody demonstrou que os mapas não servem apenas para representar a realidade do uso da terra:

Os mapas podem ser produtos ideacionais, como no caso dos caçadores Athabaskans, que sonham onde irão capturar a caça. Em seguida, o caçador encontra na geografia local a trilha que foi visualizada no mapa sonhado e se desloca por ela para capturar o corpo físico do animal. Os mapas dos Athabaskans, portanto, são elaborados durante os sonhos e associados ao 'mundo real' (Correia, 2007, p. 36).

A partir da década de 1990, observa-se um crescente interesse pelo poder dos mapas entre os povos indígenas, ambientalistas, pesquisadores e ativistas. Um número cada vez maior de pesquisas vem remapeando populações indígenas, recursos naturais e terras. Com a utilização de ferramentas SIG, tem-se construído um caminho para “mapeamentos participativos” ou “mapeamentos indígenas”. Esses projetos têm ajudado essas populações na defesa de direitos históricos sobre as terras que ocupam e têm sido importantes instrumentos de fortalecimento identitário, já que a identidade étnica possui vínculos com o acesso e o controle dos recursos econômicos e políticos do território (Correia, 2007).

Por reconhecerem a propriedade intelectual, o controle e o uso das informações produzidas pelos indígenas, os mapeamentos participativos tendem a ser menos autoritários (Correia, 2007). Os avanços de novas tecnologias, o desenvolvimento de novas técnicas cartográficas, da cartografia crítica e de novas metodologias como o mapeamento cultural fizeram surgir produções que são verdadeiros instrumentos de análise social e – por que não? – etnográfica. As metodologias de mapeamento cultural “[...] buscam aliar o conhecimento tradicional (com aspectos culturais e costumeiros) de uma comunidade às técnicas de uma ciência cartográfica” (Machado, 2014, p. 49).

Entre as diversas nomenclaturas utilizadas no Brasil referente aos mapeamentos culturais participativos, nesta pesquisa optei por utilizar o termo etnomapeamento. De acordo com Meline Cabral Machado (2014), através dos etnomapas é possível conhecer o saber tradicional geográfico indígena, permitindo compreender como essas representações podem manifestar suas identidades.

Realizei na TI uma oficina de etnomapeamento que contou com a participação predominante dos anciãos, conhecidos como troncos velhos, além de alguns professores e lideranças. Durante a atividade, a história oral foi uma das principais ferramentas utilizadas para refletir sobre a constituição do território a partir das memórias e das histórias narradas. A oralidade foi registrada por meio de entrevistas realizadas em 2022 e 2023 e, também, durante a oficina, em julho de 2024, por meio

de uma roda de conversa. O objetivo principal da oficina foi a criação de um etnomapa pelos participantes, no qual estariam localizados os lugares mencionados durante as entrevistas e rodas de conversa realizadas no território, assim como outros espaços que os troncos velhos procuraram rememorar.

No início da oficina, apresentei um mapa digital e um mapa impresso em tamanho A1 com alguns pontos conhecidos da TI para servir de referência. Contudo, a criação de um novo etnomapa, propriamente dito, pelos indígenas, como era desejado, não foi possível. Diante disso, optei por ouvi-los e, com base nas histórias compartilhadas durante a oficina e utilizando a metodologia do etnomapeamento, elaborei um quadro listando os lugares de memória mencionados pelos indígenas, resultando em um etnorreferenciamento. Essa escuta permitiu entender como todo o território está interligado e como os vestígios, os sítios arqueológicos e a paisagem ao redor se tornam "personagens" importantes das histórias do povo Tremembé. A partir dessa percepção, observei que a maioria dos sítios conhecidos por eles está distribuída em três áreas principais: os cascudos, os morros e as baixas.

Os cascudos, que estão localizados na porção nordeste da TI, bem próximo ao mar e à foz do rio Mundaú, são paleodunas cimentadas por carbonato de cálcio. Nos cascudos há vários relatos sobre visões e encantados, com destaque para as histórias de potes com ouro que aparecem e desaparecem.

Os morros, que estão localizados na porção noroeste da TI, podem ser descritos como um campo de dunas móveis, local repleto de lagoas e riachos intermitentes. Nesse espaço o processo de movimentação das dunas cobre e descobre os sítios arqueológicos. Essa paisagem é repleta de relatos sobre a presença de encantos, lagoas e locais sagrados.

As baixas, que estão localizadas na porção norte da TI, entre os cascudos e os morros, remetem a narrativas sobre a antiga aldeia de São José, a qual foi coberta pelas dunas e depois descoberta. Essa história está presente na narrativa dos mais velhos, em memórias vividas e não vividas.

Diante dessas informações estruturei a paisagem desta pesquisa na perspectiva das baixas, dos morros e dos cascudos, embora o território Tremembé possua outros espaços importantes, como o rio, o mangue, os roçados, os portos de pesca, etc.

Figura 4 – Oficina de etnomapeamento



Fonte: Fotografado por João Moreira Cavalcante Neto em julho de 2024.

Ao final da oficina, todos nós planejamos uma excursão à área dos morros, mais especificamente à “Lagoa da Índia”, cuja história está detalhada no quarto capítulo desta dissertação. A excursão ocorreu no dia seguinte à oficina e contou com a participação de quase todos os presentes, incluindo os troncos velhos e algumas lideranças. Pela manhã o carro de apoio que estava me auxiliando partiu da aldeia São José, onde a oficina fora realizada, e fez paradas nas residências daqueles que haviam confirmado a presença. Durante o trajeto, outras pessoas que não haviam participado da oficina também manifestaram interesse e se juntaram ao grupo. A excursão foi guiada por dona Bia, uma das rezadeiras da aldeia Buriti e guardiã da história da Lagoa da Índia.

Figura 5 – Excursão ao Morro da Índia



Fonte: Fotografado por Daniel Luna Machado em julho de 2024.

2.4.4 Idas ao território

Ao longo da pesquisa, foram feitas sete visitas ao território com os objetivos de conhecer os sítios arqueológicos e realizar a pesquisa etnográfica, as entrevistas e a oficina de etnomapeamento. A primeira atividade de campo na TI ocorreu no ano

de 2022: uma roda de conversa entre lideranças indígenas e professores Tremembé e pesquisadores do ICA na aldeia São José. Ao longo da conversa, as lideranças Tremembé falaram sobre a história do povo, o processo de luta, os conflitos que enfrentaram e, principalmente, os conflitos com não indígenas que vinham invadindo o território para usurpar vestígios dos sítios arqueológicos. Os indígenas informaram que denunciaram essa situação ao poder público, mas até aquele momento nenhuma atitude fora tomada para a proteção desses espaços. Por sua vez, os pesquisadores do ICA falaram, de forma geral, sobre arqueologia, possibilidades de pesquisa e métodos e técnicas utilizadas. Nesse momento, os Tremembé demonstraram receio quanto às pesquisas arqueológicas, principalmente no que diz respeito a intervenções de subsuperfície, mas apoiaram a ideia da pesquisa que resultou nesta dissertação, tendo em vista não haver qualquer previsão de escavações, e reafirmaram a necessidade de proteção dos sítios arqueológicos. Toda a conversa foi gravada com a autorização dos presentes. É importante relatar que durante esse momento ouvi dos indígenas que a comunidade não tinha interesse na construção de um museu na TI e que eles não eram favoráveis à escavação dos sítios arqueológicos, os quais são considerados locais sagrados para os Tremembé.

O segundo momento de atividades no território também ocorreu em 2022, durante o “III Ritual do Alimento Ancestral Troncos Velhos Vivos e Encantados Tremembé”, nos dias 28 e 29 de outubro, na aldeia São José. Na ocasião escutei sobre a história de luta do povo, tive a oportunidade de presenciar alguns rituais e conheci um espaço sagrado construído em taipa no qual havia imagens de santos e vestígios arqueológicos em um altar. Também pude conhecer as baixas e os cascudos na companhia de alguns indígenas.

No ano seguinte participei da “Tradicional Festa do Murici e do Batiputá”, ocorrida dos dias 11 a 14 de janeiro. Nesse momento realizei entrevistas mais direcionadas, pautadas pelas minhas vivências na TI em momentos anteriores. As entrevistas foram feitas individualmente com algumas lideranças.

A quarta visita à TI ocorreu entre os dias 22 e 27 de maio de 2023 e teve como propósito principal a realização de entrevistas com os troncos velhos. Os entrevistados foram indicados pelas lideranças que auxiliaram nas ações durante todo o período. Durante as entrevistas ouvi relatos sobre a relação deles com os sítios, sobre a história de suas famílias e como viviam no passado, histórias sobre o território, sobre as transformações ocorridas naquela paisagem e sobre os movimentos das

famílias naquele espaço. Nesse período realizei, acompanhada de algumas lideranças, visitas às lagoas e aos sítios arqueológicos dos morros.

A quinta ida ocorreu durante a “Festa da Farinhada” realizada entre os dias 05 e 08 de julho de 2023 na Aldeia Buriti do Meio. Na ocasião acompanhei as atividades de produção da farinha de mandioca e o ritual do torém⁶ e aproveitei para realizar uma entrevista com uma das lideranças da aldeia Buriti do Meio. A última visita se deu nos dias 3 e 4 de julho de 2024, quando foi realizada a oficina de etnomapeamento e a excursão à Lagoa da Índia.

Durante essas atividades foram realizadas 16 entrevistas com lideranças, professores, troncos-velhos, curandeiros e pescadores. Os entrevistados foram recomendados pelas lideranças, que, ao serem perguntadas sobre quem poderia contribuir para a pesquisa sobre a história do povo Tremembé e sobre as narrativas dos "mistérios" que pertencem àquelas paisagens, prontamente indicaram os troncos-velhos mencionados no quadro a seguir. A participação desses indivíduos, guardiões da memória do povo Tremembé, foi essencial para este trabalho, assim como daqueles que possuem uma relação mais direta com os sítios e vestígios arqueológicos.

Quadro 1 – Lista de entrevistados

Entrevistado	Informações gerais
Sra. Adriana Carneiro Castro (Adriana Tremembé)	Liderança da aldeia São José, Coordenadora da FEPOINCE, professora da Escola Indígena Brolhos da Terra, membro do Grupo Protegida dos Orixás e colecionadora de peças arqueológicas
Sra. Antônia Linhares (dona Toinha)	Tronco-velho
Sra. Maria Nazaré Ferreira (dona Bia)	Tronco-velho e curandeira
Sra. Erbene Rosa Veríssimo	Liderança da Aldeia Buriti do Meio, professora da Escola Indígena Brolhos da Terra, membro do Grupo Protegida dos Orixás
Sra. Fabiana Carneiro de Castro (Fabiana Tremembé)	Liderança da Aldeia São José, professora da Escola Indígena Brolhos da Terra, membro do

⁶ O torém é um ritual de dança realizado de forma circular. As canções cantadas pelos Tremembé estão relacionadas com a espiritualidade, a luta por seus direitos e o fortalecimento étnico da coletividade. Na década de 1940, o torém era tido como folguedo ou dança folclórica. Os indígenas mais antigos se referem a ele como “brincadeira”. Ao longo do tempo, o torém passou por processos de ressignificação e, a partir da construção das mobilizações indígenas, ganhou importância política e ritualística (Pinto; Matos; Rufino, 2018; Valle, 2005).

	Grupo Protegida dos Orixás e colecionadora de peças arqueológicas
Sra. Maria Fátima S. Nascimento	Tronco-velho e colecionadora de peças arqueológicas
Sra. Maria Quintino	Tronco-velho e curandeira
Sr. José Amaro Veríssimo	Colecionador de peças arqueológicas
Sr. Louro	Curandeiro e colecionador de peças arqueológicas
Sr. Manoel Xavier de Lima (seu Manoel Biata)	Tronco-velho e curandeiro
Sr. Manoel Chicuta	Tronco-velho, curandeiro e colecionador de peças arqueológicas
Sr. Maurício	Tronco-velho
Sr. Paulo César Carneiro de Castro	Pescador
Sr. Raimundo Carneiro	Tronco-velho
Sr. Zé Canaã	Compositor, cantor de torém, pescador e colecionador de peças arqueológicas
Sr. Zequinha	Tronco-velho

Fonte: Elaborado por Bianca Araújo Freires.

3 O PROCESSO DE ETNOGÊNESE DO POVO TREMEMBÉ E OS SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS

O Ceará foi a primeira província a declarar o desaparecimento dos povos indígenas em seu território, em 1850. Em resposta aos ministros imperiais, o governo provincial cearense informou que não havia mais “tribus”, que as Diretorias referentes aos aldeamentos tinham sido extintas e que os indígenas restantes se encontravam confundidos com a população em geral. Os terrenos correspondentes aos aldeamentos foram considerados devolutos e, assim, incorporados ao território nacional (Valle, 2009).

Tal ideia sobre o desaparecimento dos povos originários no Ceará persiste ainda hoje, sobretudo quando comunidades tradicionais são vistas como empecilhos a projetos de “desenvolvimento”, como agropecuários, turísticos e demais projetos, tocados com apoio estatal ou privado e que buscam a mercantilização desses territórios. O surgimento do discurso sobre “índios aculturados⁷” ou extintos no Ceará fala mais, na verdade, sobre o histórico de perseguições, guerras e estratégias assimilatórias ocorridas desde a colonização.

Até o final do século XVII, a presença dos europeus no Ceará foi esporádica, e a região ficou um longo tempo livre da presença efetiva dos colonizadores, permanecendo, assim, um espaço exclusivo para os indígenas (Albuquerque, 2002). Além de abrigar grupos indígenas nativos, a região virou um território de acolhimento de diversos outros grupos vindos de outras regiões nordestinas. Esses grupos procuravam refúgio da dominação colonial, como, por exemplo, os Tabajara, que se abrigaram na Ibiapaba, e os Potiguara, que se abrigaram no litoral oeste do Ceará (Silva, 2003).

⁷ Durante muito tempo, a história dos povos indígenas resumia-se à narrativa sobre a sua extinção. A expansão europeia teria apagado qualquer traço da existência dos povos originários. Essa crença perpetuada por décadas possui base em uma imagem cristalizada do indígena como pertencente a um passado longínquo ou a uma floresta distante. Nessa perspectiva, acreditava-se que o indígena aculturado ou assimilado seria “menos” indígena (Monteiro, 2001). De acordo com Almeida (2013), o conceito de aculturação começou a ser questionado na década de 1970. Anteriormente, a aculturação era entendida como a perda de traços culturais dos indígenas devido ao contato com outras culturas. No entanto, novas discussões teóricas e conceituais na antropologia e na história levaram a uma reinterpretação desse conceito. Hoje entende-se que a chamada “aculturação” se refere, na verdade, aos processos de mudança cultural que ocorrem entre diferentes grupos étnicos e sociais, que compartilham novas experiências e rearticulam suas culturas, histórias e identidades.

O processo da implantação de aldeias missionárias no Ceará se estabelece primeiramente na Serra da Ibiapaba⁸, na Aldeia de Nossa Senhora da Assunção de Ibiapaba, em 1695. Posteriormente foi construído, em Aquiraz, o hospício jesuítico, e, em seguida, criaram-se as aldeias nas localidades de Parangaba, Caucaia, Messejana e Paiacu (Hoornaert, 1994). Com a expulsão dos jesuítas, em 1759, muitos aldeamentos foram convertidos em vilas, como o “aldeamento do Chefe Paupina (atualmente Messejana); Arronches (atualmente Parangaba); Soure (atualmente Caucaia); Monte-mor o Velho (atualmente Iguatu); Missão de Ibiapaba (atualmente Viçosa do Ceará); Aldeamento Miranda (atualmente Crato)” (Hoornaert, 1994, p. 56-57). Contudo, também era possível verificar a presença indígena em outras localidades cearenses (Costa, 2012).

De acordo com Maria Sylvia Porto Alegre (2016), a política de transformação das aldeias em vilas tinha como principal objetivo impedir as fugas dos nativos e a sua conseqüente dispersão, que havia se tornado cada vez mais frequente. Entretanto, as tentativas de reunir os indígenas dispersos já se demonstravam dificultosas entre 1824 e 1860, visto que muitos sofriam com as posturas coercivas e com os maus tratos dos diretores.

Essa situação de dispersão dos povos indígenas acabou vindo a calhar para os detentores do poder político e econômico da região. Os diversos tipos de violências infringidas aos indígenas acabou por expulsá-los das vilas. Assim, suas terras, compreendidas como “desaproveitadas”, agora poderiam ser “úteis” (Albuquerque, 2002). Em 1850, a província cearense foi a primeira a afirmar a não existência de povos indígenas em seu território (Cunha, 2008).

A negação da presença indígena passa a ser refutada de forma mais prática e notória com as crescentes etnogêneses que vêm ocorrendo no estado a partir dos anos de 1980. Entende-se que o discurso sobre o suposto desaparecimento dos povos indígenas no Ceará se insere em um contexto mais amplo, no qual o processo colonial e as diferentes estratégias de extinção e métodos assimilatórios das populações originárias também se encontram inseridos. Todos esses elementos articulam-se em torno do conceito de “índios do Nordeste” (Oliveira, 2004).

O processo de colonização dos vários territórios que constituem o Nordeste se estendeu por um longo período, fazendo com que as populações indígenas

⁸ A Serra da Ibiapaba está situada no noroeste cearense, dividindo os estados do Ceará e Piauí.

estivessem submetidas por mais tempo a várias formas de eliminação física e cultural. Muitos foram mortos; outros tantos se viram forçados a ocultar sua identidade, seja por medo, seja buscando sobreviver. Esse histórico de tentativas de eliminação e de assimilação levou à ideia de “índios aculturados”. No entanto, as crescentes mobilizações indígenas, bem como o crescente número de etnogêneses, vêm questionando essa ideia e lançando luzes sobre o processo de ocultamento dessas populações na região (Oliveira, 2004).

Para João Pacheco de Oliveira (2004), a unidade “índios do Nordeste” foi criada para discutir as populações “aculturadas” que perderam elementos tradicionais em consequência da mestiçagem. Essa compreensão fez com que o estudo dessas populações vivas estivesse fora do foco de antropólogos por muito tempo, uma vez que esses pesquisadores concentraram suas investigações no passado desses povos.

Em algumas capitais da região, consolidaram-se núcleos de pesquisa que viriam, de algum modo, a desembocar em iniciativas destacadas e relevantes. No entanto, a etnologia indígena não possuía o mesmo poder de atração das investigações sobre as religiões afro-brasileiras, a arqueologia ou o folclore, e mesmo as incursões dos catedráticos que estavam referidos a linguística ou à antropologia social não deixaram de abordar em suas teses e comunicações as temáticas indígenas através do viés do passado. Isso se refletia ainda com clareza nos museus, onde as culturas indígenas eram representadas, seja por meio de peças arqueológicas e relações históricas de populações que viveram no Nordeste, seja por coleções etnográficas trazidas de populações atuais do Xingu ou da Amazônia (Oliveira, 2004, p. 17-18).

Os povos indígenas do Nordeste só irão receber atenção de antropólogos após iniciarem suas mobilizações políticas pelo direito à terra e à assistência de órgãos indigenistas. No ano de 1975, após a Reunião Brasileira de Antropologia, ocorrida em Salvador, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e a Universidade Federal da Bahia (UFBA) se juntaram para propiciar estudos e a produção de dados para programas de assistência e desenvolvimento direcionados aos povos indígenas da Bahia. Essa articulação fez surgir o primeiro grupo de trabalho sobre alguns povos, como os Pataxó e os Kiriri. Posteriormente, com a criação da Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI) e do Programa de Pesquisa Sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB), tem-se a produção de artigos, relatórios e laudos que contribuiriam na ampliação do conhecimento acerca das populações indígenas no estado e, em consequência, no fortalecimento das suas demandas (Oliveira, 2004).

É nesse contexto que surge a primeira definição de “índios do Nordeste”, como “um ‘conjunto étnico e histórico’ integrado pelos ‘diversos povos adaptativamente relacionados à caatinga e historicamente associados às frentes pastoris e ao padrão missionário dos séculos XVII e XVIII” (Dantas *et al.*, 1992, p. 433 *apud* Oliveira, 2004, p. 18). Oliveira (2004) considera essa definição simplificante, na medida em que desconsidera o caráter particular de cada povo ao reagir à colonização, a paisagem local, suas distintas capacidades de resistências e apreensões frente às demandas culturais, assim como suas capacidades de gerarem seus próprios processos adaptativos (Oliveira, 2004).

Devido à antiguidade do processo colonial na região, cuja malha fundiária foi definida há mais de dois séculos, os “índios do nordeste” não possuem forte contrastividade cultural. Ocorre que as populações indígenas nordestinas passaram por processos de territorialização, ou melhor, de constituição de novas organizações de coletividades que construíram identidades e se reestruturaram culturalmente. Entende-se que houve dois processos de territorialização: “um verificado na segunda metade do século XVII e nas primeiras décadas do XVIII, associado às missões religiosas; o outro ocorrido neste século [XX] e articulado com agência indigenista oficial” (Oliveira, 2004, p. 24).

O primeiro processo de territorialização aconteceu durante os aldeamentos missionários, onde se deu a primeira “mistura”. Lá os indígenas eram reunidos e forçados a abandonar traços culturais nativos e a assimilar valores dos brancos. Nesses aldeamentos foram reunidas diferentes culturas indígenas com o intuito de homogeneizá-las, através da catequese e do disciplinamento do trabalho (Oliveira, 2004; Arruti, 1995).

Para Jonh Manuel Monteiro (2001), é possível observar, ao longo do período colonial, os processos de etnogênese ocorrendo entre os povos indígenas, em oposição à ideia de que a conquista e a expansão dos colonizadores europeus nas Américas se resumam à dizimação das sociedades indígenas. Esse período favoreceu a criação de novos tipos de sociedades. Frente a um contexto de descontinuidades e de mudanças radicais, essas populações indígenas tiveram que recriar e/ou renovar suas culturas através, por exemplo, da união com outros grupos, o que, em alguns casos, levou ao abandono de suas línguas e à adoção de alguns elementos culturais dos brancos em suas vivências ou, ainda, tiveram que se afastar

de certas práticas sociais para garantir a sua sobrevivência. Esses processos favoreceram a reelaboração de novos grupos sociais (Monteiro, 2001).

A partir da segunda metade do século XVIII, os indígenas já eram referidos, com certa frequência, como índios “misturados”, conferindo-lhes vários atributos negativos que os desqualificavam, opondo-os aos “índios puros”, os quais eram apresentados como antepassados míticos (Dantas; Sampaio; Carvalho, 2008).

A segunda “mistura” foi praticada de forma mais intensa no último quartel do século XVIII, quando a política e a administração estatal passaram por transformações para conduzir o projeto imposto pelo marquês de Pombal. Nesse momento foi estimulado o casamento interétnico e a fixação de colonos dentro dos limites dos aldeamentos (Oliveira, 2004; Arruti, 1995). O período pombalino se caracterizou por uma série de mudanças que pretendiam promover a agricultura e o comércio, aumentando os laços da exploração colonial. Para isso, muitas medidas foram implantadas em relação aos povos indígenas, pois o ponto fundamental naquele momento era “civilizar” os indígenas, integrando-os à sociedade portuguesa, visto que a política anterior administrada pelos missionários era definida pela segregação dos indígenas através das missões (Medeiros, 2008).

Uma das medidas integracionistas do marquês de Pombal, constatada no alvará de 14 de abril de 1755, declarava que os vassallos do Reino e da América que se casassem com os nativos se fariam dignos da atenção real e seriam preferidos nas terras em que se estabelecessem. Segundo esse documento, os vassallos casados com as indígenas, ou seus descendentes, não deveriam ser tratados com o nome de caboclos (Medeiros, 2008).

O documento intitulado “Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário”, de 3 de maio de 1757, – cujas determinações só estendidas para todo o Brasil em 8 de maio de 1758 – destaca de forma elucidativa as propostas da política do marquês de Pombal. Declara-se que não seriam mais aceitos os indígenas que estivessem conservados na mesma “barbaridade”, como se ainda estivessem vivendo nos incultos sertões em que praticavam os “péssimos e abomináveis” costumes de paganismo. Essa continuidade cultural, de acordo com o documento, privava esses indígenas do verdadeiro conhecimento dos “adoráveis” mistérios da religião católica. Tal “forma pejorativa de viver” só seria corrigida através da “civilidade”, da “cultura” e do comércio, pois, só assim, essas comunidades poderiam ser úteis a si mesmas, aos

moradores e ao Estado (Medeiros, 2008). O documento traz ainda as seguintes determinações:

A proibição das línguas nativas e a obrigatoriedade da língua portuguesa; a proibição da nudez; a obrigatoriedade de morar em casas separadas; o combate ao alcoolismo; a obrigação que os índios tivessem nome e sobrenome, sendo escolhidos para tal, nomes de famílias portuguesas (Medeiros, 2008, p. 3).

Compreende-se que a guerra, a conversão e a mistura foram as três estratégias de colonização do território nordestino. As misturas, que ocorreram durante os processos de territorialização, deram margem ao fortalecimento do discurso sobre o desaparecimento dos povos indígenas na região.

As populações indígenas que ofereciam grande resistência ao processo colonial eram combatidas através de guerras. Às outras, a sobrevivência só era possível mediante a experiência de estratégias assimilatórias e conversão, de forma que poderiam se unir aos colonizadores para combater outros grupos nativos, possibilitando a criação de povoados no interior das sesmarias, a aquisição de novas terras e impedir o avanço de grupos indígenas ditos “selvagens”.

Com a Lei de Terras de 1850, houve o movimento de regularização das propriedades rurais. A ideia de que o “índio” havia desaparecido foi propagada com o passar do tempo e refletiu na criação da dessa lei. Logo em seguida o governo mandou “incorporar aos Próprios Nacionais as terras dos índios, que já não vivem aldeados, mas sim confundidos com a massa de população civilizada⁹”. Essa lei foi interpretada do modo como convinha aos interesses regionais, e a população dos aldeamentos foi considerada “misturada” e “mestiça”, culminando com a negação da existência dos povos indígenas. No final do século, antigas propriedades coletivas foram doadas às Câmaras Municipais, loteadas entre famílias indígenas ou transformadas em propriedade particular de fazendeiros, que delas podiam se apropriar por diversos meios (Dantas; Sampaio; Carvalho, 2008, p. 452).

Os aldeamentos foram declarados extintos e incorporados aos terrenos das comarcas e dos municípios em formação. Também houve a apropriação por sucessivas famílias, por pequenos agricultores e por fazendeiros que também se estabeleceram nas terras que não possuíam “dono”, os quais passaram a controlá-

⁹ Citação feita por Dantas, Sampaio e Carvalho (2008) retirada do Aviso do Ministério dos Negócios do Império, 21/10/1850, APES, PAC. 425.

las, inclusive sob a forma do arrendamento. Esse processo, que se deu de forma drástica, possibilitou o estabelecimento de limites territoriais, deixando marcas nas memórias e narrativas de muitas populações indígenas até hoje (Oliveira, 2004).

No final do século XIX, os povos indígenas do Nordeste já eram tratados como “remanescentes” ou “descendentes”, misturados à sociedade, e os registros de suas festas e culturas passaram a ser tratadas como “tradições populares” (Oliveira, 2004).

Foi nessa condição, por exemplo, que uma equipe do antigo Instituto Nacional do Folclore, na década de 1970, visitou o antigo aldeamento de Almofala, filmando e gravando a realização do “torém”, ritual mais importante dos índios Tremembé (Valle, 1993 *apud* Oliveira, 2004, p. 26).

As tomadas de territórios representaram o principal objetivo do Estado a partir do século XIX e mais intensamente no século XX. Os povos indígenas que se mantiveram mais isolados da sociedade nacional foram sendo alcançados pela expansão da infraestrutura estatal e financeira que apoiava a consolidação de empresas agrícolas nas regiões centrais do Brasil (Tófoli, 2008).

Em consequência, observa-se o segundo processo de territorialização com as políticas indigenistas que utilizavam práticas integracionistas, como a transferência de indígenas para outros lugares, o incentivo à aprendizagem e à utilização da língua portuguesa e a integração desses povos à população “produtiva do país” (Tófoli, 2008; Oliveira, 2004).

No entanto, o discurso em torno do desaparecimento dos povos indígenas começou a ser questionado no final do século XX, quando algumas mudanças sociais suscitaram o aparecimento de mobilizações políticas por parte dos povos indígenas em todo país. Entre essas mudanças cita-se a aceleração da concentração fundiária, o êxodo rural, o inchaço das zonas urbanas da capital e do interior, as reivindicações por reforma agrária, por moradia urbana, o processo de redemocratização do país e as ações de pastorais em algumas dioceses (Palitot, 2009).

O Ceará tornou-se palco de etnogêneses a partir da década de 1980. Os precursores desse processo foi o povo Tapeba, do município de Caucaia, apoiado pela Arquidiocese de Fortaleza. No final da mesma década, entre os anos de 1987 e 1988, os Tremembé de Capim-açu e os Tremembé de Almofala/Varjota, no município de Itarema, também começam a se organizar enquanto movimento indígena e, posteriormente, o povo Pitaguary, dos municípios de Maracanaú e Pacatuba, e o povo

Jenipapo-Kanindé, do município de Aquiraz, surgem nesse processo de luta. A partir dessas demandas, a FUNAI passou a reconhecer a presença indígena no Ceará, mais de um século após a afirmação do seu suposto desaparecimento (Palitot, 2009; Gomes, 2012).

3.1 A presença tapuia na costa norte e o vínculo histórico com os Tremembé

A existência de vestígios arqueológicos por toda costa setentrional testemunha a presença de povos indígenas que viviam da pesca, da caça e da coleta de vegetais e mariscos nos estados do Pará, Maranhão, Piauí e Ceará há pelo menos 5 mil anos. Inúmeros sítios são registrados continuamente nessa região, que, outrora foi ignorada pelos pesquisadores.

Boa parte desses sítios estão localizados em áreas de dunas, um espaço peculiar que esconde por longos ou curtos períodos os vestígios arqueológicos sob montanhas de areia. Tal como um encanto, esses morros se movem continuamente e às vezes, em espaços que surgem entre uma duna e outra, evidenciam elementos da cultura material dos antigos habitantes desses espaços.

Muitos pesquisadores consideram improvável que antigas populações pudessem viver em áreas tão adversas devido à ação constante dos ventos. Entretanto, acredita-se que alguns povos poderiam estabelecer moradias ou acampamentos em tais áreas à beira de depressões lagunares e de córregos, elementos que facilitariam a sua sobrevivência (Borges, 2010).

Pesquisas têm mostrado que os sítios arqueológicos de ambientes dunares do Ceará costumam estar localizados em áreas de lagoas e paleolagoas interdunares e sobre paleodunas ou sedimentos da Formação Barreiras, sendo cobertos e descobertos por dunas móveis que mudam a paisagem do lugar. É possível, ainda, que esses espaços estivessem vegetados, no período da sua ocupação.

Apesar da presença de inúmeros grupos indígenas na costa cearense ser confirmada através dos diversos sítios arqueológicos em área de dunas, conforme a avaliação da arqueóloga Verônica Viana (2018), poucos estudos se dedicam aos grupos humanos que ocuparam tais ecossistemas costeiros se comparados aos grupos construtores de sambaquis do litoral de outros estados.

Sabe-se que os sambaquis estão presentes em quase toda a costa brasileira, mas essa ocorrência encontra-se interrompida entre os estados do Sergipe e Piauí, o

que implica a ausência de sambaquis no Ceará. Algumas explicações indicam que outros grupos indígenas teriam impedido o avanço de grupos sambaquieiros que subiam a costa em direção ao norte. Há quem defenda, no entanto, que a ausência de sambaquis nesse trecho poderia ser explicada pelo avanço do mar, e que essas estruturas estariam submersas. Constata-se, no entanto, que sítios não sambaquieiros e sambaquis possuem similitudes cronológicas, indicando que essas áreas já estavam ocupadas após a última regressão marinha (Viana, 2018).

Para além das fontes arqueológicas, a documentação histórica mostra a presença indígena em todos os espaços e, como não poderia ser diferente, também no litoral, área que exerceu e exerce grande atração sobre grupos humanos, principalmente pelas condições ambientais que propiciam fartura de água e alimentos.

A historiadora Jóina Borges (2010) defende, no entanto, que a escolha de grupos humanos pela costa como habitat dá-se por condições que vão além das questões econômicas e dos recursos necessários à sobrevivência daqueles indivíduos. Para a pesquisadora, deve-se levar em conta os significados imateriais atribuídos à paisagem, que fazem construir tradições e organizações sócio-políticas, mudando o modo como esses povos constroem o mundo ao seu redor, tendo em vista os meios pelos quais eles transformam o ambiente ao seu redor.

[...] busca-se demonstrar que, com o decorrer dos anos, alguns grupos sociais que viveram nas praias da então chamada Costa Leste-Oeste, em um processo dialético, construíram a si mesmos e foram construídos pelos outros, como gente ligada ao mar: 'tapuias da costa', 'índios da costa', 'peixes racionais', 'pescadores' ... Construções que não apenas se referem a uma localização geográfica, mas, sobretudo, a um modo de viver, diferenciado, nas praias (Borges, 2010, p. 41-42).

Destacam-se, entre os sítios arqueológicos em áreas de dunas, principalmente nos estados do Piauí, Ceará e Rio Grande do Norte, aqueles com a presença da cerâmica Tupiguarani¹⁰. Essa situação, no entanto, está mais ligada à sanha de arqueólogos pela cerâmica Tupiguarani e ao pouco interesse pelo estudo de outras cerâmicas do que a uma eventual dominância dos povos produtores da cerâmica Tupiguarani sobre esses espaços.

É preciso atentar-se para o fato de que o pequeno número de estudos relacionados às populações não Tupi também reflete a escassez de registros

¹⁰ "Tupiguarani" se refere à tradição arqueológica, enquanto "Tupi-Guarani" designa os falantes do tronco linguístico macro Tupi.

históricos para o litoral norte brasileiro relativos sobretudo ao século XVI, época marcada pelo “abandono português” do território. Essa lacuna historiográfica decorreu da dificuldade do poder colonial em se estabelecer na região, resultando em poucos registros sobre os povos indígenas não Tupi que já habitavam o local há muito tempo. Contrariando a narrativa predominante de que as populações Tupi monopolizavam o litoral brasileiro, fontes históricas indicam que os europeus também encontraram povos não Tupi na costa. Esses grupos mantinham relações históricas e culturais tanto com outros povos indígenas quanto com os próprios colonizadores (Borges, 2010).

É fato que houve, ao longo desses 5.000 anos de ocupação, uma diversidade de grupos que viveram nesses espaços dunares que vão do Rio Grande do Norte ao Maranhão. Especificamente no Ceará há, pelo menos, três conjuntos cerâmicos com tecnologias distintas (Viana, 2018), além de sítios marcados pela ausência de vestígios cerâmicos que, supostamente, seriam acampamentos de grupos pescadores-caçadores-coletores (Viana; Soares; Sousa, 2007).

Durante a análise do acervo cerâmico do sítio Serrote, localizado na Praia de Jericoacoara, em Jijoca de Jericoacoara (CE), foram identificados três conjuntos distintos com base nas técnicas de manufatura, nas formas e nas prováveis funções dos objetos. O primeiro conjunto corresponde à cerâmica produzida por grupos horticultores ceramistas da tradição Tupiguarani. Essa cerâmica se destaca pela presença de areia e fragmentos de cerâmica moída como antiplástico na composição da pasta e pelos variados tratamentos de superfície, com destaque para pinturas nas cores branca, vermelha e preta. Nesse conjunto há vasilhas de diversos tamanho, com destaque para as formas grandes com paredes geralmente grossas e bordas reforçadas, além de fusos. Esse conjunto costuma estar associado a material lítico lascado e polido, tembetás, vestígios malacológicos e estruturas de fogueira (Nobre, 2014; Viana, 2018; Santos, 2018; Santos Júnior *et al.*, 2022).

Os outros dois conjuntos pertencem a cerâmicas regionais. O mais frequente deles caracteriza-se por sua simplicidade, sendo produzido com argila de baixa plasticidade com grande quantidade de areia e às vezes conchas trituradas como antiplástico. Os tratamentos de superfície incluem alisamento, banho vermelho e brunimento. As vasilhas, geralmente pequenas, apresentam formatos esféricos, de calota e piriformes. Frequentemente são identificados cachimbos tubulares relacionados a esse conjunto. Relacionados a esse conjunto, frequentemente é

encontrado material lítico lascado, vestígios malacológicos e estruturas de fogueiras (Sousa, 2011; Soares, 2014; Viana, 2018; Santos, 2018).

O terceiro conjunto apresenta cerâmicas altamente elaboradas, caracterizadas principalmente por decorações plásticas feitas por incisão. Assim como os outros conjuntos, esses sítios contêm vestígios malacológicos, material lítico lascado e estruturas de fogueira (Viana, 2018; Santos, 2018).

O que hoje é o território cearense antes era um reduto Tapuia. Os povos Tupi-Guarani só se estabeleceram nessa região durante o processo colonial, e, ainda assim, de forma pontual, com os Potiguara no litoral e os Tupinambá na Ibiapaba.

Quando os europeus chegaram ao que viria a ser o Brasil, encontraram uma população ameríndia bastante homogênea em termos culturais e lingüísticos, distribuída *grosso modo* ao longo de toda a costa e na bacia Paraná-Paraguai. Apesar dessa homogeneidade, divisaram-se dois grandes blocos subdividindo essa população: ao sul, os Guarani, que ocupavam a bacia supracitada e o litoral, desde a Lagoa dos Patos, até a Cananéia, no atual estado de São Paulo; e os Tupi que dominavam a faixa litorânea desde Iguape até, pelo menos, a costa do Ceará. Este *continuum* tupi-guarani só era interrompido em alguns pontos do litoral: próximo ao estuário do Prata pelos Charrua, na foz do rio Paraíba pelos Goitacá, pelos Aimoré no sul da Bahia e norte do Espírito Santo, e pelos Tremembé na faixa entre o Ceará e o Maranhão (Fausto, 2008, p. 381-382).

O domínio Tapuia do território pode ser percebido na narrativa de Luiz Figueira, padre jesuíta que cruzou a capitania do Siará Grande no início do século XVII e produziu, fruto dessa viagem, a obra “Ralação do Maranhão”.

Do Rio Grande do Norte, que é a última povoação dos portugueses, ao Maranhão são passantes trezentas léguas tôdas de tapuias selvagens que são tantos que não tem conta, e adam em magote de 50, 80 e 100 casais correndo sempre os campos, buscando caça de que se sustentam... (Stuart Filho, 1962, p. 13).

A alcunha “Tapuia”, termo que cronistas e viajantes davam a todos os povos não falantes das línguas do tronco lingüístico Tupi, possuía um significado pejorativo que queria dizer “povos incultos”, povos da “língua travada”. Essas populações receberam papel de coadjuvantes nos relatos dos portugueses, que tiveram uma relação mais próxima com os povos Tupi-Guarani. Os chamados Tapuia, por sua vez, estabeleceram alianças com outros povos europeus, como franceses e holandeses.

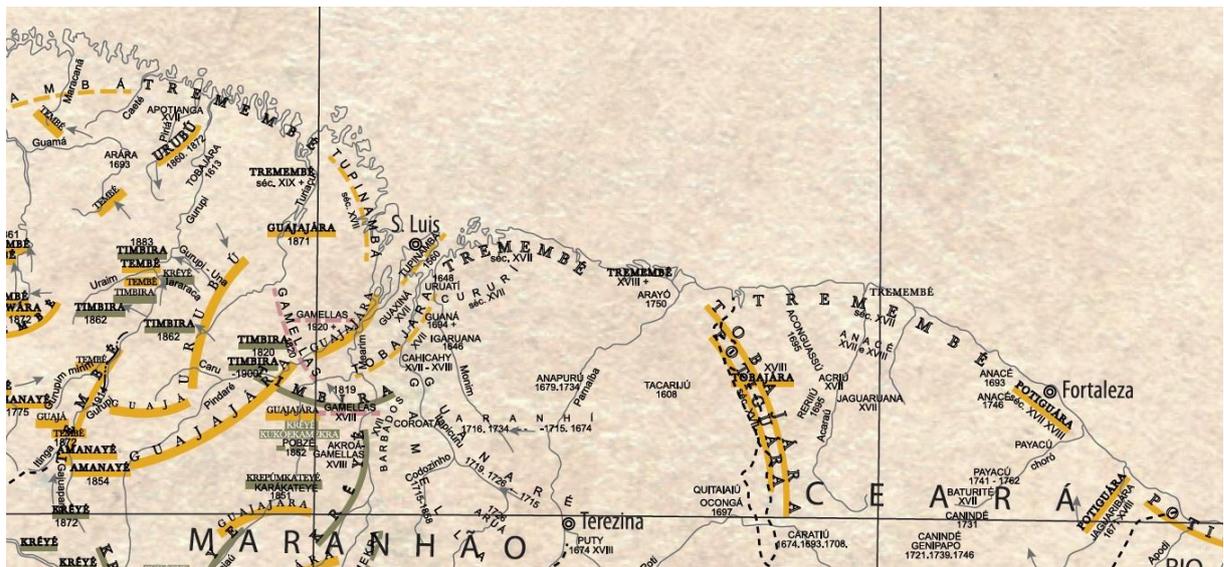
Criou-se, assim, um binômio que permearia as narrativas históricas, condicionando a forma de ver o passado indígena. O binômio Tupi/Tapuia recria-se e

reaparece de forma reciclada em outros pares de oposição, tais como manso/bravio, policiado/bárbaro e civilizado/selvagem (Monteiro, 2001).

