

## Torém do povo indígena Tremembé: percepções simbólicas e culturais

### Torém of the Tremembé indigenous people: symbolic and cultural perceptions

Arlie Menezes Pereira<sup>1</sup>

Rosie Marie Nascimento de Medeiros<sup>2</sup>

**Resumo:** O povo indígena Tremembé faz-se presente no estado do Ceará em três municípios (Acará, Itarema e Itapipoca), sendo uma etnia reconhecida, sobretudo, pelo seu ritual sagrado, o Torém. Assim, conduzimo-nos a realizar nesta pesquisa uma abordagem fenomenológica, a fim de desvelar a simbologia que envolve esse ritual. O emprego da fenomenologia consistiu na realização de entrevistas gravadas por meio de áudios e vídeos realizadas com nove indígenas em que tiveram liberdade de expressar-se como desejassem. Para isso, alguns questionamentos foram levantados: Quais os símbolos que envolve o ritual do Torém? Quais sentidos estéticos são atribuídos pelos Tremembé em relação a esse ritual? Quais os sentidos, os saberes e as implicações simbólicas do ritual do Torém? Objetivamos refletir sobre as simbologias e os saberes expressos no Torém, descortinando-o a partir das falas dos Tremembé. Justificamos a importância desta pesquisa indo na direção de um enfoque na visibilidade dos povos indígenas do Nordeste, além da falta de uma gama maior de pesquisas sobre o povo Tremembé. O texto, inicialmente, faz um relato histórico sobre o Torém. Posteriormente, abordamos o percurso metodológico, os sentidos e a desvelação da simbologia no ritual. O Torém é recortado nesta escrita pelas diferentes perspectivas e olhares das falas dos sujeitos que caminham numa única direção, a qual o Torém é o logus poético e histórico da tradição étnica e dos saberes desse povo. Destarte, é notório nas falas que o Torém estende-se como um saber que atravessa as escolas indígenas dos Tremembé. Concluímos que o conhecimento simbólico discutido, bem como os conhecimentos acerca da cultura, possibilita-nos sentidos sensíveis que ampliam as possibilidades de saberes fundamentados em uma narrativa fenomenológica. Por fim, faz-se uma breve redução fenomenológica nas considerações finais dando conta dos objetos e os atos refletidos nas essências do Torém.

**Palavras-chave:** Tremembé; Torém; Saberes; Cultura; Fenomenologia.

**Abstract:** The Tremembé indigenous people are present in the state of Ceará in three municipalities (Acará, Itarema and Itapipoca), being an ethnic group recognized, above all, for its sacred ritual, the Torém. Thus, we conduct ourselves to carry out in this research a phenomenological approach, in order to unveil the symbology that involves this ritual. The use of phenomenology consisted in conducting interviews recorded through audios and videos with nine indigenous people in which they were free to express themselves as they wished. For this, some questions were raised: What are the symbols involved in the Torem ritual? What aesthetic meanings are attributed by the Tremembé in relation to this ritual? What are the meanings, knowledge and symbolic implications of the Torem ritual? We aim to reflect on the symbologies and knowledge expressed in Toré, unveiling it from the speeches of the

1 Doutoranda em Educação pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Mestra em Educação Física pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Docente do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará (IFCE). Líder do grupo de pesquisa Corponexões: corpo, cultura e sociedade. Autora do livro “Aninhá-Vaguretê: corpo e simbologia no ritual do Torém dos índios Tremembé”. E-mail: stephanie\_ce@hotmail.com

2 Doutora em Educação, pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Professora dos programas de Pós-Graduação em Educação e Educação Física da UFRN. Vice-coordenadora do grupo de pesquisa Estesia da UFRN. Autora do livro “Uma educação tecida no corpo” Diretora artística do Grupo Parafolclórico da UFRN. E-mail: marie.medeiros@gmail.com

Tremembé. We justify the importance of this research by focusing on the visibility of the indigenous peoples of the Northeast, in addition to the lack of a broader range of research on the Tremembé people. The text, initially, gives a historical account about the Torem. Later, we will approach the methodological path, the meanings and the unveiling of symbology in the ritual. The Toré is cut out in this writing by the different perspectives and looks of the speeches of the subjects who walk in a single direction, in which the Toré is the poetic and historical logus of the ethnic tradition and knowledge of this people. Thus, it is clear in the speeches that Toré extends itself as a knowledge that crosses the indigenous schools of the Tremembé. We conclude that the symbolic knowledge discussed, as well as the knowledge about culture, allow us sensitive meanings that expand the possibilities of knowledge based on a phenomenological narrative. Finally, a brief phenomenological reduction is made in the final considerations giving an account of the objects and acts reflected in the essences of the Torem.

**Keywords:** Tremembé; Torém; Symbols; Culture; Fenomenology.

## **Introdução**

O povo indígena Tremembé habita atualmente o litoral oeste do estado do Ceará, região Nordeste do Brasil, em três municípios: Acaraú, Itarema e Itapipoca (PEREIRA, 2019a). Essa etnia é relatada desde a época colonial, sendo chamados de Tremembé, Terembé, Taramambé, Tramembé, Taramembé, Tramambé e até de Tapuios (SOBRINHO, 1951). Segundo Leite (2009, p. 402), esse grupo ameríndio foi identificado, inicialmente como de origem Tupi, porém “Tomaz Pompeu Sobrinho, na sua obra ‘índios Tremembé’, publicada em 1951, fez estudos sobre a língua, a cultura, considerando-os Gê ou Macro-gê [...]”. Habitavam o sul do Maranhão, a costa do Piauí, até as margens do Rio Acaraú no Ceará.

A etnia é reconhecida culturalmente, sobretudo, pelo seu ritual ancestral, o Torém, o qual dançam em formato circular e com os dançarinos de mãos dadas, com ritmo lento ao som de uma maraca (instrumento indígena). O ritual é expresso por uma dança mimética que versa sobre animais e frutas nativas, como o guaxinim, a tainha e o caju, em que são cantados versos e refrãos em vocábulos de origem indígena e em português. Iniciam o ritual com a frase “Aninhá Vaguretê”, uma louvação de abertura, como uma espécie de pedido de licença para entrar. Ao final, todos agacham-se, e “chamam pros cuiambá”, um convite a beber o mocooró, a bebida sagrada feita de caju azedo.

Assim, conduzimo-nos a realizar nesta pesquisa uma abordagem fenomenológica a fim de desvelar a simbologia que envolve o ritual do Torém. Entendendo que a fenomenologia é a expressão do mundo-vida e exige a ação poética do sentido existencial, levantamos os primeiros questionamentos desta pesquisa: Quais são símbolos que envolvem o ritual do Torém? Quais sentidos estésicos são atribuídos pelos Tremembé em relação a este ritual? Quais os sentidos, os saberes e as implicações simbólicas do ritual do Torém? Para isso, objetivamos nesta pesquisa refletir sobre os aspectos simbólicos do ritual do Torém, que serão descortinados a partir das falas dos próprios Tremembé. Destarte, consideramos o fato de que a fenomenologia não tem o intuito de analisar ou explicar, mas sim descrever a experiência tal e qual ela é, compreendendo os fenômenos humanos usando as descrições de experiências dos próprios sujeitos que experienciaram os fenômenos em estudo. Assim, utilizaremos o método fenomenológico para descrevermos os símbolos do ritual pela percepção dos participantes da pesquisa. Para essa desvelação, foram realizadas entrevistas com nove indígenas, residentes no município de Itarema, gravadas em março de 2019. Entre os entrevistados, estão o Cacique, o Pajé, professores indígenas, outras lideranças e uma mulher indígena. Agrupamos as falas dando sentido aos símbolos do Torém, os quais proporcionam uma significação ampla e, ao mesmo tempo, conjunta.