Durante os séculos XVI e XVII, era possível encontrar inúmeros povos indígenas com diferentes filiações linguísticas no Norte e no Nordeste. Essa diversidade, em constantes relações interétnicas, possibilitava vários processos de transformação entre os povos. Por isso, é importante destacar que as relações entre essas populações, antes e após o contato com os europeus, eram dinâmicas, complexas e contextuais, e as denominações “Tapuia” e “Tupi” são generalizações frente à diversidade de povos indígenas existentes nesse território (Borges, 2010).

Entre os grupos Tapuia que ocuparam o Ceará, destacam-se os Tremembé. Nas narrativas dos colonizadores, os Tremembé eram conhecidos pela valentia e pela difícil sociabilidade, características personificadoras dos Tapuia, que não se aliavam com os colonizadores. Em alguns relatos, consta que, no golfo do Maranhão, Pinzón travou conflito com os indígenas, mas que não conseguiu aprisionar nenhum deles (Pompeu Sobrinho, 1951). Conforme relatos de viajantes, os Tremembé senhoreavam um longo espaço da costa setentrional do Brasil, conforme pode ser observado no mapa etno-histórico de Curt Nimuendajú.

Figura 6 – Recorte do mapa de Nimuendajú com a área de domínio do povo Tremembé



Fonte: Adaptado de Nimuendajú, 2017.

Os Tremembé habitavam praias e estuários no Nordeste, desde a foz do rio Gurupi até a foz do rio Apodi, situados na costa dos estados do Maranhão, Piauí e

Ceará (Pompeu Sobrinho, 1951). O domínio desse espaço não significava o isolamento em relação a outros grupos indígenas ou aos brancos. Os Tremembé construíam relações com outros grupos, indicando que houve processos de construção inter-relacional e de fronteiras, as quais podem ter resultado em transformações culturais, políticas, sociais e econômicas. Os indígenas também detinham o domínio territorial por possuírem relação com os sistemas naturais daquele tipo de ambiente. Enquanto os europeus tinham dificuldade de estar naquela paisagem, os Tremembé sabiam utilizar os recursos oferecidos pelo ambiente e sabiam se movimentar naquele amplo espaço (Borges, 2010).

A partir de dados e informações datadas do início do século XVII, Viana (2018) aponta para a coexistência de grupos Tupi e Tremembé na costa cearense na época seiscentista. As aldeias dos Potiguara e dos Tupinambá eram contemporâneas aos assentamentos Tremembé.

À medida que os grupos Tupi avançavam na região, expulsavam os Tremembé que permaneceram concentrados “nas praias dos Lençóis, delta do Parnaíba e estuário do rio Timonha, Camucim e Acaraú, que lhes proporcionavam abrigo relativamente seguro” (Pompeu Sobrinho, 1951, p. 259).

As primeiras informações sobre o povo Tremembé no litoral cearense aparecem em documentos quinhentistas, como os relatos do cronista Pedro Mártir d’Anglería, que narrou as expedições realizadas por Vicente Yanez Pinzón, entre o dezembro de 1500 e setembro de 1501, na costa da América do Sul, nordeste do Brasil, Venezuela e Antilhas (Pompeu Sobrinho, 1951).

Após Pinzón, Américo Vespúcio relatou uma expedição exploradora na costa brasileira a mando do rei de Portugal. Em um de seus relatos, o piloto descreveu um episódio ocorrido nas praias do Ceará, onde aportou com sua pequena frota próximo à barra do rio Curu, onde dominavam os indígenas Tremembé (Pompeu Sobrinho, 1951).

No período seiscentista, destacam-se as expedições dos padres Luiz Figueira e Francisco Pinto (Relação do Maranhão, 1608), e os relatos de Martins Soares Moreno (Relação do Ceará, 1628) e dos franceses Claude d’Abeville (História da missão dos padres capuchinhos na ilha de Maranhão e terras circunvizinhas, 1614) e Yves d’Évreux (Viagem ao norte do Brasil, 1614).

Na Relação do Maranhão, documento produzido pelo padre Luiz Figueira, é mencionada a presença Tapuia no litoral cearense. Conforme o seu relato, o padre,

que se encontrava na Serra da Ibiapaba (no Ceará), pede para alguns indígenas irem ao encontro do cacique Cobra Azul, cuja aldeia localizava-se nas proximidades do rio Mundaú: “mandamos cometer a outro índio do mar chamado Cobra Azul para se fazer também amigo destes mesmos da Ibiapaba, (...) os q’ hião ao Milho Verde não poderão chegar lá por estar o caminho impedido de Tapuyas” (Figueira, 1967 [1608], p. 113 *apud* Viana 2018, p. 130). É possível inferir que os “Tapuyas” citados no documento referem-se aos Tremembé já que seu território fazia fronteira com a aldeia do Cobra Azul (Viana, 2018).

De acordo com Borges (2010), no início do século XVII, franceses, ingleses, holandeses e irlandeses aproveitaram a escassez do domínio colonial português da costa norte para invadirem o território e se assenhorem desse espaço. Nesse momento verificam-se documentos com as denominações “tremembé”, “taramembé”, entre outros etnônimos semelhantes para designar os indígenas da costa leste que dominavam do Maranhão ao oeste do Ceará. Segundo a autora, os franceses Claude d’Abeville e Yves d’Évreux e o português Diogo de Campos Moreno trazem em seus relatos referências sobre os “tremembés”.

Na Jornada do Maranhão, feita por ordem real, para a expulsão dos franceses da ilha de São Luís, o sargento-mor Diogo de Campos Moreno ([1614] 2002, p. 33) fala dos “[...] Tapuias do Parameri, chamados Teremembes [...]”, os quais viviam muito próximos ao Camuri (região de Camocim no Ceará, na barra do hoje chamado rio Coreaú). O rio *Parameri*, citado por Diogo de Campos Moreno, aparece claramente na ‘Província dos Taramambes de Guerra’, no mapa de João Teixeira de Albernaz I (ca. 1629), entre o ‘Rio da Cruz’ (Camocim - Coreaú) e ‘Parauasu’ (Parnaíba) (Borges, 2010, p. 68-69).

No documento “Viagem ao norte do Brasil”, do padre capuchinho francês Yves d’Évreux (1613), observa-se o termo “Tremembé” em referência ao povo “tapuia” que habitava “além da montanha de Camucim (o padre escrevia na ilha do Maranhão) e nas planícies e areais da banda do rio Tirí, (?), não muito distante das Árvores secas, das Areias Brancas (Lençóis) e da pequena Ilha de Santana” (Pompeu Sobrinho 1951, p. 259-260).

Segundo os cronistas que associavam as populações não Tupi aos Tremembé, tais grupos produziam cerâmica, porém não eram agricultores e nem sedentários. Conforme Yves d’Évreux (1614, *apud* Borges, 2010, p. 45), “quando os Tremembé se mudavam, contentavam-se em levar consigo poucas coisas, dentre as quais ‘[...] umas panelas para cozinhar a comida [...]’”.

A partir do século XVIII, há uma diminuição de informações sobre a presença Tremembé na costa cearense em fontes documentais. As informações encontradas referem-se a grupos reunidos em aldeamentos religiosos nos estados do Ceará, Piauí e Maranhão (Viana, 2018).

De acordo com Pompeu Sobrinho, com as perseguições aos Tremembé, sobretudo no Maranhão, muitos migraram para o Ceará durante o século XVIII. Em 1702 foi fundada a aldeia de Almofala próximo à barra do Aracatimirim e do estuário do rio Acaraú. A missão foi chefiada pelo padre José Borges de Novais, que recolheu indígenas dispersos na região (Pompeu Sobrinho, 1951).

No século XIX, há um relato sobre a presença Tremembé na Paróquia de Nossa Senhora da Conceição de Almofala, hoje distrito do município de Itarema, onde os indígenas se dedicavam às atividades da caça e da pesca (Studart Filho, 1963 *apud* Viana, 2018). O aldeamento de Almofala perdurou até meados do século XIX, assim como os outros aldeamentos no Ceará. Em 1857 essas terras foram doadas para a “residência e subsistência” dos indígenas, sendo invadidas por não indígenas em décadas posteriores (Valle, 2004).

3.2 O processo de etnogênese dos Tremembé da Barra do Mundaú

Conforme o que se tem visto na história indígena do Brasil, é perceptível a existência de um projeto “cruento” implementado contra os povos originários, os quais são “sangrados e ressangrados”¹¹ desde o período colonial, com invasões, guerras, doenças, escravidão, roubo de terras e tentativas de apagamento cultural. Naturalmente, como forma de sobrevivência, essas populações se camuflaram e assumiram novas (velhas) identidades como pescadores (os que pescavam), agricultores (os que plantavam), sertanejos (os que se imbricaram no sertão) e cangaceiros (os que guerreavam).

Apesar disso, os traços da ancestralidade sempre estiveram presentes nos territórios e nas pessoas, seja na rotina do trabalho, na forma de cuidar da terra e das crianças, nas brincadeiras dos mais antigos. Embora “escondidos”, esses traços são perceptíveis aos olhos dos “outros”, que, como se fosse um insulto, chamavam esses

¹¹ Parafrazeado de Capistrano de Abreu quando se referiu ao sofrimento do povo brasileiro. A frase completa está em “Correspondência. Vol. 2. 2 ed. Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 1977”.

sertanejos, agricultores e pescadores de “índios” bem antes do processo de etnogênese ser uma oportunidade de se reafirmar etnicamente.

Na região dos aldeamentos de Tutóia e Almofala, houve um processo intenso de etnogênese com povos reivindicando a identidade Tremembé. Esses processos estão sempre atrelados a uma contraofensiva, numa luta em que os inimigos são os mesmos, mas estão disfarçados com o discurso do “desenvolvimento” e do “progresso”, procurando passar com seus tratores sobre esses sertanejos, agricultores e pescadores. A autoafirmação seria, talvez, a última tentativa de sobreviver como indígenas.

A etnogênese Tremembé se intensificou no litoral oeste cearense, abarcando os municípios de Itarema, Itapipoca e Acaraú. Essas etnogêneses sempre surgem numa luta entre a comunidade e grandes empresas. Dessa forma, os Tremembé ressurgem para, parafraseando o músico Lulu Santos, detonar “o império de Pizarro e Cortés¹²”.

Na contemporaneidade, curiosamente, um dos inimigos mais marcantes que os Tremembé da TI da Barra do Mundaú tiveram que enfrentar também era espanhol, tal como Hernán Cortés e Francisco Pizarro, e atendia pelo nome de Cidade Turística Nova Atlântida. O enfrentamento contra o empreendimento Nova Atlântida, um complexo turístico que ameaçava ocupar grande parte do território tradicionalmente ocupado pelos Tremembé, deixou cicatrizes, sobretudo nas relações familiares e de amizade na comunidade.

O caso ficou internacionalmente conhecido, numa história que envolvia uma comunidade formada por agricultores e pescadores contra uma multinacional, o Estado e a Igreja. Essa briga foi o estopim que levou a comunidade tradicional a, finalmente, se constituir como movimento indígena. O Nova Atlântida e seus cúmplices, no entanto, não foram os únicos inimigos que os Tremembé tiveram que enfrentar.

Assim como ocorre em várias regiões do Ceará, em muitas comunidades tem-se o enfrentamento com famílias ou indivíduos que concentram grandes quantidades de terra, cercando-as, arrendando-as, se apossando de açudes e rios, expulsando famílias que sempre estiveram ali e impedindo-as de viver como seus antepassados

¹² Em “O retorno do maia intergaláctico”, de Lulu Santos.

no tempo em que dividiam um mesmo território, usufruindo dele sem qualquer impedimento.

Apresento a seguir uma reconstituição histórica do período que se inicia com os Tremembé pescadores e agricultores (ainda ocultados) sob o domínio de posseiros até o conflito contra o empreendimento turístico Nova Atlântida, quando as comunidades se reconhecem como indígenas.

3.2.1 Os Tremembé e os posseiros

O direito à terra segue como uma das principais pautas do movimento indígenas nordestino. As reivindicações em torno do território para a manutenção da sobrevivência de famílias indígenas encontram-se em um contexto referente a uma má distribuição fundiária na região.

A demanda territorial é uma das características que diferenciam as reivindicações dos movimentos indígenas do Nordeste e do Norte. Os povos do Norte ainda detêm extensas áreas, enquanto os povos do Nordeste tiveram que enfrentar a desigualdade territorial desde o período colonial, quando os europeus passaram a incorporar suas terras para a efetivação da colonização (Oliveira, 2004).

A distribuição das terras no Brasil foi realizada de forma arbitrária e se deu, inicialmente, com a formação das capitanias hereditárias, período de mortes, escravizações e aldeamentos indígenas (Castro, 2009). Posteriormente, a sesmaria, estratégia de colonização implantada no Brasil em 1531, objetivou garantir o uso produtivo da terra e o seu povoamento. Instituída pela metrópole portuguesa, as sesmarias promoveram a apropriação do território brasileiro, resultando na formação de extensos latifúndios (IBGE, 2020; Castro, 2009).

Com o país já independente de Portugal, a Lei de Terras de 1850, primeira lei sobre a propriedade rural no país, permitia, novamente, a formação de grandes latifúndios ao fixar um preço da terra suficientemente alto para que pequenos camponeses ou imigrantes pobres não pudessem se tornar proprietários rurais, gerando desigualdades que perduram até os dias de hoje no espaço rural brasileiro (IBGE, 2020; Castro, 2009).

O cenário fundiário do país, principalmente no Nordeste, também contou com o artigo 64 da Constituição de 1891, o qual viabilizou a transferência de terras sob domínio da União para os estados. Isso contribuiu ainda mais para que as oligarquias

regionais e os grupos familiares que possuíam o controle político das cidades pudessem ampliar o seu domínio (Castro, 2009).

Hoje é possível observar que o latifúndio, além de ter o apoio de forças políticas, possui amparo da mídia, que veicula as grandes propriedades como exemplo de progresso agrícola, mesmo que a produção nessas extensas porções de terra não alcance o que é produzido em pequenas e médias propriedades (Castro, 2009).

No que se referem aos dados quantitativos, ao se analisar o índice de Gini, utilizado para medir as desigualdades na distribuição da terra, percebe-se que a estrutura fundiária brasileira ainda apresenta um alto grau de concentração, que se manteve, praticamente, inalterado entre 1985 e 2006, e cresceu no último levantamento. Segundo o Censo Agropecuário 2017, o índice de Gini – indicador da desigualdade no campo – registrou 0,867 pontos, patamar mais elevado em relação aos dados verificados nas pesquisas anteriores: 0,854 (2006), 0,856 (1995-1996) e 0,857 (1985). Cabe observar que quanto mais perto essa medida está do número 1, maior é a concentração na estrutura fundiária (IBGE, 2020, p. 47).

Essa desigualdade é exposta em algumas relações entre proprietários rurais e agricultores que não possuem terras para o plantio e/ou pequenos criadores. No Ceará muitos trabalhadores rurais vivem através de arrendamentos. O denominado “morador de condição” é aquele que “trabalha na fazenda e recebe benefícios além da moradia, isto é, ele, por exemplo, tira uma parte da produção para sua subsistência e de sua família” (Castro, 2009, p. 54).

Na região onde se localiza a TI da Barra do Mundaú, muitos se submetiam a esse tipo de acordo. Como não tinham como comprovar com documentos a posse daquele território, viram as terras que ocupavam sendo transformadas em propriedades particulares, passando por algumas gerações de posseiros. Os “donos” também eram como coronéis que não só arrendavam a terra como possuíam uma autoridade diante da comunidade, definindo o que era ou não permitido fazer em “sua” propriedade. Devo destacar que, nesse contexto, afirmar-se como indígena (ou ser conhecido como “Tapuia”, como será visto em relatos mais adiante) também era incitar o posseiro à perseguição.

A liderança Adriana Tremembé relata as dificuldades de se afirmar indígena no contexto de violência ao qual o povo era submetido pelo posseiro, contrário a qualquer referência pública sobre a condição indígena (Entrevista realizada no dia 13 de janeiro de 2023, durante a XIV Festa do Murici e do Batiputá, na Aldeia São José).

A gente veio dizer mesmo ao público da nossa identidade em 2002. Por conta da pressão, que era grande aqui no território, dos posseiros. E eles faziam com que esse silêncio permanecesse, do nosso povo se afirmar, dos nossos troncos velhos, dos nossos antepassados. Isso não era falado ao público, que existia o povo indígena aqui, mas sim nas famílias, dentro de casa. Isso era repassado pelos nossos avós. E a história, eles nunca deixaram que morresse, essa história para a nossa geração. Então eles ficavam sempre dizendo que nós tínhamos, que nós éramos originários desse território, que nós éramos indígenas, que nós éramos Tremembé, que nós sofríamos todos os massacres, (que) existiam as perseguições, existiam as matanças. Então eles não podiam dizer para o branco que aqui eles eram, que esse território pertencia à nossa ancestralidade, a eles. E aí por quê? Porque nós não tínhamos uma voz, naquela época, que pudesse ser favorável à nossa verdade. Então muitos do nosso povo, eles se mudaram daqui, porque eles não aguentavam sofrer calado, e aí eles tiveram que sair do território. E outros continuaram falando em casa e deixando esse legado. Então eles iam se indo, morriam, mas ia ficando essa história. E aí chegou um ponto que eles diziam assim, o que era que fazia com que os nossos antepassados não falassem? Primeiro, eles tinham na cabeça, na visão deles, que o silêncio naquele momento era o mais importante, para preservar, para dar continuidade, as raízes brotar que seriam os que viriam como nós e os que viriam. E aí por aí se vazam as gerações. E aí eles continuaram com essa sabedoria de silenciar, para que lá na frente a gente pudesse ter a força de ter uma voz. E foi isso que aconteceu. E aí os posseiros diziam que eram os donos, vários posseiros passaram por aqui que dominavam esse território todo, dominavam. Então eles, o agricultor não podia fazer a sua roça, porque só se eles deixassem fazer um hectare, meio hectare de chão para plantar o milho, o feijão, e a metade ainda era para eles. E aí você ainda tinha que trabalhar não sei quantos dias de graça você não podia criar uma cabeça de bode, de nada, de porco, porque só se aquele senhor dissesse que poderia criar, e a metade ainda era para ele, era dessa forma. Então isso aconteceu por muitos anos (Adriana Tremembé, 13 de janeiro de 2023, casa de oração aldeia São José).

A narrativa da liderança Tremembé ilustra bem o processo histórico de distribuição de terras no Brasil, conforme discutido anteriormente. Essas narrativas, também exploradas por historiadores e outros cientistas sociais, encontram eco na oralidade e na memória das comunidades indígenas, tornando-se, assim, elementos fundamentais para preencher uma lacuna significativa na história dos povos indígenas do Nordeste, uma história marcada pela ausência de registros e pelo apagamento de muitos aspectos da sua trajetória.

Outro relato importante foi fornecido durante uma das visitas aos troncos velhos da TI da Barra do Mundaú. O Senhor Manuel Chicuta, tronco velho de 93 anos, mostra, através das suas memórias, a relação dos indígenas com os posseiros. Na fala de Manuel Chicuta, os indígenas viviam subjugados ao poder dos posseiros e aos seus mandos.

Manoel Chicuta: Mas os donos das terras tinham muita raiva dos **tapuias**, por que eles invadiam, onde eles chegavam, eles invadiam. Que era para ser assim mesmo. Porque eles nunca que compraram terra (refere-se aos posseiros). Como aqui esse, como eu estou dizendo, esse dono dessa terra aqui, ele nunca no mundo comprou um pedaço de terra. Como ele tinha poder, aí ia com nós, pisando em nós, com a cabeça do joelho no pescoço da gente. Se você queria botar uma barraquinha aqui, corria lá na casa dele: 'Seu Euclides', o nome dele era Euclides, 'eu queria pedir uma moradia para eu botar', 'aonde que tu quer?!'. Os gritos dele, lá naquele córrego dava para gente escutar. Aí ficava parado assim, assim. Ele queria saber aonde você queria botar aquela morada, se dava certo a pessoa botar aquela casinha de palha: 'Pode trazer!', falava assim. As casinhas tudo tapada de palha, meu Deus do céu. Quando a chuva chovia, as garças já tinham comido a maior parte da palha. Seca, apodrece levando chuva. É um sofrer. As crianças, assim, a gente pegava uma coisa, muita coisa botava num.., aquelas crianças não levavam muita coisa. O grande podia levar, mas a criança, não né? Era um sofrer, para trás era um sofrer.

Bianca: E ele tinha alguma prova que a terra era dele?

Manoel Chicuta: Tinha assim, porque eles eram ricos, tinham poder. Agora nós não tínhamos poder que não tínhamos poder de nada. Eles como era mais forte, aí tomava conta. (Inaudível), essa terra aqui era deles.

Bianca: E o que ele fazia se uma pessoa construísse sem autorização dele? Se não pedisse autorização?

Manoel Chicuta: Ele botava fora. Mandava ir simhora. Ali só quem mandava era ele. Agora os gritos desse dono dessa terra aqui. Você só faltava se ajoelhar. Tinha era muita gente que não gostava de ir nem na casa dele. Ele só falava com a gente era nos gritos (Manoel Chicuta, 24 de março de 2023, em sua residência, na aldeia Buriti).

A TI Tremembé da Barra do Mundaú passou na mão de muitos posseiros, como Euclides Carneiro, citado no relato acima, Zulmira Souto Carneiro, José Galvão Prata e Maria Luce Girão Prata. Os “donos” daquelas terras submetiam as pessoas que lá moravam ao arrendamento e ao trabalho forçado, trocando, em alguns casos, a força de trabalho por farinha e rapadura.

A TI Tremembé da Barra do Mundaú teria os próprios Tremembé como herdeiros naturais da terra, visto que o sobrenome “Carneiro”, presente em um tronco familiar Tremembé, aparece nos nomes dos herdeiros ilegítimos do português José Maria da Silveira com Emília Batista Carneiro. Emília seria uma indígena, conforme as pesquisas levantadas entre os Tremembé (Franco, 2012).

Em 1939, todas as terras do Sítio São José e Buriti¹³ foram registradas em nome de Euclides Carneiro, um dos filhos ilegítimos de José Maria da Silveira

¹³ Os Tremembé da TI Tremembé da Barra do Mundaú têm suas origens em Almofala. Devido a expulsões causadas por perseguições de coronéis, pela Igreja, além de migrações provocadas por secas e pelo avanço das dunas, os indígenas começaram a ocupar outras áreas, incluindo o território que hoje corresponde à TI mencionada. Conforme o Relatório Circunstanciado de 2012, essa TI era regionalmente conhecida como Sítio São José e Buriti, parte de antigas propriedades denominadas Mundaú, Mundaú Velho, Gadelha, Buriti, Pedrinhas, Baleia e Baixas (Franco, 2012). No início das pesquisas de Isis Lustosa (2012), entre os anos 2007 e 2008, os Tremembé se identificavam como Tremembé da Comunidade São José ou Tremembé da Comunidade Buriti. Posteriormente os

e Emília Batista Carneiro, mas não se sabe nada sobre a parte que coube a seus oito irmãos (quatro legítimos e quatro ilegítimos). Após a morte de Euclides, sua esposa, Zulmira Souto Carneiro, adquiriu as terras por herança. Em 1976, Zulmira vendeu o imóvel São José ao senhor José Galvão Prata e esposa, Maria Luce Girão Prata. Este casal, por sua vez, vendeu as terras para o Consórcio Turístico Nova Atlântida, formado por um grupo de investidores espanhóis. Recentemente a empresa Nova Atlântida Ltda. apropriou-se de duas áreas no interior da Terra Indígena: uma às margens do rio Mundaú (próximo à aldeia São José) e outra na chapada (aldeia Buriti do Meio). Portanto, atualmente a referida empresa consiste no único ocupante não-indígena no interior da terra delimitada; os moradores que se identificaram como não-índios durante os trabalhos de campo do GT, em 2009, são Tremembé que temiam sofrer represálias por parte de representantes da empresa onde trabalham (Franco, 2012, p. 23).

Após a venda das terras para o Consórcio Turístico Nova Atlântida, feita pelo último possessor, seguida pela ausência por alguns anos dos novos “donos”, os Tremembé tiveram um relativo período de “paz”. Tal tranquilidade foi perturbada pela chance de transformar o lugar onde moravam e suas belíssimas paisagens naturais em um grande complexo turístico destinado ao público estrangeiro e à elite nacional. Assim, com o território sob ameaça e com a iminência de ter suas vidas totalmente transformadas, tendo que morar em um espaço confinado para dar lugar ao empreendimento e que abdicar da relação cultural e religiosa com o lugar, os Tremembé viram a possibilidade de se reafirmar etnicamente como uma forma de assegurar sua identidade e o território em que viviam.

3.2.2 Os Tremembé contra “o império de Cortés”

O processo de etnogênese do povo Tremembé da Barra do Mundaú ocorre no início da década de 2000, quando o empreendimento turístico internacional Nova Atlântida – Cidade Turística e Residencial ameaça o território e os modos de vida das famílias que tradicionalmente residiam na região (Lustosa, 2012). Diante dessa situação, o povo que tradicionalmente ocupou o espaço em questão lançou mão de uma arma importante no processo de luta: a autoafirmação. Acudados, os Tremembé deixaram abrolhar uma condição que era conhecida entre todos, mas estava contida dentro dos espaços familiares. O que no passado deviria ser escondido, naquele momento deveria ser revelado. Dessa forma, os Tremembé passaram a ressoar a sua

indígenas passaram a se identificar como Tremembé de São José e Buriti. Com a delimitação do território passaram a se denominar como Tremembé da Barra do Mundaú em razão da localização geográfica e em referência ao rio que leva o nome do povo (Pinto; Matos; Rufino, 2018).

condição de indígenas e tornar público mais um processo de espoliação pela qual passavam.

De acordo com a liderança da aldeia Buriti entrevistada por Isis Lustosa, um representante da empresa Nova Atlântida iniciou o contato com a comunidade em 1978. Segundo conta, o último posseiro, o senhor Prata Galvão, possuía um documento de posse da terra repassado pelo posseiro Euclides da Cunha. O senhor Prata teria vendido as terras aos espanhóis, donos do empreendimento turístico, os quais se mantiveram afastados por 30 anos (Lustosa, 2012). Durante esse período os Tremembé não estiveram mais submetidos aos posseiros, não precisando pagar renda desde a década de 1980.

A gente não ouvia mais falar de Nova Atlântida. Formamos uns grupos de pessoas onde a gente discutia as problemáticas, queríamos viver e lutar pela nossa terra. Nós vivíamos livremente, éramos donos de tudo. Praticamente a gente andava livre, num tinha cancela, num tinha arame. Então tudo era aberto pra nós. Quando volta de novo, agora na década de 2002, a Nova Atlântida chega dizendo que realmente ia fazer a sua implantação. Ela chegou, queria conversar com todo mundo e dizia que era melhor pra todo mundo, ia ter emprego, que todo mundo ia viver bem. E isso na cabeça de muitos de nosso povo, pra eles, isso ia ser realmente bom, mas nós continuava naquela dúvida: “como era essa bondade?” Aí foi quando a gente viu que a bondade deles tinha um plano de querer realmente tirar a gente de nossas moradas e colocar em outro local. Então eles começaram a fazer medição. Nessa medição foi quando eles vieram medir a casa da gente, fazer medição até na nossa própria casa! E aí a gente não, não é o que nós queremos. Então eu digo: não é isso que nós queremos. Aí começamos uma luta, uma organização nossa, lá dos nossos parentes. E aí, como a gente já tinha um conhecimento que a nossa terra era uma terra indígena, que nós era um povo de origem Tremembé, aí nossos parentes daqui de Almofala, do Córrego do João Pereira, começaram a nos visitar e realmente abrir as nossas mentes que nós deveria lutar, não parar, não aceitar, porque os nossos antepassados já tinham feito isso e tinham sofrido e por isso não tinham conseguido nada. (Adriana, 37 anos/ aldeia São José) (Lustosa, 2012, p. 174).

O Nova Atlântida começou a cercar o território e ao mesmo tempo promovendo outros transtornos para a comunidade com o objetivo de coibir e impedir usufrutos básicos para o bem viver dos indígenas. Em entrevista com Adriana Tremembé, Isis Lustosa registra o seguinte depoimento:

Era saudável. A gente entrava e saía à vontade. Hoje a gente não tem acesso, principalmente a ida para o mangue para a pesca do caranguejo (as gamboas) que hoje está fechado pelo Nova Atlântida. A cultura antes, era uma cultura aberta. A gente não tinha medo de se mostrar, vivia livremente. Nem pensava que ninguém vinha interferir no nosso modo de viver (a pesca, o trabalho da roça e a caça). Hoje, a caça, está escassa. (Liderança Tremembé, A C C, moradora de São José) (Lustosa, 2012, p. 190).

De acordo com Lustosa (2012), segundo o Plano Diretor do Nova Atlântida difundido em seu site oficial, sob a condução da IAC Consulting Internacional de Arquitectura y Urbanismo SL, o empreendimento foi formado por um consórcio de nove empresas e contaria com uma área de “31.260.800 m² (3.126) hectares, 27 complexos hoteleiros de cinco estrelas, residências de luxo, 7 campos de golf, 1 marina e 3 comunidades locais” (Lustosa, 2012, p. 177).

Além disso, o empreendimento se destinava a um público com alto poder aquisitivo e que buscava destinos com mega estruturas em paisagens de “naturezas tropicais”. A propaganda no site do empreendimento descrevia-o da seguinte maneira:

‘O atrativo do litoral do estado do Ceará tem por destaque o seu clima e paisagens tropicais, praias paradisíacas e a sua localização geográfica estratégica no mundo. Os visitantes da NOVA ATLÂNTIDA poderão desfrutar de temperaturas agradáveis nos 365 dias do ano. A área onde se localiza o projeto de Nova Atlântida (sic) possui uma temperatura média constante entre a máxima de 32°C durante o dia e a mínima de 20°C, sendo a média diurna de 28°C e a noturna de 24°C, com uma taxa de umidade máxima de 70%’ (Lustosa, 2012, p. 180).

O empreendimento Nova Atlântida recebeu apoio do Governo do Estado do Ceará, da Prefeitura de Itapipoca e do Governo Federal, representado pelo Ministério do Turismo com o Instituto Brasileiro de Turismo (EMBRATUR). Tratava-se de uma parceria público-privada (PPP) por meio da qual se pretendia erguer “o maior complexo de turismo mundial”, fortalecendo o “turismo de sol e praia” no Ceará. O empreendimento desejava competir com Cancun (Caribe), Punta Cana (República Dominicana) e Ibiza (Espanha). No site oficial do Nova Atlântida, destaca-se a aliança entre o empreendimento, o Governo do Estado e o PRODETUR (Lustosa, 2012).

Como era de se esperar, um empreendimento desse porte contou com o apoio e a dedicação de diversos agentes, entre agentes públicos de todos os escalões e eclesiásticos, chegando ao ponto do bispo e do governador do Ceará tentarem, pessoalmente, convencer os indígenas a aceitarem o empreendimento no território.

Sem contar que em 2007, o Cid Gomes começou a nos infernizar, Cid Gomes, como governador do estado do Ceará. [...] E ele mandou os bispos virem negociar também com nós. E eles vieram, junto com ele, nesse dia. Baixou o helicóptero, nós nunca tínhamos visto na nossa vida um helicóptero. E nesse dia começou. Todo mundo daqui da aldeia, ele mandava chamar as duas lideranças para ir para Fortaleza. Os mais velhos, que estão com os velhos, disseram que elas não poderiam ir, se ele quisesse, que ele viesse até aqui. E ele veio, por hora dessa já começou a chegar carro. Só carro preto, segurança, todos armados, para fazer toda a segurança, a escolta deles. E

quando foi umas duas horas da tarde, ele baixou o helicóptero, na cozinha do terreiro dela. Da (inaudível). Bem no terreiro dela. Na cozinha. Olha aí como era as coisas, já para amedrontar a gente também. E os bispos vieram tudo de carro. Bispo, padre, toda a equipe da Itapipoca desceram de lá para cá. Quando chegaram e sentaram assim como vocês estão, e ele aqui, cinco carteiras de cigarro e fumou na cara deles (inaudível). Só jogando, e a fumaça cobrindo a cara deles. Mas nós não vamos nos vender, nós dissemos pra eles, que nós não estávamos à venda. Nosso território principalmente. Ele disse: 'Pois mostre'. Ele fazia assim, 'mostre o documento que vocês têm dessa terra.' 'O documento da terra somos nós! Somos nós. Você está vendo nós, essas crianças, esses troncos velhos, mulheres e homens? Esse documento somos nós, cada um. E a nossa ancestralidade que está plantada nesse território. Está plantada. As nossas raízes estão fincadas aqui. Como é que nós vamos deixar esse território? Me diga?' 'Me diz pra onde é que vocês querem ir, que eu compro uma terra, vocês vão ser felizes, vocês vão ter educação de qualidade, vão ter saúde, vão ter energia, vão ter abastecimento de água, vocês vão ter tudo na vida de vocês que vocês não têm.' 'Nós não aceitamos. Pegue tudo isso, tudo isso que você está dizendo, bote no seu bolso e leve de volta pra onde você quer. Pode levar, nós não queremos, nós só queremos a nossa liberdade. [...] Nossa terra tá aí todinha, com todas essas riquezas. Na hora que nós quisermos comer um siri, ir numa praia, ir num mangue, ir aonde nós quisermos, nós vamos, porque é nosso. Nós não pagamos um tostão pra nós irmos. Nós tiramos o nosso alimento dali sem pagar, porque a mãe natureza nos dá. Então a gente não se vendeu. E ele disse, ele saiu dizendo: 'pois vocês, enquanto eu for governador, vocês nunca vão ter nada.' 'Tem problema não. Nós já vivemos assim mesmo, né? Nossa harmonia com a natureza, nós quer riqueza pra que?' Foi embora. Os bispo, nós nunca tínhamos visto na vida bispo na nossa... Nunca, nunca a gente só ouvia falar que existiam essas coisas, né? Que já tinham catequizado nossos ancestrais e que voltaram de novo pra nos catequizar. E hoje, de novo, hoje, já querem de novo essa mesma miséria (Fala de Fabiana Tremembé durante visita de escola, 27 de março de 2023, Recanto dos Encantados, aldeia São José).

Para enfrentar os poderes público, econômico e eclesiástico, os Tremembé buscaram a ajuda de órgãos oficiais, dos movimentos sociais ligados à luta indígena e de outros parceiros.

Em 10 de junho de 2004, os Tremembé escreveram uma carta endereçada aos procuradores da República no Ceará e ao presidente da FUNAI em Brasília. Nela os Tremembé relatam os enfrentamentos com o empreendimento espanhol e a preocupação com o ambiente natural e com os seus locais sagrado. Diante dessa situação, os indígenas fazem um apelo aos órgãos públicos para que fossem urgentemente iniciados os estudos de identificação da terra indígena.

Chegou em nossa terra uma empresa da Espanha querendo se apossar do nosso lugar, estão querendo à força bruta que nós aceite o projeto que é conhecido por 'Nova Atlântida'. É a proposta de criação de uma cidade turística internacional dentro de nossas terras, nossas praias. Querem obrigar nós a aceitar este projeto de qualquer forma. Já nos chamou para participar de reunião, já ofereceu trabalho, mas nós estamos firmes em nossa decisão. Porque nós sabemos que se esse projeto for implantando nas nossas terras, vai mexer com nossas raízes do nosso povo, com as nossas matas, as

nossas águas, os nossos peixes, a nossa terra. Pois tudo isso é sagrado para nós.

Já chegaram até a exigir que nós faça exame de sangue para provar que somos indígenas, descendentes dos Tremembé de Almofala. Cada nova conversa, novas ameaças que surgem da parte desse pessoal, os índios ficam mais amedrontados.

[...]

Nós precisamos do cumprimento da Lei da Constituição Federal de 1988 e também queremos viver em paz e sossegados (CARTA AOS PROCURADORES DA REPÚBLICA DO CEARÁ E PRESIDENTE DA FUNAI EM BRASÍLIA, 10 de junho de 2004).

Em 2007, o povo Tremembé, escreveu uma carta aberta intitulada “Carta aberta aos amigos apoiadores da nossa luta”. Nela são expostas as violências e ameaças feitas por indivíduos ligados ao grupo Nova Atlântida. Fica evidente o histórico de sujeições que essas pessoas enfrentaram ao longo do tempo, desde o tempo dos posseiros até a ameaça de implantação do complexo turístico.

Mais ‘pratasmente’ nossas terras foram invadidas e nós vivemos como escravos, pagando renda exorbitante, humilhados e maltratados. Foram vários proprietários: Major Carneiro, Euclides, Zulmira e Zé Maria, Dr, Prata e desse para a empresa Nova Atlântida. A empresa tem cinco escrituras registradas em cartórios de cidades do Ceará. – terra indígena, invadida.

[...]

Desde o início sofremos ameaças e agressões de policiais militares da 3ª. Cia. de Itapipoca, da Comarca de Trairi, e de Fortaleza, contratados pela empresa. Pessoas agredidas fisicamente: crianças, idosos e mães de família, ameaçadas (os) de atropelamento de bugres da empresa em nossa estrada, fotografando e apontando as casas das lideranças. Denunciamos sem solução

Já entupiram a cacimba de um idoso, fizeram ameaças de morte a um grupo de oito índios, nossos parentes, quando desentupiram a cacimba. Nós estamos impedidos de ir ao rio, ao mar, às nossas camboas, onde pescamos para sobreviver, porque a empresa colocou cancelas impedindo o acesso. (SOCIEDADE TREMEMBÉ SÃO JOSÉ E BURITI, 2007).

A luta dos Tremembé contra o Nova Atlântida foi intensa e duradoura. As reivindicações do povo Tremembé da Barra do Mundaú para o reconhecimento oficial da TI se iniciaram em 2002, mas só foram atendidas pelo Estado em 2009. Em 2004 o Ministério Público Federal do Ceará (MPF/CE) concedeu uma liminar a favor dos Tremembé que apontava ameaças e sujeições do empreendimento contra o povo indígena.

Uma estratégia comum utilizada para desestabilizar movimentos sociais é criar cisões dentro do próprio movimento, convencendo uma parte da comunidade através de promessas de empregos, de melhoria de vida, de dinheiro, etc. Essa estratégia é bastante conhecida e ocorre em inúmeros lugares onde há conflitos

fundiários. Essa situação aconteceu com os Tremembé. Além dos impactos e o confinamento das famílias em áreas reduzidas, impedindo-as de usufruir da terra com suas atividades tradicionais, o empreendimento causou inúmeros conflitos entre familiares e amigos, gerando divisões entre os que eram a favor e os que eram contra o Nova Atlântida. Essa divisão reverbera até hoje na comunidade, com membros de uma mesma família se afirmando indígenas e outros negando essa identidade. Apesar das adversidades entre os integrantes da própria comunidade, a pressão para a regularização da TI aumentou (Lustosa, 2012). A proposta do Nova Atlântida era reduzir a área ocupada pela comunidade a 1.000 hectares e construir uma espécie de conjunto habitacional para os Tremembé.

São 3225 hectares – Buriti e São José. Famílias, têm mais de 200. Eles [os espanhóis] queriam dar 1000 hectare para toda a comunidade morar e trabalhar. Não tem condições, uma casa emendada com as outras, como na cidade, uma casinha sem muda. Eles dão um salário, não é suficiente pra uma família. Não teria como cultivar, seria tudo comprado. (E R V, moradora de Buriti) (Lustosa, 2012, p. 198).

Em uma carta dirigida à FUNAI, datada de 29 de setembro de 2004, os Tremembé expõem alguns meios de aliciamento praticados pelos empresários. Os indígenas relatam que esse processo cria uma tensão interna, levando o conflito para dentro até das escolas, afetando as crianças.

Essas ocorrências nos últimos tempos em nossa comunidade começam a se tornar mais sérias, inclusive com a polícia apoiando as ações da Empresa, desconsiderando a presença da comunidade indígena. A Empresa distribui cestas básicas, incentivando os próprios indígenas a ficarem contra os seus parentes. Algumas lideranças indígenas já não se sentem seguras em caminhar tranquilas no nosso próprio local.

A tendência é que ocorram até mortes ocasionadas por uma ação inescrupulosa de empresários que, sem nenhum respeito às pessoas que aqui vivem, têm levado as nossas crianças a serem discriminadas na escola que frequentam e revoltado o nosso povo ao ponto de, se não tivermos apoio, teremos que revidar essas agressões para nos defender (SOCIEDADE TREMEMBÉ SÃO JOSÉ E BURITI 2004).

Outras estratégias promovidas pelo Nova Atlântida para a conquista do território foi a difusão, para a sociedade, da suposta inexistência de povos indígenas no Ceará. Uma matéria do jornal “O Povo”, assinada por Rita Célia Faheina, intitulada “Índios mantêm protestos em estrada”, possui um trecho que exprime o posicionamento do diretor do Nova Atlântida acerca da existência de indígenas no território Tremembé. O contexto se dá com uma manifestação organizada pelos

Tremembé que acamparam e impediram a passagem de veículos carregados dos materiais de construção que, segundo a reportagem, seriam destinados aos primeiros prédios do complexo turístico.

O diretor da Nova Atlântida Frank Roman, confirma o acampamento das comunidades, mas diz que os manifestantes são ‘pseudoíndios’. ‘Na realidade, trata-se de uma invasão do MST (Movimento dos Trabalhadores Sem Terra). É uma palhaçada e isso demonstra que falta segurança pública no Estado.’ Ele diz que não vai negociar com os acampados. O empresário alega que no local estão sendo construídos viveiros de plantas e que obras continuam. Já foi concluída toda a estrutura da estrada que vai até o local do empreendimento (Faheina, 2006).

Para o Governo do Estado do Ceará, o reconhecimento da TI traria prejuízos na execução de projetos turísticos federais/estaduais com o capital estrangeiro. Conforme uma notícia divulgada no jornal Diário do Nordeste, “Cidade Atlântida: Embate Ganha Apoio Político”, observa-se, claramente, o posicionamento favorável ao empreendimento e contra o povo Tremembé.

Deputados dizem que ONG alicia pessoas na região para se passarem por índios[...]

A discussão envolvendo o polêmico complexo turístico hoteleiro Cidade Nova Atlântica [...] ganha agora uma nova adesão: a dos parlamentares da Comissão de Turismo da Câmara Federal. Acompanhados pelo governador do Ceará, Cid Gomes (PSB) [...] os membros da comitiva vieram ao Ceará e sobrevoaram a área de três mil hectares que abrigará o empreendimento. Segundo eles, no local, não há rastro algum de indígenas. ‘O que existe é uma ONG [Organização Não-Governamental] que já recebeu quase R\$ 1 milhão para aliciar pessoas na região para se passarem por índios’, afirma a Deputada Gorete Pereira (PR-CE). ‘Fomos até lá, conversamos com a população local e não vimos nenhum índio. O que vimos foram pessoas que querem a implantação de um projeto que irá trazer desenvolvimento e empregos’, emenda o deputado Albano Franco (PSDB-SE), presidente da Comissão de Turismo da Câmara Federal [...] Após a visita técnica à Itapipoca os deputados, o Embaixador da Espanha no Brasil, Ricardo Peidró e os espanhóis do Afirmo Grupo Inmobiliario (atuais donos da Cidade Nova Atlântida desde o início de 2008) se reunirão a portas fechadas com Cid Gomes (Lustosa, 2012, p. 194)¹⁴.

Em contrapartida, Philipe Ribeiro, educador da ONG ENC!NE, em apoio aos povos indígenas, o produziu o documentário “E tem índio no Ceará?”, que conta com depoimentos de indígenas Tremembé da Barra do Mundaú falando sobre afirmação étnica, a importância da TI para os povos indígenas e os malefícios que o

¹⁴ Citação de jornal Cidade Nova Atlântida: Embate Ganha Apoio Político. Publicada em: 18 jul. 2008. Disponível em: <http://diariodonordeste.globo.com/materia.asp?codigo=555864>. Acesso em: 20 ago. 2008.

empreendimento Nova Atlântida geraria para a comunidade. Tais depoimentos começaram a circular na internet e geraram uma repercussão favorável aos indígenas (Lustosa, 2012).

A luta Tremembé contou com o apoio de muitos outros parceiros, entre organizações ou pesquisadores envolvidos com a causa indígena. Entre esses apoios, destaca-se um estudo realizado na área pelo geógrafo Jeovah Meireles e pela arqueóloga Marcélia Marques, que gerou uma representação ao Ministério Público Federal (MPF). O MPF, por sua vez, gerou uma ação pública contra a empresa e a Superintendência Estadual do Meio Ambiente (SEMACE) que impedia a implantação do complexo hoteleiro e anulava o licenciamento do empreendimento. Apesar da ação do MPF, a empresa continuava atuando no território, aliciando pessoas da comunidade e contratando não indígenas para serviços pontuais e espalhando a ideia de que o empreendimento traria empregos e melhores condições de vida para a população (Pinto; Matos; Rufino, 2018).

Por meio da Portaria nº 3/14/7/2009, a Diretoria de Assuntos Fundiários da FUNAI instituiu um Grupo de Trabalho (GT) para a realização dos estudos para a identificação e delimitação da Terra Indígena de São José e Buriti (TI Tremembé da Barra do Mundaú) sob a coordenação da antropóloga Cláudia Tereza Signori Franco. Finalizado em 2010, o estudo resultou em um relatório circunstanciado apresentado à FUNAI ainda em 2010 para o cumprimento da segunda etapa do processo de demarcação da TI. O prazo para a aprovação do relatório é de 15 dias, mas, nesse caso específico, levou dois anos para que a aprovação fosse finalmente concretizada. Apesar do avanço do processo de demarcação da TI, ainda foi preciso aguardar a etapa de “contestações”, em que qualquer interessado, incluindo estado e município, pode se manifestar para pleitear indenizações ou apontar falhas no relatório (Lustosa, 2012).

No dia 07 de agosto de 2015, saiu a portaria do Ministro da Justiça declarando a Terra Indígena Tremembé da Barra do Mundaú, reconhecendo se tratar de uma porção do território nacional ocupada tradicionalmente por uma população indígena, cabendo-lhe seu usufruto exclusivo. Em 12 de julho de 2016, a empresa Nova Atlântida foi condenada a se abster de qualquer intervenção no imóvel e o procedimento de licenciamento cedido pela SEMACE foi anulado (Pinto; Matos; Rufino, 2018). Em 2018, conforme registrado no Plano de Gestão Territorial e Ambiental Terra Indígena Tremembé da Barra do Mundaú (PGTA), teve início o

processo de demarcação física da TI, a qual foi finalmente homologada no ano de 2023 através do decreto nº 11.506, de 28 de abril de 2023.

3.2.3 A reconstrução identitária e a morada dos antepassados

Comuns entre muitas comunidades tradicionais, as memórias traumatizantes passadas de geração em geração, embora não estejam documentadas pela escrita, permanecem vivas por longos anos, mas silenciadas como meio de sobrevivência e resistência.

Conforme ocorreu com os Tremembé, o silêncio não era mais suficiente frente à ameaça do empreendimento. Compreendendo que as lembranças traumatizantes esperam o momento mais propício para serem manifestadas (Pollack, 1989), a reafirmação étnica, naquele momento, se fazia urgente e necessária, e, para isso, seria preciso trazer à tona os traços da ancestralidade que foram mantidos ocultos.

Como discutido anteriormente, os processos de territorialização somados aos compulsivos processos assimilatórios afetaram a vida social, a língua, as religiosidades, a materialidade e outros elementos culturais dos povos indígenas. A reconstrução desses elementos, muitos dos quais não são mais conhecidos, acontece, por exemplo, através do compartilhamento de elementos com outros povos indígenas. Outros componentes culturais são exigidos pela política indigenista oficial com o objetivo de demarcar discontinuidades culturais em relação ao restante da população não indígena (Oliveira, 2004). Tais componentes formariam o que se denomina como indianidade.

O ritual do toré, por exemplo, permite exibir a todos os presentes nessa situação interétnica (regionais, indigenistas e os próprios índios) os sinais diacríticos de uma *indianidade* (Oliveira, 2008) peculiar aos índios do Nordeste. Transmitindo de um grupo para o outro por intermédio das visitas dos pajés e de outros coadjuvantes, o toré difundiu-se por todas as áreas e se tornou uma instituição unificadora e comum. Trata-se de um ritual político, protagonizado sempre que é necessário demarcar as fronteiras entre 'índios' e 'brancos' (Oliveira, 2004, p. 28).

A indianidade é um conjunto de elementos que são demandados aos povos indígenas que possuem relação com órgãos indigenistas, como a FUNAI. Esse conjunto, algumas vezes, é alheio ao modo de vida específico de determinado povo. Mas isso não deve ser entendido como um processo homogeneizador. Os grupos

étnicos, por mais que compartilhem certos elementos culturais, seguem atualizando e construindo uma identidade étnica individualizada (Oliveira, 1988).

Os pajés Pankararu, por exemplo, podem ensinar a outros povos indígenas como se faz um “praiá” (cerimonial em que as máscaras dançam representando os encantados), mas cada nova aldeia (assim como cada grupo étnico dali surgido, como os Pankararé, os Kantaruré e os Jeripancó) levantará sua própria “casa dos praiás”, instituindo a sua própria galeria dos encantados (Arruti, 1996 *apud* Oliveira 2004).

Outro conceito que se refere aos elementos diferenciadores entre indígenas e não indígenas é o campo semântico da etnicidade abordado por Valle (2004). O campo semântico da etnicidade diz respeito aos discursos formulados e aos termos e expressões utilizados não só pelos indígenas, mas também pela população não indígena para se referir a quem é e como são os povos originários de uma determinada região.

O pesquisador estudou três situações étnicas do povo Tremembé do Ceará, focando nos Tremembé de Almofala, Varjota e Capim-açu, São José e Córrego do João Pereira, sem inserir os Tremembé da Barra do Mundaú no estudo. Segundo Valle, ainda que se diferenciem por suas trajetórias de mobilização étnica e pelas formas de organização social, existem formações simbólicas e outros elementos culturais de perfil étnico que são comuns aos três. “As similaridades dependiam, sobretudo do aproveitamento original de um *campo semântico da etnicidade*, cuja reprodução se fazia por meio de ideologias, de um senso comum, de ‘histórias’ e de tradições” (Valle, 2004, p. 306).

Os Tremembé das três situações atuais estudadas emitiam e formulavam enunciados, juízos, relatos, narrativas orais e lendas. Podiam ser também comentários, anedotas e provérbios. Essas diversas formas de discurso devem ser tomadas como compondo o campo semântico da etnicidade Tremembé ou ‘indígena’, noção que uso inspirado em Cardoso de Oliveira (1976), tentando circunscrever um horizonte discursivo e simbólico no qual os diversos atores sociais conseguem entender, descrever e interpretar, por processos estruturados ao nível consciente e inconsciente, a vida social, os fatos e fenômenos sociais, como também as suas próprias ações e as práticas de outros autores e agentes, todos dotados de conteúdos originados na dinâmica das relações interétnicas (Valle, 2004, p. 308-309).

Em sua pesquisa Valle (2004) realiza um mapeamento dos elementos semânticos que considera mais evidentes nas três situações abordadas. Tais elementos foram utilizados para formular concepções, premissas e reflexões relativas à etnicidade. Importante destacar que esses campos semânticos são utilizados por

outros grupos sociais e não apenas pelos Tremembé. O autor também atenta para a tendência de ampliação desses elementos de convergência, as quais, à época da sua pesquisa, tendiam à difusão do torém e à prática indigenista da FUNAI.

Na cartografia de Valle (2004), fazem parte do campo semântico os seguintes elementos: discursos em que estão presentes as noções de índios brabos e índios mansos, histórias relativas à avó pegada a dente de cachorro, sobre índios puros e índios misturados, sobre indescendência, sobre traços físicos e sobre índios velhos e índios novos.

Destaco aqui os “índios velhos e novos”. Esses termos referem-se a categorias temporais utilizadas pelos Tremembé das três situações. Outros termos utilizados para se referir ao passado eram: “antigos, os mais antigos, os mais velhos, antigos velhos, nêgo/caboclo velho, Tremembé velho, povo de antigamente” (Valle, 2004, p. 327). As expressões são utilizadas para definir uma descontinuidade no que diz respeito aos “índios novos”. Valle observou que o termo “velho”, utilizado em várias situações no cotidiano muitas vezes de forma pejorativa, ao referir-se aos índios velhos, tinha um caráter positivo.

Os índios velhos eram as pessoas que tiveram mais vínculos com o passado, daí a possibilidade de contarem histórias e serem as fontes mais fiéis daquele tempo. Era por meio deles que se delineava para os atuais Tremembé uma continuidade temporal de antigamente. Usava-se a categoria índio velho na atribuição de pessoas já falecidas ou bem idosas, que viveram num tempo que se pretende mais potencial para a ‘natureza’ indígena. Nesse sentido, a categoria tinha bastante significação para a manutenção de conhecimentos sobre o passado. A “velhice” seria então um atributo positivo à medida que a pessoa, conhecendo mais “histórias”, podia contar mais antigamente e dos índios brabos/puros/velhos (Valle, 2004, p. 328).

Outro termo muito comum entre os Tremembé, inclusive os Tremembé da Barra do Mundaú, é o termo “tronco velho”, outra referência aos índios velhos. Nas atividades de campo realizadas na TI da Barra do Mundaú, percebi que as lideranças indicavam, primeiramente, os seus troncos velhos para contar as histórias, já que eles eram os detentores da memória dos Tremembé, das histórias do lugar e encontravam-se em menor número devido a brevidade do tempo. De acordo com Valle (2004), o contar histórias, além de significar a transmissão de um conhecimento tradicional, também é uma forma de aquisição de conhecimento buscado pelas novas gerações para investimentos étnicos.

Um dos elementos destacados nesta pesquisa, compreendido como parte do campo semântico da etnicidade dos Tremembé, inclusive os da Barra do Mundaú, e que também se refere aos índios velhos é a “morada dos antepassados”, ou “aldeia dos índios velhos”, ou, como os arqueólogos chamam, os sítios arqueológicos. Esses espaços seriam os testemunhos palpáveis da presença indígena no território.

Se conhecia aqui (Almofala) por aldeia dos índio velho. A gente achava cabeça de cachimbo ali por riba dos morro, aquelas coisas dos antigo mesmo. Era umas Caboré. Era as Angelca. [...] Era aqueles *Tremembé velho* que morava aqui. Era só eles. [...] Esses mais velhos mesmo já terminaram-se. *Agora tem os bróio* (brotos). Tem os bróios, os filhos, os netos, por exemplo. *Uma árvore se corta mas nasceu é da descendência daquela árvore, daquele que foi cortado (Tremembé, Almofala)* (Valle, 2004, p. 330, grifo do autor).

Os sítios arqueológicos, para os Tremembé, são os lugares que os mais antigos habitavam, ou melhor, ainda habitam como entidades espirituais conhecidas como “encantados”. Com os processos de etnogênese, esses espaços também passam a se configurar como indicadores de etnicidade. Entendo que, assim como fazem parte do campo semântico da etnicidade, os discursos construídos em torno dos sítios arqueológicos também contribuem para compor a indianidade. Os sítios arqueológicos passam a ser utilizados como estratégia política com os quais os Tremembé procuram se amparar junto aos órgãos indigenistas e demais instituições estatais como meio de proteção do seu território e de garantia do direito ao seu usufruto como povo indígena. No entanto, deve-se atentar que esse patrimônio tem o seu papel em outras relações com os Tremembé. Essas relações foram discutidas de forma mais satisfatória no quarto capítulo.

A possibilidade de ver os sítios arqueológicos como uma ferramenta de luta pelo território é apoiada pela missionária Maria Amélia. Ao estudar a história dos povos indígenas do Ceará, principalmente dos Tremembé, Maria Amélia conheceu a antropóloga Jussara Vieira Gomes, do Museu do Índio, da FUNAI, no Rio de Janeiro. Conforme Maria Amélia conta, foi Jussara que a incentivou a dar atenção aos sítios arqueológicos já conhecidos pelos indígenas nas aldeias Tremembé (Leite, 2020).

Em 1992 Jussara Vieira foi indicada para coordenar o grupo de trabalho para a identificação e delimitação da Terra Indígena Tremembé de Almofala. Porém, a execução dos trabalhos teve várias dificuldades envolvendo a participação de pessoas de pouca confiança dos Tremembé, impedindo os Tremembé de se manifestarem livremente e de contarem suas histórias. Outras dificuldades fizeram

com que o estudo não incluisse algumas terras sagradas e sítios arqueológicos, os quais, para Maria Amélia, se configuravam como elementos fundamentais para a comprovação da identidade indígena Tremembé (Leite, 2020).

Em meio ao conflito com a empresa Ducoco, que ocupava o território dos Tremembé de Almofala, em 1996, Maria Amélia, representante da Associação Missão Tremembé, enviou um documento à Procuradoria Geral da República para informar sobre elementos que poderiam ajudar o povo indígena, que era cada vez mais ameaçado pela empresa.

Outro fato importante, bem recente, foi o aparecimento de sítios arqueológicos em cima de dunas, na área da Mata, localidade conhecida como BATEDEIRA, bem próximo do terreno invadido pela empresa DUCOCO Agrícolas S/A.

Nós, da Missão, fomos informados pelas lideranças Tremembé e tomamos a iniciativa de comunicar-nos com o NÚCLEO DE ESTUDOS ARQUEOLÓGICOS, da Universidade Estadual do Ceará – UECE, em Fortaleza. Nos comunicamos também com a Professora Fátima Leitão, diretora da F.E.C.L.L.C.S., em Quixadá-Ceará, da mesma Universidade, que trabalha igualmente com a questão das cavernas e sítios arqueológicos.

Preocupados com a possibilidade de se perder essa ocasião, resolvemos fretar um carro e promover a ida de estudantes de antropologia, cadeira de arqueologia, para fotografar, ver de perto o material existente no que os indígenas chamavam de “casa”. Para a surpresa dos estudantes, existe inclusive, restos humanos, como arcadas dentárias e outros ossos, fato inédito do litoral cearense. Depois as lideranças no comunicaram a presença de novo sítio (cemitério?) também em cima das dunas, bem próximo de outro. Enviamos amigos nossos, inclusive um antropólogo que tem pesquisa junto aos Tremembé para identificar a realidade desse outro aparecimento. Novas fotografias foram tiradas. Infelizmente não dispomos ainda de qualquer informação oficial, um relatório por exemplo, por parte dessa equipe de estudos que foi lá (Acervo da Associação Missão Tremembé, Maria Amélia, Fortaleza, 28 de novembro de 1996).

A proteção e o estudo desses lugares também são reivindicações de muitos povos indígenas do Ceará que possuem sítios arqueológicos em seu território. Em um documento de 12 de julho de 1994, da Campanha de Demarcação da Terra indígena do Ceará (Terra Demarcada – Vida Garantida), intitulado Reivindicação dos Povos Indígenas do Ceará – Brasil, assinado por Francisco Marques do Nascimento (vice cacique Tremembé), José Valdir de Holanda Tremembé (coordenador geral do trabalho coletivo), Francisco Alves Teixeira (cacique Tapeba) e Raimunda Rodrigues Teixeira (liderança Tapeba), a questão arqueológica é apresentada da seguinte forma.

Pode parecer que não tem diferença entre nós, Povo Indígena, e os sertanejos, os praianos. Nós não é o mesmo povo. Antigamente, sim, “NÓS ERA UM POVO SÓ” (Marciano Tremembé). E hoje nós ainda continua com

boa parte da nossa cultura, da nossa história na nossa memória, nos nossos costumes. Nos nossos lugares nós somos reconhecidos pelos vizinhos, pelos antigos, pelos marcos que ainda existem nas extremas da nossa terra, **pelos objetos produzidos pelos nossos antepassados**, pelos registros de terra existente nos Cartórios da região, pelos livros escritos pelos historiadores no passado e mais recente, pelos relatórios dos viajantes e dos governadores desse tempo.

[...]

Precisamos de apoio urgente para nos defender:

[...]

E apoio para:

- a necessidade urgente de se estudar as cavernas existentes nos municípios de Crateús, de Itapipoca, de Quixadá, de Quixeramobim, do Crato; assim como os sítios arqueológicos já identificados (Almofala) e o que sabemos que existem mas não foram identificados, inclusive cemitérios indígenas;

[...]

E por todas essas dificuldades, nós fazemos as PROPOSTAS que se seguem que são as nossas REIVINDICAÇÕES:

[...]

4. A aplicação da legislação ambiental que determina a preservação do meio ambiente: PROTEÇÃO dos manguesais, dos rios, dos açudes e lagoas, nas áreas indígenas; PROTEÇÃO das cavernas e dos sítios arqueológicos existentes. PROTEÇÃO e GARANTIA das terras indígenas e das riquezas nelas existentes que são, por expressa disposição constitucional de usufruto exclusivo das Comunidades Indígenas que as ocupam (Nascimento *et al.*, 1994).

Os vestígios arqueológicos encontrados pelos indígenas e utilizados para uso doméstico, para exercício da espiritualidade ou qualquer outra atividade passam a ser considerados mais uma garantia de que a terra é indígena. Assim, por pertencerem aos seus antepassados, os “índios velhos”, reivindicar a proteção desses lugares também significa proteger a sua história.

Na Terra Indígena Tremembé da Barra do Mundaú, a dinâmica dunar comum da região, que sempre revela novos sítios e esconde outros, descobre, para os Tremembé, a morada dos antepassados. Dessa forma, a presença de sítios arqueológicos na TI também poderia ser usada contra os grupos que queriam se apossar do território. Ao passo que a comunidade era encurralada pela especulação imobiliária, projetos de energia “limpa”, empreendimento hoteleiros entre outras iniciativas que ameaçavam seus modos de vida, os “índios velhos”, mais uma vez, poderiam ajudar.

Nesse processo que envolve os sítios arqueológicos, os vestígios arqueológicos, as encantarias e a luta pela terra por parte do povo Tremembé da Barra do Mundaú, destaco a figura do indígena Tremembé José Amaro. Uma das lideranças indicou o nome de José por se tratar de um personagem importante no que diz respeito à relação entre os sítios arqueológicos e a luta do povo Tremembé, tendo

sido um dos primeiros a chamar a atenção para a importância dos sítios arqueológicos nesse contexto.

José constantemente visita um sítio arqueológico que fica situado nas áreas de dunas móveis por trás da casa de sua mãe, na aldeia São José. O sítio ficou conhecido entre os Tremembé como “sítio do Zé”. Segundo seus familiares, suas visitas se dão até pela madrugada. O acervo coletado por ele é guardado na casa de dona Antônia Linhares, mãe de José, mais conhecida como dona Toinha. O apreço pelas peças é tão forte, que José trata seu acervo como um verdadeiro tesouro. O acervo está localizado em uma casa pequena, assim como as demais casas da comunidade, construída em alvenaria, com um alpendre. Essa casa, especificamente, possui portas e janelas com grade. O piso é de cimento queimado e há pouquíssimos móveis. Nos fundos há uma casinha de taipa (também presente no fundo de muitas casas do lugar) que abriga uma cozinha com fogão à lenha. Na casa de alvenaria, em um quartinho nos fundos, guardam-se, tal como num depósito, objetos antigos da família, a almofada de bilro de dona Toinha, alguns grãos, entre outras coisas. Mais adiante, em direção à porta da rua, há um armário para se colocar utensílios de cozinha. No quarto há apenas uma rede e uma quartinha de barro para resguardar água. Na sala há uma mesa de madeira, uma rede e um rack com uma televisão. É no rack que José guarda seu maior tesouro, trancado com cadeado. Em uma caixa de papelão, há vestígios arqueológicos, como louças, vidros, grés, cachimbos de barro, vestígios líticos, etc. Junto ao acervo há uma carta digitada em computador impressa e plastificada. Na carta, intitulada “Sítios arqueológicos”, lê-se o seguinte:

Através do sonho, coligando a nossa pesquisa do dia a dia de trabalhos que nós convivemos no lugar atual. Nesse lugar ainda existem vestígios das moradias dos índios que morreram a mais de 12.000 anos atrás. Nós mesmos já achamos aqui alguns vestígios como: Pedra polida, pedra lascada, cerâmica grega, cerâmica portuguesa, sílex, ferramentas antigas, conchas, fósseis, e metais etc.

Feito pelos índios de várias espécies que existiam neste lugar chamado Sítio Arqueológico.

O que são vestígios arqueológicos?

São os objetos encontrados nesses sítios que significam fósseis.

É o que os índios utilizavam para o trabalho de caça, da pesca, no dia a dia de convivência. Também sei que ali é um lugar cheio de mistérios encantadores e assombrosos. Quem passa por ali sente arrepios pois foi lá que houve uma grande luta entre uma tribo de índios e homens brancos vindo de outros países diferentes que os índios não conheciam. Aquele lugar é maldito, meu avô disse que lá morreram mais de 2.000 índios massacrados pelas armas de fogo dos invasores. Queria tomar deles aquela terra com aquele lugar surpreso para exploração geral das madeiras, de ouro, de prata, bronze, diamante e várias espécies valiosas da natureza do lugar. Mas não

morreram apenas os índios, também morreram muitos invasores na luta contra os índios. Muitos dos índios eram valentes e sabiam se defender das mãos dos invasores, pouco dos indivíduos conseguiram fugir do lugar onde os índios moravam e voltar a seus pais, e até hoje ainda existem revoluções nessas terras brasileiras contra os indígenas.
(José Amaro Veríssimo)

Observa-se que José utiliza termos técnicos empregados por arqueólogos para falar do acervo por ele coletado. Isso pode ser explicado pelas visitas feitas por arqueólogos e pelo IPHAN, que contratou uma equipe de arqueologia para cadastrar os sítios arqueológicos no território.

As interpretações que José faz sobre o sítio arqueológico são outro ponto a destacar na carta. Sua reflexão é compartilhada por muitos Tremembé. A ideia de que os sítios arqueológicos revelem um material tão fragmentado (os cacos de cerâmica, louça, grés, vidro, cachimbo) é atribuída aos processos de resistência dos “índios velhos”. Os cacos encontrados e a mistura de vestígios arqueológicos de indígenas e de brancos revelariam as guerras travadas entre esses grupos. A prova de que os indígenas sobreviveram, apesar de todas as violências, encontra-se na fala de Fabiana, referida anteriormente, quando indagada pelo então governador do Ceará: “O documento da terra somos nós! Somos nós. Você está vendo nós, essas crianças, esses troncos velhos, mulheres e homens? Esse documento somos nós, cada um. E a nossa ancestralidade que está plantada nesse território.”

A Associação Missão Tremembé, representada por Maria Amélia, possuiu importante papel no processo de identificação e estudo dos sítios arqueológicos na TI da Barra do Mundaú, acreditando que esses lugares poderiam ser uma das bases para a proteção da terra indígena contra as constantes invasões e conflitos demarcados pelo empreendimento Nova Atlântida. Em vista disso, Maria Amélia solicita um parecer técnico para realizar um levantamento ambiental, antropológico e arqueológico na TI da Barra do Mundaú, que contou com o apoio do Departamento de Geografia da Universidade Federal do Ceará (UFC).

Conforme consta no relatório, foram realizadas visitas técnicas nos dias 11 e 12 de dezembro de 2004, quando foi feito o diagnóstico ambiental com o objetivo de definir as unidades de paisagem, os impactos ambientais, as atividades de usufruto dos indígenas, tendo resultado na identificação de setores impactados por viveiro de camarão e desmatamento de manguezal. Foi constatado também que a implantação do complexo hoteleiro viria a interferir diretamente na disponibilidade dos recursos

ambientais, na subsistência e nas manifestações culturais dos Tremembé (Meireles; Marques, 2004).

Conforme dito em seções anteriores, o relatório descreve cinco sítios arqueológicos, os quais são referidos como “morada dos antigos” ou “morada dos mais velhos”, num entrelaçamento com a história dos Tremembé, que possuem materialidades associadas a tempos recentes e a períodos mais distantes no tempo.

Sr. Leleo mostrou-me um local abandonado onde existia um antigo forno de farinha e troncos de coqueiros mortos e expostos. Ele me confirmou que ali haviam morado os avós dele no início do século XX, em 1901. Segundo seu relato, esses parentes permaneceram ali até a “seca do 15” e, logo em seguida, mudaram-se para o aldeamento do Buriti. O motivo maior deste deslocamento foi a seca e o avanço das dunas sobre esse local. Enquanto ouvia a sua narrativa, o Sr. Léo veio ao nosso encontro trazendo conchas bivalves e fragmentos cerâmicos no chapéu. Ao mostrar-me tais vestígios, disse-me que esses foram encontrados na “antiga morada dos mais véio”. Sendo assim, as representações que fazem desses locais asseguram um reconhecimento de vinculação espaço-temporal com as populações pré-históricas (Meireles; Marques, 2004, p. 85).

Em 2006, frente ao acalorado conflito com o Nova Atlântida, bem como com os seus parceiros, o Governo do Estado e a Igreja Católica, Maria Amélia emite uma opinião no jornal “O Povo” sobre os componentes históricos da TI, na qual atestava a identidade étnica dos Tremembé.

Visitei os Tremembé São José e Buriti em 1989. Já se falava no Projeto Turístico. Uma placa previa a área onde as famílias ficariam. O medo era visível. A memória dos anciãos, pesquisa no Arquivo Público em Fortaleza, com estudiosos em Itapipoca, cartas de sesmarias, confirmam os antecedentes históricos. Estudos antropológicos e ambientais revelaram sítios arqueológicos, ‘encantes’ na lagoa, lugares ‘sagrados’, o que é peculiar em terras indígenas. O licenciamento da obra foi suspenso na Ação Cautelar em nov/04, confirmado por Desembargador no TRF-5ª. Região-Recife. As obras estão paralisadas. Falta só o cumprimento da decisão liminar! (Maria Amélia, secretária-geral da Associação Missão Tremembé, página Opinião do jornal O povo, 12 de novembro de 2006).

Considero importante refletir sobre o papel dos pesquisadores nesse processo de luta pelo território. A existência de sítios arqueológicos na área, assim como foi dito, é parte de diversas vivências dos Tremembé antes mesmo de pesquisadores, missionários, antes do processo de etnogênese. As importâncias mudam de acordo com as novas significações que as coisas vão ganhando. Compreendo que o papel dos pesquisadores é fundamental nesse processo, sobretudo em relação ao seu posicionamento em relação ao movimento indígena, pois

essas comunidades tradicionais utilizam seus relatórios, suas pesquisas, entre outras ferramentas que atestem o que eles já sabem, já que, no mundo dos brancos, a linguagem acadêmica dos brancos talvez tenha um pouco mais de relevância frente a órgãos indigenistas construídos também por brancos. A pesquisa, portanto, deve ser uma ferramenta útil para esses povos.

É fato que os Tremembé da Barra do Mundaú possuem relação com o espaço em que vivem, e os sítios arqueológicos fazem parte desse espaço. É muito claro que os sítios arqueológicos sempre foram percebidos pelos Tremembé, uma vez que não é difícil identificar um sítio arqueológico em áreas de duna, pois, no meio dos morros de areia, entre uma duna e outra, há espaços em que afloram em demasia fragmentos de panelas de barro, cachimbos de barro, machados de pedra, louças, grés, vidros, moedas, restos alimentares, como gastrópodes e bivalves, entre outros materiais. Esses espaços (os sítios arqueológicos de milhares de anos) apareceram para os Tremembé que lutaram contra o Nova Atlântida, apareceram para os seus antepassados e para povos indígenas que ali viveram e passaram porque essa é a rotina dos sítios dunares: aparecer e desaparecer.

Devo ressaltar que os Tremembé sempre tiveram relações mais complexas do que apenas conhecer os sítios. Eles os identificam, realizam coletas, interpretam e os inserem dentro da sua cosmovisão, onde os vestígios arqueológicos, regidos pelas encantarias, são ferramentas de cura, são sagrados e foram, também, importantes no processo de reafirmação étnica.

4 A ARQUEOLOGIA NA TI TREMEMBÉ DA BARRA DO MUNDAÚ

A presença de sítios arqueológicos teve um papel importante para os Tremembé no fortalecimento de sua luta enquanto movimento indígena. A busca por pesquisadores que pudessem validar a presença desses sítios era importante para confirmar a antiguidade da presença indígena no território. No decorrer desse processo, alguns arqueólogos conheceram o território, documentaram e registraram os sítios, mas algumas lacunas permaneceram, considerando que a ciência tende a deixar questões em aberto, especialmente em relação à compreensão da dinâmica contínua entre os registros arqueológicos e as comunidades locais. Essa interação recíproca entre o registro arqueológico e as populações vivas ainda demanda uma investigação mais aprofundada.

Não é difícil imaginar que, ao longo de milênios, a cultura material deixada pelos grupos que ocuparam determinados espaços tenha sido reutilizada e/ou ressignificada por gerações ou por diferentes populações que vieram posteriormente. Essa afirmação pode ser sustentada, por exemplo, por evidências de reutilização de ferramentas líticas encontradas em sítios arqueológicos, pelos palimpsestos de ambientes dunares com várias ocupações de tempos diferentes no mesmo espaço, e pela relação de proximidade percebida entre as comunidades atuais e os vestígios arqueológicos. Um exemplo recorrente dessa relação é a lâmina de machado polida, conhecida em alguns lugares como "pedra de corisco" ou "pedra de raio".

No caso em estudo, a relação do povo Tremembé com a materialidade do passado é muito forte, especialmente porque o ambiente de dunas, que frequentemente soterra objetos e lugares, os oculta por um longo período de tempo e, em seguida, os revela em um processo contínuo, trazendo à tona fragmentos de cachimbos, panelas, moedas, taperas e outros elementos do passado.

Um exemplo significativo dessa relação ocorreu na Terra Indígena Tremembé de Almofala, situada no município de Itarema, no litoral oeste do Ceará. Nesse local, havia uma igreja construída de taipa e coberta de palha em 1702. Em 1712, iniciou-se a reconstrução da igreja em alvenaria, no estilo barroco, um processo concluído apenas em 1758. Em 1897 uma duna cobriu completamente a igreja e grande parte do povoado de Almofala, forçando muitos Tremembé a deixarem o lugar onde viviam desde o aldeamento. Após 43 anos o deslocamento da duna revelou novamente a

igreja e o povoado. Esse acontecimento motivou os indígenas a retornarem ao local e ajudarem no processo de desenterramento da igreja (Borges; Vilela; Silva, 2016).

O que é bom se conhecer é que durante esses 40 anos que a igreja passou soterrada e grande parte do aldeamento, muitas famílias não fugiram e permaneceram no lugar. Pois aconteceu uma fuga enorme, foi uma desagregação muito grande do povo Tremembé. Eles se espalharam na região. Dizem que foram até para o Amazonas. Os padres também colocavam o acontecimento em termos de pecado, em termos de castigo e foi assim, uma grande dificuldade. Então eles se apavoraram e muitas famílias tiveram que fugir. Mas os que ficaram, nas noites de lua iam para cima do morro, onde tinha ficado de fora a torre de metal da igreja. Eles iam para lá com suas cuias, cantavam, rezavam e jogavam areia para baixo na tentativa de redescobrir a sua igreja amada. Então essa igreja é um símbolo na vida dos Tremembé. Mesmo não frequentando lá, não tendo mais espaço para as suas rezas, para os seus festejos, como sempre foi costume (Leite, 2020, p. 153 e 154).

A história sobre o desenterramento da igreja de Almofala evidencia que não se trata apenas do descobrimento de um prédio soterrado pelas dunas, mas ilustra o processo pelo qual os Tremembé desenterravam a sua história pondo à mostra de forma palpável o processo de etnogênese. Esse desenterrar ocorre cotidianamente, quando objetos aparecem entre uma duna e outra, trazendo à tona o passado e o presente, cercados de simbologias.

Figura 7 – Igreja de Almofala descoberta após 40 anos soterrada pelas dunas



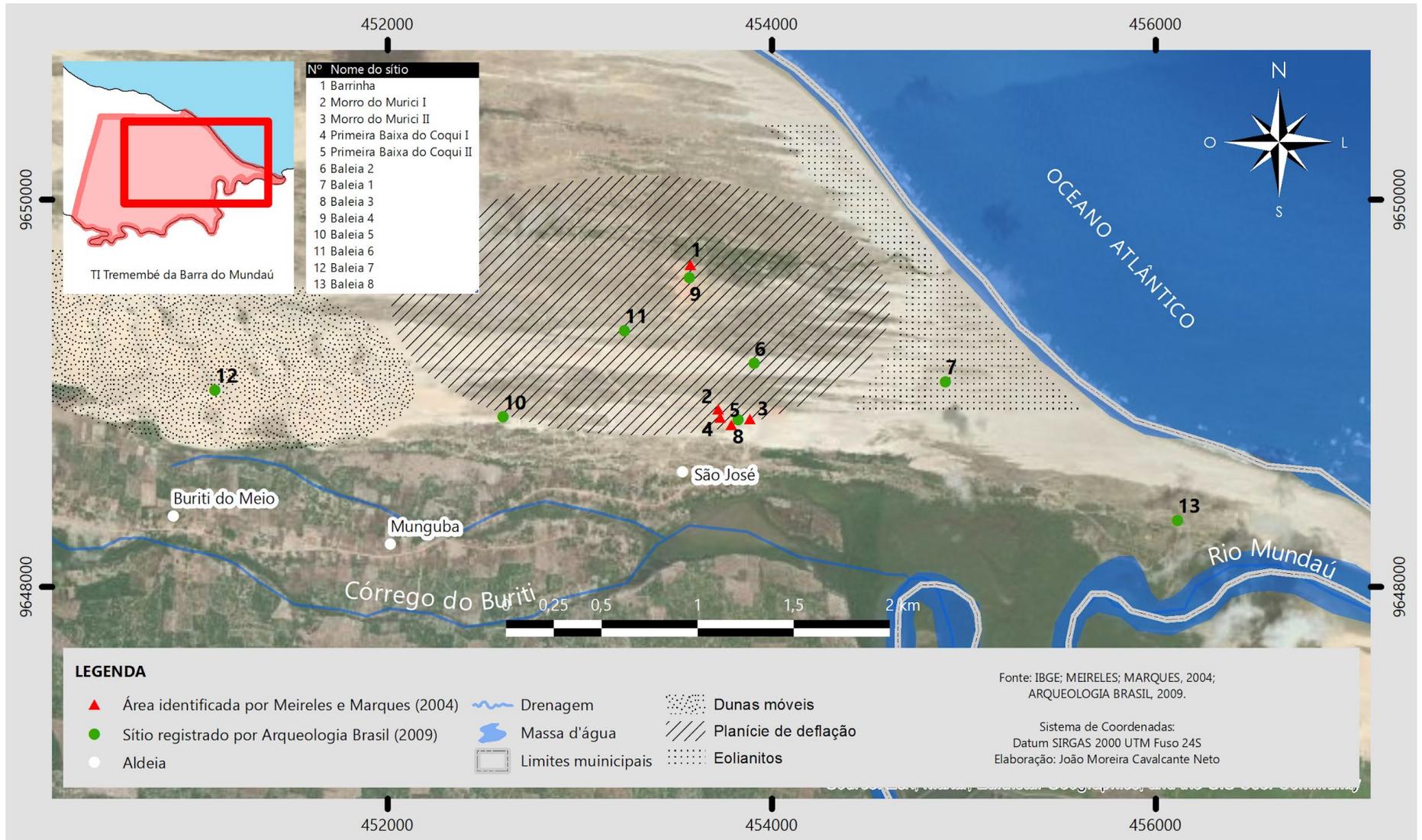
Fonte: Blog Ceará em Fotos. Disponível em: <https://cearaemfotos.blogspot.com/2018/09/a-arquitetura-dos-sertoes.html>. Acesso em 20 jan. 2024.

Na TI da Barra do Mundaú, os sítios arqueológicos identificados estão localizados, principalmente, em áreas de dunas que se estendem do rio Mundaú, a leste, até o limite da TI com a localidade da Baleia, a oeste. Neste capítulo busquei compreender a dinâmica da paisagem através de uma descrição ambiental do campo de dunas que abriga os sítios arqueológicos do povo Tremembé. Além disso, procurei explorar como a arqueologia se insere na TI da Barra do Mundaú, destacando as motivações e o papel dessa ciência na condução das pesquisas realizadas nos anos de 2004 e 2009. Abordei os sítios identificados pelas equipes de pesquisa e os diferentes discursos que surgem em torno do patrimônio arqueológico da região, com ênfase nas perspectivas dos indígenas, dos pesquisadores e do Museu de Pré-História de Itapipoca.

4.1 Caracterização das áreas dos sítios arqueológicos

Os sítios arqueológicos identificados na TI Tremembé da Barra do Mundaú podem ser acessados pelos quintais das casas dos indígenas, seguindo em direção ao norte da TI, atravessando as matas até chegar aos morros. No entanto, é pela aldeia São José que as aulas de campo dos estudantes da Escola Indígena Broelhos da Terra alcançam as áreas dos sítios, bem como os visitantes não indígenas autorizados pelos Tremembé para conhecer tais espaços. Nesse percurso atravessasse um campo de futebol e uma pequena duna fixada pela vegetação com uma grande árvore frutífera exógena que é conhecida na região como azeitona (*Syzygium cumini*). Após transpassar a duna, chega-se à área dos sítios que estão localizados nas baixas, uma área de planície de deflação, logo na descida da pequena duna. Seguindo a nordeste pela planície de deflação, antes de alcançar o mar, chega-se aos sítios dos cascudos, nome popular dado aos eolianitos. Seguindo a oeste, chega-se aos sítios da área de dunas móveis.

Figura 8 – Localização dos sítios identificados em 2004 e 2009 e setores da unidade de paisagem campo de dunas



Fonte: Elaborado por João Moreira Cavalcante Neto.

Esses espaços fazem parte do cotidiano dos Tremembé, os quais cruzam necessariamente essas áreas para alcançar o mar, exercer atividades lúdicas, econômicas e religiosas, e, também, é um caminho para se chegar à vila da Baleia. Nesse local há uma plantação de coqueiros já próximo ao mar, e tem-se notícias de inúmeras atividades econômicas executadas nesses espaços no passado e nos dias atuais.