Utilizamos para a descrição do aprofundamento do relato histórico do Torém, as pesquisas dos autores Oliveira Júnior (1998), Valle (2005a; 2005b; 1993) e Messeder (2012; 1995). Para uma compreensão sobre simbologia, teremos como base Eliade (2010; 1991). Remeter-nos-emos à conceituação de memória oral a partir de Zumthor (2010; 1993). Já para compreendermos o conceito de ritual, adentraremos às obras de Turner (2005) e Peirano (2003). E para embasar a fenomenologia, discutiremos com o filósofo Merleau-Ponty (2006; 1948/2004; 1945/1994).

Destarte, levantamos inicialmente neste texto, um relato histórico em que identificamos e analisamos a história do Torém entrelaçada à história desse povo. Posteriormente, discutimos sobre o percurso metodológico e, após isso, discutimos os sentidos e a desvelação da simbologia no ritual. Por fim, fizemos uma breve redução fenomenológica nas considerações finais, onde se dá conta dos objetos e os atos refletidos nas essências do ritual.

Justificamos a importância desta pesquisa indo na direção de um enfoque na visibilidade dos povos indígenas do Nordeste. Além da falta de uma gama maior de pesquisas sobre o povo Tremembé apontada por Pereira (2020; 2019b), que realizou um estudo da arte no Banco de Teses e Dissertações da CAPES, em todos os programas de Pós-graduação do país, encontrou um resultado pouco expressivo, com 26 trabalhos sobre este povo num período de 27 anos (1993 a 2018). Neste texto, também afirmamos a educação como um nó de significações culturais, educativas simbólicas e estéticas, em que os objetos simbólicos estão em pura imbricação nesse processo. Educação esta que não acontece somente no espaço educativo formal, mas também dos indivíduos imersos em sua cultura (MEDEIROS, 2010).

### **Percurso metodológico**

Debruçar-nos-emos sobre as ressignificações do Torém, ao transmutá-lo para uma descrição fenomenológica. E “[...] o que servirá de prova será a fidelidade aos fenômenos, o domínio estrito que obtemos sobre os materiais empregados e, de algum modo, a ‘proximidade’ da descrição” (MERLEAU PONTY, 2006, p. 5). Buscando assim, o sentido das experiências, tais como elas são. A fenomenologia visa a descrição filosófica dos fenômenos, que são manifestados na retomada da experiência dos sentidos. Tais fenômenos são estudados em si mesmos, ou seja, tudo o que podemos saber sobre nós, os outros e o mundo, estão imbricados na experiência desses fenômenos.

Os Tremembé participantes desta pesquisa residem no município de Itarema, na região que engloba a grande Almofala. Esta compreende a região que envolve as aldeias de Almofala, Panã, Passagem Rasa, Torrões e Mangue Alto, aldeias situadas à esquerda do Rio Aracati-Mirim (VALLE, 1993). E mais o Pajé que mora na localidade da Varjota (localizada no município de Itarema, mas que não faz parte da grande Almofala).

O emprego da abordagem fenomenológica consistiu, inicialmente, na submissão de projeto de pesquisa ao Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (CEP-UFRN), também encaminhado pela universidade para o Comitê Nacional de Ética em Pesquisa (Conep). Após a aprovação pelos referidos comitês (inclusive de dados retrospectivos), iniciou-se a realização de entrevistas guiadas que consistiram, previamente, na assinatura do termo de consentimento para a participação na pesquisa e do termo de autorização de imagem. As entrevistas foram realizadas com nove indígenas Tremembé, a saber: João Venâncio, cacique; Luís Caboclo, pajé; Maria de Jesus Sobrinho, liderança; Albino Marques do Nascimento, filho do cacique; José Getúlio dos Santos, professor indígena; Maria Gilsa do

Nascimento, professora indígena; Alene Marques do Nascimento, professora indígena e filha do cacique; Janiel Marques do Nascimento, professor indígena e filho de Raimunda Marques; Maria Samires do Nascimento, filha de Raimunda Marques.

Essas entrevistas foram gravadas por meio de áudios e vídeos, com base em uma visita exclusivamente para a gravação no campo de pesquisa, sendo realizada em março de 2019. Tais entrevistas consistem em processos em que o pesquisador conhece previamente os aspectos que deseja pesquisar e, com base neles, formula alguns pontos a tratar na entrevista. Os questionamentos permitiram que os entrevistados tivessem liberdade de expressar-se como desejassem.

Salienta-se dizer que, como a pesquisa é baseada na fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty (1945/1994), não foram construídos roteiros de perguntas e/ou questionários pré-prontos. Foram feitos apenas seis questionamentos para nortear o pensamento, em que se deixaram livres os participantes para exporem pelo tempo que quisessem e para narrarem a experiência do ritual de forma livre. Assim, para elencar as questões de pesquisa, quais sejam: os símbolos que envolvem o ritual, os sentidos estéticos atribuídos pelos Tremembé em relação ao Torém e aos sentidos, saberes e implicações simbólicas do ritual, foram tecidos os questionamentos iniciais do roteiro norteador das entrevistas: O que é o Torém?; O que o Torém significa para os Tremembé?; Como o Torém é repassado para os mais jovens?; Narre sua experiência sobre o ritual do Torém; Quais os símbolos do ritual do Torém?; Como se sente durante o ritual e após ele? Apesar de a entrevista ser aberta e de livre manifestação, o roteiro norteador permitiu-se caracterizar com um tema central que fluía livremente. Tal roteiro era aprofundado pelo entrevistador enquanto os entrevistados definiam suas respostas segundo seus próprios termos, percepções e conhecimentos.

Para tais questionamentos não delimitamos um tempo máximo ou mínimo, deixando o próprio participante da pesquisa escolher o tempo de narrativa. Após isso, foi realizada a redução fenomenológica, inicialmente, com a transcrição das entrevistas e finalizando com a reflexão e intuição da compreensão dos fenômenos. A redução fenomenológica implica no distanciamento do objeto de pesquisa, como maneira científica de negar nossa familiaridade com o objeto, lançando assim, um olhar isento, fomentado por uma admiração com este e transpondo novos sentidos e significações. No momento de tentar compreender a fala dos participantes e agrupá-las, foram transcendidas sua materialidade no intuito de desvendar subjetividades sensíveis com relação aos símbolos do Torém. Essa “[...] redução põe entre parênteses as relações espontâneas da consciência com o mundo, não para negá-las, mas para compreendê-las” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 402).

### **Chama pros cuiambá: cartografia cosmológica do Torém**

Messeder (2012) elucida que “entre os grupos indígenas do Nordeste existem basicamente quatro modalidades de rituais, conhecidos pelos nomes de: Ouricuri, Praiá, Toré e Torém. O Toré é o mais difundido e se associa de maneira variável às duas primeiras modalidades” (p. 32), sendo os Tremembé o único grupo indígena do Nordeste que dança o Torém. Na história deste povo indígena, um aspecto muito particular e marcante é que o seu ritual sagrado unifica-os, sendo ademais, uma forma de sobrevivência étnica e cultural encontrada pelo grupo.