Dona de uma paisagem própria, a TI conta com o mar, o estuário do rio Mundaú, os mangues, as dunas e os eolianitos. Esses são os palcos para as vivências e as práticas da cultura Tremembé, assim como foram serviram de cenário para seus antepassados. Entende-se que os grupos humanos que se instalaram na costa cearense ocuparam o topo da Formação Barreiras e dos eolianitos, das dunas consolidadas e nos antigos terraços fluviais ou marinhos (Viana *et al.*, 2016). As especificidades encontradas nesse território fazem parte de uma zona costeira que passou por singulares processos geológicos:

A zona costeira cearense evoluiu ao longo do tempo geológico através de processos internos como as intervenções tectônicas e isostasia, bem como da ação de processos externos como as variações do nível do mar, correntes litorâneas, precipitações e ventos, gerando cenários que tanto singularizam a costa cearense, a exemplo de praias, falésias, beachrocks, pontas rochosas, estuários, lagoas interdunares e extensos campos de dunas (Viana *et al.* 2016, p. 231).

Considero que a compreensão sobre a formação e a dinâmica desse tipo de paisagem é importante para o entendimento da sua influência na conformação social, cultural e simbólica das populações pretéritas e contemporâneas que optaram por viver nesses espaços, bem como o entendimento que interferências humanas ocorreram nesse ambiente para o bem viver dessas sociedades. Dessa forma, é importante abordar o campo de dunas que faz parte do território Tremembé e onde estão situados os sítios arqueológicos que foram cadastrados.

Um dos compartimentos de destaque, possuindo uma beleza única, é o das **dunas móveis**. Além de ser um espaço que permite o deslocamento dos Tremembé a vários pontos da TI, também serve de lazer, principalmente no período chuvoso, quando surgem inúmeras lagoas interdunares. Os campos de dunas e as lagoas servem também como contato com a ancestralidade e como espaço educativo para os estudantes conhecerem a sua história.

Figura 9 – Dunas móveis e lagoa interdunar na TI da Barra do Mundaú



Fonte: Fotografado por Bianca Araújo Freires em maio de 2023.

Os sítios são encontrados quando as dunas se movem e expõem aos poucos os vestígios arqueológicos. Essa situação ocorre, geralmente, em depressões causadas pela retirada de sedimento pelos ventos (*blowout*) ou em espaços deixados entre dunas (depressões interdunares).

Figura 10 – Sítio arqueológico situado em depressão interdunar



Fonte: Fotografado por Bianca Araújo Freires em maio de 2023.

De acordo com Claudino-Sales (2007), as dunas são formas de relevo com grande destaque na paisagem litorânea do Ceará, estando presentes em praias, planícies litorâneas e tabuleiros costeiros. Os sedimentos que formam as dunas se deslocam da faixa de praia para o interior da zona costeira. No Ceará, as dunas são classificadas em móveis, fixas, semifixas e cimentadas.

Os campos de dunas antigas formam uma cintura contínua que ocupa cerca de 5.000 km², disposta sobretudo entre 10 e 15 km a partir da praia, mas em alguns casos avançam por até 40 km (Icapuí) em direção ao interior da zona costeira (CLAUDINO SALES, 2002). As gerações de dunas mais recentes ocupam cerca de 1.700 km² e distribuem-se de forma descontínua na zona costeira por uma faixa de terra de cerca de 2 a 6 km de largura, migrando com velocidades situadas entre 6 m por ano no caso de lençóis arenosos sem formas definidas (*sandsheets*), entre 9 e 11 m por ano no caso de campos de dunas barcanas (JIMENEZ et al, 1999), podendo no entanto atingir valores médios de até 17m/ano (CARVALHO et al, 1994) (Claudino-Sales, 2007, p. 245).

As dunas podem pertencer a determinadas gerações. Para identificar a que geração uma duna pertence, recorre-se aos aspectos fisiográficos, ao posicionamento dos corpos dunares em relação à faixa de praia e às datações realizadas por termoluminescência (Claudino-Sales, 2007). De acordo com Claudino-Sales, há cinco gerações de dunas holocênicas para o litoral cearense.

As dunas atuais, móveis, foram denominadas de *dunas D1*. Dunas formadas entre 0,4 ka e 1,2 ka, móveis, foram definidas como subatuais ou *dunas D2*, sendo a célula sedimentar Barrinha-Jericoacoara-Guriú a área de ocorrência típica – nessa área, dunas móveis percorrem até 12 km. As gerações de dunas acumuladas durante a regressão marinha holocênica, hoje fixadas, receberam a denominação *dunas D3*. As condições e período de ocorrência dessa regressão não se encontram ainda bem caracterizada, mas consideramos provisoriamente o intervalo 2,7 ka e 1,2 ka para sua definição temporal, estando o limite superior baseado em idade C14 de 2,7 +/-140 ka B.P. de conchas de *beachrock* (Praia de Sabiaguaba; CLAUDINO SALES, 2002). Elas seriam representadas pelas parabólicas *hairpin*, por parcela dos campos de dunas fixas sem formas definidas e por parcela dos eolianitos. As dunas formadas durante intervalos de tempos anteriores ou contemporâneos da transgressão holocênica de 5,1 ka (MARTIN et al, 1985) receberam a denominação de *dunas D4*. As dunas D4 estão cobertas por dunas mais recentes ou representam campos de dunas descontínuas vegetalizadas e estáveis que se estendem por vezes (Icapuí) até 40 km no interior da zona costeira. As dunas formadas antes da transgressão holocênica, denominadas de *dunas D5*, sustentam falésias inativas em diversos setores litorâneos (Icapuí, Canoa Quebrada, Lagoinha) (Claudino-Sales, 2007, p. 247-248).

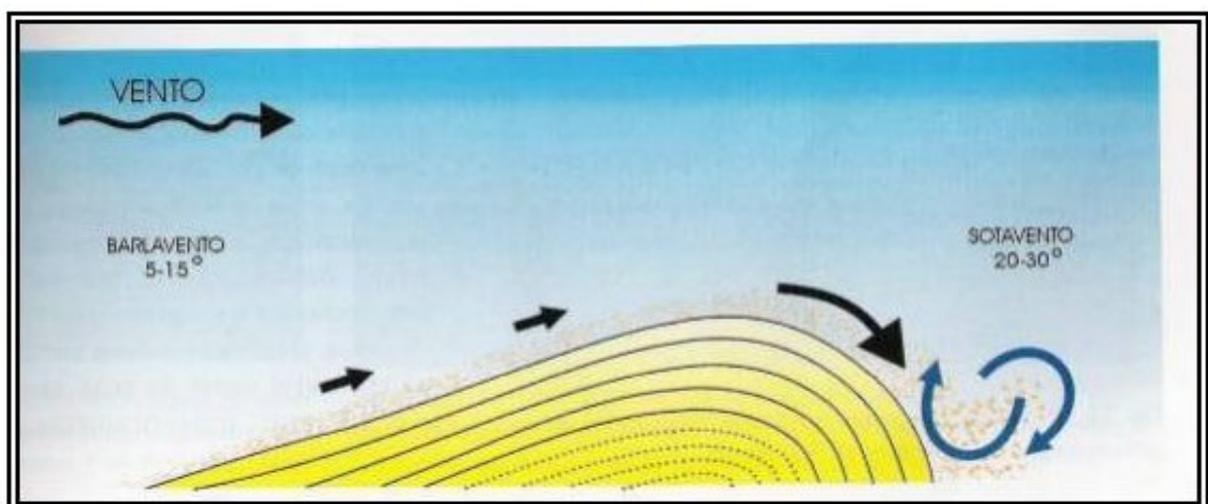
As dunas móveis podem ser classificadas como longitudinais, parabólicas, barcanas e barcanoides. Em média, as dunas possuem altura de 20 m, largura medida

em dezenas de metros e possuem extensão calculada em alguns quilômetros (Claudino-Sales, 2007).

Nos estudos de Jeová Meireles na TI da Barra do Mundaú, constatou-se que o campo de dunas presente na área é formado por dunas móveis e fixas. Entre as dunas móveis, identificaram-se os tipos transversais e barcanoides, enquanto entre as fixas observaram-se as edafizadas e as cimentadas por carbonato de cálcio (eolianitos). As dunas edafizadas, ou paleodunas, são gerações mais antigas de dunas que estão em processo de edafização, no qual se desenvolve uma camada de solo que possibilita a fixação de um revestimento vegetal de maior porte, como, por exemplo, os muricis (*Brysonima crassifolia*), espécie muito importante na cultura alimentar do povo Tremembé (Meireles; Marques, 2004; Costa *et al.*, 2019; Pinheiro; Moura-Fé; Freitas, 2013).

As dunas transversais se formam perpendicularmente com relação à direção dos ventos. Elas possuem formas de barcanas (meia-lua), apresentam declives suaves a barlavento (5° a 10°), enquanto as encostas protegidas pelo vento possuem inclinações íngremes (em torno de 30°). Na face a barlavento, observam-se na superfície marcas de ondas denominadas *ripple marks*. Nesses tipos de dunas, as suas faces criam uma crista que tomam uma forma sinuosa ou arqueada (El-Robrini, 2006).

Figura 11 – Esquemática das angulações de uma duna barcana



Fonte: Pinheiro, 2009, p. 95.

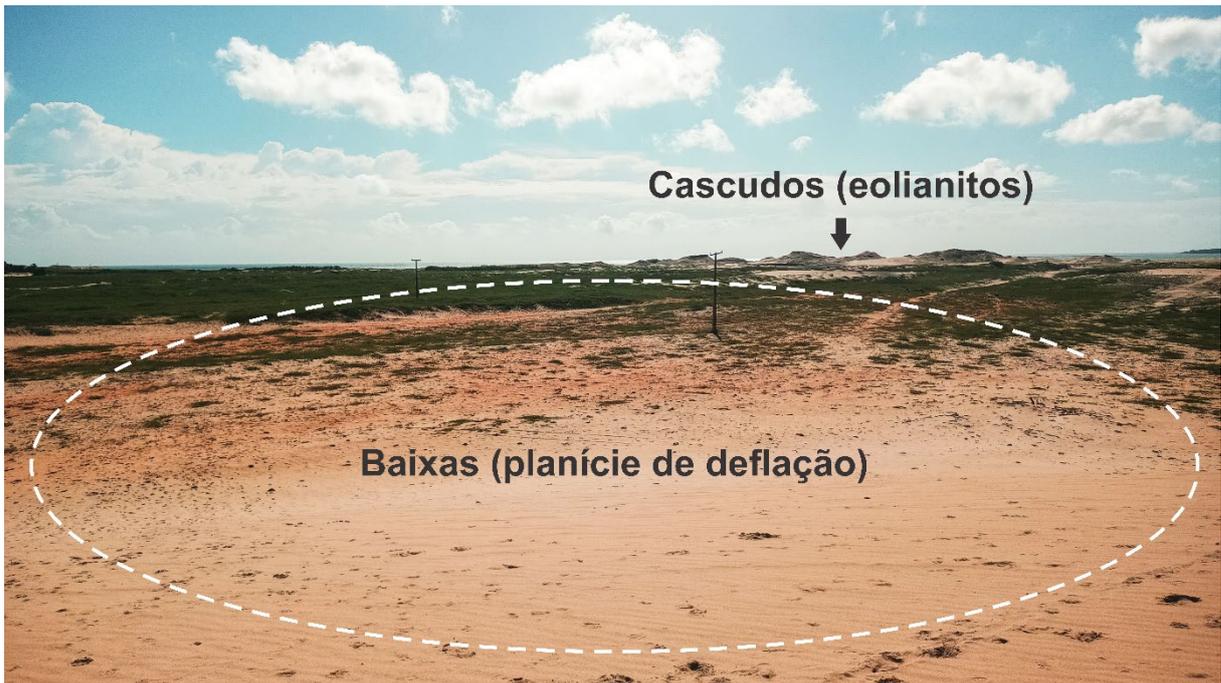
O campo de dunas da TI localiza-se ao longo da linha de costa e tem início na margem esquerda do rio Mundaú. Os sedimentos têm origem nos bancos de areia presentes no leito do rio Mundaú, os quais, por sua vez, se direcionam à faixa de estirâncio¹⁵. As dunas móveis apresentam até 30 metros de altitude e largura média de 1,5 quilômetros. Os campos de dunas possuem relação com a presença de pequenos riachos e lagoas interdunares que possuem origem no exutório de água doce localizado no sopé das dunas e nas oscilações sazonais do lençol freático. Os eolianitos também são excelentes aquíferos. Devido à sua porosidade e permeabilidade, esse pacote sedimentar, da mesma forma, atua na regularidade da drenagem dos riachos, assim como para a disponibilidade de água que vai dar origem às lagoas interdunares (Meireles; Marques, 2004).

Segundo Meireles e Marques (2004), essa área é utilizada pelos Tremembé para atividades cotidianas, lazer, acessar a praia, fazer roçados de mandioca, feijão, milho, entre outras espécies para subsistência, bem como para a plantação de capim destinada aos animais.

A **planície de deflação**, ou baixas, como os Tremembé denominam esse espaço, está localizada entre as dunas móveis e os eolianitos. Nesse espaço também há sítios arqueológicos que foram registrados e outros espaços repletos de cultura material de um passado mais recente, os quais foram percebidos pelos arqueólogos, mas não foram tratados como sítios arqueológicos.

¹⁵ Estirâncio refere-se à faixa de litoral que possui leve inclinação em direção ao mar entre os níveis de maré baixa e alta (Winge, 2018).

Figura 12 – Paisagem da TI com indicação dos cascudos e das baixas



Fonte: Fotografado por Bianca Araújo Freires em maio de 2023.

A planície de deflação é o espaço do pós-praia com superfícies planas ou de inclinação suave que se estendem da faixa de estirâncio até a base das dunas. Nesses lugares ocorre a remoção de sedimentos por processos eólicos e a formação de feições residuais (CEARÁ, 2006). É nessas feições onde ocorre o processo de migração dos sedimentos vindos das praias para alimentar as dunas. Compreende-se que a sua existência é indispensável para impulsionar a formação das atuais gerações de dunas (Pinheiro; Moura-Fé; Freitas, 2013).

Nas áreas de planície de deflação, há a formação de dunas de pequeno porte, sendo algumas dunas móveis e outras semifixas, além de lagoas freáticas que se desenvolvem principalmente nos períodos de concentração de chuva, possibilitando uma biodiversidade abundante e uma paisagem natural singular (Pinheiro; Moura-Fé; Freitas, 2013).

Figura 13 – Estudantes Tremembé visitando os sítios nas baixas (planície de deflação)



Fonte: Fotografado por Bianca Araújo Freires em maio de 2023.

A planície de deflação é utilizada para atividades de subsistência dos Tremembé, onde os indígenas plantam mandioca, milho, feijão, coqueiros e outras culturas de vazantes nas áreas úmidas associadas aos riachos com nascentes nas dunas (Meireles; Marques, 2004). Além disso, as baixas são lugares onde o povo indígena exerce atividades relacionadas à sua espiritualidade e a outros elementos referentes à sua cultura.

As baixas também são um espaço de passagem, necessário para se chegar ao mar, à foz do rio Mundaú e às áreas de cultivo, como os coqueirais. O espaço também é utilizado para o lazer, principalmente no período chuvoso, quando as lagoas enchem e os riachos correm.

Figura 14 – “Torém na praia”, de Mayara Tremembé



Fonte: Acervo do Conselho Indígena Tremembé de Itapipoca (CITI) (2023). A pintura retrata um momento ritualístico realizado nas baixas próximo dos cascudos.

Outro compartimento que faz parte do campo de dunas é o dos **eolianitos** situados na porção nordeste da TI, próximo à faixa de praia. Presentes em quase toda a costa noroeste do Ceará, os eolianitos encontram-se distribuídos de forma descontínua, sendo comumente encontrados entre as localidades de Pecém e Acaraú (Carvalho *et al.*, 2008). Os eolianitos são protegidos pela Lei nº 13.796, de 30 de junho de 2006, que se refere à Política Estadual de Gerenciamento Costeiro, segundo a qual os cascudos são definidos como área de preservação permanente no âmbito do território cearense (artigo 15).

Figura 15 – Eolianito situado na TI da Barra do Mundaú



Fonte: Fotografado por Bianca Araújo Freires em maio de 2023.

Essas estruturas foram formadas a partir de antigas dunas eólicas compostas por sedimentos quartzosos e grande quantidade de carbonato biogênico, sobretudo fragmentos de conchas de origem marinha. Estima-se que os eolianitos se formaram na época em que o nível do mar era inferior ao atual. (Carvalho *et al.*, 2009).

Figura 16 – Eolianito (detalhe)



Fonte: Fotografado por João Moreira Cavalcante Neto em agosto de 2024.

A formação dos eolianitos se deu da seguinte forma: primeiramente houve o acúmulo de carbonato biogênico constituído por conchas e carapaças de organismos pertencentes a ambientes marinhos rasos e litorâneos. Quando houve o rebaixamento do nível marinho e, em consequência, o seu recuo, os sedimentos presentes na plataforma continental que continham o carbonato biogênico em abundância ficaram expostos ao vento. Por sua vez, os ventos transportaram os sedimentos que continham grande quantidade de carbonato biogênico para a zona costeira, formando as dunas. A descontinuidade da regressão marinha fez com que as dunas parassem de migrar e, assim, se estabilizaram e ficaram sujeitas à ação da chuva. A água da chuva dissolveu os fragmentos de conchas e carapaças que se infiltraram na duna. Na superfície, as altas temperaturas do ar fizeram a água evaporar e os carbonatos cristalizaram-se nos poros das areias, endurecendo os materiais que formavam as dunas, tal como um cimento. O pacote eólico cimentado começou a ser alvo do processo erosivo causado pela ação eólica, que perdura até hoje. Com o desgaste contínuo, as dunas cimentadas foram sendo moldadas e tomando formas curiosas que se assemelham a ruínas de construções antigas. Por esse motivo, os eolianitos podem ser descritos como relevos “ruiniformes” (Carvalho *et al.*, 2008).

Os cascudos, termo pelo qual a população local se refere aos eolianitos, devido à condição endurecida das areias, foram superfícies onde povos indígenas ocuparam antes da chegada dos europeus. Nos eolianitos é possível identificar fogueiras, artefatos e restos de alimentação deixados por essas populações. Estima-se, também, que os eolianitos serviram de abrigo para a proteção contra os ventos fortes durante suas migrações pela zona costeira (Carvalho *et al.*, 2008).

A estratificação permite também identificar a direção e atuação dos ventos na época de formação dos cascudos. Por estas razões, eles apresentam grande potencial para indicar as condições climáticas e geológicas existentes no passado geológico nas suas áreas de ocorrência. Por exemplo, as areias que formaram os eolianitos parecem ter sido transportadas por ventos que partiam de sudeste em direção a noroeste. Na atualidade, essa é também a situação dos ventos predominantes que moldam os cascudos na zona costeira do Ceará. Nesse contexto, em termos de direção, se analisarmos de onde vêm os ventos na região, parece não haver muita diferença entre o passado recente e a atualidade (Carvalho *et al.*, 2008, p. 9).

Os cascudos são utilizados, mesmo que indiretamente, pelos indígenas nos dias atuais. De acordo com os depoimentos registrados durante os estudos de

Meireles e Marques (2004) na TI, atesta-se a importância dos cascudos para a comunidade:

[...] 'é dos cascudos e das dunas que nasce a água que corre no riacho do meu sítio' (índio Tremembé, 70 anos, aldeia São José, em 12.12.04). No sítio do Índio Manuel Veríssimo onde o riacho fornece água potável para beber (vizinho ao sítio de 'seu Leo'), desenvolve-se também o plantio de mandioca, bananeira, coqueiro e capim (Fotografias 26 e 27). Informaram que há 30 anos desenvolvem atividades de subsistência e de moradia nesta unidade de paisagem (Meireles; Marques, 2004, p. 43).

Além de ser um excelente local de armazenamento de água, os cascudos estão presentes em inúmeras histórias narradas pelos Tremembé, além de ser um espaço onde a religiosidade é praticada. Em uma área de cascudo, há um espaço dedicado ao culto à lemanjá e a outras entidades.

Figura 17 – Nascentes de riachos e lagoas interdunares e ao fundo a presença de eolianitos



Fonte: Meireles; Marques, 2004, p. 43.

Com base no ambiente e nos sítios arqueológicos identificados durante os estudos realizados em 2004 e 2009, assim como nas visitas efetuadas no decorrer desta pesquisa, observei que os sítios localizados na TI apresentam semelhanças significativas com os sítios registrados ao longo da costa cearense. De modo geral, os sítios situados nesse tipo de ambiente evidenciam um longo período de ocupação e uma diversidade de grupos ocupando esses espaços. Essas ocupações, pertencentes a períodos distintos geralmente compartilham um mesmo estrato arqueológico, formando palimpsestos (Viana; Soares; Souza, 2007). A partir da recorrência desses conjuntos artefatuais e de outros contextos arqueológicos do Nordeste brasileiro, Viana, Soares e Souza (2007) classificam esses sítios em quatro conjuntos.

O primeiro conjunto de sítios pode estar associado aos primeiros habitantes do litoral cearense, sendo caracterizados pela presença de oficinas líticas de lascamento, contendo artefatos como lâminas, pontas, furadores, raspadores unifaciais e raspadores duplos-convergentes. Além disso, há uma grande quantidade de vestígios malacológicos que indica usos associados à alimentação, adornos e instrumentos. Uma característica marcante desses sítios é a ausência de vestígios cerâmicos (Viana; Soares; Souza, 2007).

O segundo conjunto é caracterizado pela presença de cerâmicas de paredes finas, geralmente associadas a pequenas vasilhas. Nesses sítios são identificados vestígios lascados, sendo predominantes instrumentos como raspadores unifaciais e pequenos furadores. Também são comuns estruturas de fogueiras e vestígios malacológicos. As cerâmicas associadas a esses sítios foram classificadas como pertencentes à fase cultural 'Papeba' (Viana; Soares; Souza, 2007).

O terceiro conjunto é representado por cerâmicas Tupiguarani, que se destacam por suas paredes grossas e pinturas nas cores vermelha, branca e preta (Viana; Soares; Souza, 2007).

O quarto conjunto está relacionado ao processo de colonização do litoral e é caracterizado por vestígios de antigas habitações, entrepostos comerciais, fortes e portos. Esses vestígios incluem tralhas domésticas, como faianças, grés, material vítreo, metálico, além de outros objetos, cuja circulação foi facilitada após a abertura dos portos brasileiros em 1808 (Viana; Soares; Souza, 2007).

Além desses conjuntos, é importante destacar que a arqueóloga Verônica Viana (2018) identificou, na praia de Jericoacoara, localizada no litoral oeste cearense, elementos que poderiam indicar um novo conjunto, constituído, principalmente, por uma cerâmica com formas diversas e que tem como característica marcante a decoração plástica incisa (Viana, 2018).

Quadro 2 – Conjuntos de sítios da costa cearense

Conjunto	Ocupação	Cultura material
Conjunto 1	Primeiros habitantes do litoral cearense (primeira metade do Holoceno)	Oficinas líticas de lascamento com presença de lâminas, pontas, furadores, raspadores unifaciais e raspadores duplos-convergentes (lesmas); abundantes vestígios malacológicos; ausência de vestígios cerâmicos
Conjunto 2	Ocupações pré-Tupi	Raros vestígios líticos lascados a raspadores unifaciais e pequenos furadores; fogueiras e abundantes vestígios malacológicos; cerâmica de paredes finas associadas à “fase Papeba”
Conjunto 3	Ocupações Tupiguarani	Cerâmica Tupi caracterizada por paredes grossas e pintura em vermelho, branco e preto
Conjunto 4	Século XIX em diante	Vestígios de antigas habitações, faianças, grés e demais elementos associados à tralha doméstica

Fonte: Viana; Soares; Souza, 2007.

Os sítios arqueológicos identificados na TI apresentam elementos relacionados com esses quatro grupos, os quais são detalhados no tópico seguinte, tendo como base os relatórios originados das pesquisas supracitadas.

4.2 Os sítios arqueológicos da TI Tremembé da Barra do Mundaú

Conforme o capítulo anterior, os sítios arqueológicos foram ressignificados pelos Tremembé como elementos de fortalecimento identitário durante o processo de etnogênese, reforçando o discurso de autoafirmação perante o poder público para a reivindicação do direito ao uso do território.

Para “chancelar” a presença de antigos elementos materiais pertencentes aos povos indígenas em suas terras, os Tremembé, com o importante apoio da Associação Missão Tremembé, buscaram pesquisadores que pudessem atestar a presença dos sítios arqueológicos. Para os indígenas e seus parceiros, esses sítios são de grande importância para confirmar a antiguidade da presença dos povos originários no território.

Como já abordado em páginas anteriores, por muito tempo a arqueologia assumiu um papel de ciência colonialista, como tantas outras disciplinas, ignorando as questões do presente e focando o passado, o discurso da ciência neutra, e a fascinação pela elite, pelo belo e pelo antigo. No entanto, essas e outras questões estão sendo superadas por novas abordagens arqueológicas que problematizam o presente, mostrando-se engajadas e se debruçando sobre a materialidade das classes subalternas, o simples e o passado contemporâneo.

Essas mudanças no pensamento arqueológico encontraram resistência por parte de alguns arqueólogos, seja de forma inconsciente ou consciente. Embora essas novas abordagens arqueológicas tenham sido bem aceitas teoricamente nos últimos anos, a sua prática ainda é limitada.

É evidente a dificuldade que a maioria dos arqueólogos enfrenta ao pesquisar em áreas com comunidades tradicionais. Muitos têm dificuldade em tratar ou até mesmo perceber os conflitos que permeiam o cotidiano dessas pessoas, assim como a relação entre os vestígios e os sítios arqueológicos com a comunidade local, e vice-versa. Além disso, há uma falta de sensibilidade em relação aos conflitos que emergem dessas interações.

Nesse processo, a partir da solicitação da Associação Missão Tremembé, a arqueologia chega ao território em um momento de grande tensão e conflito entre os indígenas e o empreendimento turístico Cidade Nova Atlântida. Foi em 2004 que o geógrafo Antônio Jeovah de Andrade Meireles, professor do Departamento de Geografia da UFC, e a arqueóloga e antropóloga Marcélia Marques do Nascimento, professora da Faculdade de Educação, Ciências e Letras do Sertão Central (FECLESC-UECE), conduziram um estudo dentro do território num período bem próximo ao início do processo de etnogênese dos Tremembé, que teve início no ano de 2002. Considero que esse estudo foi o primeiro com algum foco em arqueologia executado dentro do território Tremembé e que teve um posicionamento quanto às questões que estavam postas.

É importante mencionar que o processo de licenciamento do empreendimento Cidade Nova Atlântida não contemplou, de fato, a arqueologia. O EIA/RIMA do empreendimento, finalizado em 2004, trata da arqueologia de forma isolada e não segue a legislação no tocante ao licenciamento arqueológico da época. Vale lembrar que a Portaria IPHAN nº 230, que traz as diretrizes do processo de licenciamento no âmbito arqueológico, foi publicada no dia 17 de dezembro de 2002.

Apesar do EIA/RIMA fazer referências a “importantes acervos antropológico e paleontológico retratados em inscrições rupestres” (foram destacados 5 sítios com o predomínio de inscrições rupestres em rochas) não ocorreram estudos sobre esses aspectos na área de influência direta do empreendimento. Durante os trabalhos de campo para a realização deste Parecer Técnico, foram demarcados 5 sítios arqueológicos na unidade de paisagem campo de dunas (trabalhos de detalhamentos deverão ser realizados para a prospecção de possíveis novas ocorrências). Desta forma, não foram elaborados planos e programas especiais, com legislação federal específica, relacionados com importantes ocorrências arqueológicas em áreas previstas para serem ocupadas por empreendimentos (zona classificada pelo empreendedor como de alta capacidade de ocupação e destinada a hotéis e resorts) e ainda não caracterizados de forma sistemática (Maireles; Marques, 2004; p. 57).

Os estudos de Jeovah Maireles e Marcélia Marques tiveram como resultado um parecer técnico intitulado “Estudos e levantamentos ambientais, antropológicos e arqueológicos na Terra Indígena Tremembé de São José e Buriti, município de Itapipoca, Ceará”. O parecer abordou as unidades de paisagem do território e os impactos ambientais presentes nas diferentes unidades de paisagem, as atividades relacionadas ao manejo sustentável da terra e as práticas ancestrais do povo Tremembé com seus saberes e fazeres, bem como identificou a presença de cinco sítios arqueológicos já conhecidos pelos indígenas, que possuíam vínculos com esses espaços (Maireles; Marques, 2004).

A antiguidade é referida como critério de afirmação do grupo étnico no processo de territorialização. As marcas dos locais de antigas moradas e sítios arqueológicos com evidências de vestígios históricos e pré-históricos, associados, são locais destacados quando da vinculação com populações indígenas mais antigas. Os índios Tremembé do Sítio São José são enfáticos ao declararem parentesco com os indígenas pré-colombianos a partir de evidências materiais, denominando tais locais como “morada dos antigos” ou “morada dos mais véio”.

Sr. Leleo mostrou-me um local abandonado onde existia um antigo forno de farinha e troncos de coqueiros mortos e expostos. Ele me confirmou que ali havia morado os avós dele no início do século XX, em 1901. Segundo seu relato, esses parentes permaneceram ali até a “seca do 15” e, logo em seguida, mudaram-se para o aldeamento do Buriti. O motivo maior deste deslocamento foi a seca e o avanço das dunas sobre esse local. Enquanto ouvia a sua narrativa, o Sr. Léo veio ao nosso encontro trazendo conchas bivalves e fragmentos cerâmicos no chapéu. Ao mostrar-me tais vestígios, disse-me que esses foram encontrados na “antiga morada dos mais véio”. Sendo assim, as representações que fazem desses locais asseguram um reconhecimento de vinculação espaço-temporal com as populações pré-históricas.

Outros sítios arqueológicos foram indicados por Adriana e Aldeson, que da mesma forma referiram-se a eles como “morada dos antigos”. Ressalta-se que todos se constituíam de vestígios pré-históricos e históricos. Havia materiais de várias naturezas: instrumentos líticos em variadas composições mineralógicas de quartzo, sílex, bem como cerâmicas de várias espessuras e, provavelmente, com diferentes técnicas quando da confecção. Associados a esses vestígios pré-históricos, estavam evidenciadas louça, com e sem

decoração, colheres de ferro enferrujada, fragmentos de gaita e ainda, cartuchos de bala e vidro (Meireles; Marques, 2004, p. 84-85).

Os sítios apresentados no relatório pelos pesquisadores Jeovah Meireles e Marcélia Marques foram os seguintes:

- a) Sítio Primeira Baixa do Coqui I: sítio multicomponencial com artefatos líticos lascados, cerâmicas indígenas, louças e outros vestígios da tralha doméstica localizado próximo à lagoa do Coqui.
- b) Sítio Primeira Baixa do Coqui II: sítio multicomponencial com louças e outros elementos da tralha doméstica, restos construtivos e artefatos líticos lascados localizado próximo à lagoa do Coqui.
- c) Sítio Morro do Murici I: sítio multicomponencial com louças e outros elementos da tralha doméstica, restos construtivos, artefatos líticos lascados e possíveis estruturas de fogueiras localizado próximo às dunas.
- d) Sítio Morro do Murici II: sítio multicomponencial com louças e outros elementos da tralha doméstica e artefatos líticos lascados localizado próximo às dunas.
- e) Sítio da Barreirinha: sítio multicomponencial com louças e outros elementos da tralha doméstica, cerâmicas indígenas e artefatos líticos lascados.

Além dos cinco sítios relatados, os pesquisadores citam outros espaços apontados pelos Tremembé como locais de habitação e de trabalho de parentes “mais velhos”. Trata-se, no geral, de ruínas de antigas moradias dos Tremembé e de uma antiga casa de farinha que foi utilizada pelos indígenas no passado e que havia sido coberta pelas dunas.

Outro espaço importante registrado pelos pesquisadores foi o cemitério localizado na aldeia São José. Segundo Meireles e Marques (2004), os túmulos antigos foram feitos de tijolos de grande espessura; outros são pintados de branco, o que demonstra que há manutenção por parte dos parentes vivos. No momento da execução da pesquisa, o cemitério estava sendo cercado para que ele não sofresse nenhuma interferência por parte das ações da empresa Cidade Nova Atlântida.

O parecer elaborado a partir desse estudo foi enviado ao Ministério Público Federal, que por sua vez solicitou ao IPHAN, através do Ofício nº 789/2005/PRDC/GAB/MT Ministério Público Federal/Procuradoria da República no

Estado do Ceará, que procedesse à elaboração de medidas para a proteção do patrimônio cultural existente na Terra Indígena Tremembé de São José e Buriti, na Barra do Mundaú. Diante disso, o IPHAN emitiu um parecer técnico (Parecer N° 005/05/DITEC/4ªSR/IPHAN) reconhecendo a importância dos Tremembé e daquele espaço para o patrimônio cultural, citando o Decreto nº 3.551, de 04 de agosto de 2000, que institui o Registro dos Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem o patrimônio cultural brasileiro e cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial. Dando ênfase aos bens culturais de natureza imaterial, o parecer cita a prática do torém, que poderia ser incluída na categoria de celebração e forma de expressão, a crença nos encantados, que também poderia ser incluída na categoria forma de expressão, a medicina tradicional, as produções artesanais e as atividades como pesca, caça e produção de farinha, que poderiam ser alocados na categoria de saberes e ofícios. Diante disso, o parecer discorre sobre os perigos que esses patrimônios podem sofrer com a implantação do empreendimento e recomenda a realização do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) no território.

[...] à realização do Inventário Nacional das Referências Culturais – INRC, de responsabilidade do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico nacional – Iphan, devendo-se, ainda, implantar medidas de salvaguarda para a preservação desse patrimônio, a partir da realização do INRC, que poderá revelar outros bens culturais que não foram contemplados em tela. Recomenda-se, ainda, que se proceda a estudos visando à elaboração de um Plano Diretor voltado para a ocupação do litoral cearense, considerando-se que, sobretudo desde a última década, vêm sendo implantados, aceleradamente, grandes empreendimentos turísticos, no denominado Litoral Oeste, onde ainda vivem *os valentes Tremembé, pescadores hábeis, difíceis de serem civilizados, que preferem planícies às florestas*. (IPHAN, 2005, p. 6, grifo do autor).

Ao analisar o parecer técnico em questão, percebe-se que os sítios arqueológicos são pouco mencionados. O parecer cita a existência dos sítios e afirma que eles são protegidos pela Lei Federal nº 3.924/61. É importante perceber que naquele momento não havia um arqueólogo no quadro da Superintendência do IPHAN no Ceará, situação que só mudaria anos após o parecer.

Três anos após o documento, em 2008, o Ministério Público Federal (MPF) da Procuradoria da República no município de Sobral enviou um ofício ao IPHAN (Ofício nº 833/2008/MPF/PRM/SOBRAL) requisitando informações sobre o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) recomendado pelo Parecer nº 005/05/DITEC/4ª SR/IPHAN. Sem retorno, no dia 31 de agosto de 2010, o Ministério

Público Federal envia um novo ofício ao IPHAN (Ofício nº 1234/10 – MPF/PRM/SOBRAL) com o assunto “Ausência de resposta – Requisição”. Nesse ofício o MPF afirma que não houve resposta ao primeiro ofício (833/8) e pede, novamente, informações atualizadas sobre o INRC recomendado através do parecer do IPHAN de 2005. Em outubro de 2010, o IPHAN informa ao MPF que, no futuro, iniciarão estudos sobre o patrimônio dos povos indígenas Tremembé de Itapipoca, Acaraú e Itarema (Ofício nº 715/10-GAB/IPHAN/CE). Até a presente pesquisa, não houve avanço quanto ao registro de qualquer patrimônio cultural de natureza imaterial por parte do IPHAN na TI Tremembé da Barra do Mundaú.

Quanto aos sítios arqueológicos, no ano de 2009, cinco anos após o relatório técnico elaborado por Jeovah Meireles e Marcélia Marques, o IPHAN do Ceará realiza a contratação de uma empresa de arqueologia (Arqueologia Brasil) para realizar atividades de pesquisa no território Tremembé da Barra do Mundaú, no município de Itapipoca, e no território Tapuya-Kariri, no município de São Benedito. Segundo a Informação Técnica nº 015/10 – DITEC/IPHAN-CE, a contratação é para “serviços emergenciais de proteção ao patrimônio arqueológico” que contarão com prospecção, sondagens, cadastro de sítios junto ao IPHAN em conformidade com o Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos (CNSA) e inventário de vestígios arqueológicos que estavam sobre a posse dos Tremembé e dos Tapuya-Kariri. Além disso, realizaram-se atividades educativas através de palestras.

No mesmo período foram iniciados os estudos para identificação e delimitação da TI Tremembé da Barra do Mundaú. Os estudos arqueológicos e de identificação e delimitação da TI não tiveram interlocução, numa situação recorrente onde, numa via de mão dupla, a arqueologia isola-se e é isolada. A arqueologia, como de praxe, seguia alheia ao mundo real do presente e, por outro lado, era vista como exótica.

De acordo com o Parecer Nº 059/09/DITEC/4ª SR/IPHAN, os estudos arqueológicos no território Tremembé foram requisitados devido à ameaça de destruição dos sítios identificados. Essa ameaça surge em meio a um clima de tensão e conflito no território habitado pelos indígenas, que reivindicavam a área cuja posse encontrava-se nas mãos da empresa espanhola. É importante lembrar que os Tremembé, em colaboração com a Associação Missão Tremembé, já estavam preocupados com o estudo e a proteção desses sítios.

O Projeto Básico desenvolvido pela 4ª Superintendência Regional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, denominado “Execução de serviços emergenciais de proteção do patrimônio arqueológico”, tinha os seguintes objetivos:

- 1) Realização de um diagnóstico arqueológico que aponte as medidas necessárias para preservação dos sítios arqueológicos existentes nas comunidades Buriti e São José em Itapipoca e em Carnaúba II em São Benedito.
- 2) Levantamento das citadas áreas para delimitação do perímetro de cada sítio arqueológico e, se necessário, a realização de uma etapa de salvamento arqueológico amostral para aqueles que apresentam vestígios em superfície.
- 3) Adoção de medidas preventivas de proteção de cada área.
- 4) Elaboração de um Programa de Educação Patrimonial direcionado às comunidades locais, sobretudo àquelas consideradas indígenas.
- 5) Desenvolvimento de um inventário da coleção arqueológica que está sob guarda dos moradores das comunidades Buriti e São José em Itapipoca, conforme modelo padrão do próprio IPHAN (Arqueologia Brasil, 2009, p. 7-8).

As atividades foram executadas pela empresa Arqueologia Brasil no ano de 2009 e contaram com prospecção arqueológica de superfície e subsuperfície, caracterização dos vestígios identificados, inventário dos vestígios arqueológicos em posse da comunidade, ações educativas através de palestras, preenchimento das fichas do CNSA e documentação fotográfica das atividades (Arqueologia Brasil, 2009).

As primeiras atividades desenvolvidas foram a prospecção de superfície no campo de dunas e entorno imediato das unidades residenciais/comerciais das aldeias São José e Buriti, bem como no cordão de praia e nas proximidades da foz do rio Mundaú. Essas atividades possibilitaram o registro de oito sítios arqueológicos e quatro “ocorrências contemporâneas” no território Tremembé da Barra do Mundaú. Os sítios foram denominados Baleia 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 e 8, nome dado em referência ao distrito de Baleia, localidade próxima às aldeias Tremembé.

Nesse conjunto de sítios identificados em 2009, decidiu-se agregar os sítios identificados em 2004 por Jeovah Meireles e Marcélia Marques. Os sítios arqueológicos e ocorrências identificadas foram caracterizados pela Arqueologia Brasil (2009), grosso modo, da seguinte forma:

- a) Sítio Baleia 01 (24 M 454946 E / 9649099 N): sítio lito-cerâmico formado por lascas simples de quartzo e algumas concentrações de cerâmicas acordeladas e sem decoração. O sítio possui uma área de 580 m por 30 m e está localizado sobre eolianito, a cerca de 1,8 km da foz do rio Mundaú

e a 500 m do mar. O lugar está sujeito à ação eólica e à circulação de pessoas e animais que aterram e deixam aflorar, com a movimentação, os vestígios arqueológicos, promovendo também a fratura e o deslocamento dos vestígios.

- b) Sítio Baleia 02 (24 M 453944 E / 9649194 N): sítio constituído por lascas simples, percutores e seixos fragmentados de quartzo. Nesse sítio identificaram-se vestígios de materiais contemporâneos, como plástico, ferro e vidro. O sítio possui uma área de 200 m por 100 m e está localizado na superfície de uma duna de pequenas proporções, a 2,3 km do rio Mundaú e a 1,2 km do mar. Os principais fatores de erosão são a ação eólica e pluvial e a circulação intensa de pessoas e animais.
- c) Sítio Baleia 03 (24 M 453741 e 9648882 N): sítio multicomponencial formado por vestígios líticos lascados e polidos, fragmentos cerâmicos, fragmentos de objetos metálicos, vidros, grés, restos de material construtivo contemporâneo e material ósseo de aves e peixes. O sítio possui uma área de 470 m por 130 m e está localizado em campo de dunas, a 2,2 km do rio Mundaú e a 1,5 km da praia. A área possui lagoas temporárias. Os principais fatores de erosão são a ação eólica e pluvial e a circulação intensa de pessoas e animais. Esse sítio corresponde aos sítios Primeira Baixa do Coqui I, Primeira Baixa do Coqui II, Morro do Murici I e Morro do Murici II, mapeados por Meireles e Marques em 2004. Acrescenta-se que há um bolsão de lixo contemporâneo associado aos vestígios. No sítio Baleia 03, foram realizadas algumas intervenções de subsuperfície para verificar presença de material em profundidade. A partir de um corte de 1 m por 1 m realizado em área de sedimentos eólicos, a escavação atingiu um solo de cor alaranjada, possivelmente sedimentos retrabalhados da Formação Barreiras, sobre o qual estavam depositados fragmentos de cerâmica neobrasileira, louças, cachimbo de barro e lascas de sílex e quartzo. O corte atingiu 1,5 m de profundidade, após o que se procedeu à escavação com cavadeira articulada no centro da quadrícula até 2,4 m de profundidade. Em outro corte, escavado até 2 m de profundidade, não foram encontrados vestígios arqueológicos.
- d) Sítio Baleia 04 (24 M 453606 E / 9649638 N): sítio multicomponencial localizado em área relativamente plana com pequenas elevações distante

cerca de 700 m de um curso d'água sazonal. Nesse sítio havia áreas parcialmente cobertas por vegetação rasteira. O sítio Baleia 04 possui área de 410 m por 380 m e está distante cerca de 3 km do rio Mundaú, 1 km do mar e 400 m do campo de dunas móveis. Nesse sítio foram encontrados pequenos núcleos e seixos de quartzo, brutos e fragmentados, lascas simples de sílex e quartzo, faiança decorada e não decorada, bases e apêndices de vasilhas cerâmicas e fragmentos de grés. O estado de conservação do sítio foi considerado “razoável”, mesmo com sinais de erosão provocados pela ação plúvio-fluvial e pela intensa circulação de animais. O sítio Baleia 04 corresponde ao sítio Barreirinha, identificado por Meireles e Marques em 2004.

- e) Sítio Baleia 05 (24 M 452635 E / 9648917 N): sítio unicomponencial formado por lascas simples de quartzoleitoso, fragmentos de vasilhas cerâmicas sem decoração e vestígios malacológicos distribuídos irregularmente em uma área de 150 m por 70 m. O sítio está localizado em área relativamente plana com pequenas elevações nas periferias, a 3 km do rio Mundaú e 2,2 km do mar. A aproximadamente 460 m do sítio há um córrego perene chamado de Levada. O estado de conservação foi considerado “razoável” mesmo com a erosão causada pela ação eólica e pluvial e pela circulação de animais.
- f) Sítio Baleia 06 (24 M 453269 E / 9649362 N): sítio unicomponencial com fragmentos de cerâmicas Tupiguarani, artefatos líticos lascados em quartzo e vestígios malacológicos bastante fragmentados distribuídos no sopé de uma duna móvel de pequeno porte. Medindo 20 m por 10 m, O sítio está distante 3 km do rio Mundaú, 1,5 km do mar, 1,2 km do córrego Levada e 700 m do sítio Baleia 03. Considerando que, na ocasião da pesquisa, parte do sítio encontrava-se alagada devido às chuvas, o sítio foi considerado como de baixa densidade de material. O estado de conservação do sítio foi considerado bastante deteriorado, devido ao enterramento ocasionado pelas dunas maiores e aos processos erosivos causados pela ação eólica e pela circulação de animais. Nesse sítio foi realizada uma sondagem de 1 m por 1 m no local mais elevado. O corte foi executado por níveis artificiais de 10 cm até chegar a 2,5 m de profundidade, tendo revelado um pacote sedimentar arenoso homogêneo

de coloração acinzentada sem vestígio em profundidade. Também foi realizada limpeza e retificação de um perfil dunar para observação da estratigrafia. Essa intervenção atingiu 1,9 m e desabou devido ao caráter friável do terreno.

- g) Sítio Baleia 07 (24 M 451135 E / 9649056 N): sítio multicomponencial formado por vestígios em superfície relacionados a diferentes ocupações humanas e localizados na encosta de uma grande duna móvel. O sítio mede 224 m por 142 m e está distante 4,7 km do rio Mundaú e 2,9 km do mar. No geral, foram identificados seixos de quartzo com marcas de uso, lascas simples de quartzo, fragmentos de cerâmica neobrasileira, faianças finas decoradas e não decoradas, cerâmicas indígenas, vidros, grés, raladores metálicos, restos de material construtivo e ossos de animais. O sedimento do sítio foi descrito como arenoso, compacto e de coloração amarela-avermelhada. Próximo ao sítio há dois cursos d'água conhecidos pelos Tremembé como Velha Margarida e Pedrinhas, ambos na aldeia Buriti.
- h) Sítio Baleia 08 (24 M 456149 E / 9648382 N): sítio multicomponencial formado por fragmentos de corpo e apêndices de grés, fragmentos de cerâmicas, louças, lascas simples de quartzo, malacológicos e restos de material construtivo. O sítio está localizado a 370 m do rio Mundaú e a 160 m do mar, no sopé de uma pequena duna vegetada com espécies rasteiras e arbustivas, em área de solo arenoso, compacto e de coloração vermelha-amarelada. O estado de conservação do sítio foi considerado "razoável", com a ação eólica como o principal elemento erosivo, gerando o deslocamento e o aterramento/afloramento de peças arqueológicas.
- i) Ocorrência 01 (24 M 453834 / 9648646 N): local com restos construtivos da residência do Sr. Euclides Carneiro. Localiza-se entre os campos de dunas móveis e as residências dos indígenas da aldeia São José. A ocorrência está situada sobre uma pequena duna coberta por vegetação arbórea, arbustiva e rasteira. Na superfície verificou-se a presença abundante de fragmentos de telhas, tijolos e argamassas de diferentes formas e técnicas de produção dispostas em uma área de 20 m por 10 m.
- j) Ocorrência 02 (24 M 453879 E / 9648601 N): local com fragmentos de telhas e tijolos referentes a um pequeno engenho de cachaça que

pertencia a um parente da esposa do Sr. Moacir Carlos do Nascimento, líder comunitário não indígena de São José.

- k) Ocorrência 03 (24 M 453997 E 9648489 N): área com remanescentes construtivos (parede de alvenaria, fragmentos de tijolos e ferros retorcidos) de uma pequena fábrica de algodão. Segundo informações dos moradores, os ferros eram retirados desse local para serem vendidos e/ou reutilizados em Itapipoca. A 80 m da ocorrência, foram constatados 3 fragmentos cerâmicos e de grés em superfície.
- l) Ocorrência 04 (24 M 451222 E 9649935 N): trata-se de uma vila onde habitaram, até a década de 1950, as gerações anteriores dos moradores da aldeia São José. A antiga vila está localizada no campo de dunas, na encosta e no sopé de pequenas dunas fixas, e possui cerca de 2 km de comprimento por 1,2 km de largura. O entorno da ocorrência é formado por lagoas sazonais de pequeno e médio porte. As casas eram de taipa e cobertas com telha de cerâmica, e as roças eram cultivadas nos arredores das lagoas. As famílias também criavam rebanhos de caprinos, bovinos, equinos, muares e suínos. Esse espaço é conhecido pelos indígenas como Povoador das Baixas.

Quadro 3 – Sítios arqueológicos registrados na TI Tremembé da Barra do Mundaú

Sítios	Coordenadas UTM (<i>datum SAD69</i>)	Tipo	Vestígios	Compartiment o geográfico
Baleia 01	24 M 454946 E 9649099 N	Pré-colonial	Lítico e cerâmico	Eolianito
Baleia 02	24 M 453944 E 9649194 N	Pré-colonial	Lítico	Planície de deflação
Baleia 03	24 M 453741 E 9648882 N	Pré-colonial, histórico e contemporâneo	Lítico, cerâmico (pré-colonial e histórico), metálico, vítreo, grés e construtivo (contemporâneo)	Planície de deflação
Baleia 04	24 M 453606 E 9649638 N	Pré-colonial e histórico	Lítico, cerâmico (pré-colonial e histórico), grés e faiança	Planície de deflação
Baleia 05	24 M 452635 E 9648917 N	Pré-colonial	Lítico, cerâmico e malacológico	Planície de deflação
Baleia 06	24 M 453269 E 9649362 N	Pré-colonial (Tupiguarani)	Cerâmico (Tupiguarani), lítico e malacológico	Planície de deflação

Baleia 07	24 M 451135 E 9649056 N	Pré-colonial, histórico e contemporâneo	Lítico, cerâmico (pré-colonial e histórico), faiança, grés, vítreo, metálico e construtivo (contemporâneo)	Dunas
Baleia 08	24 M 456149 E 9648382 N	Pré-colonial, histórico e contemporâneo	Lítico, cerâmico, grés, louça, construtivo (contemporâneo) e malacológico	Planície de deflação

Fonte: Arqueologia Brasil, 2009.

Figura 18 – Sítio arqueológico Baleia 01



Fonte: Fotografado por Bianca Araújo Freires em agosto de 2024.

Além da caracterização e do cadastro dos sítios arqueológicos e das “ocorrências contemporâneas”, seguindo as especificações do IPHAN, a pesquisa contemplou a realização de um inventário das peças arqueológicas em posse dos Tremembé que, segundo o relatório, coletaram vestígios arqueológicos ao longo de anos. O levantamento apontou quatro pessoas com vestígios arqueológicos em suas residências. Parte das coleções foram identificadas como de “procedência desconhecida”, enquanto a outra parte tem a origem relacionada ao sítio Baleia 07 ou, como é conhecido pela comunidade, Sítio do Zé.

O inventário foi realizado em cada uma das quatro residências, sendo as peças registradas individualmente ou em pequenos conjuntos formados pela natureza de matéria-prima ou por suas características tipológicas e/ou temporais. Além disso, foram assinaladas as medidas curatoriais necessárias à conservação adequada de cada peça e preenchidos os formulários-padrões do IPHAN, denominados Ficha de Inventário da Coleção Arqueológica – ICA e Ficha de Inventário de Objeto Arqueológico – IOA. Há de se destacar que essas fichas foram encaminhadas ao IPHAN/CE no primeiro relatório parcial produzido para a presente pesquisa arqueológica, quando as peças das coleções ainda não haviam sido tombadas e que foram agrupadas no Volume III deste relatório final, intitulado ‘Inventário e catalogação das coleções arqueológicas em posse das comunidades de Buriti e São José, no município de Itapipoca, e da comunidade Carnaúba II, no município de São Benedito, CE’ (Arqueologia Brasil, 2009, p. 46).

Além das peças em posse dos indígenas, foram identificados vestígios arqueológicos dos sítios do território Tremembé na coleção do Museu de Pré-História de Itapipoca (MUPHI), um museu público criado em 2005 e vinculado à Secretaria de Cultura e Turismo desse município. Segundo a Arqueologia Brasil (2009), as peças do território Tremembé que compõe o acervo do MUPHI foram retiradas do sítio Baleia 07.

No museu de Itapipoca este sítio aparece sob a denominação de ‘Morada dos Vampiros’, nome dado pelo Sr. Sílvio Teixeira, dirigente da instituição. Tanto na área expográfica quanto na reserva técnica deste museu existem dezenas de objetos pré-coloniais (sobretudo, lascas simples, pequenos núcleos e seixos brutos de sílex e quartzo) e históricos (mormente fragmentos de louça decorada e não decoradas e grés) que foram coletados pelos habitantes das comunidades Buriti e São José e pelo próprio Sr. Sílvio Teixeira, que inclusive, publicou pequenos artigos a respeito do mesmo. Esses artigos foram conhecidos por nossa equipe de pesquisadores somente após a visita realizada a essa unidade museológica e, gentilmente, cedidos à nossa equipe (Arqueologia Brasil, 2009, p. 111).

Em 2009 representantes do IPHAN, junto com pesquisadores da Arqueologia Brasil, fizeram uma vistoria no MUPHI para verificar a coleção arqueológica do museu,

após o que foram recomendadas medidas de conservação e acondicionamento dos acervos arqueológico e paleontológico, além da recomendação para extinguir a prática da coleta de material arqueológico sem acompanhamento profissional e sem as autorizações legais necessárias. Foi solicitado que o MUPHI informasse ao IPHAN sempre que fossem descobertos novos sítios (Arqueologia Brasil, 2009).

Em 2010 o IPHAN solicitou uma reunião com a prefeitura de Itapipoca para tratar sobre a possibilidade de ações conjuntas visando à proteção e à salvaguarda do patrimônio arqueológico, mas há notícias de nenhum avanço nesse sentido.

Desde fevereiro de 2024, os Tremembé, o IPHAN e o Ministério dos Povos Indígenas discutem ações para a proteção do patrimônio arqueológico no território Tremembé (IPHAN, 2024). Atualmente existe um diálogo entre os indígenas, a Prefeitura de Itapipoca e o MUPHI para a implantação da Oca da Memória Tremembé na aldeia São José, um espaço museal com os vestígios arqueológicos e outros elementos da cultura desse povo.

4.3 Atuação da arqueologia na Terra Indígena

Os sítios e vestígios arqueológicos do território Tremembé possuem relevância e papel político dentro do processo de luta dos indígenas. Além disso, esses sítios fazem parte do cotidiano dos indígenas desde tempos imemoriais. Os Tremembé possuem narrativas próprias sobre o passado e veem os sítios à sua maneira. Foram eles próprios que informaram sobre os sítios aos seus colaboradores da Associação Missão Tremembé, indicaram sua existência aos pesquisadores Jeovah Meireles e Marcélia Marques e coletaram vestígios ao longo do tempo por diversas razões. Até hoje eles lutam pela posse e gestão do acervo retirado do seu território.

Além dos Tremembé, outros agentes também se relacionam com os sítios arqueológicos do território, construindo suas narrativas e políticas. Entre esses agentes, destaca-se o MUPHI, que, há algum tempo, esteve envolvido na subtração de vestígios arqueológicos dos sítios localizados no território Tremembé para construir a memória municipal, transformando os vestígios materiais em patrimônio arqueológico do município. O IPHAN e a academia também consideram os sítios como patrimônio a ser protegido (ou não) e como documentos importantes para a construção de uma narrativa sobre o passado.

Entende-se que o patrimônio arqueológico é constituído de objetos e espaços produzidos e/ou utilizados por diferentes populações, os quais são convertidos em herança social. Contudo, esse entendimento em torno da noção de patrimônio arqueológico não é socialmente constituído, visto que essa atribuição é realizada por especialistas, quase sempre confinados na academia e distantes da sociedade (Costa, 2019). Conforme discutido no primeiro capítulo deste trabalho, essa distância pode ser explicada pela própria construção da arqueologia como ciência no Brasil e, também, pelas origens das políticas de patrimônio, influenciadas pela perspectiva francesa de patrimônio monumental, que serviu de modelo para a constituição de políticas públicas de preservação do patrimônio (Nogueira, 2014).

Na história das práticas de preservação no país, originalmente, tem-se a busca pela construção de uma identidade nacional. O movimento iniciado pelos modernistas tinha uma concepção de um nacionalismo universalizante cujo patrimônio deveria integrar o folclore e as tradições populares de várias localidades brasileiras (Chuva, 2012). Diante disso, lutou-se pela criação de um órgão de gestão do patrimônio nacional, o qual seria criado em 1937. No entanto, o rumo que a Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) tomou após a sua criação, em 1937, e, conseqüentemente, a criação de políticas de preservação criadas por esse órgão, destoava do que os modernistas defendiam. Teve-se o domínio dos arquitetos como especialistas do patrimônio e a defesa do mito das três raças, discurso construído para explicar a formação da sociedade brasileira, tendo o branco como principal influência para as práticas de preservação no país (Chuva, 2012). Nesse momento conhecido como fase da “sacralização da memória em pedra e cal” (Nogueira, 2014), a concepção de patrimônio encontra-se atrelada aos valores de monumentalidade e excepcionalidade.

O patrimônio passa a ser construído com foco nas construções da elite brasileira, destacando igrejas, fortes e casarões que pertenceram à nobreza do país. O patrimônio arqueológico foi a forma de representar os povos indígenas dentro desse processo de criação da identidade nacional. Nessa situação, o sítio arqueológico era a expressão de um “índio do passado”.

Nesse momento, a noção de “perda” é recorrente nos discursos do patrimônio brasileiro. Influenciado pelos intelectuais Rodrigo Melo Franco de Andrade (1898-1969) e Aloísio Magalhães (1927-1982), esse discurso considera o patrimônio individualizado, o qual pode estar sob risco de perda da autenticidade ou da sua forma

original. Tal pensamento é permeado pela concepção de tempo histórico, isto é, um tempo progressivo cujo fim é o futuro (Gonçalves, 2015).

Nas décadas de 1970 e 1980, com a crise do capitalismo e o esmaecimento da ideia de nação, a identidade nacional foi reconfigurada em favor de recortes identitários. Além disso, as lutas de países do Oriente, África e América Latina impuseram a ampliação da concepção de patrimônio cultural, que passa a ter novos objetos, bens e práticas incluídas. Tem-se também o debate em torno da defesa da diversidade cultural e a reivindicação pelo direito à memória de distintos grupos étnicos. Desde então passa-se a incluir, nas práticas de preservação, os bens de natureza intangível, englobando os modos de saber, fazer, as danças, as músicas, entre outros (Chuva, 2012; Nogueira, 2014).

No âmbito da arqueologia, a visão tradicional de patrimônio enfatizou os sítios que apresentavam maior apelo visual, como sambaquis, sítios de pinturas e gravuras rupestres e alguns sítios amazônicos. Com a mudança de perspectiva, foi dada maior atenção a sítios que representam outros grupos e sujeitos, refletindo a diversidade que compõe a sociedade brasileira. Com isso, também se deu maior destaque à cultura material relacionada a práticas do cotidiano e a grupos subalternizados, como senzalas, quilombos, casas comuns, entre outros (Costa, 2019).

A partir dos anos de 1980, os discursos sobre patrimônio começam a fazer parte de diversos movimentos sociais. Até aquela década essas discussões restringiam-se ao Estado e aos intelectuais que dirigiam as agências de preservação histórica, mas dessa vez o tema passa a ser discutido, reinterpretado e utilizado por esses grupos como instrumento político (Gonçalves, 2015). A partir disso, o tempo e a memória passam a ser demandas do presente e o patrimônio passa a ser cada vez mais reivindicado e menos herdado (Nogueira, 2014).

Apesar dos avanços das reflexões em torno do patrimônio cultural, o patrimônio arqueológico necessita de uma chancela técnica e acadêmica por parte de arqueólogos, órgãos estatais de preservação, universidades e museus, por exemplo. Assim, o patrimônio arqueológico segue em um campo elitizado onde apenas os detentores do saber acadêmico podem ditar o que deve ser preservado e o que pode ser relegado (Costa, 2019).

Essas discussões no campo do patrimônio, que ocorrem há pelo menos 40 anos, ainda são pouco exploradas na arqueologia. Embora existam linhas teóricas que conseguem romper algumas barreiras persistentes na prática arqueológica,

muitas ainda permanecem. Uma dessas barreiras está ligada à ideia do “índio do passado” e ao fascínio que a elite e o mundo europeu exercem sobre os arqueólogos, sobretudo no contexto do cadastro de sítios junto ao IPHAN.

Essa situação pode ser ilustrada no contexto das pesquisas arqueológicas ocorridas na TI da Barra do Mundaú. Nos anos de 2004 e 2009, pesquisadores identificaram áreas antigas de habitação e trabalho que pertenceram aos parentes antigos dos Tremembé. Durante as investigações, observou-se material em superfície que atestou tal ocupação. Embora esses espaços tenham sido registrados, não foram classificados como sítios arqueológicos. A exclusão de espaços com elementos da cultura material de grupos subalternos é recorrente na prática arqueológica. Muitas vezes um amontoado de cerâmica e materiais construtivos não é reconhecido como sítio até a descoberta de fragmentos de faianças decoradas ou de grés. Essas decisões estão relacionadas à ênfase que a arqueologia dá à antiguidade e ao interesse voltado para a materialidade associada à elite.

No relatório de 2004, os pesquisadores identificaram alguns espaços que, segundo relatos, foram habitados pelos avós e bisavós dos indígenas. Possivelmente, a área serviu de moradia durante o século XIX e início do século XX, quiçá antes disso. Conforme o parágrafo anterior, esses espaços foram registrados, mas não foram cadastrados como sítios arqueológicos. Os locais são de antigas habitações isoladas e um conjunto de moradias com uma antiga casa de farinha. Provavelmente, o local seria a antiga aldeia São José, de onde os moradores migraram para o atual espaço na segunda metade do século XX.

Diretamente associado à biodiversidade existente nesta unidade de paisagem e nas proximidades de nascentes de água doce e do ecossistema manguezal, constatou-se a existência da tapera do bisavô do índio Tremembé Manuel Júlio de Castro (seu Leo, 70 anos, aldeia São José). A fotografia 5 mostra o índio sobre um tronco de coqueiro e nas proximidades de um pé de mutamba e de uma goiabeira. Constatou-se a ocorrência de restos de tijolos (“não queimados” segundo seu Leo). Está localizada a 2.750m à leste da aldeia Buriti. Cerca de 300m ao norte, também nas proximidades do manguezal, encontrou-se outra tapera, que segundo o índio Tremembé Manuel Carlos Teixeira (da aldeia São José, 63 anos) morou um índio Tremembé chamado de Teteu (Meireles; Marques, p. 18, 2004).

Meireles e Marques (2004) constataram a presença de taperas e restos de construção de uma casa de farinha. Conforme relato registrado pelos pesquisadores, alguns indígenas viveram nessa região antes de se mudarem para as atuais aldeias: “Quando criança, eu e meus pais moramos nas Baixas, existiam várias casas de taipa

de tijolo cru, com água das lagoas e mais perto do mar, de onde tirávamos os peixes” (Mireles; Marques, 2004, p. 46-47). Os pesquisadores afirmam que a ação das areias, no processo natural de migração das dunas, teria motivado a migração da população para a aldeia São José.

No relatório de 2009, por sua vez, os espaços identificados como as antigas moradas dos Tremembé, antigos engenhos e fábrica de algodão foram tratados como “ocorrências contemporâneas” (ocorrência 1, 2, 3 e 4). Entre essas ocorrências, destaco a identificação do que foi denominado como “vila”, localizada nas baixas, provavelmente o mesmo espaço registrado pelos pesquisadores em 2004.

O termo “ocorrência contemporânea” foi utilizado pelos pesquisadores para denominar as áreas de ocupações situadas, possivelmente, na primeira metade do século XX. É provável que o termo “ocorrência contemporânea” remeta ao termo “ocorrência arqueológica”, comumente utilizado no âmbito do licenciamento ambiental que, de acordo com o arqueólogo Rossano Lopes Bastos, trata-se de “objeto único ou quantidade ínfima de objetos aparentemente isolados ou desconexos encontrados em determinado local” (Bastos, 2010, p. 207). Tendo por base a descrição realizada pelos arqueólogos, a vila nas Baixas não parece se enquadrar na definição de ocorrência arqueológica e nem foi tratada como sítio. Entendo que o tratamento que é dado a esse espaço encaixa-se nas discussões sobre cronopolítica, termo tratado pela arqueóloga Sarah Hissa (2022).

A cronopolítica refere-se a como o passado é moldado pelas ciências, instituições e demais agentes sob influência de paradigmas atuais, impactando nas decisões sobre que aspectos específicos do passado e suas temporalidades devem ser ou não perpetuados. Um exemplo disso são os usos dos termos “pré-histórico” (ou pré-colonial) e “histórico” para classificar sítios arqueológicos. Essas divisões são adotadas nas fichas do Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos (CNSA), do IPHAN, e na lida arqueológica de forma geral. O tempo é dividido em grandes blocos a partir de uma decisão cronopolítica, tratando o curso da história como algo homogêneo, linear e unidirecional, além de congelar e estereotipar os acontecimentos e sociedades nesses blocos (Hissa, 2022).

Compreendo que a cronopolítica também está presente nas decisões referentes à patrimonialização de determinados lugares na arqueologia. Sabe-se que há uma valoração hierarquizada de sítios arqueológicos onde a materialidade de populações pobres é desvalorizada, como nos casos das habitações feitas de taipa,

em detrimento de lugares onde há materialidade relacionada a padrões eurocêntricos (Hissa, 2022). A partir desse entendimento, considero que a decisão de ignorar as Baixas e outros espaços como sítio arqueológico, e dessa forma um patrimônio a ser preservado, possui base em uma decisão cronopolítica.

Um exemplo da cronopolítica envolvida na patrimonialização brasileira pode ser encontrado nas habitações camponesas tradicionais (para um exemplo, ver Figura 7), comumente elaboradas em pau a pique, com cobertura de palha, porventura com fornos, vegetação secundária e criação de animais associados. Esses sítios são pouco valorizados em sua cultura material, enquanto ganham relevo sítios urbanos e sítios de fazenda, estando também sub-representados na base de dados aqui usada. No entanto, são vestígios materiais de significativas populações ao longo do tempo (Hissa, 2022, p. 171).

É importante fazer a crítica sobre o posicionamento dos arqueólogos, os quais durante muito tempo ignoraram os sítios de pessoas simples e aprenderam ou se condicionaram a reconhecer apenas a materialidade das elites. Como já foi comentado, as escolhas dos arqueólogos ainda são pautadas na ideia do “índio do passado”, com sítios seculares, e elementos das elites principalmente daqueles datados do século XVI ao XIX.

Outra barreira que precisa ser superada na arqueologia é aquela relacionada à questão do posicionamento político, algo bastante presente nas abordagens pós-processuais, mas muitas vezes negligenciado por outras correntes teóricas. Durante as pesquisas conduzidas pela equipe de arqueologia contratada pelo IPHAN em 2009, observei um distanciamento político em relação à comunidade, que reside e tem vínculos com os sítios arqueológicos, em meio às tensões entre defensores e opositores do empreendimento Nova Atlântida. Os pesquisadores optaram pela neutralidade, uma escolha que ecoa os princípios científicos do positivismo, e essa neutralidade foi tão longe a ponto de os pesquisadores se referirem aos Tremembé como "grupo que se autorreconhece indígena". A forma como o povo Tremembé foi referenciado, especialmente em uma pesquisa contratada pelo IPHAN, poderia suscitar dúvidas sobre a identidade desses povos como indígenas, o que torna essa abordagem um tanto arriscada, resultando, ao fim e ao cabo, em favorecimento daqueles que tentam utilizar a pesquisa técnica e científica para desqualificar o movimento indígena nessas regiões.

Sabe-se que a desconfiança em relação à identidade indígena dos povos originários do Ceará e, por extensão, do Nordeste, ainda persiste e pode até ser encontrada entre os próprios cientistas das humanidades, alguns dos quais ainda buscam uma imagem cristalizada dos indígenas antes de Cabral ou semelhante aos povos indígenas da região amazônica.

Por fim, é de grande importância destacar que em todas as conversas, quer sejam individuais ou em grupo, os pesquisadores da Arqueologia Brasil deixaram claro que não tem o objetivo de avaliar o mérito das reivindicações das comunidades em Itaipoca e São Benedito que se autodenominam, respectivamente, grupos indígenas Tremembé e Kariri. Essa empresa foi contratada para atuar, exclusivamente, em estudos arqueológicos nessas duas áreas e assim contribuir para a preservação do patrimônio arqueológico regional. A questão da auto-identificação dessas comunidades com uma ancestralidade primordial, quer seja esta indígena ou quilombola etc., não é da competência e alçada da pesquisa arqueológica agora em andamento e traduzida na forma desse trabalho e seus produtos (Arqueologia Brasil, 2009, p. 42, grifo dos autores).

Conforme discutido ao longo dos capítulos, é muito difícil, e às vezes impossível (ou deveria ser), desvincular os sítios arqueológicos e, por conseguinte, a pesquisa arqueológica da vida cotidiana daqueles que habitam os espaços dos sítios ou em seu entorno. Entendo que os sítios possuem agência, com capacidade de exercer influência na comunidade, ao tempo que essa comunidade também exerce influência sobre o sítio. Além disso, compreendo que o sítio está em constante transformação, não sendo apenas uma relíquia do passado congelada no tempo, como algumas abordagens arqueológicas sugerem.

Nesse contexto, acredito que as práticas arqueológicas devem ser sensíveis aos conflitos relacionados ao patrimônio, especialmente aqueles voltados para os grupos que foram marginalizados pela ciência por longo período. É crucial reconhecer que a sociedade, principalmente os movimentos identitários, tem o direito de narrar sua própria história e de gerir o acervo que pertenceu aos seus antepassados.

Embora as políticas de preservação tenham passado por revisões críticas sobre suas práticas ao longo da história e tenham buscado ser mais sensíveis aos anseios de grupos que reivindicam seu direito à memória, ainda não contemplam as diversas maneiras como os diferentes grupos percebem o conceito de “patrimônio”. Mesmo se tratando de uma categoria ocidental, essa noção pode ser percebida de maneiras diversas em outras sociedades e culturas (Gonçalves, 2015).

Diante desse cenário, onde o campo do patrimônio tem avançado no debate sobre a inclusão de diversos agentes e o respeito aos saberes dos outros, promovendo a autonomia na escolha e na gestão do patrimônio, a arqueologia e os órgãos oficiais precisam progredir nesse debate. É essencial reconhecer que é impossível desvincular os sítios arqueológicos da TI Tremembé da Barra do Mundaú dos Tremembé.

Vale lembrar que o MUPHI agiu de forma condenável quando retirou os vestígios dos sítios arqueológicos, sem critério metodológico ou amparo legal, com o objetivo de alimentar o acervo do museu. Tal atitude se assemelha ao colecionismo realizado amplamente entre os séculos XVIII e XIX, quando muitos museus e coleções privadas foram construídos a partir de roubos e pilhagens de objetos retirados de seus contextos originais.

De acordo com a constituição, esses objetos e espaços são considerados Patrimônio Cultural Brasileiro e, comumente, estão relacionados a uma espécie de “posse”, quase exclusiva, dos arqueólogos e da “União”. Todavia, nos últimos anos esses objetos e espaços vêm sendo cada vez mais reivindicados pelos povos originários, o que abre uma discussão sobre repatriamento e o direito de contar sua própria história.

Enquanto o discurso do Estado e da academia classifica os artefatos e sítios arqueológicos como bens patrimoniais pertencentes à nação brasileira ou como vestígios de antigas sociedades, sem vínculo com os povos atuais, os povos indígenas, historicamente marginalizados na narrativa oficial do país, reivindicam o direito de atribuir a esses espaços e objetos sua própria narrativa. Essa ressignificação nem sempre será enquadrada como patrimônio sob a perspectiva ocidental.

Os sítios arqueológicos são definidos e protegidos pela Lei nº 3.924, de 26 de julho de 1961, como bens patrimoniais da União e constituem parte integrante do patrimônio cultural brasileiro desde a década de 1980, segundo o artigo 216 da Constituição Federal de 1988. Todavia, a forma como o povo Tremembé apreende esse patrimônio se difere do pensamento ocidental moderno. Para Gonçalves (2005), essa apreensão é entendida como “concepções nativas” sobre o patrimônio. O bem arqueológico que o Estado e a academia desejam “salvar” e tornar representativo, de forma genérica, do povo brasileiro está para os povos indígenas, preocupados em

interagir com as diversas entidades do universo, com seus antepassados e entidades espirituais, mais relacionado a uma ordem cosmológica, natural e social.

Dessa forma, não se pode esperar que um objeto considerado sagrado pelos Tremembé esteja na vitrine de um expositor, em vez de ser usado em um ritual de cura.

Os Tremembé integram seu interesse pela herança cultural e pela história a outros aspectos de suas vidas, desejando o controle dos acervos arqueológicos como estratégia na luta por justiça social, autodeterminação e soberania. Para eles, isso significa estabelecer uma perspectiva nativa da história capaz de remover os estereótipos impostos às suas identidades culturais pelas narrativas coloniais (Ferreira, 2008, p. 45).

Entendo que o patrimônio arqueológico é alvo político e epistemológico de diferentes grupos sociais e instituições. De um lado, pode ser utilizado pela voz reguladora do Estado na construção de uma narrativa oficial; de outro, ser apropriado por grupos subalternos que, através de campanhas como a de repatriação, reivindicam direitos sociais e a interrupção de políticas coloniais (Ferreira, 2008).

Esses usos que são dados ao patrimônio arqueológico são vistos em outros povos indígenas cearenses, como povo Anacé do município de Caucaia, na Região Metropolitana de Fortaleza. Esse povo passa por um processo de luta, afetados principalmente pelo Complexo Industrial Portuário do Pecém, além de inúmeros outros empreendimentos. Desde 2017 os Anacé lutam pelo repatriamento dos vestígios arqueológicos que foram retirados do território em processos de pesquisas ligados à arqueologia de contrato. Além da volta dos vestígios, os Anacé reivindicam a construção de espaços para receber esse material.

É importante pontuar que a relação dos Anacé com os vestígios arqueológicos ocorre desde muito tempo antes do processo de etnogênese do grupo, quando vestígios arqueológicos eram encontrados em áreas de dunas, roçados ou em outras atividades que envolvessem escavar a terra. Esse material era comumente recolhido e reutilizado das formas mais diversas. Após o processo de reafirmação étnica, esses objetos passaram a ser utilizados como ferramenta de luta, mudando de significado conforme o contexto social e político.

Esse processo evidencia a capacidade que o patrimônio arqueológico possui de ensejar significados diversos, dependendo dos atores sociais que os acionam. Para muitos, pode significar um entrave para o desenvolvimento e o

progresso; para a arqueologia, trata-se de documentos que falam das sociedades, sobretudo de parcelas que ficaram à margem dos documentos escritos; já para muitos povos indígenas, o patrimônio arqueológico pode ser utilizado como vetor de etnicidade, entre outros usos, como os relacionados à sua espiritualidade.

É clara a importância que os Tremembé dão aos vestígios arqueológicos e aos sítios, como foi visto até aqui. Nos últimos anos os Tremembé têm apresentado queixas sobre o fluxo de carros sobre as dunas em seu território, o que tem afetado os sítios, e sobre a retirada de vestígios arqueológicos de seu território, que ainda é feita pelos mesmos atores que fizeram isso no passado. Até a presente data, os Tremembé fizeram denúncia ao Ministério Público Federal e ao IPHAN e solicitaram medidas de proteção e o repatriamento dos vestígios que foram retirados do território.

Como discutido anteriormente, os sítios arqueológicos evocam uma variedade de significados e usos entre diferentes atores. Ao longo da pesquisa, observei que certos discursos prevalecem sobre outros, como as abordagens acadêmicas, muitas vezes mascaradas por uma falsa neutralidade, e algumas visões museológicas que ainda buscam o "índio do passado" para compor seus gabinetes de curiosidades. Esses discursos dominam por serem aceitos legalmente pelo aparato científico e pelo poder público federal, além de serem aprovados pelo poder público municipal. Questiono, então, como as relações e discursos que o povo Tremembé estabelece e constrói com e a partir dos sítios e vestígios arqueológicos podem receber a devida importância, como suas demandas sobre esses espaços e acervos podem ser respeitadas e de que forma esses usos dados aos sítios e vestígios podem ser incluídos nas políticas de preservação do patrimônio arqueológico.

A forma como os indígenas utilizam os sítios arqueológicos e os objetos neles encontrados segue distante das recomendações técnicas de preservação instituídas pelos órgãos responsáveis pela preservação do patrimônio cultural do Brasil e, também, das diretrizes das ciências que trabalham diretamente com esses objetos e lugares. Todavia, esses bens, os sítios arqueológicos, muito além de se configurarem como elementos pertencentes a toda sociedade brasileira, são, para os Tremembé, uma conexão com os antigos povos que habitaram o território.

No próximo capítulo, foi discutido como o povo indígena Tremembé realiza essa conexão e como os sítios integram o território para além dos seus aspectos

físicos. Os sítios fazem parte do imaginário coletivo e das histórias que permeiam o território, compondo narrativas sobre o passado e servindo como locais de fortalecimento e espiritualidade. Acredito que conhecer essa realidade na TI da Barra do Mundaú pode enriquecer as reflexões sobre a importância e a utilização desses lugares e objetos por comunidades que, até recentemente, foram excluídas desse processo. Trazer essas reflexões para a arqueologia permite compreender que a materialidade pode ter outros movimentos além dos usos destinados às soluções cotidianas das populações passadas.

5 ARQUEOLOGIA DOS ENCANTADOS

É inegável que as pessoas constroem diferentes formas de conexão com a materialidade, e essa materialidade, por sua vez, desperta vários sentidos naqueles que interagem com ela. Em certos contextos esse vínculo com a cultura material nem sempre é ouvido ou considerado relevante. No entanto, nas últimas décadas tem havido um aumento nas pesquisas arqueológicas que se interessam pela relação entre comunidades tradicionais e sítios arqueológicos, assim como um crescimento nos pedidos de repatriamento feitos por povos indígenas para o retorno de peças arqueológicas aos seus territórios. Apesar disso, algumas práticas científicas ainda tendem a desconsiderar esses vínculos e conhecimentos tradicionais, às vezes julgando-os ingênuos ou infantis e considerando certas relações com os sítios e vestígios como prejudiciais ao patrimônio arqueológico.

Isabelle Stengers (2018), ao falar sobre política ontológica e a possibilidade de construir "um mundo onde caibam muitos mundos", propõe que isso seja feito através da "velha diplomacia", em vez de seguir regras cujas escolhas ou decisões se sobressaíam a outras formas de pensar. Não deveria haver posições privilegiadas. No entanto, o ocidente global, uma espécie de "máquina", como a autora denomina, não se interessa por essa possibilidade. O ocidente global é uma máquina destruidora de mundos que trata aqueles que se opõem à sua ideia de modernização como "atrasados". "[...] Na melhor das hipóteses, ele irá tolerá-los até o ponto em que se tornem verdadeiros incômodos. Como Latour conclui: 'Sim, as suas guerras, as suas conquistas, foram educativas! Até os seus massacres foram puramente pedagógicos!'" (Stengers, 2021, p. 86, tradução nossa).

As ciências modernas atuam como "agentes da modernização" quando capturadas pelo ocidente global, participando de suas reivindicações e empreendimentos imperialistas. Contudo, Stengers (2021) destaca que a ciência tem o potencial de ser uma aliada daqueles que resistem à destruição causada por essa máquina destruidora de mundos. Em vez de serem "agentes da modernização", os cientistas podem optar por se tornarem "praticantes modernos", agindo como traidores dela.

Um dos meios de ser um praticante moderno e resistir às práticas excludentes, tal como Stengers (2021) propõe, consiste em fazer da ciência um espaço de escuta e também de diálogo em que todos os envolvidos (pessoas e encantados) possam

ser de fato contemplados. Essas ações de escutas e diálogos buscaram ser seguidas no decorrer desta pesquisa sobre o povo indígena Tremembé da Barra do Mundaú e os vestígios e sítios arqueológicos situados em seu território.

Uma das narrativas que desejei destacar, tanto no contexto científico quanto na compreensão do povo Tremembé, é a razão pela qual os objetos de diferentes períodos temporais coexistem em um mesmo espaço, formando os palimpsestos presentes em inúmeros sítios dunares.

Pesquisas arqueológicas realizadas em ambiente dunar explicam que a excessiva dinâmica ambiental nessas áreas, causada pelo movimento das dunas que cobrem e descobrem os vestígios, desintegram as sequências estratigráficas e agrupam os vestígios de diferentes períodos, deslocando-os para um mesmo estrato. As inúmeras ocupações em um mesmo espaço se dão, possivelmente, em razão de ambientes atrativos, como riachos e lagoas, que são cobertos e descobertos pela dinâmica dunar. Isso explicaria a presença, em um mesmo espaço, de vestígios relacionados a diferentes grupos.

No entanto, os indígenas Tremembé, cujo território abriga sítios com palimpsestos, constroem narrativas diferentes sobre esses sítios. Entende-se que as áreas onde se encontram materiais indígenas e vestígios dos séculos XVIII e XIX revelam os conflitos ocorridos entre povos originários e europeus. Os indígenas lutaram por seu território, assim como os brancos lutaram para tomá-lo e essas guerras deixaram, além de cicatrizes, a materialidade, que sobrou na terra em forma de fragmentos, comprovando as lutas em um passado distante. Os elementos dos colonizadores e os vestígios quebrados foram interpretados como sinais de uma guerra, percebida através das materialidades do colonizador e dos indígenas e da fragmentação dos objetos. Os sítios, para os Tremembé, contam a história de resistência do seu povo à colonização.

Também há relatos que envolvem a materialidade e que se referem a uma história mais recente. Marcas de outras lutas que tiveram que travar, com outros tipos de domínios coloniais, e que até hoje assombram o território. Algumas dessas marcas se referem aos conflitos com o empreendimento turístico Nova Atlântida. Essas lutas também deixaram vestígios das tentativas, sem sucesso, do empreendimento de se apropriar da TI Tremembé da Barra do Mundaú. Durante os eventos ou ao receberem visitantes não indígenas, principalmente de escolas e universidades, em dias comuns, os Tremembé fazem uma trilha saindo do Recanto dos Encantados, na aldeia São

José, até o mangue do rio Mundaú. Nessa trilha há uma ruína de uma construção em alvenaria, provavelmente um escritório ou qualquer outra estrutura do canteiro de obras, e um conjunto de árvores exógenas que foram plantadas durante a tentativa de implantação do empreendimento. Nessa trilha os Tremembé contam sobre a luta e falam que as árvores, que foram plantadas pelos invasores, são usadas como lenha para alimentar os fogões das cozinhas comunitárias. A ruína do escritório também serve de comprovação da luta travada e da conquista dos Tremembé. A materialidade é utilizada na construção e ilustração das narrativas.

Além dessa estrutura, os Tremembé preservam os restos de um antigo engenho de cachaça onde alguns dos seus troncos velhos trabalharam. Essas estruturas pertenceram a um período em que os indígenas eram submetidos a um regime de trabalho semelhante à escravidão. Como é possível concluir a partir das falas dos Tremembé, ruínas do antigo engenho, resquícios do empreendimento turístico, fragmentos de louça, moedas, colheres e balas narram a sua história de luta.