Mas para entendermos o conceito de ritual, partimos do conceito de Turner (2005, p. 49) que define ritual como “[...] o comportamento formal prescrito para ocasiões não devotadas à rotina tecnológica,

tendo a referência a crenças em seres ou poderes místicos”. Assim, o Torém ou Brincadeira dos índios velhos, como também é chamado, desvela o afloramento na crença de seres que os Tremembé chamam de encantados e é descrito como sinal da força e da luta desse povo.

O cacique João Venâncio menciona uma descrição do que o Torém representa para os Tremembé:

O Torém pra gente é uma dança sagrada. Que pra gente ela serve de reza, serve de cura. É um ritual aprimorado pela gente que a gente tem muito apego, muita apegção. [...] No nosso ritual sagrado tem a passagem que a gente chama pra purificar a presença ritual dos nossos mestres, dos nossos guias, do nosso pai Tupã. A gente tem uma passagem que a gente chama pra o cuiambá. O que é isso? É chamando pra gente beber aquele vinho que está ali naquela roda. Que é pra purificar a presença do nosso pai Tupã no momento que a gente tá fazendo o ritual. Então é um símbolo que é pra purificar, consagrar entre a gente. [...] Descarrega tudo de ruim que tem ali naquele momento (Cacique João Venâncio).<sup>3</sup>

Percebe-se que o ritual é, senão, a forma mais marcante de resistência cultural entre os Tremembé, sendo também uma das principais formas de aglutinação e de organização étnica, abordando uma expressão da unidade grupal.

Acerca da história do ritual sagrado, o historiador Antônio Bezerra, ao fazer relatos sobre a história do Ceará, menciona em suas visitas à região da Ibiapaba, a presença de um grupo indígena que tinha por hábito vestir-se e dançar o Torém (PORTO ALEGRE, 2003).

Oliveira Júnior (1998) cita que os registros mais detalhados sobre o Torém remontam à segunda metade do século XIX e que é:

[...] mais precisamente em 1892, que se encontram as informações mais detalhadas sobre a realização do Torém na área pertencente ao antigo aldeamento de Nossa Senhora da Conceição, onde os Tremembé foram aldeados nos primeiros anos do século XVIII. No referido ano, a dança foi presenciada e registrada pelo padre Antônio Tomaz que, na época, visitou Almofala exercendo a função de coadjutor da Freguesia do Acaraú. [...] Nos períodos das novenas de Nossa Senhora da Conceição, era comum os índios participarem dos preparativos da festa ajudando na limpeza da igreja e dançando o Torém durante as noites de orações (p. 36-37).

Vale salientar que, nesse período, o município de Itarema ainda não existia e Almofala, portanto, localizava-se no município de Acaraú. No mesmo período da volta dos indígenas da região da Lagoa Seca para Almofala, é que o Torém vem a tornar-se objeto de estudo.

Em 1945, o folclorista Florival Seraine desenvolveu estudos etnográficos visitando os Tremembé in loco, publicando na Revista do Instituto do Ceará um trabalho com o título “Sobre o Torém (dança de procedência indígena)” (OLIVEIRA JÚNIOR, 1998). Para a maior parte dos pesquisadores daquela época, os grupos indígenas no Ceará estavam extintos desde o fim do século XIX, sob argumentos culturalistas hegemônicos e de que estavam em vias de desaparecimento. O que existia, na verdade, era o desconhecimento sobre as populações indígenas do Nordeste. Na visita realizada por Seraine (1955), este apontou que o Torém era o único elemento cultural que atestava a origem desse povo indígena, como uma relíquia folclórica de um passado já esquecido. Porém, a descrição, com carga culturalista, adentrava-se mais a descrever os traços de aculturação do grupo. O folclorista já percebia em seu relatório a situação estigmatizante e os condicionantes sociais com que o grupo vivia.

---

3 Depoimento retirado de Pereira (2019, p. 133).

Oliveira Júnior (1988) relata que Seraine encontrou dois indígenas que, de fato, lideravam a organização do Torém na região, o indígena José Miguel e sua irmã Francisca Ferreira de Paula (Tia Chica da Lagoa Seca). Que tinham, respectivamente, as funções no Torém de condução com o maracá e com a organização e acompanhamento dos indígenas na dança.

Messeder (2012) destaca que na história do ritual houve, por muito tempo, uma descrição estigmatizada, folclórica e romantizada, que atualmente se encontra dentro de um processo de reconstrução política e cultural. O ritual gerou efeitos sociais, principalmente na valorização cultural da região dos municípios de Itarema, Acaraú e Itapipoca no estado do Ceará, que é onde a etnia vive atualmente. O interesse articulou-se a uma apropriação do ritual por parte de pessoas ligadas à política da região, pois consideravam-no como atrativo em seus eventos públicos. Por diversas vezes, o ritual foi apresentado em festas de santos padroeiros e em festas de candidaturas políticas.

Com a morte de Zé Miguel, a Tia Chica da Lagoa Seca organizava e comandava sozinha todo o ritual. Alguns anos depois, por volta de 1972, Tia Chica vem a falecer, desarticulando o grupo de torenzeiros, provocando uma pausa imediata nas apresentações do ritual. Então, a morte de duas lideranças indígenas, no final da década de 1970, mudou os rumos do Torém para os Tremembé, havendo um período de interrupção do ritual.

Porém, é importante ressaltar que os pesquisadores e folcloristas também tiveram um papel importante no estímulo e revitalização da prática do ritual após a morte das lideranças. Na década de 80, outros dois indígenas reavivaram a história do Torém, Vicente Viana e Geraldo Cosmo, respectivamente, cacique e mestre da dança, ocupando o lugar do indígena Zé Miguel. A usurpação fundiária da região, ocasionou uma fragmentação social e territorial entre os indígenas da região da Varjota e os do litoral. Os indígenas da localidade da Varjota tinham bastante dificuldade em reconhecer a figura de Vicente Viana como cacique. Diferente dos indígenas que ocupavam o litoral, que não apresentavam a mesma organização e autonomia do povo da Varjota. Porém, o Torém viria a ser o elemento aglutinador entre os dançadores das duas regiões.

É nesse contexto que entra a figura da missionária Maria Amélia Leite que articulou uma organização interna entre as duas regiões, coordenando a Associação Missão Tremembé, que tinha como principal foco que os indígenas aprendessem o ritual, ou a dança como também era chamada. Os indígenas sabiam o ritual, mas não o praticavam, ele era de uso exclusivo do grupo articulado pelo cacique Vicente Viana. Oliveira Júnior (1998) ressalta que os indígenas da Varjota foram ajudados por um indígena da localidade do Barro Vermelho, chamado João Luiza, que havia dançado o Torém na época do Zé Miguel e da Chica da Lagoa Seca.

A missionária chegou a tentar convencer os integrantes do grupo do cacique Vicente Viana a ensinar o Torém ao grupo da Varjota, porém houve grande resistência. O grupo alegava que os indígenas da Varjota não eram de origem da “Terra santa” e assim, não poderiam dançar o Torém. Maria Amélia chegou a distribuir trinta cópias de livros do folclorista José da Silva Novo para os moradores da Varjota, Lameirão e Saquinho a fim de que se apropriassem do Torém. O autor relata que, nessa época, não havia um reconhecimento dos indígenas por uma dimensão conjunta da sua luta pela identidade étnica e da luta pela terra. A missionária Maria Amélia teve papel crucial nessa aglutinação grupal, que foi concretizada mais à frente, com a primeira visita da Fundação Nacional do Índio (Funai) em 1986, que veio com o objetivo de identificar e delimitar a área indígena.