Esses três exemplos ilustram a relação dos Tremembé com a materialidade arqueológica, embora apenas uma dessas áreas tenha sido considerada sítio arqueológico pelos pesquisadores que desenvolveram estudos na região. A área do palimpsesto, com vestígios líticos, cerâmicos e malacológicos, além de elementos da tralha doméstica, como louças, vidros e metais, foi registrada como sítio Baleia 7. O engenho de cachaça foi mencionado na pesquisa e a construção mais recente, referente ao empreendimento, possivelmente estava ativa durante as pesquisas realizadas em 2004 e 2009.

Para além de documentos que ajudam na construção de histórias, os sítios arqueológicos possuem outro papel: são os espaços que abrigam os seus antepassados, possibilitando, de certa forma, o contato entre os Tremembé e seus encantados.

Esse tipo de contato não ocorre apenas na TI da Barra do Mundaú. Entre outros povos indígenas do Ceará, do Nordeste e de outras regiões do país, é comum que os indígenas estabeleçam contato, dentro dos sítios arqueológicos, com aqueles que já se encantaram. Segundo relatos, é possível escutar choros, cantos e conversas nesses locais, onde a arqueologia enxerga apenas documentos para construir uma narrativa histórica ou vestígios com certa aura para serem colocados em museus ou guardados em reservas técnicas.

Diante disso, neste capítulo, procurei abordar outras visões sobre esses espaços e objetos, considerados pelos Tremembé como pertencentes aos seus antepassados e parte da sua história e do território. Discuti como os significados em torno desses objetos mudam e/ou coexistem.

5.1 As relações construídas entre os Tremembé e os sítios arqueológicos

Ao mesmo tempo em que os objetos são revitalizados para serem utilizados, eles podem adquirir novos usos, podendo ser utilizados como ferramenta de cura, documento para contar histórias, ferramenta de luta pelo território, para compor altares, serem guardados nas residências ou mesmo agir através dos encantamentos e desencantamentos, agências que busquei aprofundar de forma satisfatória neste capítulo.

Buscando sistematizar as diferentes formas de relação estabelecidas entre os Tremembé e os sítios e vestígios arqueológicos, defini quatro tipos de relação, quais sejam: a) ferramenta política e identitária, b) prática de colecionismo, c) reutilização para algumas práticas domésticas e de trabalho e d) uso em atividades espirituais. Apesar dessa divisão, quase sempre essas relações ocorrem de forma simultânea.

5.1.1 A herança dos mais velhos como ferramenta política e identitária

A luta pelo território anda de mãos dadas com a ancestralidade. No litoral oeste cearense, no distrito de Almofala, município de Itarema, distante aproximadamente 60 km da TI Tremembé da Barra do Mundaú, há a TI Tremembé de Almofala, no local onde se desenvolveu o aldeamento de Nossa Senhora de Almofala. Nessa terra há um importante monumento, a Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala, uma construção setecentista que foi encoberta pelas dunas no final do século XIX e passou quase meio século coberta, reaparecendo parcialmente na década de 1940, quando há um esforço dos Tremembé para desenterrá-la. O processo de desenterrar a igreja é também uma forma de desenterrar a história, como fazem os arqueólogos. Essa imagem traz algumas questões para pensar sobre a participação dos sítios e dos objetos na construção da identidade daquele povo, mostrando que o ato de desenterrar objetos, ou construções, traz algo revelador, e a

dinâmica dunar ajuda nesse processo, pois esconde e revela, enterra e desenterra, encanta e desencanta.

Como acontece com os Tremembé da Barra do Mundaú, os Tremembé de Almofala também constroem narrativas sobre a materialidade. Uma das histórias que cercam a igreja de Almofala dá conta que ela teria sido fruto de uma troca realizada por um indígena e a rainha de Portugal. Conta-se que um indígena achou uma santa de ouro na praia, após o que a comunidade construiu uma pequena barraca de palha para abrigá-la, a qual a comunidade passou a frequentar para realizar suas orações. A notícia sobre a existência dessa santa de ouro chegou aos ouvidos da rainha, que propôs uma troca. Ela daria à comunidade de indígenas a construção de uma igreja e quatro léguas de terra em quadra, área referida pelos Tremembé como “Terra Santa” (Gondim, 2016). A pesquisadora Juliana Gondim (2016) apresenta o depoimento de dona Zeza, que participou do desenterrar da igreja de Almofala, desencantando a história que a duna havia coberto.

la com o pai que a levava no tuntum – ou seja, nos ombros - até o alto do morro, de onde ela apanhava uma pequena quantidade de areia em uma cabaça e descia escorregando pela duna para jogar areia fora, no sentido do vento. Destarte, os habitantes foram ajudando o morro a caminhar e, nos termos de Dona Zeza, hoje ele vive, no cercado do Zé Maria Monteiro, e se chama Morro do Comum (Gondim, 2016, p. 138-139).

Relatos como os de Almofala, que envolvem a paisagem dunar, monumentos e vestígios arqueológicos, também estão presentes na Barra do Mundaú, conforme discuti ao longo deste trabalho. Essas histórias são transmitidas de geração em geração, num esforço que se evidencia nas aulas de campo, onde os professores levam as crianças e jovens da Escola Diferenciada Indígena Brolhos da Terra para visitar as moradas dos antepassados e conhecer a história de luta do povo Tremembé.

A relação entre o uso dos vestígios e sítios arqueológicos e a luta do povo Tremembé da Barra do Mundaú expõe a importância que essa materialidade teve para fortalecer o movimento contra o empreendimento turístico Nova Atlântida. A presença de antigas ocupações indígenas no território comprova a ancestralidade dos Tremembé nessas terras, ao mesmo tempo que fortalece o processo de etnogênese, especialmente em um momento em que a identidade indígena estava sendo questionada por aqueles que cobiçavam o território.

Cito aqui a figura de José Linhares Amaro Veríssimo, o Zé. Trata-se de um indígena morador da aldeia de Buriti que coletava materiais arqueológicos no campo de dunas instruído por uma entidade que dizia que aqueles vestígios um dia seriam muito importantes para o povo. Segundo seu relato, as peças eram coletadas desde o início da década de 1990, mas foi somente durante a luta contra o empreendimento que José Amaro revelou às lideranças a sua coleção, numa tentativa de provar ao poder público e aos invasores que seu povo era indígena e que sempre esteve ali.

Desde a luta contra o empreendimento Nova Atlântida, a arqueologia se tornou uma ferramenta política para os Tremembé da Barra do Mundaú. Nesse período, como mencionei anteriormente, foram realizadas pesquisas arqueológicas na área, especialmente na primeira década do século XXI. Embora as perspectivas e abordagens adotadas em relação ao povo Tremembé tenham variado, todas foram fundamentais para confirmar, diante do Estado, a presença ancestral indígena no território, assim como a importância e a necessidade de proteção dos sítios arqueológicos. A fala da liderança Fabiana Tremembé confirma a importância do papel dos sítios e vestígios arqueológicos no processo de fortalecimento da identidade e como ferramenta de luta.

Para nós, esses sítios arqueológicos, essas moradas, elas têm um significado muito grande. Porque a gente acredita que lá existe uma força, é sobrenatural nesses espaços lá onde eles viveram, né? E que mesmo eles estando desencantados, mas eles permanecem ali guardando aquele cantinho ali, aquele espaço onde eles viveram. Eles guardam aquilo ali. Porque quando eu era menina, a gente não sabia o que era aquilo ali. Então a gente encontrava muita, muita coisa. E a gente achava que não tinha importância aquilo ali. Depois, quando a gente viu, eu cresci, que eu vi que eram as moradas deles, aí eu comecei a perguntar quem era que vivia ali, quem era que morava. Aí foi que minha avó, meus pais foram dizendo, era o fulano de tal que morava e aí ele morreu já. Aí foi que eu fui despertando a minha curiosidade. E dessa importância deles terem morado ali e ter deixado aqueles seus vestígios ali para nós. E foi em cima desses vestígios que nós tivemos a nossa característica ainda mais como Tremembé, a nossa afirmação. Porque eles deixaram ali a pegada deles. A sua origem estava ali, enterrada. E aí, quando é no mês de agosto, que começam os ventos mais fortes, aí vai descobrindo cada vez mais esses materiais. E a gente quando chega lá, eu pelo menos, eu gosto muito de andar. Eu me sinto tão bem, tão bem, tão bem nesses espaços de ver aquilo ali como eles viviam, do que eles comiam. Porque é muita ostra, muita coisa de ostra, né? Aí a gente, a mente da gente fica pensando mil em uma coisa. Como era que eles comiam essas ostras? Será que eles só comiam ostra? Então a gente fica imaginando assim. Aí eu, ao mesmo tempo, eu fico imaginando assim. Como foi que não restou nada inteiro, só os pedacinhos? Será que houve um grande massacre para tudo ter sido destruído? Então a gente, eu fico, né? E esses espaços também servem. Eu como professora, que sou, a gente também leva nossos

alunos para a gente falar da importância desses espaços, para a gente dar preservação deles, que é o nosso patrimônio histórico, que lá está vivo ainda, que a gente tem que cuidar, zelar daqueles espaços. A gente faz também momentos de rituais lá, em agradecimento por eles ter tido a coragem de ter morado naqueles espaços e ter deixado lá seus vestígios. Que hoje nós estamos vendo a sua importância para a nossa luta, para a nossa afirmação enquanto Tremembé, né? Porque foi a base, foi o que eles deixaram. Além de nós dizer, se afirma alto, se afirmar. Mas lá estavam os vestígios, que eles deixaram. E foi confirmado pelo Iphan, que veio, fez os estudos tudinho e confirmou (Fabiana Tremembé, 13 de janeiro de 2023, casa de oração, aldeia São José, 2023).

A primeira pesquisa arqueológica no território, conduzida pelos pesquisadores Jeovah Meireles e Marcélia Marques, encaminhou demandas ao Ministério Público e ao IPHAN, solicitando medidas de proteção ao território do povo Tremembé e aos seus bens culturais. A segunda pesquisa, conduzida pela Arqueologia Brasil, possibilitou cadastrar os sítios e catalogar as coleções em posse dos Tremembé. Com os sítios identificados e cadastrados junto ao IPHAN, os Tremembé passaram a contar com mais uma ferramenta para reivindicar a proteção do território. Os sítios, todavia, continuam sendo alvo da ação de não indígenas que invadem o território, saqueiam objetos arqueológicos e trafegam com veículos sobre os sítios.

5.1.2 Os objetos dos antepassados “ajuntados” dos morros

O ato de colecionar vestígios do passado é bem antigo e ocorreu em vários lugares e períodos da história. A respeito dessa prática, destaco os antiquários europeus que colecionavam materiais antigos e “exóticos”, sendo esses os arqueólogos embrionários.

A prática de colecionar objetos do passado é muito comum e por vezes resultam em museus, sejam particulares, comunitários ou públicos, ou se perdem com o tempo. Não é o objetivo desta pesquisa entrar no debate sobre as práticas colecionistas de forma geral, mas perceber essa ação dentro do território Tremembé.

Como já foi dito antes, alguns indígenas Tremembé guardam em suas casas objetos que foram coletados no campo de dunas, em roçados ou em outras áreas. Alguns desses indígenas possuem coleções numerosas, com objetos de diferentes tipologias, como cachimbos de barro, fragmentos de cerâmicas, louças e grés, mãos de pilão, lâminas de machado, tinteiros, dedais, tampas de vidro, garrafas de grés, moedas, colheres, etc. Uma das poucas coleções com as quais tive contato ficava

guardada em uma caixa de papelão, no rack da sala da residência de um dos colecionadores, trancada com corrente e cadeado, demonstrando a importância da coleção para o colecionador.

Figura 19 – Alguns vestígios da coleção de José Linhares Amaro Veríssimo



Fonte: Fotografado por Bianca Araújo Freires em junho de 2023. Na parte superior há um fragmento de cachimbo de barro e um cachimbo de barro inteiro. Na parte inferior, há um tinteiro de grés e quatro dedais em metal.

Durante a pesquisa arqueológica contratada pelo IPHAN em 2009, realizaram-se o inventário e a catalogação das peças arqueológicas sob a guarda da comunidade no território Tremembé. No inventário foram catalogadas as coleções de Adriana Carneiro de Castro, Maria Fátima S. Nascimento, Aurinete Carneiro de Castro e José Linhares Amaro Veríssimo (Arqueologia Brasil, 2009).

A coleção pertencente a Adriana Carneiro conta com lâmina de machado, pré-forma de projétil fragmentada, fragmentos de cerâmica indígena, forninhos e piteiras de cachimbos angulares, tampas de recipiente de vidro, cerâmicas vidradas, fragmentos de louças, material lítico lascado (núcleos, lascas e estilhas, além de fragmentos brutos quartzo e sílex) e moeda imperial de 10 réis. Não se sabe ao certo

de qual sítio essas peças foram coletadas, mas provavelmente tem origem no campo de dunas (Arqueologia Brasil, 2009).

Figura 20 – Alguns fragmentos de cachimbos de barro pertencentes a Adriana Tremembé



Fonte: Fotografado por Bianca Araújo Freires em junho de 2023.

Figura 21 – Alguns vestígios da coleção de Adriana Tremembé.



Fonte: Fotografado por Bianca Araújo Freires em junho de 2023. Canto superior esquerdo: fragmentos de louça, provavelmente do século XIX; canto superior direito: tampas de frascadeiras vítreas; canto inferior esquerdo: lâmina de machado polida; canto inferior direito: fragmentos de alças e base de um vasilhame cerâmico.

Algumas vezes as coleções são atualizadas, seja a partir dos achados em sítios conhecidos ou em alguma intervenção realizada na aldeia. Durante a oficina de etnomapeamento, Adriana Tremembé, liderança da aldeia São José, encontrou um cachimbo angular curto feito de barro em uma obra na área do Recanto dos Encantados. O achado foi exibido com alegria e orgulho por Adriana.

Na coleção de Maria Fátima Silva Nascimento, há fragmentos de cerâmica neobrasileira, escovada e com apêndice, de cerâmica Tupiguarani, de garrada de grés, de louça com decoração e de ralador metálico. Segundo consta, essas peças foram coletadas no sítio do Zé (Baleia 7) (Arqueologia Brasil, 2009).

A coleção de José Amaro conta com lâmina de machado polida, fragmento de almofariz, lascas de quartzo leitoso, lascas simples, estilhas e fragmentos brutos de sílex, cachimbos angulares de barro, fragmentos de cerâmica, uma piteira em baquelite, fragmentos de garrafas e tampa de frisqueira de vidro, bases anelares de louça, fragmento de malga em louça, xícara em louça, louça decorada, louça com carimbo “Iron Stone China”, tinteiro de grés, fragmentos de garrafa de grés, moedas do Brasil Império (40, 20 e 10 réis), fragmentos de ralador metálico não ferroso, cravos metálicos não ferrosos, objetos metálicos não identificados, dedais metálicos inteiros e de diferentes tamanhos, peças metálicas ferrosas como alças, fechos de bolsas e roupas, enxada, picareta, faca, chocalho, colher, cano, chapas, parafusos com cabeça sextavada entre outros. Não se sabe ao certo o local onde as peças foram coletadas (Arqueologia Brasil, 2009). Dona Aurinete Carneiro de Castro possui uma moeda de 10 réis do Brasil Império, cujo local de origem é desconhecido (Arqueologia Brasil, 2009).

Segundo os arqueólogos, os acervos encontravam-se guardados em cantos nos cômodos das casas, mas não há mais informações sobre como estavam dispostos, se estavam acomodados em algum tipo de recipiente ou guardados com outros objetos considerados não arqueológicos. Diz-se que os acervos precisavam de acondicionamento apropriado, limpeza e consolidação e que, em alguns casos, havia necessidade de restauração/remontagem. Com o inventário e o tombamento das coleções, os vestígios foram armazenados em caixas tipo arquivo. No relatório está escrito que, durante as atividades de educação patrimonial, explicou-se os motivos pelos quais não se deveria coletar material dos sítios arqueológicos. Uma das recomendações da equipe aos órgãos públicos foi a da elaboração de estratégias para

interromper a coleta de vestígios arqueológicos e, em consequência, paralisar o processo de mutilação dos sítios (Arqueologia Brasil, 2009).

É comum ouvir discursos contrários à coleta de vestígios arqueológicos, os quais geralmente incluem termos como "descontextualização" e "destruição do documento", sugerindo que a coleta compromete o valor dos achados. No entanto, é importante lembrar que o próprio arqueólogo pode contribuir para a destruição dos sítios, seja pela própria atividade de pesquisa ou ao ignorar os impactos de certos empreendimentos que danificam essas áreas.

De acordo com a lei nº 3.924, conhecida como "Lei da Arqueologia", de 26 de julho de 1961, é proibido o aproveitamento econômico, a destruição ou mutilação de sítios arqueológicos para qualquer fim, sendo o desrespeito a essa lei considerado crime contra o Patrimônio Nacional, passível de punição conforme as leis penais. Essa lei foi elaborada em um período em que os debates sobre as relações de comunidades tradicionais com os sítios arqueológicos eram raros. Na atualidade é natural repensar essa situação.

No estudo sobre a relação dos moradores da Vila de Joanes, município de Salvaterra, Ilha de Marajó, no Pará, e o patrimônio arqueológico, Márcia Bezerra (2011) traz uma reflexão sobre a oposição existente entre o colecionismo e a preservação do patrimônio, deixando claro tratar-se de um colecionismo praticado em pequena escala. Em oposição a essa prática, a autora discorre sobre o saque, o vandalismo e o tráfico de peças arqueológicas da Amazônia, que vem acontecendo de forma crescente. A autora então se questiona se a prática realizada pelos moradores da Vila de Joanes pode ser equiparada à ação de grandes colecionadores. Segundo ela, as pessoas "fazem suas roças nos sítios de terra preta, armazenam água e farinha em urnas funerárias, guardam objetos encontrados na beira de rios, igarapés, nas ruas de terra e reúnem artefatos para as suas coleções (Bezerra, 2011, p. 58).

Bezerra (2011) conclui que a prática do colecionismo realizada pelos moradores da Vila de Joanes não constitui ameaça à preservação do patrimônio e não é fruto de desconhecimento e ignorância. Trata-se, na verdade, de um processo de fruição em relação a essa materialidade e uma forma de se relacionar com o passado.

As coleções formadas por moradores de Joanes – adultos ou crianças – não constituem atos opostos à preservação e à apropriação, mas, ao contrário, são processos singulares de significação e de sacralização dos objetos. Isso

cria um paradoxo com relação às ações de preservação, que visam coibir essas práticas por meio de projetos de 'educação' e 'conscientização' sobre a importância do patrimônio, mas que desconsideram os moradores como sujeitos ativos na sua construção (Bezerra, 2011, p. 67).

Tal como acontece com os moradores da Vila de Joanes, os Tremembé convivem com atores de fora da comunidade que coletam os objetos nos sítios arqueológicos, como mencionei no capítulo anterior.

No Brasil, os representantes dos órgãos de preservação do patrimônio frequentemente veem os sítios arqueológicos como lugares congelados, prontos para serem "descobertos" e usados para extrair dados sobre os povos que os ocuparam. Nas fichas de cadastro dos sítios da TI Tremembé da Barra do Mundaú, o setor de descrição "estado de conservação" frequentemente menciona "roubo de peças e vandalismo". Essa visão ignora a capacidade dos sítios arqueológicos de despertar aspectos da identidade, ancestralidade e espiritualidade dos Tremembé. Além disso, desconsidera que os Tremembé interagem com os sítios não para destruí-los, mas para se conectar com sua história, com seus encantados, para buscar cura para enfermidades e para fortalecimento espiritual.

É importante ponderar se os atos de colecionismo dos Tremembé podem realmente ser considerados atos de vandalismo e destruição de sítios arqueológicos ou se essa acusação é uma estratégia colonialista que impõe uma visão limitada sobre a preservação do patrimônio arqueológico. Essa visão determina arbitrariamente o que deve ser destruído e o que deve ser protegido.

Deve-se refletir sobre as ações da arqueologia nos territórios. Sabe-se que as pesquisas acontecem quase sempre com a chancela do IPHAN e com um apoio de uma instituição que ficará responsável pela guarda do material coletado nesse território. Como sempre foi feito, os objetos são desterritorializados e seguem para uma reserva técnica, seja em um museu, em uma universidade ou em uma instituição privada, que manterá o acervo em caixas que permanecerão fechadas por longas décadas.

Nos últimos anos têm aumentado o número de reivindicações de comunidades – especialmente aquelas afetadas por grandes empreendimentos – que exigem o retorno de coleções arqueológicas removidas durante pesquisas aprovadas pelo IPHAN. Um exemplo disso é o do povo Anacé, cujo território está localizado no litoral oeste do Ceará, a cerca de 65 km da TI Tremembé da Barra do Mundaú. Eles

reivindicam a devolução de peças arqueológicas retiradas de seu território durante as pesquisas realizadas para a construção do Complexo Industrial Portuário do Pecém (CIPP), assim como a criação de um espaço adequado para abrigar a coleção.

Atualmente os Tremembé estão em diálogo com a prefeitura de Itapipoca e o MUPHI para reformar um espaço destinado a abrigar as coleções arqueológicas dos Tremembé. Esse espaço também poderá receber peças que foram desapropriadas por ex-integrantes do MUPHI no passado.

5.1.3 Reutilizações

Na TI Tremembé da Barra do Mundaú, algumas pessoas utilizam no seu cotidiano, geralmente em atividades domésticas, objetos encontrados em sítios arqueológicos ou vestígios arqueológicos encontrados isoladamente. Um exemplo disso é a garrafa de grés pertencente ao seu Manoel Chicuta. Segundo ele, no passado a garrafa foi utilizada para armazenar grãos, como milho e feijão.

Figura 22 – Garrafa de grés pertencente ao seu Manoel Chicuta



Fonte: Fotografado por Bianca Araújo Freires em junho de 2023.

Alguns objetos oriundos dos sítios e que compõem a coleção de alguns indígenas também são reutilizados, como é o caso de algumas mãos de pilão e lâminas de machado utilizadas para moer e macerar determinados alimentos ou dos cachimbos de barro encontrados nas dunas, os quais são utilizados para fumar. Foi possível fazer essa observação quando visitei a casa de dona Antônia Linhares, 84 anos, mãe do senhor José Amaro, que possui em sua coleção alguns cachimbos, um dos quais foi remontado por ele com adesivo termofixo (resina epóxi e catalisador). Enquanto José Amaro mostrava sua coleção de cachimbos, sua mãe pedia um para fumar. José negou o cachimbo de sua coleção à sua mãe, mas prometeu trazer do sítio, onde costuma visitar, um cachimbo para que ela pudesse utilizá-lo para fumar.

Na casa de outro colecionador, na família de seu Zé Canaã e dona Fátima, também há um cachimbo de barro angular curto, ricamente adornado. Tal cachimbo possui uma estética diferenciada dos que comumente se acham nos sítios dunares. Quando ele e sua esposa eram entrevistados, seu Zé Canaã disse que bastava uma piteira para que fosse reutilizado e ele mesmo confeccionaria tal piteira.

Figura 23 – Cachimbo de barro de seu Zé Canaã



Fonte: Fotografado por Bianca Araújo Freires em junho de 2023.

O reuso de objetos também é observado na espiritualidade do povo Tremembé. Por ser um aspecto significativo e relacionado à cultura material

encontrada nos sítios arqueológicos, optei por categorizar essa relação para uma discussão mais aprofundada. Alguns exemplos, que serão descritos a seguir, incluem objetos usados para cura, proteção e defumação, além de objetos colocados em oratórios.

No geral, a prática de utilizar vestígio arqueológicos é muito comum e bem natural. Utilizar a mão de pilão para macerar, lâminas de machado como enfeite, peso de porta e de papel, garrafas de grés para guardar grãos ou mesmo líquidos, vasilhas encontradas inteiras ou com pequenos furos para armazenar água, depois de recuperadas, geralmente com cimento. Notícias desse tipo de reuso são comuns no litoral cearense.

5.1.4 Espiritualidade

Um importante aspecto – e talvez o mais marcante – para entender a relação dos Tremembé da Barra do Mundaú com os sítios e vestígios arqueológicos diz respeito à relação desses objetos e espaços com a espiritualidade. Essa relação foi percebida na primeira visita à TI da Barra do Mundaú, quando observei vestígios arqueológicos em um espaço de oração. A religiosidade do povo Tremembé é complexa e marcada por entidades importantes, como os encantados, referidos por tantos outros povos indígenas.

O antropólogo Alexandre Oliveira Gomes (2019) explica que os encantados, tanto da Amazônia como do Nordeste indígena, são seres que auxiliam pajés e demais xamãs. Eles agem como agentes patológicos e de cura e atuam de forma ativa nos processos de luta. Os encantados podem ser os agentes políticos de outrora, como ex-lideranças históricas ou míticas que retornaram a este mundo como encantados para continuar, no plano cosmológico, a agir como lideranças e conselheiros para os indígenas que permaneceram em vida.

A pesquisadora Juliana Monteiro Gondim (2016) estuda as encantarias e os encantados na Terra Indígena de Almofala, o primeiro grupo Tremembé a se reafirmar no Ceará. A pesquisadora consegue visualizar dois modos de caracterização relacionados aos encantados dessa TI. Segundo ela, há os encantados que promovem a cura e/ou proteção das moradas onde habitam os indígenas e há as assombrações ou visagens que agem para assustar aqueles que estão vivos. Destacam-se entre os encantados **os caboclos**, também chamados de mestres e

guias. Os caboclos são entidades que estão presentes na espiritualidade dos Tremembé e possuem características que se assemelham às entidades da Umbanda. Outros encantados citados pela pesquisadora são **os ancestrais**, que são os familiares dos indígenas que, ao morrerem, passam dessa vida para um plano cosmológico e se tornam encantados. Essas pessoas possuem o dom de circular por vários mundos e têm o poder de transitar neste para ajudar e proteger as pessoas que ficaram neste plano. Além desses também são apontados **os encantados das matas**, como a Caipora, o Guajara e a Mãe d'Água. Os encantados das matas protegem as paisagens naturais, como a praia, o mangue e a mata. Caso se sintam incomodados por indígenas ou não indígenas, eles buscarão alguns artifícios para proteger suas moradas. Além desses, a pesquisadora cita **outros personagens**, como as fadas, pessoas da realeza do Brasil que se encantaram e vivem nas praias e matas de Almofala, como o príncipe Rafael, o rei Salomão, a princesa do Pensamento e o rei Tubarão (Gondim, 2016).

Entende-se que os encantados moram em “outro mundo”, no entanto, quando encontram-se neste mundo, eles fazem suas moradas em paisagens naturais, nas matas, nas praias, nas dunas, nas lagoas, etc. Diz-se, ainda, que os corpos dos encantados podem se transmutar em qualquer forma, assim como podem permanecer invisíveis (Gondim, 2016).

Durante a pesquisa realizada na TI Tremembé da Barra do Mundaú, percebi que há semelhanças entre as encantarias dos Tremembé de Almofala e dos Tremembé da Barra do Mundaú. Na segunda também há os caboclos, os ancestrais que se tornaram encantados, os encantados das matas e as visagens. Os encantados desempenham um papel central no cotidiano do grupo. Sua presença se manifesta intensamente nos rituais, nas orações e nos pedidos que os indígenas fazem às encantarias, assim como nos conselhos e orientações dadas por essas entidades.

Além dos encantados, outro elemento fundamental que se entrelaça com as entidades e a história do povo Tremembé são as paisagens e os lugares. Muitos espaços construídos nas aldeias, como o Recanto dos Encantados, na aldeia São José, evocam a ancestralidade por meio de suas edificações e objetos. As paisagens formadas por morros, cascudos e baixas também desempenham um papel significativo nos relatos sobre os encantados e na história do povo. A seguir procurei descrever alguns desses lugares, que, assim como muitos outros que não puderam ser registrados aqui, participam ativamente das relações discutidas.

5.1.4.1 *O Recanto dos Encantados*

A TI Tremembé da Barra do Mundaú é atravessada por uma estrada carroçável que conecta todas as aldeias, começando pela aldeia Buriti de Baixo, passando pelas aldeias Buriti do Meio, aldeia Munguba e terminando na aldeia São José. Ao final da estrada, há duas construções: à esquerda encontra-se a Oca Digital, um espaço originalmente destinado a abrigar computadores e equipamentos de mídia (atualmente desativado) que atualmente tem servido como alojamento para grupos externos durante eventos; à direita está o Recanto dos Encantados, uma área de retomada que abriga um conjunto de construções, incluindo espaço para eventos, uma casa de oração e uma cozinha comunitária, entre outros.

A Oca Digital foi erguida sobre os restos de uma antiga casa de fazenda, cujos vestígios ainda podem ser observados ao redor do local. Relatos de moradores mencionam que, especialmente à noite, é possível ouvir conversas e avistar visagens no local e nas proximidades. Segundo essas histórias, os antigos posseiros da casa maltratavam os indígenas, e essas memórias parecem estar impregnadas no ambiente.

Conta-se que, sob a árvore próxima à oca, um pé de benjamim, está enterrado um caixão contendo documentos da terra e uma imagem de ouro de São José. Em um sonho, um dos antigos posseiros teria aparecido para uma indígena da aldeia, irmã de Adriana e Fabiana, indicando o local onde o caixão estava enterrado. Fabiana relata que os mais velhos costumavam dizer que uma senhora indígena guardava documentos muito antigos referentes ao território e a imagem de São José em ouro. Temendo que esses itens fossem roubados, a senhora teria enterrado o caixão com esses valiosos pertences.

Em frente à Oca Digital, na outra margem da estrada, está o Recanto dos Encantados, um lugar cheio de espiritualidade onde acontece a maioria dos festejos da aldeia São José, como o Ritual do Alimento Ancestral, a Festa do Murici e do Batiputá¹⁶ e os rituais sagrados, como o Torém. No Recanto dos Encantados, há uma construção em alvenaria, com dois banheiros, um quarto e um salão para guardar

¹⁶ O murici e o batiputá são frutas nativas da TI Tremembé da Barra do Mundaú, estando presentes no cotidiano de muitas famílias do litoral cearense. Além de comido in natura, do murici é possível fazer suco, doce, etc. O batiputá é utilizado para fazer óleo e pode ser utilizado na alimentação, no entanto, é mais empregado no tratamento de enfermidades como cicatrizante, anti-inflamatório, úlceras gástricas, etc. (Pinto; Sousa; Rufino, 2019).

alguns materiais, como objetos de trabalho dos indígenas e cadeiras de plástico para serem utilizados nos eventos. Nesse espaço são realizadas algumas apresentações e reuniões. Ao fundo do salão, logo se avista uma grande pintura de Iemanjá, a protetora daquele lugar.

Figura 24 – Ritual do torém no Recanto dos Encantados



Fonte: Fotografado por Bianca Araújo Freires em setembro de 2024.

Outros espaços de alvenaria incluem pequenos compartimentos utilizados para a venda de artesanato produzido pelos indígenas, como colares, brincos e pulseiras feitos de sementes, búzios e penas. Além desses itens, também são vendidas roupas de renda de bilro, produzidas pelas mulheres indígenas, assim como alimentos e água. As festas e rituais ocorrem em uma estrutura circular feita com troncos de carnaúba e coberta com madeira e palha de carnaúba.

A cozinha foi construída segundo o estilo tradicional dos antepassados dos Tremembé. Feita de taipa e coberta com telhas cerâmicas do tipo capa e canal, em sua maioria reutilizadas de outras construções, a cozinha conta com fogões a lenha feitos de tijolos e barro. A alimentação do projeto Ceará Sem Fome, desenvolvido pelo governo do estado, é preparada nesse espaço, que também serve de suporte para a preparação das refeições durante as festividades.

Figura 25 – Torra de grãos de milho para preparação de bebida tradicional semelhante ao café



Fonte: Fotografado por Bianca Araújo Freires em outubro de 2022. Foto tirada na cozinha do Recanto dos Encantados.

Mais ao interior do Recanto dos Encantados, à direita, encontra-se uma pequena casa de farinha usada durante os festejos para preparar tapioca, bolo pé de moleque¹⁷ entre outros alimentos. Ao lado da casa de farinha, há um espaço construído em taipa, com dois quartos, banheiro e um alpendre, destinado a hospedar visitantes. À esquerda desse espaço, há uma pequena casa de oração, também feita de taipa e coberta com palha de carnaúba.

A casa de oração da aldeia São José possui formato circular e é adornada externamente com grafismos triangulares alaranjados, com pequenos seixos e búzios (valvas de bivalves) dispostos em linhas paralelas emoldurando os grafismos. Na entrada, por cima da porta, há pequenas cabaças decoradas com grafismos e mais búzios. Em seu interior as paredes são pintadas com representação de algumas entidades, como São Cosme e Damião, Preto Velho, Preta velha, Jesus Cristo, Mãe d'Água e São Jorge.

Figura 26 – Casa de oração no Recanto dos Encantados



Fonte: Fotografado por Bianca Araújo Freires em junho de 2023.

¹⁷ Bolo feito de carimã, rapadura, cravo, erva doce, leite de coco e castanha de caju. O bolo é assado coberto com a palha da bananeira.

Próximo à porta, do lado direito de quem entra, há um pequeno altar com algumas imagens. Aos pés das imagens, há a representação de uma morada dos antepassados onde se observam cachimbos de barro, uma pequena vasilha do mesmo material (confeccionados por Adriana Tremembé e sua sobrinha, Lauriane Tremembé), pequenos seixos, conchas de gastrópodes e bivalves e restos de corais provavelmente trazidos dos sítios arqueológicos.

No altar, além de muitas velas e alguns ex-votos, há alguns minerais e rochas que poderiam passar despercebidos, mas, com um olhar mais atento, percebo que são materiais líticos, como mão de pilão, lâmina de machado, percutores e alguns tantos seixos naturais, todos possivelmente achados em sítios arqueológicos no campo de dunas da TI.

Figura 27 – Altar da casa de oração do Recanto dos Encantados



Fonte: Fotografado por Bianca Araújo Freires em julho de 2024. Parte superior: altar com imagens e vestígios líticos e outros materiais provavelmente retirados dos sítios; canto inferior esquerdo: detalhe de representação de um morro com cachimbos e uma pequena vasilha cerâmica; canto inferior direito: chapéu e bengala de seu Léo Mundô.

Figura 28 – Material lítico encontrado no altar da Casa de Oração



Fonte: Fotografado por Daniel Luna em julho de 2024.

Na casa de oração, além das imagens e dos vestígios arqueológicos, são encontrados objetos pessoais dos troncos velhos que já se encantaram, como o chapéu e a bengala de seu Léo Mundô, uma antiga liderança Tremembé, pai da liderança Adriana, que se encantou e era um dos detentores das histórias do território e importante figura para o movimento. Hoje seu Léo Mundô possui seu lugar no panteão dos encantados dos Tremembé.

Os objetos, sejam eles arqueológicos ou os objetos pessoais dos troncos velhos que se encantaram, possuem um papel importante de ligação entre o mundo físico e o mundo sobrenatural. Juliana Gondim (2016) narra que alguns elementos facilitam o acesso ao “outro mundo”. É aí que entra a materialidade, seja natural ou modificada pelo ser humano. Em seu trabalho com mulheres pajés de Almofala, a autora diz o que segue:

Alguns elementos facilitavam o acesso ao ‘outro mundo’, pois ao entrarem em contato com objeto trazidos do mar nas pescarias dos maridos ou irmãos,

como búzios, conchas ou redes de pesca, ou quando se molhavam nas águas do mar, dos rios e lagos, elas tinham alucinações e chagavam a desmaiar. Ou seja, tais elementos serviam de elo para que elas entrassem em contato com o 'outro lado', como também se referem ao mundo dos encantados. Quando tais sintomas se intensificavam, as entidades tomavam conta de seus corpos, as fazendo agir de forma extraordinária. Conforme os depoimentos dos maridos, elas ficavam com uma força imensa, além disso, pegavam em brasa sem se queimar e mudavam a voz. Não raro saíam a correr pelo mundo afora, sem rumo, desnorteadas até serem encontradas sozinhas e desacordadas pelos arredores de casa (Gondim, 2016, p. 60).

As relações discutidas aqui, especialmente aquelas relacionadas à materialidade das moradas dos antepassados ou dos encantados, evocam significados que vão além daqueles atribuídos por aqueles que produziram os objetos dos sítios arqueológicos. Os vestígios "descartados", como a arqueologia se refere às coisas abandonadas nos sítios, podem ganhar novos usos práticos, seja em contexto doméstico, econômico ou em outros âmbitos. Mesmo após tanto tempo, esses objetos podem ser ressignificados e ganhar outras simbologias por diferentes povos e gerações. Dessa forma, o estudo da cultura material se revela mais complexo e vai além das poligonais registradas por GPS.

5.1.4.2 *Os cascudos*

A TI Tremembé da Barra do Mundaú abriga diversos ambientes, e, em todos esses espaços, há evidências materiais da presença humana no passado. No entanto, os únicos sítios arqueológicos registrados pelos pesquisadores foram aqueles localizados no campo de dunas. Isso pode ser explicado pela facilidade em se identificar sítios nessas áreas devido à dinâmica dunar, que frequentemente expõe a materialidade antes enterrada, revelando vestígios materiais em meio à areia branca, contribuindo para a visibilidade dos sítios.

Além disso, a paisagem nesse ambiente está em constante transformação. A lagoa e a mata que hoje se encontram próximo às dunas podem ser encobertas por elas em alguns anos, depois reaparecendo, revelando novamente uma lagoa naquele espaço. É provável que as lagoas tenham sido um elemento crucial para a ocupação do território, que certamente foi amplamente habitado ao longo do tempo.

Os Tremembé dividem essa paisagem em três compartimentos: os cascudos, as baixas e os morros. Sabe-se que todos esses espaços estão repletos de vestígios e que a dinâmica do local impõe contínuas revisitações, pois o que está enterrado

hoje pode ser desenterrado no próximo ano e o que está à vista atualmente pode estar encoberto em pouco tempo.

Conforme explicado no capítulo anterior, os cascudos são paleodunas que passaram por um processo de litificação através de um evento físico-químico ocorrido há milhares de anos. Esse tipo de duna é comum no litoral oeste cearense e também é comum a presença de sítios arqueológicos sobre essas dunas, o que indica ocupações após o processo de cimentação.

Na região, mesmo fora da TI, é comum ouvir histórias sobre cidades, navios ou animais escondidos sob os cascudos. Além disso, há relatos frequentes de luzes, bolas de fogo e vozes misteriosas vindas debaixo dessas formações. Os pescadores, por exemplo, costumam avistar cidades, luzes ou navios quando olham a partir do mar na direção dos cascudos. Na praia de Flecheiras, no município de Trairi, uma antiga vila de pescadores que hoje foi tomada por empreendimentos turísticos e casas de veranistas, localizada próximo a TI Tremembé da Barra do Mundaú, há um lindo relato de domínio público que envolve essas curiosas formações.

Há muitos anos atrás, um navio português naufragou na costa oeste do estado em uma praia desabitada, hoje localizada entre Flecheiras e Guajiru. O navio vinha carregado de muito ouro, pedras preciosas e joias. Sem ter como sair e sem habitantes no local para retirar essas riquezas, tudo se transformou em um grande amontoado de areia, um morro de solo muito resistente, conhecido como cascudo. O morro tinha o formato de um navio e era conhecido como “morro da Petrobrás” ou “morro encantado” porque, assim diziam os mais velhos, todo o ouro que havia no navio tinha se encantado. Em cima do morro havia muitos pés de guajiru, fruta típica da região, e os moradores da comunidade iam apanhá-los, mas diziam que sempre viam alguma coisa estranha: cestas de frutas, galinhas rodeadas de pintos, cobras muito grandes, ouviam músicas etc. Só que ninguém conseguia chegar perto e nem tocar porque os objetos sumiam quando alguém se aproximava. O mistério nunca foi descoberto. Diziam que se alguém conseguisse tocar, tudo se transformava novamente em ouro e o encanto acabava – isto é, se estivesse no tempo do desencanto; se não acontecesse nesse período, tudo ficaria transformado em areia para sempre, e foi isto que aconteceu. Nunca mais ninguém viu nada estranho no local – e o morro existe até hoje (Rodrigues, 2008, p. 20).

Na TI Tremembé da Barra do Mundaú, foi registrado um único sítio na área dos cascudos, o sítio Baleia 1. Em visita ao local, observei que a área de dispersão dos vestígios arqueológicos é muito maior que a poligonal registrada, pois não há locais na área dos cascudos sem a presença de vestígios, os quais aparecem ora de forma esparsa, ora em concentrações. Nos cascudos há, de forma geral, a presença de vestígios líticos lascados, raros objetos líticos polidos, muitos vestígios

malacológicos, alguns fragmentos cerâmicos e poucas estruturas de fogueiras desagregadas.

Para acessar o mar a partir da aldeia São José, os indígenas e atravessam a área dos cascudos. Próximo à praia, há uma palhoça dedicada ao Ritual de Saudação à Iemanjá, evidenciando o constante fluxo de pessoas nesse local.