Com essa visita, o cacique Vicente Viana recebeu uma carta em que foi ameaçado de morte, caso continuasse a organizar o Torém. O que mostra a intensa e crescente especulação fundiária do local. E validando que o Torém já se mostrava como um processo de mobilização e de reconhecimento da identidade étnica do grupo. Em 1992, a Funai retornou à Almofala, momento no qual foi realizada uma apresentação do Torém em frente à Igreja de Nossa Senhora da Conceição. Os Tremembé começaram a sofrer diversas perseguições, pois eram vistos pelos posseiros como descendentes de indígenas, recebiam insultos, eram ameaçados e acusados de estarem se dizendo indígenas apenas para ganharem a terra. Esses fatos fizeram com que os Tremembé, durante muito tempo, recusassem se assumir como indígenas, com medo das posturas violentas e de fatos que ocorreram, como a morte de alguns integrantes. A Funai realizou outras visitas para o reconhecimento das terras, resultando também em alguns impasses que excluía localidades, como a Lagoa Seca, Aningas do Mulato e Barra da Tijuca. O indígena Geraldo Cosmo, que era organizador da dança do Torém, mostrava-se contrário à inclusão dessas localidades no reconhecimento, diferentemente do Cacique Vicente Viana. Os dois eram primos, mas afastaram-se pela divergência. Geraldo Cosmo afastou-se do grupo pelo desagrado.

“Interessa-se destacar que o afastamento de Geraldo Cosmo contribuiu, em grande medida, para a ascensão do índio João Venâncio, como nova liderança e organizador do Torém. Este, vale assinalar, é bisneto da ‘Tia Chica’ e nasceu na Lagoa Seca” (OLIVEIRA JÚNIOR, 1998, p. 92). É a partir daí que surge a figura central do atual cacique João Venâncio que, na época, tinha a figura de vice-cacique, já que Vicente Viana era pescador e passava muito tempo fora. Com o afastamento de Geraldo Cosmo, João Venâncio passou a organizar o Torém. Atualmente João Venâncio é quem articula as principais decisões políticas do grupo, sendo também o organizador principal do Torém, conjuntamente com outras lideranças como o Pajé e os professores indígenas.

O Torém é repassado atualmente nas Escolas Indígenas Diferenciadas, como eixo central do currículo das escolas da etnia, tendo um papel crucial na luta e mobilização étnica desse povo. A história em que se começa a ensinar o Torém a partir da Escola Indígena inicia-se em 1991 com a indígena Raimunda Marques do Nascimento, conhecida como Raimundinha, filha do cacique João Venâncio, fundadora da primeira Escola Indígena do estado do Ceará e protagonista da Educação Indígena Diferenciada no estado.

O ritual do Torém foi e ainda é, ao longo do processo de organização e mobilização étnica dos Tremembé, o principal sinal diacrítico, referência de singularidade para o grupo, sendo seu principal sinal de luta e resistência diante do processo do mito do desaparecimento dos povos indígenas do Nordeste que os negou por muito tempo (VALLE, 1993; MESSEDER, 1995; OLIVEIRA JÚNIOR, 1998).

Daremos agora uma significação ao ritual a partir das simbologias remetidas pelas memórias orais, elencadas nas falas dos Tremembé, que denotam sentidos por meio dos elementos simbólicos descritos, em consonância com os dados potencializados nesta descrição e na história do ritual. Atravessaremos agora um mundo de símbolos imerso no Torém. Convidamo-vos e pedimos licença para iniciar: Aninhá Vaguretê!

### **Experiência estesiológica: considerações acerca do Torém e suas simbologias**

Neste tópico damos voz aos corpos que ritualizam e impulsionamos um texto em que os Tremembé mencionam os símbolos do seu próprio ritual e que nomeamos de experiência estesiológica. Essa descrição seria o estudo das sensações, a sensibilidade e os sentidos. Essa fase, então, abarca as sensações causadas

a partir de uma abertura fenomenológica. Discorremos nessa experiência estesiológica sobre escolhas afetivas, saberes culturais e educativos elucidados e desvelados que foram desenvolvidos nesse processo, com a descrição do fenômeno sob o olhar de quem o vivencia.

Adentramos aqui ao conceito de ritual e para tratar desse conceito, citamos a autora Peirano (2003) que enfoca pontos cruciais para tal definição, como uma descrição “apreendida pelo pesquisador em campo junto ao grupo que ele observa” (p. 8). Para esse ponto, discutimos as falas e análises do povo indígena Tremembé acerca de como eles significam seu ritual. Para a autora, essa postura tem a intenção de “dar razão e voz aos nativos, levando em consideração a perspectiva de um “outro” diferente, de grupos que não pensam e agem como nós” (p. 8). Com isso, os Tremembé afirmaram-nos de modo mais peculiar sobre a cosmologia que envolve o Torém. Essas vozes afetivas dos sujeitos, mantêm a relação de proximidade e de uma imersão narrativa em suas experiências rituais.

A partir das falas colhidas para esta pesquisa, foi possível notar que o que já foi relatado sobre a história do Torém abrange toda uma significância do ritual pelo seu aspecto particular, como relatado pelo professor indígena José Getúlio dos Santos: “Primeiro que o Torém é dançado pelo único povo, que é o Tremembé. Não existe em outro lugar do mundo. É algo que onde se fala de Torém, você lembra logo do povo Tremembé. Diferente do Toré que muitos outros povos dançam”. A fala é completada pela afirmação do cacique João Venâncio: “Pros Tremembé significa uma dança natural. De originalidade do povo Tremembé. O Torém é uma dança única que só quem tem é o povo Tremembé. Os outros povos dançam Toré”, e do Pajé Luís Caboclo: “Todos os povos dançam Toré. Só Tremembé dança Torém”. O ritual aflora os aspectos festivos das comemorações que o envolvem, englobando tanto a cultura quanto o caráter comemorativo, afirmado por Janiel Marques, que diz que o Torém “É a nossa cultura mais antiga. É o nosso festejo de comemorações, das nossas datas comemorativas”.

O Torém também culmina em questões sobre a sua sacralidade. Para isso, o professor José Getúlio dos Santos fala que “O Torém é o ritual sagrado do povo Tremembé. Pra mim é o pilar principal que sustenta mesmo a identidade étnica, a identidade política, a identidade cultural”. Para todos os entrevistados, a questão do ritual ser sagrado é relatada de maneira enfática.

Entende-se que os rituais são considerados momentos especiais e não cotidianos, como uma formatura, um casamento, os momentos religiosos etc. Quando vistos dessa forma, são potencialmente “rituais”. Assim, o pesquisador deve ter a capacidade de apreender o que os sujeitos estão indicando como dotado de sentido “sendo único, excepcional, crítico, diferente” (PEIRANO, 2003, p. 8). O que interessa nos rituais é que “eles tenham uma forma específica (um certo grau de convencionalidade, de redundância, que combinem palavras e outras ações etc.)”. Nesse sentido, o ritual refere-se ao momento da expressão que completa a experiência. Peirano (2003) cita que “Rituais são bons para transmitir valores e conhecimentos, próprios para resolver conflitos e reproduzir as relações sociais” (p. 8). Para essa afirmação, expomos, por exemplo, a questão em que os Tremembé firmaram e afirmaram sua identidade étnica a partir do Torém. Para coadunar com essa afirmação, Alene Marques do Nascimento diz que o Torém “é a parte principal da nossa história”. A liderança indígena Maria de Jesus Sobrinho (Dijé) afirma que “Sem o Torém os Tremembé são quase morto”. As afirmações remetem-nos à própria história dos Tremembé, em que os Tremembé quebraram o silenciamento da etnia por meio do ritual, sobrevivendo culturalmente a partir dele.



Para os Tremembé, essa experiência ritual irrompeu em tempos históricos diferentes. Apontam para o ritual, vários significados e como se sentem antes e depois dele, assim como é mencionado no depoimento de Janiel Marques:

Antes é como se eu precisasse fazer o Torém, pra me sentir bem, começar o meu dia bem. Pra se sentir bem espiritualmente. E após o Torém é como um alívio, de uma coisa que precisasse fazer naquele momento, que eu não pudesse deixar de hesitar. Ali é uma tranquilidade. O sentimento é de dever cumprido, exercendo seu papel como indígena.

Além do enfoque de ser um dever da identidade indígena, a fala de Janiel Marques estabelece paralelos entre leveza, purificação, gratidão, tranquilidade e bem-estar, conforme, também, foi relatado por Maria Samires do Nascimento, que o Torém serve como fortalecimento, cura, limpeza e significado. A indígena ainda mencionou que o Torém revela a força e a história de luta e de resistência de seu povo.

A descrição e análise desses rituais abrem as portas para a compreensão de um universo mitológico e simbólico, visto que engloba processos valorativos e de reconhecimento identitário entre o grupo, captado a partir de suas mimesis<sup>4</sup> pelas práticas e mitos que também atribuem uma significação conjunta a conhecimentos que lhes são próprios, os quais abarcam diversas manifestações para conceberem as ações cotidianas. A autora Peirano (2003) menciona que o ritual engloba tais elementos valorativos e é um sistema cultural de comunicação simbólica, constituído de sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral, expressos por múltiplos meios.

A partir do Torém, um leque de possibilidades significativas abre-se a interpretações. Quando adentramos à questão do simbolismo ritual, discutimos no texto a afirmação de Messeder (2012) o qual elucida que “a dimensão propriamente simbólica e cultural dos rituais tem sido pouco explorada” (p. 32). O autor ainda destaca que a literatura elaborada acerca dos indígenas do Nordeste a partir dos anos 90 trata os rituais como uma dimensão importante, mas restrita a uma função política evidente, que distingue os indígenas em um ambiente de semelhança cultural. Em que pese seus aspectos simbólicos e de experiências particulares, com relatos pessoais sendo deixados de lado, restringindo-se apenas a uma descrição densa. Esses “processos identitários dos povos indígenas no Nordeste têm sido analisados nas últimas décadas a partir de uma grade interpretativa marcada pela ênfase sociopolítica de demarcação de fronteiras étnicas” (MESSEDER, 2012, p. 32). Assim, o professor José Getúlio confirma tal simbolismo no Torém com a seguinte frase: “É uma simbologia única pra nós”. E é diante da simbologia que envolve o Torém que o povo Tremembé é descrito. Atualmente, eles veem-se enlaçados nesse reconhecimento e existência simbólica do ritual, como é posto no depoimento do Cacique João Venâncio: “O Torém é o aparecimento do povo Tremembé. Sem o Torém não existia o povo Tremembé. O Tremembé existe hoje porque existe uma coisa que dá uma garantia, um fortalecimento[...]”.

Para adentrarmos à conceituação de simbologia, basear-nos-emos nos estudos de Turner (2005, p. 49), que define símbolo como “uma coisa encarada pelo consenso como tipificando, representando ou lembrando algo através da posse de qualidades análogas ou por meio de associações em fatos ou pensamento”. Em seus estudos sobre símbolos rituais, Turner (2005) diz que “O símbolo é a menor unidade do ritual que ainda mantém as propriedades específicas do comportamento ritual” (p. 49). O autor ainda afirma que os símbolos instigam a ação e fazem parte do vivido. Portanto:

---

4 Termo filosófico para conceituar a variedade de significados como imitação, representação, semelhança e apresentação.

O símbolo vem a associar-se com os interesses, propósitos, fins e meios humanos, quer sejam estes explicitamente formulados, quer tenham de ser inferidos a partir do comportamento observado. A estrutura e as propriedades de um símbolo são as de uma dinâmica, ao menos dentro do seu contexto de ação apropriado (TURNER, 2005, p. 50).

Já Eliade (1991), declara que a função do símbolo “é justamente revelar uma realidade total, inacessível a outros meios de conhecimento” (p. 177). Nessa rede de significações, a cultura trama uma rede de significados simbólicos.

Quando indagamos aos Tremembé sobre quais os símbolos do Torém, eles denotam a questão de uma fragmentação simbólica, apontando vários elementos como a roda, o fogo, a maraca, o mocooró e até a própria figura da professora indígena, Raimunda Marques (filha do cacique João Venâncio). A interpretação do símbolo ultrapassa, na verdade, a medida de uma razão pura, que se produz num fenômeno de condensação e, muitas vezes, leva-nos a revelações de mais de um significado, em que o simbolismo é o termo igualmente empregado para designar a capacidade de uma imagem ou de uma realidade para servirem de símbolo.

Para o aspecto do simbolismo no ritual do Torém, elencamos o seu aspecto sagrado, que lhe é conferido pelos Tremembé, assim como aponta Dijé: “É uma dança, é o ritual sagrado. É uma alimentação dos índios Tremembé. Se você não come, você não sobrevive. Do mesmo jeito é o Torém. É uma vida”. Na afirmação de Dijé, podemos inferir que os símbolos são como um veículo da cultura, dotados de significados polissêmicos, sendo construídos e modificados.

Como já relatado, o ritual aborda aspectos de sacralidade. Para esse fato, Messeder (2012) já afirmava que “no discurso de abertura o cacique, que comandava a cerimônia, não deixa dúvida quanto ao caráter sagrado da reunião e fala claramente de ritual e de cultura” (p. 34). O sagrado é manifestado na evocação e no agradecimento aos encantados, que o cacique João Venâncio elucida:

[...] que são os nossos antepassados que morrem, que se vão. Que pra gente eles não morrem, eles se encantam. E que sempre eles tão onde a gente tá. Em determinados momentos principalmente no ritual sagrado, eles estão nos fortalecendo, nos ajudam. É um consagramento muito mais além do que a gente pensa (Cacique João Venâncio).