Entre os Tremembé existem muitas histórias acerca do avistamento, na área dos cascudos, de entidades, bolas de fogo, navios e cidades. Entendo que a presença dos vestígios arqueológicos na área inspira a presença de seres que já ocuparam o local antes de se encantarem. O tronco velho Tremembé, seu José Canaã, um importante compositor de toréns dos Tremembé da Barra do Mundaú, apresenta a narrativa do navio encantado, semelhante a história narrada acima ocorrida na praia de Flecheiras, município vizinho. Seu Léo Mundô, pai de Adriana e Fabiana, também contava histórias sobre uma mulher de branco que aparecia próximo aos cascudos.

E foram assim, das coisas que ele sempre contava, que no morro tem sempre as visões do morro, porque ele era um homem pescador, e pesca ele sempre via uma mulher passando no morro, com uma trouxa na cabeça. Ele disse que a roupa dela era tão branca, que na luz do luar, chega brilhava, com essa trouxa na cabeça. Aí passou por ele e disse duas vezes: 'Maria, Maria'. Ele ouviu ela falar. Aí ele disse que parou, mas ele não... Aí parou, ficou olhando pra ela, e ela passou. Aí ele disse que marcou o chão, o pau que ele levava nas costas, com as coisinhas dele. Ele riscou o chão pra quando ele voltar de manhãzinha, ele ver se tinha rastro de alguém que tinha passado. Aí ele disse que quando chegou na praia, ele não pôde entrar no mar. Ele não pescou nesse dia. Ele disse que esperou amanhecer para ele voltar. Aí quando o dia vinha clareando, ele voltou pro mesmo rastrinho dele, quando chegou, estava lá o riscado dele, mas não tinha rastro de ninguém. De ninguém. Sempre contava essa história a nós. Sempre, sempre, sempre. (Fabiana Tremembé, 28 de outubro de 2022, Festa do alimento ancestral, aldeia São José).

Outras pessoas narram a presença de bolas de fogo que aparecem nos cascudos, as quais indicariam a localização de “tesouros” enterrados. Uma história intrigante sobre tesouros enterrados é relatada por seu Paulinho, um pescador da aldeia São José, e figura importante no processo de luta dos Tremembé. Seu Paulinho narra que um conhecido voltava de uma pescaria e pegou o caminho dos cascudos em direção à aldeia. Ainda nos cascudos ele escutou vozes que lhe pareciam ser de sua esposa e de sua filha e essas vozes pareciam chamá-lo. Ele procurou por elas, mas não as achou. Até que em determinado momento o pescador percebeu que as vozes vinham do chão. Para se certificar, ele levou o ouvido ao solo e reparou que realmente era de lá que vinha aquele som. Seu Paulinho decidiu então cavar. Cavou,

cavou e cavou até que achou um pote de cerâmica com ouro dentro. Como era pesado, decidiu enterrá-lo e, para marcar o local, fincou um pau no chão, indicando a localização do pote e foi para aldeia pedir ajuda de amigos para trazer o pote para casa. Chegando na aldeia, contou toda a história. O ouro ia ser dividido entre eles e cada um já fazia planos sobre o que desejava comprar. Chegando ao local os pescadores identificaram o marco, começaram a cavar para resgatar o pote, mas não acharam nada além de areia.

As histórias de botijas com ouro são comuns em diversos lugares. No geral essas histórias narram que as botijas aparecem primeiramente através dos sonhos. Uma pessoa avarenta e com posse enterrara a botija com ouro em um determinado local antes de morrer e depois de morta a pessoa aparece para alguém através de um sonho oferecendo seu tesouro. Alguns contam que a pessoa que aparece em sonho oferece seu tesouro como forma de libertar sua alma que ainda se encontra presa no plano dos vivos. O sonhador escolhe então se deseja ou não ir atrás da botija indicada no sonho. Se ela escolher encontrar e desenterrar o tesouro, precisa seguir algumas regras, como não falar para ninguém, caso contrário, a botija nunca será encontrada. Juliana Gondim (2016) explica essas narrativas a partir de sua pesquisa com os Tremembé da aldeia de Almofala.

É a alma dos avarentos que se transforma em fogo, após a morte. Diferente de muitos encantos que só podem ser vistos por aqueles que têm o dom, o fogo das botijas – chamado de fogo fato – pode ser visto por praticamente todos. Contudo, se aquele que o vê tenta resgatar o tesouro, pode sofrer graves consequências, pois ele só pode ser resgatado com a anuência do morto que o enterrou. Todavia, ainda que os mortos apareçam em sonho para dar seus bens, os resgates destes não é tarefa fácil. As almas daqueles que, por ambição, deixam dinheiro, joias ou quaisquer outras riquezas escondidas são amaldiçoadas e ficam presas pelo demônio, só podendo ser libertadas após resgatados os tesouros. Por isso, para perpetuar o domínio sobre as almas, o demônio aparece para proteger os tesouros e impedir o resgate, assustando as pessoas que se lançam a tal aventura (Gondim, 2016, p. 40).

Segundo contam, além dos cascudos, há informações de botijas em outros espaços. Uma dessas histórias foi narrada por seu Manoel Biata, um tronco velho e rezador da aldeia São José. Seu Biata conta que uma vez sonhou com uma pessoa que o oferecia uma botija cheia de ouro. Ele, então, aceitou o pedido de desenterrá-la. Com a ajuda de um amigo, seu Biata foi até o local onde estaria a botija. O amigo sabia o que tinha de fazer para achar e desencantar o ouro. Dizia-se que apareceria um redemoinho muito forte, é nesse momento que se deve rezar para desencantar a

botija. Passado o tempo, o cansaço se abateu nos dois e resolveram arrancar o tesouro no outro dia. No entanto o suposto amigo de seu Biata lhe enganou, chegando primeiro e roubando o seu tesouro, 500 mil de ouro e prata. Porém, esse amigo não aproveitou muito bem o ouro e a prata que tinha conquistado. Tempos depois ele apareceu no território. Já havia sido preso por outros motivos e dessa vez teve um fim trágico. Morreu de uma queda de um coqueiro no qual tinha subido. Seu Biata disse que o corpo já estava cheio de bichos quando o encontrou.

5.1.4.3 *As baixas*

Outro ambiente importante, onde se encontram sítios arqueológicos e surgem histórias relacionadas aos antepassados, são as chamadas baixas. Os Tremembé utilizam o termo "baixas" para se referir ao que, para a geomorfologia, pode ser caracterizado como planícies de deflação. Situada entre os cascudos e as dunas, as baixas são um caminho essencial para os Tremembé, que as atravessam para chegar a uma área de cultivo de coqueiros e outros roçados. Esse percurso também é usado para acessar os cascudos e, em seguida, a praia.

Dos sítios identificados pelos pesquisadores em 2004 e 2009, a maioria está localizada nas baixas, possivelmente por se tratar de um espaço de melhor movimentação para os pesquisadores e de melhor visibilidade, já que não há dunas móveis nesse espaço.

Segundo as narrativas dos Tremembé, seus ancestrais mais antigos viviam nas baixas. As casas nessa área foram abandonadas há cerca de 70 anos, quando as dunas cobriram o local. Esses relatos são compartilhados pelos anciãos, que ainda lembram de morar lá quando eram crianças e ter que se mudar. As baixas também são mencionadas em um torém de autoria de seu Zé Canaã: "Eu nasci ali nas baixas, me criei no São José. Estamos lutando contra a empresa, seja lá o que Deus quiser. São José e Buriti, estamos lutando contra a empresa pra tirar ela daqui."

Através de memórias vividas e memórias emprestadas, oriundas da oralidade transmitida por seus pais e avós, os mais velhos relatam que havia casas feitas de pau e palha, com paredes e telhados de palha e também de taipa. As moradias eram dispersas. Havia também casa de farinha e roçados nessa região.

Era muita casa lá, era casa de mais lá. Chamava as baixas, né? Era bom lá pra gente morar. Tinha as lagoas, lagoa da (inaudível). Lagoa da taba, meu avô morava bem pertinho da lagoa. A gente plantava (inaudível). Eu mesmo plantei muita cana lá. Plantava muita roça, fazia de semana de farinhada lá. Era muita roça lá. Tinha casa de farinha, era bom. [...] As casinhas eram de taipa, assim, tudo de barro. As casinhas tudo de barro. Tirava os cipós, as (inaudível), os caroás, tirava o barro e tapava as paredes. Até aqui mesmo, até pouco tempo, ainda tinha. Inda tenho uma casa tapada de barro, uma casinha que eu tenho aqui, tapada de barro que eu tenho aqui. Tapada de barro com as paredinhas (Manoel Biata [Manoel Xavier de Lima], 15 de agosto de 2023, aldeia São José, em sua residência).

Assim como seu Manoel Xavier de Lima, mais conhecido como seu Manoel Biata, nos fundos de algumas casas feitas em alvenaria, há casinhas construídas de taipa. Uns a utilizam como cozinha, outros, como seu Biata, utilizam a casinha de taipa para dormir e para abrigar o seu altar, onde faz suas orações e curas.

Figura 29 – Seu Manoel Biata em sua casa de taipa



Fonte: Fotografado por Bianca Araújo Freires em junho de 2023.

É importante observar como a materialidade dos tempos antigos ainda permanece viva no cotidiano dos Tremembé, especialmente entre os mais velhos. Mesmo com a segurança, estabilidade e durabilidade das casas de alvenaria, alguns indígenas se sentem mais seguros e confortáveis nas casas de taipa. Essas construções de taipa evocam memórias e vivência de outros tempos, representando fragmentos de sua história materializada e que ainda podem ser vivenciados hoje.

Não é por acaso que os Tremembé da Barra do Mundaú frequentemente utilizam expressões como "morada dos antigos", "morada dos mais velhos" ou "morada dos encantados" ao se referirem aos lugares onde estão os vestígios materiais, seja de tempos imemoriais, seja de tempos alcançados pelas suas lembranças. A "morada dos antepassados" abrange todos esses tempos.

5.1.4.4 Os morros

O campo de dunas móveis, mais conhecidas entre os Tremembé como morros, está localizado na porção noroeste da TI e é o principal caminho para se chegar à comunidade da Baleia, vila de pescadores que hoje está tomada por casas de veranistas, sendo um importante espaço turístico da região.

Nos morros foi identificado um sítio arqueológico durante as pesquisas de 2009. A dinâmica dunar dificulta o trabalho do arqueólogo, principalmente na definição da poligonal dos sítios, com os ventos constantemente movendo sedimentos, cobrindo e descobrindo vestígios materiais.

Através das vivências e conversas realizadas com os Tremembé, observei que os morros e as lagoas localizadas entre eles inspiram uma intensa relação com a espiritualidade. Essa relação também é identificada entre os Tremembé de Almofala, onde os ancestrais se encontram presentes nos sítios arqueológicos, ou melhor, na morada dos mais velhos, morada dos antepassados ou morada dos encantados. A pesquisadora Juliana Gondim apresenta um depoimento cedido por um indígena de Almofala que se assemelha às inúmeras histórias contadas na TI Tremembé da Barra do Mundaú.

Estêvão, um respeitado ancião, morador da Tapera, contou-me que a viu entre vários dos seus parentes, também encantados, que moram em uma aldeia encantada nas dunas da Tapera. Na área, há vários sítios arqueológicos que ele próprio ajudou a identificar, pois é ele quem orienta os pesquisadores que chegam à região em relação aos lugares onde se encontram facilmente nas dunas objetos arqueológicos. Seu Estêvão assevera que seus ancestrais já mortos, continuam morando nas mesmas áreas que ocupavam quando vivos, ele conseguia vê-los quando se punha a passear pelas dunas da região, pois ele é uma das raras pessoas que, mesmo não sendo pajé, consegue ver e se comunicar diretamente com os encantados (Gondim, 2016, p. 33).

No contexto da TI da Barra do Mundaú, José Amaro, conforme citado anteriormente, se comunica em sonho com um encantado, o indígena chamado Manoel Carolina, de acordo com o relato a seguir:

José: Aparecia um índio vestido, todo de índio mesmo, amarrado aqui, coisado aqui, tanto é que nessa época, não sei se a minha irmã se lembra, eu andava assim, fazia a cultura do jeito que ele fazia.

[...]

Cicinha: É. Ele botava umas penas aqui, ele fazia umas tranças, minha mãe fazia umas tranças de palha. Aí, ele enfeitava de pena, né? E de algodão e tacava no mundo com o cacete véi aqui. Aí, todo mundo dizia: 'Isso aí é um doído!'.

José: (Risos) Mas era cultura que ele mostrava lá em sonho e quando a gente sonha, a gente fala com os mortos, porque a gente vive no mundo que eles tão vivendo, durante um momento, entendeu? Porque assim, quem morre é só o corpo, o corpo da gente é que morre, mas o nosso espírito continua vivo, não tem comunicação. Aí quando a gente dorme, o nosso corpo paralisa, ele não tá dando muito... só o coração tá batendo. O espírito pode sair, pode conversar com um familiar. Eu sonhei com meu irmão, com meu primo, com tio (José Amaro e Cicinha, 13 de janeiro de 2023, aldeia Buriti do Meio, residência de José Amaro).

Os sonhos são utilizados pelos encantados como um recurso para orientações, aconselhamentos e, nesse caso, para indicar a localização das moradas dos antepassados.

Foi através de um sonho que eu tive na vila quando eu pescava na Baleia. Aí, eu sonhei que, um índio, né? Se apresentava a mim e me dava aquelas coisas assim para eu trazer pra casa: 'Isso aqui tu sempre leva pra tua casa', em sonho. É tanto que quando eu comecei a achar ele, eu me inspirava nele... Aí, eu buscava. Eu comecei a trazer cerâmica grés, cerâmica portuguesa, sílex e vários tipos de vestígio¹⁸. Porque ali foi massacre de negros, índios. Os valentes fugiram para não morrer e o branco sempre quis tomar a sabedoria do índio para ganhar dinheiro em cima, né? Aí foi o tempo que...Eu fui me dedicando. Todo dia eu ia e achava uma coisa, uma coisa diferente. [...] Sempre esse cara que eu sonhava com ele, ele falava: 'um dia vai servir para vocês', em sonho. [...] Aí, eu comecei a praticar na comunidade, a negada, os espanhóis que queria nossas casas, queria botar pra fora de casa, aí nós tínhamos que partir para fé de Deus e a coragem. Começamos a praticar como tá sendo aí. Um dia eu lembrei de mostrar às lideranças, as meninas. Foi assim, eu fui entregar, mostrar a eles: 'Negada, eu tenho um negócio legal para nós, para a comunidade'. Porque o povo sempre dizia assim: 'Ah, esse pessoal que fica inventando de ser índio, que não tem prova de descendência', alguma coisa que fala de nós, né? Aí, eu imaginei 'rapaz, só pode ser essa coisa que pode deixar nós apropriados melhor né?'. Aí, eu fui e entreguei as meninas. [...] Aí elas trouxeram o estudo para aprovar os vestígios arqueológicos que eu achei, entendeu? (José Amaro e Cicinha, 13 de janeiro de 2023, aldeia Buriti do Meio, residência de José Amaro).

¹⁸ Na fala de José Amaro há alguns termos próprios da arqueologia. Isso acontece através dos inúmeros contatos que ele manteve com os arqueólogos que estiveram na TI.

José Amaro, o Sítio do Zé e o encantado constituíram elementos importantes para a luta dos Tremembé contra o empreendimento Nova Atlântida. Contudo, outras relações são observadas nesse caso: o uso do patrimônio arqueológico como ferramenta política, a prática de colecionismo, as reutilizações e a espiritualidade.

Além dessa relação de José Amaro, o sítio e o encantado, há outro exemplo de natureza semelhante. Trata-se de uma curandeira que possui uma conexão com um sítio e uma encantada. Nesse caso, o que a arqueologia entende como vestígio arqueológico nesse cenário trata-se de elementos de cura.

Dona Maria Nazaré Ferreira, 62 anos, mais conhecida como Bia, é moradora da aldeia Buriti de Baixo, a primeira aldeia acessada pela estrada a partir do distrito de Marinheiro. Dona Bia vive em uma casa de alvenaria localizada à beira da via, no entanto, prefere dormir em uma casa de taipa nos fundos do terreno, onde diz se sentir mais confortável. Nessa casa de taipa, ela mantém um altar com santos e orixás, incluindo a imagem de uma índia que, para ela, representa a encantada Maria Estela, uma indígena que lhe aparece em sonhos.

Dona Bia tem uma experiência com os encantos através da espiritualidade. Ela conta que há tempos, numa andança pelas dunas, se sentiu mal, com dores nas pernas e mal-estar. Chegando em casa, deitou-se em sua rede aguardando melhorar. Em um determinado momento, dona Bia teve uma visão na qual uma indígena de pele escura e cabelos longos que cobriam seus seios, usando apenas uma tanga, contou-lhe a sua história. Disse que vinha do Trairi e foi perseguida por homens até a área da TI da Barra do Mundaú, nas dunas, onde antes era uma mata fechada. Lá esses homens a mataram e a enterraram. Esse local é conhecido como Morro da Índia, onde há também uma lagoa denominada Lagoa da Índia. Dona Bia conta que essa entidade lhe ofereceu cura ao mal que a acometia, o que foi aceito por ela. A partir de então, a encantada Maria Estela, através de dona Bia, passou a fazer parte da espiritualidade do povo Tremembé. Nas orações, Maria Estela “baixa” em dona Bia para que ela possa trazer cura aos enfermos que procuram sua ajuda, além de trazer orientações para o povo Tremembé na sua luta.

Dona Bia conta que certa vez, bem antes do contato que teve com Maria Estela, sua sogra encontrou uma ossada (depois atribuída à indígena Maria Estela por dona Bia) enterrada nos morros. Ela levou para casa o crânio que estava sob as areias. Com o passar dos dias, a sogra de dona Bia começou a se sentir mal e buscou

ajuda com um curandeiro da comunidade. O rezador a orientou a devolver o crânio de Maria Estela ao local de onde havia retirado. Só assim sua saúde seria restabelecida. Assim foi feito, e a sogra de dona Bia curou-se das enfermidades que a abatiam.

Apesar de ter sido ordenado à sua sogra a reposição do crânio ao local de origem, dona Bia diz que Maria Estela permite que ela retire alguns fragmentos de seus ossos para curar os enfermos. Ela conta que um dia uma moça que sofria de um problema de saúde a procurou e que Maria Estela lhe orientou a pegar fragmentos de seus ossos para produzir uma medicação para a moça. Dona Bia pegou os fragmentos, os pisou em um pilão junto a outras substâncias e fez conforme a orientação passada pela encantada. Segundo dona Bia, a moça ficou curada do problema que sofria.

Outra história de cura promovida por Maria Estela envolve a filha de dona Bia, que era acometida por uma doença nos pés, dificultando a sua mobilidade. Sua filha fez uma oração para Maria Estela e uma promessa: se seus pés melhorassem, ela colocaria, aos pés da imagem que dona Bia guarda em seu altar, um objeto retirado do Morro da Índia, onde Maria Estela foi enterrada. A moça foi até o morro, fez uma oração, molhou os pés na lagoa e encontrou um fragmento de cachimbo de barro. Conforme prometido, levou o cachimbo e o colocou aos pés da imagem. Dona Bia conta que ela ficou curada depois disso.

A curandeira também produz uma espécie de patuá com fragmentos dos ossos de Maria Estela. O filho de dona Bia carrega um em seu pescoço. Ela conta que, para saber se os ossos pertencem à entidade, ela vai até o morro e, concentrada, espera a confirmação da entidade.

Figura 30 – Amuleto produzido por dona Bia



Fonte: Fotografado por Bianca Araújo Freires em agosto de 2024.

Além do cachimbo e dos ossos, dona Bia também coleta pedaços de resina vegetal¹⁹. Esses objetos fazem parte dos seus processos de cura. Dona Bia utiliza o cachimbo para fumar em seus rituais, dos ossos faz infusões para dar aos enfermos e também os utiliza como amuletos, guardados em espécies de patuás. As resinas, muito comuns nos sítios da região, são utilizadas como defumadores.

Em visita ao Morro da Índia, junto com dona Bia e outros indígenas, observei que o espaço já está quase todo soterrado pelas dunas. Dona Bia acredita que a lagoa, que também era utilizada para momentos de lazer dos Tremembé, vem sendo coberta pelos morros porque não indígenas vem invadindo o território e utilizando a lagoa para fazer “chafurdaria”. Por causa do mal comportamento desses não indígenas, a lagoa decidiu se esconder.

¹⁹ Essas resinas são comumente encontradas em sítios dunares e possivelmente foram utilizadas para impermeabilização de vasilhas e confecção de adornos (ICA, 2024).

Dona Bia narra que, no espaço do Morro da Índia e na Lagoa da Índia, havia outros vestígios, como fragmentos cerâmicos. Esse sítio não foi registrado pelas equipes de arqueologia que estiveram no território em 2004 e 2009.

Figura 31 – Dona Bia e a Lagoa da Índia



Fonte: Fotografado por Bianca Araújo Freires em agosto de 2024.

Como se observa, a presença das lagoas no território também possui um papel de destaque em relação aos encantados. Além de um fator atrativo para as ocupações em tempos pretéritos, também estão carregadas de espiritualidade para os Tremembé da Barra do Mundaú. Há inúmeras narrativas sobre esses espaços, os quais estão concentrados nas baixas e, principalmente, nos morros. Uma dessas histórias é narrada pela liderança Adriana Tremembé, que relatou sobre como esses encantados dão sinais de sua presença no território através dos objetos.

Os meninos aqui um dia foram tomar banho na lagoa, chegaram assombrados, porque tinham várias moedas de ouro dentro da lagoa brincando com eles. Ouro e prata. Eles vieram dizer a nós que estava acontecendo isso aí. Eles passaram horas. Eles saíram bem cedo e

chegaram depois do almoço, chega vinham com os olhos encarnados só de brincar dentro da água com essas moedas, com as moedas correndo, brincando com eles na água e eles tentavam pegar, né? Não conseguia. Eles ficaram brincando até que eles saíram de dentro da água e vieram dizer a nós. Aí, nós fomos. Eles nos levaram até a lagoa para dizer onde era a lagoa do Encante, que tem uns Encantes lá. A gente tem como ser encantado que vive ali, que brinca com as crianças, né? Então é muita, é muita história, mas são histórias verídicas. Porque tem gente que conta história de trancoso, como diz os outros, né? Mas as histórias que relatada aqui nossa, são histórias reais, sabe? São histórias reais, que eles dão sinal (Adriana Tremembé, 13 de janeiro, casa de oração, aldeia São José).

Os encantados se manifestam nos lugares que escolhem como suas moradas. De acordo com Gondim (2016), quando os encantados elegem um lugar, eles trazem consigo objetos que também são encantados, como pedras e búzios, e, “em meio à paisagem que todos nós conseguimos enxergar, erguem-se paisagens invisíveis à maioria das pessoas, ou seja, os lugares estão sujeitos não só as ações humanas, como também, às dos encantados” (Gondim, 2016, p. 13).

Cada um (se refere ao sítio arqueológico), para nós, a gente acredita muito, tem o seu guia, o seu defensor deles né? Seu defensor seu guia ali espiritual, o Encantado. Ele guarda, porque às vezes eu piso, às vezes eu vou, passo e não vejo, porque não é para eu ver, aí vem outra pessoa chega e ela vê, entendeu? (Adriana Tremembé, 13 de janeiro, casa de oração, aldeia São José).

A partir desse relato, entendo que os objetos encontrados nos sítios arqueológicos são dotados de poderes. Eles podem estar “encantados”, isto é, invisíveis, ou “desencantados”, ou seja, visíveis. O encantar e o desencantar constituem, para os Tremembé, uma estratégia de proteção dos Encantados para defender aquele espaço.

Todos os exemplos expostos aqui demonstram que a relação que os Tremembé constroem com os sítios arqueológicos é complexa e vai além do que se compreende como patrimônio cultural ou histórico, ou como documento histórico. Além de possuir significado identitário, esses lugares inspiram sentidos de luta, são elementos de sua espiritualidade e são agentes em processos de cura.

5.2 “As histórias relatadas aqui são histórias reais”: as versões não contadas pela arqueologia

A frase destacada no título deste tópico surgiu em uma das conversas com a liderança Adriana Tremembé, quando ela relatou a história de moedas que brilhavam na lagoa e brincaram com as crianças que nadavam no local. Comparadas com as histórias de “trancoso” – histórias fictícias narradas por contadores de causos – Adriana afirmava que essas histórias eram verdadeiras.

As histórias contadas pelos Tremembé, como as que foram apresentadas até agora, são narrativas construídas em torno da materialidade e das paisagens onde estão inseridas. Assim como os Tremembé, os arqueólogos também produzem suas narrativas de acordo com os dados obtidos nas pesquisas. Apesar disso, muitos arqueólogos ainda apresentam resistência diante das narrativas desses outros grupos que também se relacionam com determinada materialidade, desprezando a possibilidade de "um mundo onde caibam muitos mundos".

A arqueologia tende a condenar, ignorar e desacreditar práticas não profissionais e as diferentes formas de se relacionar com o passado. Isso impossibilita a percepção de diferentes realidades sociais, de relações de poder e a compreensão das prioridades dos sujeitos que se relacionam com a materialidade. Todavia, a arqueologia não é a única disciplina que tende a ignorar outras práticas e conhecimentos tradicionais. Em um contexto mais amplo, a ciência, de modo geral, e a política tendem a ignorar, por exemplo, os seres que atuam na cosmologia indígena (Soares, 2021).

As entidades que agem sobre os objetos ou os próprios objetos que detêm poderes, como na história de Adriana, assim como outras histórias que foram trazidas, são sujeitos que atuam no território, assim como os Tremembé e os arqueólogos. A participação desses outros seres também pode ser percebida em outros territórios, e, assim como na Barra do Mundaú, essas entidades possuem importância no âmbito das decisões políticas da comunidade.

Marisol de la Cadena (2020) discute as mudanças políticas e a influência do movimento indígena na América Latina, cujas demandas e a presença de outros atores desafiaram as agendas políticas e conceitos tradicionais, tanto do lado progressista quanto do lado conservador. Esses atores são entidades que têm participado de decisões e manifestações políticas em alguns países. Um exemplo a

ser mencionado é um projeto de mineração que seria implantado sobre uma rede de montanhas. Em 2006 vários grupos foram se manifestar na principal praça de Cuzco, a Plaza das Armas. Havia membros de irmandades católicas, pessoas com faixas que continham frases sobre a importância da proteção do patrimônio cultural e outras visões também contrárias à construção da mina.

No entanto, o grau em que essa demonstração foi diferente de outras me foi evidenciado pelo meu amigo Nazario, provindo do vilarejo Pacchanta, que fica aos pés de Ausangate. Ele estava ali para protestar contra o projeto de mineração — na verdade, ele me ligou para alertar sobre o evento. Inicialmente, enquanto protestávamos, eu pensei que compartilhássemos uma visão única sobre a mina; no entanto, quando nos debruçamos cuidadosamente sobre a manifestação e como ela poderia influenciar eventos futuros, me dei conta de que nossa visão compartilhada era também mais do que uma. A razão pela qual me opunha à mina se devia ao fato de que ela poderia destruir as pastagens das quais as famílias dependem para ganhar a vida criando alpacas e ovelhas, e vendendo sua lã e sua carne. Nazario concordou comigo, mas disse que seria pior: Ausangate não permitiria que uma mina se instalasse em Sinakara, uma montanha sob sua influência. Ausangate ficaria furioso, podendo inclusive matar pessoas. Para prevenir tal matança, a mina não deveria ser construída. Eu não poderia estar mais de acordo, e ainda que eu não conseguisse conceber que Ausangate pudesse matar, foi impossível considerar o que havia sido dito como uma metáfora. Prevenir a ira de Ausangate era a motivação de Nazario para participar na manifestação e, neste sentido, ela teve importância política (Cadena, 2020, p. 6-7, tradução nossa).

Ausangate, a montanha mencionada por Cadena (2020), é considerada um ser senciente que se enquadra na categoria dos "outros que humanos". Esses seres incluem animais, plantas e paisagens, todos dotados de agência e poder. Além disso, eles desempenham um papel ativo nas decisões políticas contemporâneas. A autora também apresenta outros exemplos da participação desses seres na arena política.

A nova constituição equatoriana, elaborada com forte participação de políticos indígenas, é intrigante a este respeito: declara que a 'Natureza' ou Pachamama (Fonte da Vida) tem direitos. Esta frase compõe uma entidade cultura-natureza que, mais complexa do que parece à primeira vista, pode pertencer a mais de um mundo e menos de dois (Cadena, 2020, p. 293, tradução nossa).

Esses outros que humanos vem sendo ameaçados pelas políticas neoliberais. Quando eles aparecem como atores nas discussões políticas, quebram a separação criada entre "Natureza" e "Humanidade", dualidade que é base da teoria política que rege o mundo (Cadena, 2020).

Entende-se que a ciência também é compreendida como uma arena política, algumas vezes voltada a dar apoio à máquina do ocidente global e “está povoada pelas sombras do que não tem, não pode ter ou não quer ter voz política” (Stengers, 2018, p. 447). Assim com a autora, defendo que a arqueologia deve estar na contramão dessa perspectiva e ser um espaço de inclusão da multiplicidade de saberes e experiências, atenta ao mundo complexo e diverso sobre o qual se debruça.

No artigo intitulado “Working with huacos: Archaeological ceramics and relationships among worlds in the Peruvian”, Soares (2021) realiza uma etnografia arqueológica no litoral norte peruano acerca das relações construídas entre arqueólogos, huaqueros e curandeiros com a cerâmica arqueológica. Tais objetos vão além de coisa arqueológica e são percebidos como entidades não humanas com agência e poder. Nesse contexto, não se trata de coisas inanimadas que representam apenas o estilo de vida de culturas passadas. A prática arqueológica é uma linha de pensamento que faz parte de uma malha muito complexa na qual existem muitas relações entre humanos e não humanos, além de se compreender que há diferentes mundos (Soares, 2021).

A TI Tremembé da Barra do Mundaú, além da paisagem constituída por morros, pelo estuário do rio Mundaú, mangues, cascudos e matas, é morada dos Tremembé, dos bichos e dos encantados. Esses encantados são entidades que podem ter diversas formas e que habitam diferentes mundos. Quando estão no mundo dos humanos, os encantados têm sua morada em ambientes naturais. Eles estão nas praias, mangues e matas. São invisíveis para algumas pessoas e vivem em um plano cuja passagem do tempo não lhes afeta. Os locais onde habitam se configuram como morada dos encantados (Gondim, 2016).

A relação existente entre os encantados, os indígenas e os sítios arqueológicos podem trazer algumas reflexões em torno dos objetos, compreendidos não apenas como coisas inertes, e com os quais os indígenas não são os únicos a lidar.

5.3 As moradas dos encantados e os lugares significativos

Nas narrativas dos Tremembé sobre os encantados, a paisagem não surge apenas como um cenário de fundo, mas como agente ativo no território e carregada de significados. O território, para os povos indígenas, não é utilizado somente como

fonte de subsistência e moradia, ele é composto por paisagens e lugares que se relacionam com sua história, ancestralidade e espiritualidade, fazendo com que a TI seja mais do que uma porção de terra.

Nas últimas décadas, os conceitos de lugar e paisagem têm sido cada vez mais utilizados para compreender a dinâmica cultural e social. Estudos contemporâneos, especialmente aqueles com interesse em agendas políticas, têm focado sua compreensão nesses conceitos. A pesquisa sobre agência e materialidade também abriu espaço para mais discussões sobre a “arqueologia do lugar”, abordando novas questões como percepção, prática e memória. Essas contribuições introduziram novas abordagens que exploram as formas como lugares e indivíduos influenciam uns aos outros. Estudos sobre as relações das pessoas com lugares e paisagens indicam que lugar, memória e identidade são inseparáveis. A arqueologia, portanto, deve incorporar novas alternativas ontológicas e históricas em suas investigações (Zedeño; Bowser, 2009).

Essa percepção em relação ao território e aos povos originários foi estudada por María Nieves Zedeño (1997) no contexto de investigação sobre a formação do território Hopi com o objetivo de definir o conceito de território e compreender de que forma esse território foi construído pelos indígenas. Tal definição auxiliaria nos estudos sobre a formação do registro arqueológico.

Zedeño (1997) teve como fonte documentos referentes às reivindicações de terras indígenas norte-americanas, além dos muitos registros arqueológicos, históricos e etnográficos relacionados ao uso da terra pelos Hopi. A partir disso, a autora investigou os processos de formação, manutenção e transformação do território e do registro arqueológico antes da criação da reserva do povo Hopi, em 1882.

Durante seus estudos, Zedeño (1997) observou que o debate jurídico sobre a reivindicação de terras pelos povos originários revelou que a definição de território para eles não correspondia às definições da legislação estadunidense da época. Essa legislação, alinhada ao senso comum ocidental, via o território como áreas homogêneas, claramente delimitadas e estáveis.

Entre 1946 e o início da década de 1980, o Departamento de Justiça dos Estados Unidos e os povos indígenas solicitaram a ajuda de antropólogos para realizar pesquisas sobre o uso da terra e dos seus recursos pelos povos indígenas. O objetivo era que esses estudos apoiassem as reivindicações territoriais das

populações originárias. As pesquisas revelaram que os territórios utilizados pelos povos indígenas abrangiam períodos muito longos, incluindo eras remotas da história indígena. Por isso, a delimitação de terras indígenas não era simples, pois essas terras não são perfeitamente demarcadas nem contínuas (Zedeño, 1997). Os territórios indígenas podem ser compostos por uma combinação de paisagens isoladas conectadas por diversos usos, como práticas culturais, moradia, subsistência e conexões históricas. Observou-se que o tamanho do território ocupado por uma população sedentária pode ser muito amplo, abrangendo áreas que podem incluir um estado inteiro ou até mais (Lekson, 1997 *apud* Zedeño, 1992).

Os territórios aborígenes, conforme concebidos na memória coletiva de uma sociedade indígena, bem como documentados por meio de pesquisas, compreendiam agregados de "posses" mantidas em diferentes momentos durante o período de ocupação (Sutton, 1985, p. 129). As posses consistiam em lugares individuais, porções de terra (por exemplo, marcos, campos), recursos naturais (por exemplo, rebanhos selvagens, árvores, minérios) e o registro material do uso humano da terra e de seus recursos (por exemplo, cemitérios, aldeias, acampamentos, trilhas, santuários). As posses representavam uma ampla gama de atividades realizadas desde "tempos imemoriais" até a perda das terras aborígenes para a conquista e a colonização europeias (Zedeño, 1997, p. 71, tradução nossa).

Ao analisar a luta do povo Tremembé da Barra do Mundaú pela terra, compreendo que a sua relação com o território e a necessidade de reivindicá-lo em sua totalidade estavam em total desacordo com os interesses do governo cearense e do empreendimento turístico Nova Atlântida. O empreendimento propôs realocar os Tremembé para um minúsculo enclave, com moradias grudadas umas nas outras, ao tempo em que o campo de dunas (e em consequência os sítios arqueológicos) seria transformado em campos de golfe. O governo sugeriu realocá-los para outro território, demonstrando falta de compreensão sobre a conexão profunda dos Tremembé com sua terra. O conflito entre o chamado "progresso" e as comunidades com raízes e laços profundos com sua terra causa diversos transtornos. Muitas vezes essas comunidades são forçadas a ceder à pressão e à violência, abandonando seu território. Quando isso ocorre frequentemente surgem casos, por exemplo, de depressão, pelos quais o governo não assume a responsabilidade.

O território é formado por lugares significativos, frutos das interações humanas com a natureza e o sobrenatural. As pessoas criam esses lugares através de inter-relações com determinados ambientes, seja de maneira simbólica ou por meio de modificações físicas. Esse processo estabelece vínculos e atribui sentidos aos

lugares. O reconhecimento de um lugar significativo por parte da coletividade assegura seu valor histórico, sua conexão com outros lugares e sua integração em uma paisagem mais ampla (Zedeño; Bowser, 2004; Zedeño, 1997).

A TI Tremembé da Barra do Mundaú é composta por diversos lugares significativos, como aldeias, escola, cemitério, portos de pesca, matas de murici e batiputá, roçados coletivos, campos de dunas, mangues, lagoas, engenhos, casas de farinha e sítios arqueológicos. Todos esses elementos estão interligados em uma rede de significados que refletem a história e a cultura do povo Tremembé.

Entendo que o território dos Tremembé é uma complexa rede de lugares e paisagens construídos, mantidos e modificados e que qualquer tentativa de destruição de qualquer elemento dessa rede seria equivalente a rasgar um capítulo de sua história ou romper um elo com sua ancestralidade. Quando se volta à atenção para os sítios arqueológicos e busca-se entendê-los como lugares significativos, os saques, o tráfego por eles com veículos com tração, as ameaças de implantação de empreendimentos ou de realocação desses povos para outro lugar seria o mesmo que destruir o núcleo cultural, a trajetória histórica e a memória coletiva dos Tremembé (Zedeño; Bowser, 2009).

Ao longo da história, indivíduos e sociedades criaram lugares para iniciar, aprimorar, celebrar ou comemorar as interações das pessoas umas com as outras, bem como com a natureza e o sobrenatural (Joyce 2003; Joyce e Hendon 2000; Meskell 2003, Schama 1995; Tilley 1994; Van Dyke e Alcock 2003). Uma lasca de obsidiana depositada na base de um penhasco, uma pepita de cobre jogada em um lago, um pictograma, uma estela, uma praça, um memorial de guerra, um restaurante e um monte são formas de lugares que representam ordens sociais e sistemas de pensamento únicos, mas todos apontam para a necessidade universal de criar lugares que lembrem a nós e aos outros sobre as experiências pelas quais uma sociedade humana passou e o conhecimento que adquiriu (Lekson, capítulo 10). Além da memória, muitas dessas modificações tentam garantir a continuidade de relacionamentos harmoniosos com forças poderosas do universo (Brown 2004; Carroll et al. 2004) (Zedeño; Bowser, 2009, p. 8, tradução nossa).

Com base na metodologia do etnomapeamento, foi possível realizar um etnorreferenciamento, no qual listei alguns lugares de memória do povo Tremembé, alguns dos quais foram citados em tópico anterior. É possível observar que certos lugares possuem relação com a cultura material móvel que está sobre a superfície, em outros, não há vestígios móveis visíveis, mas detém histórias que são contadas pelos mais antigos e que são passadas de geração em geração.

Quadro 4 – Lugares significativos citados durante oficina de etnomapeamento

Casa do Euclides	Atual Oca digital	Residência de antigo posseiro que detinha o poder do território e arrendava a mão-de-obra dos indígenas
Engenho de cachaça	Recanto dos Encantados	Antigo engenho pertencente aos posseiros e onde trabalhavam os troncos velhos Tremembé
Cascudos	Cascudos	Lugar que detém diversas histórias sobre encantos, navios e cidades encantados, além de relatos sobre a presença de bolas de luz, tochas de fogo e botijas
Morro da Graúna	Cascudos	Ponto de referência para os pescadores e lugar onde se avistam ou se escutam encantos
Corrente da Barrinha	Cascudos	Caminho que se percorre para pesca no mar
Lagoa do Tacho	Morros	Lagoa onde se avistou um tacho de cerâmica com corrente de ouro encantados
Lagoa da Lica	Morros	Lagoa onde se avistaram moedas de ouro e prata encantadas
Lagoa e Morro da Índia	Morros	Lugar de cura que tem como guia a encantada Índia Maria Estela
Sítio do Zé	Morro	Sítio arqueológico guardado pelo guia Índio Manoel Carolina. O lugar foi registrado como sítio Baleia 07
Morro do Soim	Baixas	Morada dos antigo que foi tomada pela mata
Morro do Bezerra	Baixas	Morada dos antigo que foi tomada pela mata
Baixas	Baixas	Antigo povoado onde habitaram os antepassados e os troncos velhos Tremembé até a primeira metade do século XX. Havia no local casas feitas de palha e de taipa, casas de farinha e áreas de cultivo
Coqueiro da Dona Mundô	Baixas	Antiga morada de dona Mundô, tronco velho Tremembé que se encantou
Morada de Seu Léo Mundô	Baixas	Antiga morada de seu Léo Mundô, tronco velho Tremembé que se encantou
Morada do Xixico	Baixas	Antiga morada do tronco velho Xixico, que se encantou
Lagoa do Velho Sé	Baixas	Antigo local de pescaria que foi soterrado pelas dunas
Porto da Canoa	Rio	Referência dada pelos mais antigos para indicar o local de pesca com anzol
Porto do Macaco	Rio	Referência dada pelos mais antigos para indicar o local de pesca com anzol

Porto da Salina	Rio	Referência dada pelos mais antigos para indicar o local de pesca com anzol
Porto dos Pilões	Rio	Referência dada pelos mais antigos para indicar o local de pesca com anzol
Porto da Barreira	Rio	Referência dada pelos mais antigos para indicar o local de pesca com anzol
Porto do João Mole	Rio	Referência dada pelos mais antigos para indicar o local de pesca com anzol

Fonte: Elaborado por Bianca Araújo Freires.

Como se sabe, alguns desses lugares não se configuraram e nem se configuram como patrimônio arqueológico para a arqueologia tradicional. No entanto, lugares como o Morro da Graúna, a Lagoa da Índia, as Baixas, ainda que não tenham materialidade referente ao ser humano ou mesmo que sejam insuficientes para serem considerados arqueológicos, se configuram como elementos que pertencem à história dos Tremembé. Conforme Hissa (2022), entende-se que esses lugares são marcadores de memória individuais e coletivas, são heranças do passado, fazem parte do imaginário e da identidade do povo Tremembé.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desta pesquisa, discuti a relação entre o povo Tremembé da Terra Indígena Tremembé da Barra do Mundaú, localizada no município de Itapipoca, no Ceará, com o patrimônio arqueológico presente em seu território. Utilizando a etnoarqueologia sob a ótica da arqueologia do presente, procurei compreender as perspectivas e os usos que os Tremembé constroem e aplicam aos vestígios e sítios arqueológicos presentes em seu território. Para tanto, utilizei abordagens arqueológicas que, de alguma forma, diferem das arqueologias tradicionais, que frequentemente tendem a ignorar as relações entre a cultura material, os povos indígenas e outros seres.