Para os Tremembé, essa relação simbólica com o Torém, os encantados e a espiritualidade têm um limiar muito tênue, agregando-se, ao passo que os indígenas desse grupo descrevem situações de incorporação dos seres encantados. Para essa exemplificação, as autoras Pereira e Pessoa (2019, p. 27) colocam o seguinte relato dos Tremembé:

Quando você tá no Torém, aquela espiritualidade, os encantados, chega perto de você, cabe a você lidar com eles. Cabe a você aguentar eles. Quem não aguenta cai mesmo. Se você não se aguentar na espiritualidade, você cai. Num tem perigo. Já vi pessoalmente pessoa que num se aguenta e cai mesmo. Tem que se aguentar é muito forte. Teve uma vez lá em Aquiraz, que eu puxei um Torém lá, que eu senti, ela entrou né, mas eu não controlei, foi a única. Eu cantei música que eu não me recordo qual é a música mais. Não é que eu me esqueci, é porque não era eu cantando. Eu não me lembro. O Torém é muito forte (Babim).

Vemos que o Torém mistura aspectos do sagrado e do profano, indo da louvação aos encantados à consagração com o vinho do caju, o mocooró, que também foi apontado como um dos símbolos do ritual. Tal bebida, apesar de ser vista pelos indígenas como aspecto de pureza, limpeza e ainda como uma bebida sagrada, é também uma bebida vista por quem está de fora como profana, pois possui teor levemente

alcoólico, que é obtido pelo modo como é fabricado, o qual deixa o caju azedo em processo de fermentação. Por esse fato é que a bebida também é conhecida como vinho do caju, aguardente, ou aguardente do caju azedo. Janiel Marques complementa dizendo que a bebida serve “[...] para consagrar o momento quando a gente encerra o ritual. Se você tiver bastante fé, quando você bebe o mocororó na hora que você é chamado pra beber você cura qualquer coisa”.

Eliade (2010) faz-nos refletir sobre essa passagem do profano ao sagrado nos aspectos religiosos, os quais possuem um caráter simbólico e mítico-religioso. A bebida sagrada para os Tremembé assume contornos mágicos e de sacralidade.

A respeito do uso e do fabrico da bebida, Dijé rememora historicamente que:

Antigamente só acontecia o Torém se tivesse o mocororó. Não podia, era uma das coisas que não podia faltar na roda do Torém. O mocororó ninguém lava o caju, ninguém prepara usando água, tem que usar o vinho do caju pra lavar o próprio caju, tem que rasgar o caju todinho, tem que espremer na mão. Não é como um suco que você bota hoje no liquidificador. A castanha tem que ser bem retirada, pra não dar aquele gosto da castanha. E tem que botar ele pra coar, pra ele todo calminho, depois botar em outra vasilha. A vasilha tem que tá bem limpa. É um processo todo especial pra fazer o mocororó.

Valle (2005a) ressalta que o chamado “tempo do caju”, que dura normalmente de agosto a novembro, é a época de fabrico do mocororó. Era justamente o período de realização do Torém, sendo chamadas diversas pessoas da região a fim de tomar a bebida.

Dijé também apontou o fogo como um dos símbolos do Torém. A partir dele, ela rememora aspectos históricos de um passado não muito distante. “Antigamente, agora não, que nós já tem energia..., mas antigamente era uma fogueira. Era feita pra nós dançar o Torém. Só tinha a lua”. O fogo aqui é relatado por Dijé como sendo parte da história de seu povo, em que os Tremembé dançavam o Torém na praia iluminados apenas pela fogueira e pela lua.

A musicalidade também foi apontada neste campo simbólico do Torém. A maraca foi elencada pelos entrevistados como sendo o principal símbolo entre os instrumentos, assim como menciona o professor Janiel Marques: “Os símbolos são a maraca, instrumento do Torém, às vezes um tambor”. Eliade chama-nos atenção para os entrelaces da cultura xamânica e o tambor, dizendo que “Ora, se nos lembrarmos de que o tambor é feito da mesma madeira da árvore do mundo, compreenderemos o simbolismo e o valor religioso do som xamânico: tocando-o xamã sente-se projetado, em êxtase, para perto da árvore do mundo” (ELIADE, 1991, p. 42). Aqui, Eliade diz-nos sobre a conexão que o tambor traz ao momento, ligando-o a expressões transcendentais. Zumthor (2010, p. 189) também faz referência ao tambor dizendo-nos que “a percussão constitui, estruturalmente uma linguagem poética”, e que é por meio do tambor que se constituem formas expressivas, pulsando na sua relação com a voz, enriquecendo os efeitos da intensidade. E é “nesse sentido que ele assegura a conservação dos discursos da memória” (ZUMTHOR, 2010, p. 189).

Sobre a maraca, principal instrumento utilizado no Torém, Chevalier e Gheerbrant (1994) discutem sobre a descrição deste como sendo sagrado desde o seu uso pelos Tupinambás. Ainda sobre a maraca, o professor Janiel Marques aponta que esta serve para dar o som e que é:

[...] muito importante que você tenha o seu maracá. Não só o cacique pra puxar o Torém, mas também os demais, que é pra outras manifestações de grande porte; que é pra ir todo mundo balançando o maracá, que o barulho do chocalho ajuda você a concentrar. Dá mais ritmo a música, fica mais bonito.

A roda de braços dados, foi apontada como outro símbolo, sendo um elemento da unidade grupal. “Porque a maraca é o instrumento. E a roda é de união” (Maria Samires). Chevalier e Gheerbrant (1994) definem que a roda ou o círculo sugerem um movimento de perfeição, de criação contínua, sendo um símbolo privilegiado de deslocamento, da libertação, das condições de lugar e do estado de espiritualidade que lhe é correlativo.

Já quando adentramos no campo da memória oral, esta se faz evidente entre os Tremembé no que diz respeito à questão de como o Torém é repassado. As escolas indígenas atualmente têm um papel crucial nesse perpasso da memória oral. Mas há o perpasso oral dos mais velhos para os mais novos, que também engloba esse processo. Zumthor (2010, p. 10) designa a voz como uma tradição, uma possibilidade “simbólica aberta à representação, constituindo ao longo dos séculos, uma herança cultural transmitida (e traída) com, dentro, pela linguagem e outros códigos que o grupo humano elabora”.

Os Tremembé também relatam suas memórias orais por meio da linguagem própria, ou seja, a língua ameríndia cantada durante o ritual. “O Torém significa tudo pra gente, porque foi através do Torém que nós conseguimos manter a nossa cultura viva e é no Torém onde tem mais visível a nossa língua. A nossa língua nativa” (Janiel Marques). Aqui concebemos que a linguagem oral é um símbolo que conseguiu, mesmo diante das adversidades, manter-se no ritual. Zumthor (2010) ao proferir sobre a memória oral, discute que esta sobrevém “mais ou menos como sobrevivência, reemergência de um antes, de um início, de uma origem” (p. 25).

Tanto parte da memória oral quanto a questão da linguagem nativa do povo Tremembé foram perdidas por meio do etnocídio e genocídio aos quais foram submetidos ao longo de sua história.

A língua foi muito tempo perdido. Aí a gente encontra a linguagem na letra das nossas músicas mais antigas. Que são mesmo na língua Tremembé. Que tem no linguajar português como a gente conhece. E só quem é Tremembé conhece o significado das letras das músicas que a gente canta (Maria Samires).

O relato de Maria Samires revela-nos que, por muito tempo, os Tremembé foram impedidos de falar a língua própria, e assim, ela foi perdendo-se, mas que o Torém aflora a ressuscitação da língua nativa de seu povo.

O conceito de memória oral posto por Zumthor (1993), que traz à tona elementos que nos permite compreender como os sujeitos recordam e constroem suas memórias, bem como, tecem suas identidades; criando também seus próprios métodos, e criando conexões entre as experiências do passado e as experiências do presente.

Para os Tremembé:

A língua é mais repassada através do canto na hora do ritual. Até hoje a gente não sabe o nosso tronco linguístico. Porque conta que eles fizeram muito, muito mesmo, que cortou. Mas ainda existe um pouco nas músicas que a gente canta na hora do ritual [...] (Janiel Marques).

Embricamos as conexões elencadas por Zumthor (1993) com o caso dos Tremembé, posto no relato de Janiel Marques que, por meio do ritual, tentam resgatar aquilo que ainda restou de sua língua materna. Essa relação do Torém com o canto em língua nativa e os movimentos peculiares da sua dança, remete-nos às afirmações de Zumthor (2010, p. 224) quando retrata que “A dança, com efeito, inverte a relação da poesia com o corpo. Quando ela é acompanhada de canto, esta prolonga, sublinha um movimento, o esclarece: o discurso glosa, tal como o canto que o executa dançando”.

É importante ressaltar que, ao longo da história, os Tremembé criaram e recriaram tanto a dança quanto as músicas do Torém, para isso Dijé aponta-nos que “O Torém de antigamente era muito puxado. As músicas eram só as músicas que tinham sido feitas pra trás. Não tinha essas músicas novas que foram feitas hoje. Era totalmente diferente. A letra da música, o som da música. Tudo era diferente”. Para esse relato de Dijé, fazemos uma interface com o autor Valle (2005b), que nos atenta que:

Os torenzeiros da Almofala sempre recordavam e teciam comparações com os antigos dançarinos, sobretudo os que tinham vivido na localidade da Lagoa Seca, um dos lugares que mais condensava valores simbólicos e significados étnicos e tradicionais para os Tremembé (p. 231).

Para Eliade (1991), é justamente essa presença dos símbolos e das imagens, mesmo sendo recriadas, que mantêm as culturas em movimento, como um processo aberto, inacabado e de (re)criação constante. Para o contexto dos Tremembé, Valle (2005b, p. 246) registra que tal configuração acontecia:

Em contextos públicos de articulação do movimento indígena no Nordeste e no Brasil, por exemplo, quando os Tremembé dançavam o torém. Ou, sobretudo, quando a dança era exibida para autoridades e agências do Estado, momentos que os Tremembé reconheciam como politicamente estratégicos. Era necessário, porém, fazer adaptações rituais para públicos externos, se indígenas ou não, reduzindo os próprios mecanismos internos de transmissão e controle da tradição como ainda da própria estrutura da dança. Dessa forma, no contexto de uma performance pública podia-se romper com os esquemas tradicionais, facilitando a sua reprodução.

Acerca das vestimentas utilizadas durante a apresentação do ritual, o professor Janiel Marques diz-nos que essas são feitas de palha ou penas de galinha. Para essa questão da ornamentação corporal Oliveira Júnior (1998, p. 109) menciona que:

Convém ressaltar que, nas duas situações houve uma quebra radical com a formalidade, quando a dança se destina a um público externo. Nesse sentido, a dispensa de ornamentos de penas é significativa, pois, como demonstrei, o uso de elementos que se identificam com o suposto mundo indígena deve ser visto essencialmente como estratégia do grupo para atender à imagem estereotipada sobre o índio, presente no imaginário da sociedade nacional. De acordo com Novaes (1993), quando “vestem-se de índios”, os grupos indígenas do Nordeste “vendem uma imagem que não corresponde a sua realidade e, assim, enquanto mensagem a ser decifrada, aproxima-se muito mais do “receptor”, seja o governo ou a sociedade nacional, do que aquele que a emite.

No caso particular dos Tremembé, eles recriaram-se a partir da sua emergência histórica e de seu reconhecimento social, principalmente para os não indígenas. Eles (re)significaram-se a partir do Torém, e para isso tiveram também que (re)criar sua imagem perante a sociedade, de fato marcada pelas apresentações do Torém para os não indígenas, o que Messeder (2012) questionou como sendo “simulacro de significação”. Para isso, Maria Samires explica-nos mais detalhadamente sobre a adornação corporal e a sua reinvenção:

As roupas são usadas somente nas atividades e nas apresentações. E usa pra caracterizar mesmo, pra mostrar. Porque a gente pra sociedade, tem que tá caracterizado. Mas a gente tem a certeza que o índio tá no sangue, tá na história, na convivência. A gente usa mais pra mostrar pra sociedade que ainda existe índio. Mas não só por tá caracterizado, é mais pela história, resistência, na luta.

E é nessa característica de manifestação simbólica que reiteramos, sem críticas depreciativas, aos indígenas sobre a ressignificação que os próprios Tremembé fizeram em torno dessa questão, pelo fato de terem sido colocados às margens dos processos sociais. E talvez, essa tenha sido uma das maneiras encontradas para ressignificar seu próprio mundo e anunciá-lo aos outros. Acerca da pintura corporal,

ainda enveredamos pela questão da “apropriação” de pinturas de outros povos indígenas pelos Tremembé, a partir do contato em eventos e outras ocasiões.

Apesar da pintura com círculos e outras figuras geométricas já serem bastante comuns na comunidade [...], essa pintura não é específica desse povo. Como este relato de uma menina Tremembé ao falar sobre a pintura geométrica. “Essa pintura não é dos Tremembé. A nossa é caju, cocar. Mas essas são dos índios também” (Maria Samires do Nascimento Souza) (PEREIRA, 2011, p. 46).

Já sobre o perpasso dos mais velhos para os mais jovens, a escola mostra-se como o principal meio, em que se tenta fazer um resgate por meio da sua memória escrita e oral. O cacique João Venâncio anuncia tal fato como uma ferramenta de educação para a juventude, pois na Escola Indígena, o Torém é realizado antes de entrarem na sala de aula. “Pra quê? Pra aprimorar a mente, o pensamento, o sentido numa cultura que é deles. Pra eles num esquecer. Pra eles saber que tem uma coisa deles. A cultura dos nossos troncos velhos. Pra eles saberem que tem uma cultura própria deles” (Cacique João Venâncio).

Na escola, as lideranças sempre são convidadas em vários momentos da aprendizagem para relatarem sobre os saberes culturais. Acerca desse perpasso da tradição a partir da memória oral, Zumthor (1993, p. 86) diz-nos que “Os veneráveis relatos dos velhos que narram aos jovens em volta os eventos de sua longa vida, de modo a exortá-los à virtude. Virtude e verdade coincidem”.

As lideranças também repassam o ritual em outros momentos como nos encontros, nas reuniões entre as aldeias e nas apresentações. É importante ressaltar que todos os entrevistados enalteceram as Escolas Indígenas como sendo atualmente o lugar onde os jovens têm a oportunidade de vivenciarem mais de perto a sua identidade étnica, de conhecerem sua própria história e estarem em contato direto com o Torém. Valle (2005b, p. 249) ressalta que a Escola Indígena Diferenciada:

Trata-se de uma nova dinâmica. Por meio da educação diferenciada, os professores indígenas têm sido, portanto, agentes cruciais na organização das tradições e da cultura de cada etnia, mas deve-se considerar, ao mesmo tempo, as trocas e incorporações culturais viabilizadas pelas práticas pedagógicas, que têm se baseado notavelmente pela ideia da interculturalidade [...].