O estudo teve como elementos norteadores três perguntas, quais sejam: a) como os sítios arqueológicos são compreendidos pelos Tremembé?; b) de que forma esses lugares influenciam na construção, reconstrução e manutenção da identidade indígena dos Tremembé?; e c) como estão relacionados com os demais espaços do território?

Para responder a esses questionamentos, discuti de forma crítica sobre o processo de etnogênese e a trajetória de luta do povo Tremembé da Barra do Mundaú. Procurei compreender, no processo de etnogênese, a influência dos sítios e vestígios arqueológicos na reconstrução da identidade indígena. Observei, através das narrativas de lideranças e troncos velhos e da observação participativa, que a iminência da instalação de empreendimentos turísticos ameaçava o modo de vida desse povo e colocava em risco o território e, em consequência, as moradas de seus antepassados e encantados. Nesse cenário, a arqueologia tornou-se mais uma ferramenta de defesa do povo indígena. A materialidade dos antepassados, que sempre foi presente na vida dos Tremembé, seja através das histórias contadas pelos mais antigos ou das diversas formas de reutilização dos objetos arqueológicos, transmutou-se de elemento do cotidiano para patrimônio arqueológico, um elemento que, de certa forma e em certa perspectiva, comprovaria a antiguidade do povo Tremembé no território.

No decorrer da pesquisa, caracterizei minimamente o ambiente em que os sítios estão localizados, o que foi de suma importância para entender a dinâmica ambiental na qual os sítios estão inseridos, em um eterno processo de cobrir e descobrir a materialidade sobre morros de areia, o que combina, de certa forma, com

o processo de encanto e desencanto das narrativas Tremembé. Além disso, foi fundamental perceber a maneira como os indígenas interagem com esse ambiente e esses lugares.

Analisei o contexto de pesquisas arqueológicas realizadas no território, discutindo as atuações e o posicionamento dos pesquisadores. Vale enfatizar que tais pesquisas possibilitaram o registro de sítios arqueológicos na área, atestando oficialmente a presença de antigas ocupações no território, mas, apesar disso, observei que as arqueologias praticadas na TI foram influenciadas por perspectivas ocidentais e pela ideia de neutralidade científica e deixaram de documentar de forma aprofundada a continuidade das relações que os vestígios arqueológicos ainda evocavam na comunidade. Entendi que foram desconsiderados outros locais significativos que, apesar de terem sido percebidos, não foram tratados como sítios arqueológicos, numa clara evocação do nobre e antigo, tão comum entre os arqueólogos.

Ao longo do texto, foram exploradas em maior profundidade as percepções e relações que os Tremembé constroem com seu patrimônio arqueológico. Identifiquei pelo menos quatro tipos de relação principais entre os Tremembé e os sítios arqueológicos, a saber: a) o patrimônio arqueológico como ferramenta política e identitária; b) a prática do colecionismo de peças arqueológicas; c) as reutilizações dos vestígios identificados; e d) a relação de espiritualidade entre os Tremembé, os vestígios e sítios arqueológicos e, por consequência, as encantarias e os encantados. Considero essa última forma de relação, em particular, como um elemento central na cultura Tremembé, influenciando profundamente a forma como eles se relacionam com os sítios e vestígios arqueológicos. Essas relações, frequentemente ignoradas pela arqueologia tradicional, são normalmente vistas como mitos, e as utilizações dos vestígios e sítios são tratadas como danos ao patrimônio. Essa perspectiva limita a participação de outros atores, como os indígenas e seus encantados, nas decisões políticas relacionadas ao seu patrimônio e território.

Por fim, discuti como os sítios arqueológicos, ou a morada dos antepassados e encantados, são lugares significativos que interligam diversos espaços e tempos no território Tremembé. Esses locais não apenas servem como referências espaciais, mas também atuam como marcadores da memória do povo Tremembé. Mesmo os espaços onde não há vestígios arqueológicos móveis carregam as histórias herdadas

dos mais antigos, que ainda hoje continuam a moldar e enriquecer a história dos Tremembé.

A partir das discussões realizadas ao longo da pesquisa, foi possível compreender que a presença de sítios arqueológicos na TI Tremembé da Barra do Mundaú pode ser um importante indicador de indianidade. Em pesquisas bibliográficas sobre os Tremembé de outras regiões do Ceará, como o povo Tremembé de Almofala, foi identificada a presença de "moradas dos mais antigos" e "moradas dos mais velhos", assim como na TI em estudo. Assim como os Tremembé da Barra do Mundaú, outros povos indígenas também se relacionam com essas moradas, reconhecendo-as como pertencentes aos seus antepassados. Esses lugares, portanto, se configuram como marcadores de etnicidade, respondendo a um dos questionamentos levantados neste trabalho.

A pesquisa também revelou que a arqueologia pode ser utilizada como uma ferramenta de luta para os povos indígenas, o que é discutido há tempos pelos indígenas, conforme evidenciado em atas de reuniões de povos indígenas do Ceará e em outros documentos analisados neste estudo, que solicitavam estudos arqueológicos em seus territórios. Embora os indígenas reconheçam que determinados artefatos pertencem aos seus antepassados, as pesquisas arqueológicas têm importância ao conferir uma validação oficial pelo Estado no que diz respeito à presença de patrimônio arqueológico no local, elemento protegido por lei. Essa situação pode resultar em políticas de preservação dos sítios. O registro de sítios arqueológicos abre possibilidades de proteção contra diversas ameaças a esse patrimônio e, por consequência, ao território.

A atuação de outros seres e a sua relação com o patrimônio arqueológico foi outro apontamento trazido pela pesquisa. Os encantados possuem participação ativa no território Tremembé em diversos campos, como em curas, orações, lutas, aconselhamentos, etc. Conforme a pesquisa, os encantados também atuam nos sítios arqueológicos, seja protegendo-os ou mesmo permitindo que a materialidade encontrada nesses lugares seja utilizada para tratamento de diversas enfermidades.

Tais resultados reforçam a urgência e a necessidade de um diálogo entre a ciência e as comunidades que se relacionam com a cultura material. A arqueologia deve estar atenta a diferentes mundos, ou seja, a outras perspectivas e usos da materialidade, além de considerar a participação de outros seres que influenciam as diversas formas de aplicação desse patrimônio. Reconhecer essas relações e

influências pode fortalecer e abrir novos caminhos para a proteção do patrimônio arqueológico, dando ênfase àqueles que têm maior vínculo com ele. Para isso, é fundamental que a arqueologia combata os aspectos coloniais que ainda persistem no campo científico.

Considero que certos temas dessa pesquisa merecem uma investigação mais aprofundada, as quais poderão ser desenvolvidas em outro momento. Destaco aqui a discussão sobre os sítios arqueológicos da TI que não possuem vestígios materiais móveis e como esses locais podem ser considerados patrimônio arqueológico. A paisagem da TI Tremembé da Barra do Mundaú, entendida como cultura material, marca memórias e serve como referência no cotidiano e nas histórias do povo. Essa discussão tem o potencial de abrir um debate sobre o conceito de sítio arqueológico e como isso pode influenciar as políticas de preservação. Outra questão relevante, que pode ser discutida no futuro, trata-se de como outros grupos que habitam o ambiente dunar, principalmente os Tremembé de Almofala e as comunidades de pescadores de Trairi, separadas do território Tremembé pelo rio Mundaú, se relacionam com os sítios arqueológicos em seu território.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Manoel Coelho. **Seara indígena: Deslocamentos e dimensões identitárias**. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2002. Disponível em: <http://repositorio.ufc.br/handle/riufc/47695>. Acesso em: 10 abr. 2023.

ALMEIDA, Fábio Guaraldo. **Terra de quilombo: arqueologia da resistência e etnoarqueologia no território Mandira, município de Cananéia-SP**. 2012. 281 f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Programa de Pós-graduação em Arqueologia do Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-20122012-140908/>. Acesso em: 12 ago. 2022.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os Índios na História: avanços e desafios das abordagens interdisciplinares – a contribuição de John Monteiro. **História Social**, [S. l.], v. 17, n. 25, p. 19–42, 2015. DOI: 10.53000/hs.v17i25.1834. Disponível em: <https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/rhs/article/view/1834>. Acesso em: 7 set. 2023.

ALVES JÚNIOR, Alexandre G. da C. A ocupação de Alcatraz e o movimento indígena nos Estados Unidos (1969-1971). **Tempo**. Niterói, v. 28, n. 3, p. 78-98, 2022. <https://doi.org/10.1590/TEM-1980-542X2022v280304> Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tem/a/3PrJDqmcP96XJCjhm5kF4nq/>. Acesso em: 07 maio 2022.

AMÉLIA, Maria. Opinião. **Jornal O Povo**. Fortaleza, 12 de novembro de 2006.

ARQUEOLOGIA BRASILEIRA. **Programa de pesquisa e resgate arqueológico nas comunidades indígenas Tremembé (município de Itapipoca) e Kariri (município de São Benedito), Estado do Ceará**. 2009.

ARRUTI, José Maurício Andion. Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. **Revista Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 57-94. 1995. Disponível em: <https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/1995>. Acesso em: 21 jan. 2024.

ASSOCIAÇÃO MISSÃO TREMEMBÉ. **Ofício ao Procurador Presidente da 6ª Câmara de Comunidades indígenas e Minorias da Procuradoria Geral da República**. Fortaleza. Acervo Missão Tremembé, 28 de novembro de 1996.

AYALA, Patricia. Arqueologias indígenas: una mirada desde el Sur. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, v. 34, n. 34, p. 26–31, 2020. DOI: 10.11606/issn.2448-1750.revmae.2020.164055. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revmae/article/view/164055>. Acesso em: 15 dez. 2022.

BARRETO, Cristiana. Arqueologia brasileira: uma perspectiva histórica e comparada. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia. Suplemento**, [S. l.], n. supl.3, p. 201–212, 1999. DOI: 10.11606/issn.2594-5939.revmaesupl.1999.113468. Disponível em: <https://revistas.usp.br/revmaesupl/article/view/113468>. Acesso em: 22 jul. 2022.

BARTH, Frederick. Grupos étnicos e suas fronteiras. *In*: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Joceline (Orgs). **Teorias da etnicidade**. Tradução Elcio Fernandes. 2 ed., São Paulo: Ed. Unesp, p. 187-227. 2011.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 12, nº 1. P. 39-68, 2006. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132006000100002> Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/fGbD5TshWKbCXScWRZt9hGH/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 04 abr. 2022.

BEZERRA, Marcia. As moedas dos índios: um estudo de caso sobre os significados do patrimônio arqueológico para os moradores da Vila de Joanes, Ilha de Marajó, Brasil. Dossiê Cultura Material. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi**. Ciências Humanas. Belém, v.6 (1), p. 57-70, 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/TsLR7ycP66RwpVhRbHbzcwL/?lang=pt>. Acesso em: 11 nov. 2023.

BINFORD, L. R. **Em busca do passado**. Tradução de João Zilhão, Lisboa, Publicações Europa-América, 1983.

BORGES, Jóina Freitas. **Os senhores das dunas e os adventícios d'além mar: primeiros contatos, tentativas de colonização e autonomia Tremembé na costa leste-oeste (séculos XVI e XVII)**. 2010. 361 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010. Disponível em: <https://app.uff.br/riuff/handle/1/16847>. Acesso em: 04 jan. 2023.

BORGES, Jóina Freitas; VILELA, Ludiane das Chagas; SILVA, Tailine Rodrigues Valério da. História e Arqueologia na construção da interculturalidade: construindo saberes plurais com os Tremembés de Almofala-CE. **Fronteiras**, Dossiê 09: Territórios e fronteiras do ensino de História I. [S.l.] v. 18, n. 32, p. 178–196, 2016. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/FRONTEIRAS/article/view/5833>. Acesso em: 21 ago. 2022.

CADENA, Marisol de la. Cosmopolítica indígena em los Andes: reflexiones conceptuales mas allá de la “política”. **Tabula Rasa**, [S.l.] n. 33, p. 273-311, 2020. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n33.10> Disponível em: <https://www.revistatabularasa.org/numero33/cosmopolitica-indigena-en-los-andes-reflexiones-conceptuales-mas-alla-de-la-politica/>. Acesso em: 18 fev. 2023.

CEARÁ. **Lei nº 13.796, de 30 de junho de 2006.** Institui a Política Estadual de Gerenciamento Costeiro, e o Plano Estadual de Gerenciamento Costeiro e dá outras providências. Diário Oficial de 30 de junho de 2006. Disponível em: <https://belt.al.ce.gov.br/index.php/legislacao-do-ceara/organizacao-tematica/meio-ambiente-e-desenvolvimento-do-semiarido/item/4705-lei-n-13-796-de-30-06-06-d-o-de-30-06-06-mens-n-6-832-06-executivo>. Acesso em 09 ago. 2023.

CARVALHO, Alexandre Medeiros de; CLAUDINO-SALES, Vanda; MAIA, Luís Parente; CASTRO, João Vagner Alencar. Eolianitos de Flecheiras/Mundaú, costa noroeste do estado do Ceará, Brasil: registro ímpar de um paleo-sistema eólico costeiro. *In: WINGE, Manfredo et al. Sítios Geológicos e Paleontológicos do Brasil*. 2. ed. Brasília: CPRM, p. 121-131, 2009.

CASTRO, Maria Elizabeth de. **Os assentados – lavradores do século XXI:** assentamento Tiracanga logradouro em Canindé, Ceará, Brasil (2007-2008). 2009. 109 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2009. Disponível em: <https://siduece.uece.br/siduece/trabalhoAcademicoPublico.jsf?id=52949>. Acesso em: 01 jul. 2023.

CLAUDINO-SALES, V. C. Os Litorais Cearenses. *In: ROCHA, E. D. (Ed.). Ceará: um novo olhar geográfico*. Fortaleza: Silva, J. B. Cavalcante, T. C. Dantas, Eustógio, p.39-51. 2007.

CHUVA, Márcia. Por uma história da noção de patrimônio Cultural no Brasil. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Brasília, n. 34, p. 147-165, 2012.

CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. *In: A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, p. 17-58. 1998.

Contra empresa: Índios protestam ocupando estrada. **Jornal O Povo**, Fortaleza, 12 de outubro de 2006.

CORRÊA, Ângelo Alves. **Pindorama de Mboia e Íaraké:** Continuidade e Mudança na Trajetória das populações Tupi. 2014. 462 f. Tese (Doutorado em Arqueologia). Programa de Pós-Graduação em Arqueologia do Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-17102014-154640/pt-br.php>. Acesso em: 03 fev. 2023.

CORREIA, Cloude de Souza. **Etnozoneamento, etnomapeamento e diagnóstico etnoambiental:** representações cartográficas e gestão territorial em terras indígenas no estado do Acre. 2007. 420 f. Tese (Doutorado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2007. Disponível em: <https://www.iapad.org/wp-content/uploads/2015/07/Tese-Cloude-72a.pdf>. Acesso em: 22 jan. 2024.

COSTA, Carlos A. S. Por políticas para a gestão e musealização do patrimônio arqueológico: uma escala de sentidos. **Habitus**, Goiânia, v. 17, n.1, p. 101-124, jan./jun. 2019. DOI: <https://doi.org/10.18224/hab.v17i1.7088>. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/habitus/article/view/7088>. Acesso em: 10 jan. 2023.

COSTA, Anderson B.; SILVEIRA, Adely P.; MOURA, Filipe M. de; VASCONCELOS, Fábio P. Análise e identificação dos compartimentos geoambientais da região de “Porto dos Barcos” no município de Itarema-Ceará. **Revista da Casa da Geografia de Sobral (RCGS)**, [S. l.], v. 21, n. 2, p. 853–863, 2019. DOI: 10.35701/rcgs.v21n2.574. Disponível em: [//rcgs.uvanet.br/index.php/RCGS/article/view/574](http://rcgs.uvanet.br/index.php/RCGS/article/view/574). Acesso em: 9 ago. 2024.

COSTA, João Paulo Peixoto. **Disciplina e Invenção**: civilização e cotidiano indígena no Ceará (1812-1820). 2012. 282 f. Dissertação (Mestrado em História do Brasil) – Programa de Pós-Graduação em História do Brasil, Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2012.

COUTO, Patrícia Navarro de Almeida. **Morada dos Encantados**: identidade religiosa entre os Tupinambá da Serra do Pedreiro – Borborema, BA. 2008. 169 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/10887/1/Dissertacao%20Patricia%20Coutoseg.pdf>. Acesso em: 06 mar. 2024.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma história indígena. *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, p. 09-24, 2008.

DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto L.; CARVALHO, Maria Rosário G. de. Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico. *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, p. 431-456, 2008.

DOMINGO, Inés; BURKE, Heather; SMITH, Claire. **Manual de Campo del Arqueólogo**. [S.l.] Ariel/ História, 2015.

EL-ROBRINI, M.; ALVES, M.A.M.S.; SOUZA FILHO, P.W.M.; EL-ROBRINI, M.H.S.; SILVA JÚNIOR, O.G.; FRANÇA, C.F. Atlas de erosão e progradação da zona costeira do Estado do Pará – Região Amazônica: Áreas oceânica e estuarina. *In*: MUEHE, D. (Coord.), **Atlas de Erosão e Progradação da Zona Costeira Brasileira**. São Paulo, p. 1-34, 2006.

FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura Tupinambá. Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, p. 381-396, 2008.

FEHEINA, Rita Célia. Índios mantem protesto em estrada. Fortaleza, **Jornal O Povo**. 27 de outubro de 2006.

FEHEINA, Rita Célia. Acampamento completa um mês: protesto dos Tremembés. Fortaleza, **Jornal O Povo**, 08 de novembro de 2006.

FERREIRA, Lúcio Menezes. Sob o fogo cruzado: Arqueologia comunitária e patrimônio cultural. **Revista Arqueologia Pública**, Campinas, n 3, p. 81-92, 2008. Doi.org/10.20396/rap.v3i1.8635804. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rap/article/view/8635804>. Acesso em 13 set. 2022.

FRANCO, Cláudia Tereza Signori. Resumo do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Tremembé da Barra do Mundaú. **Diário Oficial da União**, n. 26, seção 1, segunda-feira, 6 fev. p. 22-23, 2012.

FUNARI, Pedro Paulo de Abreu. Os historiadores e a cultura material. *In*: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). **Fontes Históricas**. São Paulo: Contexto, p. 81-109, 2005.

GARRIDO, Joan del Alcazar i. As fontes orais na pesquisa histórica: uma contribuição ao debate. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, vol. 13,- n. 25/26, set/92-ago/93, 1993. Disponível em: <https://anpuh.org.br/index.php/revistas-anpuh/rbh>. Acesso em: 19 out. 2022.

GNECCO, Cristóbal. Caminos De la Arqueología: de la violencia epistémica a la relacionalidad. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, Belém, v. 4, n. 1, p. 15-26, jan./abr. 2009. <https://doi.org/10.1590/S1981-81222009000100003>. Disponível em: <http://scielo.iec.gov.br/pdf/bmpegch/v4n1/v4n1a03.pdf> . Acesso em: 15 set. 2022.

GNECCO, Cristóbal. De la Arqueología del pasado a la Arqueología del futuro: anotaciones sobre multiculturalismo y multivocalidad. **Jangwa Pana**, [S. l.], v. 10, n. 1, p. 26–42, 2011. DOI: <https://doi.org/10.21676/16574923.71>. Disponível em: <https://revistas.unimagdalena.edu.co/index.php/jangwapana/article/view/71>. Acesso em: 04 fev. 2023.

GOMES, Alexandre Oliveira. **Aquilo é uma coisa de índio: objetos, memória e etnicidade entre os Kanindé do Ceará**. 2012. 332 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife. 2012. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/19110>. Acesso em: 23 abr. 2023.

GOMES, Alexandre Oliveira. **Museus Indígenas, mobilizações étnicas e cosmopolíticas da memória: um estudo antropológico**. 2019. 959 f. Tese (doutorado e Antropologia) Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/36806>. Acesso em: 26 maio 2023.

GONDIM, Juliana Monteiro. **Seguindo trilhas encantadas**: humanos, encantados e as formas de habitar a Almofala dos Tremembé. 2016. 221 f. Tese (Doutorado em Antropologia) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2016. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-14032017-145349/pt-br.php>. Acesso em: 16 jun. 2023.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O mal-estar no patrimônio: identidade, tempo e destruição. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 55, p. 211-228, janeiro-junho. 2015. Disponível em: <https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/55761>. Acesso em: 23 ago. 2023.

GONZALEZ-RUIBAL, Alfredo. **La experiencia del Otro**. Una introducción a la etnoarqueología. Madrid, Ediciones Akal, 2003.

GONZALEZ-RUIBAL, Alfredo. The Past is Tomorrow. Towards an Archaeology of the Vanishing Present. **Norwegian Archaeological Review**, [S.l.] Vol. 39, No. 2, p. 110-125, 2006. <https://doi.org/10.1080/00293650601030073>. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00293650601030073>. Acesso em: 03 jul. 2022.

GONZALEZ-RUIBAL, Alfredo. De la etnoarqueología a la Arqueología del presente. *In*: SALAZAR, J.; DOMINGO, I; ASKARRÁGA, J; BONET, H. (Org.). **Mundos tribales**: una visión etnoarqueológica. Valencia: Museo de Prehistoria, p. 16-27, 2009.

HISSA, Sarah. Sítios históricos em Minas Gerais: algumas reflexões sobre paisagens, territórios e cronopolíticas. **Revista de Arqueologia**, [S. l.], v. 35, n. 2, p. 154–180, 2022. DOI: 10.24885/sab.v35i2.925. Disponível em: <https://revista.sabnet.org/ojs/index.php/sab/article/view/925>. Acesso em: 22 jan. 2024.

HOORNAERT, Eduardo. Catequese e Aldeamento. *In*: SOUSA, Simone de (Org.). **História do Ceará**. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, p. 45-62, 1994.

IBGE. Atlas do espaço rural brasileiro. 2 ed., Rio de Janeiro: IBGE, p. 45-52. 2020. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=2101773>. Acesso em: 21 jan. 2024.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Parecer N° 005/05/DITEC/4ªSR/IPHAN**. Processo IPHAN n° 01496.000592/2009-44. Fortaleza. 24/maio, 2005.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Informação Técnica n° 015/10 – DITEC/IPHAN-CE**. Processo IPHAN n° 01496.000592/2009-44. Fortaleza. 10/fevereiro, 2010.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Parecer N° 059/09/DITEC/4ª SR/IPHAN**. Processo IPHAN nº 01496.000592/2009-44. Fortaleza. 28/maio, 2010.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Ofício nº 715/10-GAB/IPHAN/CE**. Processo IPHAN nº 01496.000592/2009-44. Fortaleza. 14/outubro, 2010.

LANE, Paul. Present to past: Ethnoarchaeology. *In*: TILLEY, Christopher *et al.* (Org.) **Handbook of Material Culture**. Sage Publication, London, p. 402-424, 2006.

LANGER, J. **Ruínas e Mito**: a arqueologia no Brasil Império. 2000. 327 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2000. Disponível em: <https://hdl.handle.net/1884/28598>. Acesso em: 22 jul. 2023.

LEITE, Maria Amélia. **Os Tremembé no Ceará**: tradição e resistência. Apresentação de Fabiano dos Santos. Organizado por Adriana Maria Rodrigues de Oliveira, Francisca Janete Lira Melo, Ivna Nilton Marques Girão, João Alfredo Telles Melo, João Paulo Vieira Neto, Lucas Benedecti de Castro Andrade, Olga de Gomes Paiva, Paula Candice Américo de S. Augusto e Rosana Marques Lima. Secult/Ce, Fortaleza, 2020.

LE GOFF, Jacques. A História Nova. *In*: LE GOFF, Jacques (Org.). **A História Nova**. 5 ed. São Paulo: Martino Fontes, p. 31-84, 2005.

LIDERANÇAS INDÍGENAS DOS POVOS CRATEUS, GENIPAPO-KANINDÉ, PITAGUARY, PORANGA, POTYGUARA DA PARAIBA E TAPEBA. **1ª ASSEMBLEIA INDÍGENA NO CEARÁ**: Relatório da Assembleia. Poranga, Acervo Associação Missão Tremembé, 29 de agosto de 1994.

LYONS, Diane E.; CASEY, Joanna. It's a material world: the critical and on-going value of ethnoarchaeology in understanding variation, change and materiality. *World Archaeology*, [S.l.] v. 48, n. 5, p. 609-627. 2016. <https://doi.org/10.1080/00438243.2016.1214619>. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00438243.2016.1214619>. Acesso: 24 ago. 2022.

LUSTOSA, Isis Maria Cunha. **Os povos indígenas, o turismo e o território**: um olhar sobre os Tremembé e os Jenipapo-Kanindé do Ceará. 2012. 281 f. Tese (Doutorado em Geografia) - Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Estudos Socioambientais da Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2012. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/teseserver/api/core/bitstreams/ec58e799-2a08-4bc9-bece-e48b96e03224/content>. Acesso em: 10 ago. 2023.

MACHADO, Juliana Salles. **Lugares de gente**. Mulheres, plantas e redes de troca no delta amazônico. 2012. 350 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: https://leia.ufsc.br/files/2012/09/Machado_tese-final-cp.pdf. Acesso em: 07 set. 2023.

MACHADO, Meline Cabral. **Mapeamento cultural e gestão territorial de terras indígenas: o uso dos etnomapas.** 2014. 119 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Programa de Pós-Graduação em Geografia do Departamento de Geografia, Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília, Brasília, 2014. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/handle/10482/17388>. Acesso em: 12 fev. 2024.

MEDEIROS, Ricardo Pinto de. Política indigenista do período pombalino e seus reflexos nas capitanias do norte da América portuguesa. *In: Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades*, 21. 2005. **Lisboa. Actas.** Lisboa: Instituto Camões, p. 01-21, 2008. Disponível em: http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/ricardo_pinto_medeiros.pdf. Acesso em: 18 out. 2023.

MEIRELES, Antônio Jeovah de Andrade; MARQUES, Marcélia. **Parecer Técnico:** estudos e levantamentos ambientais, antropológicos e arqueológicos na Terra Indígena Tremembé de São José e Buriti, município de Itapipoca/CE. Fortaleza, 2004.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. **Ofício nº 789/2005/PRDC/GAB/MT Ministério Público Federal/Procuradoria da República no Estado do Ceará.** Processo IPHAN nº 01496.000592/2009-44. Sobral, 2005.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. **Ofício nº 833/2008/MPF/PRM/SOBRAL.** Processo IPHAN nº 01496.000592/2009-44. Sobral, 17/setembro, 2008.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. **Ofício nº 1234/10 – MPF/PRM/SOBRAL.** Processo IPHAN nº 01496.000592/2009-44. Sobral. 31/agosto, 2010.

MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, tapuias e historiadores:** estudos de História Indígena e do Indigenismo. 2001. 233 f. Tese (Livre Docência em Etnologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/1600208>. Acesso em: 14 out. 2023.

NASCIMENTO, Francisco Marques do; TREMEMBÉ, José Valdir de Holanda; TEIXEIRA, Francisco Alves; TEIXEIRA, Raimunda Rodrigues. **Campanha de Demarcação da Terra Indígena no Ceará. Terra Demarcada – Vida Garantida:** Reivindicação dos Povos Indígenas no Ceará – Brasil. Fortaleza. Acervo da Associação Missão Tremembé, 12 de julho de 1994.

NIMUENDAJU, Curt. **Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes.** Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Universidade Federal do Pará (UFPA). 2ª ed. – Brasília, DF: IPHAN, IBGE, UFPA, 2017.

NOELLI, Francisco Silva; FERREIRA, Lúcio Menezes. A persistência da teoria da degeneração indígena e do colonialismo nos fundamentos da arqueologia brasileira. **História, Ciência, Saúde – Manguinhos**. v. 14, nº 4. Rio de Janeiro, p. 1239-1264. 2007. <https://doi.org/10.1590/S0104-59702007000400008>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/hcsm/a/fwh6cwYjwPMVfLypG8Fk45z/>. Acesso em: 24 jun. 2022.

NOGUEIRA, Antônio Gilberto Ramos O campo do patrimônio cultural e a história: itinerários conceituais e práticas de preservação. **Antíteses**, Londrina, v. 7, n. 14, p. 45-67, jul. - dez. 2014. <https://doi.org/10.5433/1984-3356.2014v7n14p45>. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/antiteses/article/view/19969>. Acesso em: 3 jan. 2023.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **“O nosso governo”**: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero, Brasília, DF: MCT/CNPq, 1988.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *In*: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **A viagem de volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2 ed. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria, p. 13-42, 2004.

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

PEIRANO, Mariza. Etnografia Não é método. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, v. 20 n. 42. Dossiê Sofrimento e Violência, p. 377-391, 2014. <https://doi.org/10.1590/s0104-71832014000200015>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/n8ypMvZZ3rJyG3j9QpMyJ9m/?lang=pt>. Acesso em: 19 mar. 2023.

PESAVENTO, Sandra Jatthy. **História & História Cultural**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

PINHEIRO, Mônica Virna de Aguiar. **Evolução Geoambiental e Geohistórica das Dunas Costeiras do Município de Fortaleza, CE**. 2029. 182 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Centro de Ciências, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2009. Disponível em: https://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/8994/1/2009_dis_mvapinheiro.pdf. Acesso em: 22 dez. 2023.

PINHEIRO, Mônica Virna de Aguiar; MOURA-FÉ, Marcelo Martins; FREITAS, Eduardo Marcelo de Negreiros. Os ecossistemas dunares e a legislação ambiental brasileira. **Geo UERJ**, [S. l.], v. 2, n. 24, 2014. DOI: 10.12957/geouerj.2013.5546. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/geouerj/article/view/5546>. Acesso em: 17 ago. 2023.

PINTO, André Luís Aires; MATOS, Maria Jardenes de; RUFINO, Maria do Socorro Moura. O conhecimento etnográfico dos Tremembé da Barra do Mundaú.

INTERAÇÕES, Campo Grande, v. 19, n. 1, p. 15-28, jan./mar. 2018.

<http://dx.doi.org/10.20435/inter.v19i1.1623>. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/inter/a/CmV5FVdztbxXxpcmypZvj9J/?format=pdf>. Acesso em: 28 abr. 2022.

PIRONI, Gabriela; MIOTTO Giselle; TREMEMBÉ, Mateus. **Plano de ação para salvaguarda dos recursos naturais e da cultura alimentar do povo Tremembé da Barra do Mundaú**. Itapipoca, 2021.

POLITIS, Gustavo G. Tendencias de la etnarqueología en América Latina. *In: 3er. Encuentro Internacional de Teoría Arqueológica en America del Sur*, Incuapa, 2004. p. 1-45. Disponível em:

https://www.academia.edu/4286660/Tendencias_de_la_Etnoarqueolog%C3%ADa_e_n_Am%C3%A9rica_Latina. Acesso em: 01 set. 2021.

POLLACK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989. Disponível em:

http://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria_esquecimento_silencio.pdf. Acesso em: 01 set. 2021.

POMPEU SOBRINHO, T. Índios Tremembé. **Revista do Instituto do Ceará**, Fortaleza, Ano LXV, p.257-267, 1951.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. **Rompendo o silêncio**: por uma revisão do “desaparecimento” dos povos indígenas. Alagoas Real, fev. 2012. Disponível em: <http://alagoasreal.blogspot.com/2012/02/rompendo-o-silencio-por-uma-revisao-do.html>. Acesso em: 19 set. 2022.

QUADROS, Jessica Silva de. Pisando na terra de Tupinambá: o encontro do povo Bantu na morada dos encantados. **32ª Reunião Brasileira de Antropologia**. Belo Horizonte, 2020. Disponível em:

file:///C:/Users/User/Downloads/J%C3%A9ssica%20Tupinamb%C3%A1_32RBA.pdf. Acesso em 12 fev. 2023.

REIS, José Carlos. História e teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade. 3 ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

RODRIGUES, Igor Moraes M. **Tramas da Tecnologia etnoarqueologia da variabilidade dos trançados dos povos do Mapuera**. 2022. 565 f. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-27032023-130913/pt-br.php>. Acesso em: 04 jan. 2024.

RODRIGUES, Rogéria. **Almanaque Jereré de Flecheiras**. Fortaleza: Expressão Gráfica Editora, 2008.

SELAU, Maurício da Silva. História Oral: uma metodologia para o trabalho com fontes orais. **Esboços** Nº 11 – Vol 11 – Ano 2004 Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UFSC, 2004. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/486/9887>. Acesso: 14 maio 2022.

SHANKS, Michael. Post-processual archaeology and after. *In: Handbook of archaeological theories*. AltaMira, Press, p. 133-144, 2008.

SILVA, Edson. Povos indígenas no Nordeste: contribuição a reflexão histórica sobre o processo de emergência étnica. **Mneme - Revista de Humanidades**, [S. l.], v. 4, n. 07, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/163>. Acesso em: 15 ago. 2023.

SILVA, Fabíola Andréa. Etnoarqueologia: uma perspectiva arqueológica para o estudo da cultura material. **MÉTIS: HISTÓRIA & CULTURA**, [S. l.], v. 8, n. 16, 2009. Disponível em: <https://sou.ucs.br/etc/revistas/index.php/metis/article/view/954>. Acesso em: 15 ago. 2022.

SILVA, Fabíola Andréa. Território, lugares e memória dos Assurini do Xingu. **Revista de arqueologia** [S. l.], v. 26, n. 1, p. 28–41, 2013. DOI: 10.24885/sab.v26i1.366. Disponível em: <https://revista.sabnet.org/ojs/index.php/sab/article/view/366>. Acesso em: 18 ago. 2023.

SILVA, Fabíola Andréa. Arqueologia colaborativa com os Assurini do Xingu: Um relato sobre a pesquisa no igarapé Piranhaquara, T.I. Koatinemo. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 58, n. 2, p. 143-172. 2015. DOI: 10.11606/2179-0892.ra.2015.108570. Disponível em: <https://revistas.usp.br/ra/article/view/108570>. Acesso em: 18 ago. 2023.

SILVA, Fabíola Andrea; NOELLI, Francisco Silva. História indígena e arqueologia: Uma reflexão a partir dos estudos sobre os Jê Meridionais. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, n. 27, p. 5–20, 2016. DOI: 10.11606/issn.2448-1750.revmae.2016.137271. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revmae/article/view/137271>. Acesso em: 11 ago. 2022.

SILVA, Lucas Antônio da. (Re) visitando as pessoas e as coisas: a Etnoarqueologia enquanto uma Arqueologia do Presente. **Revista de Arqueologia**, [S. l.], v. 30, n. 1, p. 175–185, 2017. DOI: 10.24885/sab.v30i1.508. Disponível em: <https://revista.sabnet.org/ojs/index.php/sab/article/view/508>. Acesso em: 10 ago. 2022.

SOARES, Débora L. Working with huacos: Archaeological ceramics and relationships among worlds in the Peruvian North Coast. **Journal of Social Archaeology**. [S.l.], p. 1 -21, 2021. <https://doi.org/10.1177/146960532110280> Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/14696053211028062?journalCode=jasa> a. Acesso em: 5 jan. 2024.

SOCIEDADE TREMEMBÉ SÃO JOSÉ E BURITI. **Carta aberta aos amigos apoiadores da nossa luta**. Itapipoca. Acervo dos Tremembé da Barra do Mundaú, 20 de outubro de 2007.

SOCIEDADE TREMEMBÉ SÃO JOSÉ E BURITI. **Carta à FUNAI**. Itapipoca. Acervo dos Tremembé da Barra do Mundaú. 29 de setembro de 2004.

SOCIEDADE TREMEMBÉ SÃO JOSÉ E BURITI. **Carta aos Procuradores da República no Ceará e ao Presidente da FUNAI em Brasília**. Itapipoca. Acervo dos Tremembé da Barra do Mundaú. 10 de junho de 2004.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, Brasil, n. 69, p. 442–464, 2018. DOI: 10.11606/issn.2316-901X.v0i69p442-464. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/145663>. Acesso em: 07 set. 2023.

STENGERS, Isabelle. The challenge of ontological politics. **A World of Many Worlds**. Organização: Marisol de la Cadena; Mario Blase. Nova York. Duke University Press, p. 83-111, 2018. <https://doi.org/10.1515/9781478004318-005> Disponível em: <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9781478004318-005/html>. Acesso em 11 fev. 2024.

STUDART FILHO, C. Os Aborígenes do Ceará. **Revista do Instituto do Ceará**, Fortaleza, LXXVI, p. 5-73, 1962.

TOFÓLI, Ana Lúcia. As retomadas de terras no território indígena Tapeba. *In: Encontro Estadual de História do Ceará, Anpuh-CE*, 11, 2008, Quixadá. **Anais eletrônicos**. Quixadá: UECE-FECLESC, Assembleia Legislativa do Ceará, p. 01-10, 2008.

TOURTIER-BONAZZI, Chantal de. Arquivos: propostas metodológicas. *In: FERREIRA, Marieta de M.; AMADO, Janaína. (Org.). Usos & abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1996, p. 233-245.

TRIGGER, Bruce G. **História do pensamento arqueológico**. São Paulo: Odysseus Editora, 2004.

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará. *In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org). A viagem da volta*. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED., p. 281 – 341, 2004.

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. Compreendendo a dança do Torém: visões de folclore ritual e tradição entre os Tremembé do Ceará. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, [S.l.] v. 16, p. 187-228, 2005. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/revistaanthropologicas/issue/view/1741>. Acesso em: 22 ago. 2022.

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. Aldeamentos indígenas no Ceará do século XIX: revendo argumentos históricos sobre desaparecimento étnico. *In*: PALITOT, Estevão Martins (Org.). **Na mata do sabiá**: contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Secult/Museu do Ceará/IMOPEC, p. 107-154, 2009.

VIANA, Verônica Pontes. **Dinâmicas culturais e ambientais na praia de Jericoacoara, Jijoca de Jericoacoara, Ceará – Brasil**. 2018. 365 f. Tese (Doutorado em Arqueologia). Programa de Pós-graduação em Arqueologia, Universidade Federal de Sergipe, Laranjeiras, 2018. Disponível em: <https://ri.ufs.br/jspui/handle/riufs/10457>. Acesso em: 14 mar. 2024.

VIANA, Verônica; SOARES, Karlla Andrêssa; SOUSA, Luci Danielli Avelino de. Os antigos habitantes da Praia de Jericoacoara, Ceará: arqueologia, história e ambiente. **CLIO Arqueológica**, Recife, v. 1, nº 22, p. 177-202, 2007.

VIANA, Verônica Pontes; SANTOS, Thalison; BUCO, Cristiane Andrade; CAVALCANTE, João Moreira. Dinâmica costeira e registro arqueológico na praia de Jericoacoara, Jijoca de Jericoacoara-Ceará-Brasil. *In*: Fabrizio de Luiz Rosito Listo; Demétrio da Silva Mützenberg; Bruno de Azevedo Cavalcanti Tavares. (Org.). E-book do I Workshop de Geomorfologia e Geoarqueologia do Nordeste. 1ed.recife: gequa, v.1. p. 227-241, 2016, Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/316438054_Dinamica_costeira_e_registro_arqueologico_na_praia_de_Jericoacoara_Jijoca_de_Jericoacoara-Ceara-Brasil. Acesso em: 12 fev. 2023.

WESTFALL, Catherine. ¿Sólo indio muerto es indio bueno?: arqueólogos, pehuenches y Ralco. **Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología**, Santiago, n. 26, p. 35, 1998. Disponível em: <https://boletin.scha.cl/boletin/index.php/boletin/article/view/156/383>. Acesso em: 01 set. 2021.

WICHERS, Camila A. de Moraes. Dois enquadramentos, um mesmo problema: os desafios da relação entre museus, sociedade e patrimônio arqueológico. **Revista de Arqueologia**, [S. l.], v. 26, n. 2, p. 16–39, 2014. DOI: 10.24885/sab.v26i2.380. <https://doi.org/10.24885/sab.v26i2.380>. Disponível em: <https://revista.sabnet.org/ojs/index.php/sab/article/view/380>. Acesso em: 07 jan. 2023.

WINGE, M. Estirâncio. *In*: **Glossário Geológico (Dinâmico) Ilustrado**. [S. l.] 2018. Disponível em: <https://sigep.eco.br/glossario/index.html>. Acesso em: 22 ago. 2024.

ZEDEÑO, María N. Landscapes, land use, and the history of territory formation: an example from Puebloan southwest. **Journal of Archaeological Method and Theory**, [S.l.], v. 4, n. 1, p. 63-103, 1997. DOI:10.1007/BF02428059. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/225478011_Landscapes_land_use_and_the_history_of_territory_formation_An_example_from_the_Puebloan_Southwest. Acesso em: 06 set. 2023.

ZEDEÑO, M. I.; BOWSER, B. J. The archaeology of meaningful places. *In*:
BROWSER, B. J.; ZEDEÑO, M. N. (Org.). **The archaeology of meaningful places**.
Salt Lake City, The University of Utah Press, 2009, p. 1-14.