A Educação Indígena Diferenciada enaltece e repassa para a etnia a especificidade dos sentidos étnicos, culturais e simbólicos do seu próprio povo, tendo como eixo norteador do seu currículo o Torém. O que evidencia, segundo Medeiros (2010), uma educação que permite vislumbrar um conhecimento tecido a partir das sensações e experiências que mostram a intimidade dos sujeitos com o mundo e com os outros, pois a escola tem sido para os Tremembé:

[...] uma fonte muito importante para que o Torém seja repassado para as crianças e para os adolescentes. Porque a escola foi criada com esse intuito de fortalecer a questão da luta. E trazer essa questão cultural pra dentro da escola. A fonte principal onde se repassa hoje, é a escola (José Getúlio).

Acerca dos símbolos do Torém e a relação com a escola, Babim relatou com emoção a figura simbólica da professora Raimunda Marques: “Nós que viemos da escola temos uma grande força da Raimunda (pausa de emoção)”. Raimunda foi figura central nessa ponte entre a escola e o Torém, assim como afirma Janiel Marques que o Torém “É um processo bem antigo desde a professora Raimunda Marques que o ensinava todos os dias aos meninos e dessa forma ele era repassado”. Tais relatos tornam-se evidentes, pois foi Raimunda quem protagonizou a criação da primeira Escola Indígena Diferenciada no estado do Ceará. A educadora ensinava na escola os elementos de sua cultura, entre eles, o Torém como princípio aglutinador entre a educação e a etnicidade. O que podemos inferir é que a educação dos

Tremembé apresenta-se dotada de significados, símbolos e códigos culturais emaranhados numa teia de significados. E é por meio da Escola Indígena que se promovem maneiras para a constante transmissão dos saberes culturais às novas gerações.

Após todas as reflexões explanadas a partir do mundo vivido e da simplicidade atrelada, ao mesmo tempo, na profundidade dos relatos dos entrevistados, finalizamos a descrição da simbologia do Torém pelas vozes dos Tremembé, enfatizando segundo Eliade (2010) que os símbolos são a abertura às revelações, aos aspectos da realidade, estes que desafiam qualquer outro meio de conhecimento. Simbologia esta que preenche histórias vivas e vividas. Sensações marcantes descritas aqui e que nos levaram como a uma viagem imaginária em torno do ritual.

### Considerações finais

Este texto objetivou realizar uma pesquisa de abordagem fenomenológica que desvelou a simbologia do Torém, ritual sagrado dos Tremembé, a partir de entrevistas em que os próprios Tremembé teceram tais concepções simbólicas. Ademais, os resultados deram conta de que os símbolos narrados iam ao encontro da ressignificação do ritual retratados pelos mais diversos momentos históricos da etnia.

Para retomarmos as reflexões realizadas ao longo deste texto, discorremos que os relatos colhidos ao longo desta pesquisa são modelados pelos mais diversos sentidos, recitando mitos, fatos históricos e mistos de emoção, alegria, lúdico, tradição, de momentos comemorativos e de encontro com os espíritos dos ancestrais e seu desdobramento com o sagrado e com o profano.

Percebemos a necessidade de avançar na sistematização, ampliação e produção simbólica sobre os indígenas, na perspectiva de contextualizar e historicizar as produções publicadas, instigando o debate sobre uma concepção ampliada e entrelaçada entre saberes e cultura. Entendemos que as reflexões desta pesquisa podem propiciar uma abertura a diversas interpretações, sendo marcada pela significação que os participantes deram em suas falas. Cremos que como utilizamos a fenomenologia como fio condutor, enveredamos o pensar, o ritual do Torém, como ação e reflexão de outras possibilidades de resistência sendo relacionado por meio de vários fatores como as pinturas, as vestes, a língua, mas tendo a escola como o eixo central de virtualidade e de propagação no atual contexto dos Tremembé para com o Torém.

Neste exercício de reflexão, percebemos que além dos sentidos que havia na percepção, havia símbolos, como o fogo, a roda, a maraca, o tambor e o mocoororó. Assim, como afirma Merleau-Ponty (1948/2004) que a consciência de nós mesmos só surge depois de ter-se vivenciado a exploração desse mundo percebido com os outros.

E nesse exercício de uma percepção simbólica cruza-se a afirmação de Eliade (1991) que ressalta que os símbolos são a abertura de certos aspectos da realidade, revelando justamente uma realidade que é inacessível a outros meios de conhecimento, em que o pensamento simbólico não é uma tarefa exclusivamente das crianças, dos poetas da criança e/ou dos desequilibrados. Eliade (1991) afirma que o simbolismo é uma tarefa consubstancial ao ser humano, precedendo a linguagem e a razão do discurso. Tendo também uma infinidade de sentidos que se revelam e tornam a experiência ampla. Assim, entendemos que é a partir dos símbolos que melhor se conhece o homem e justificamos a simbologia neste trabalho como meio de compreender o que o Torém significa para os Tremembé.

Descrevemos e aprofundamos a experiência da percepção sobre a experiência do outro e da subjetividade, sendo o olhar ampliado diante da reflexão. A forma de se observar os rituais indígenas é emergente e insurgente, não somente para as populações indígenas ou para os seus estudiosos, mas porque irrompe uma forma de pensar a cultura a partir do pensamento outro. Este que não necessita de modelos estilizados, mas que vai-se modificando em prol das necessidades sociais e culturais, pois as sociedades, assim como suas culturas, são mutáveis. Implica aqui dizer que falta a sensibilidade de percebê-las pelo olhar de outrem. E percebê-las significa gozá-las, encantar-se, extasiar-se diante deles.

Assim, observamos neste texto a oportunidade de permear a importância da cultura indígena, arrebatando seus sentidos e peculiaridades. Visualizamos também a necessidade de outros estudos sobre elementos simbólicos, que evidenciem os saberes culturais a fim de conhecer e reconhecer tais elementos ensinam-nos outras possibilidades, uma vez que a cultura também deve ser pensada enquanto inserção dos indivíduos em seus universos simbólicos e ricos em conhecimentos diversos. Ainda, apontamos a necessidade de valorização dos povos indígenas, pois eles indicam uma educação sensível, para além dos saberes racionais e formais, evidenciando saberes do corpo, do corpo que simboliza e que expressa a cultura em sua forma dinâmica.

Podemos considerar como um dos resultados alcançados, o recorte do Torém sendo descrito por diferentes perspectivas e olhares das falas dos sujeitos. Porém, as falas caminham numa única direção, a qual o Torém é o logus poético e histórico da tradição étnica dos Tremembé. A nuance estesiológica, explanada pelo mote da percepção dos entrevistados, configura a percepção pelos próprios Tremembé de que o Torém faz parte dessa relação deles com o mundo, ou seja, de sua etnicidade pela percepção abarcada no ritual.

A partir de Zumthor (2010; 1993) e Valle (2005b) podemos compreender o Torém como tradição, esse processo cultural que se transforma e que se renova ao longo do tempo, ao mesmo tempo em que nos situa no contexto histórico que lhe deu origem e que o recriou. Realçar a tradição e as questões simbólicas dos povos indígenas é despontar outras formas de saberes, sinalizando interrogações sobre campos com diversas abordagens. Assim, o conhecimento simbólico discutido neste trabalho, bem como os conhecimentos acerca da cultura, retratam-nos sentidos sensíveis que ampliam as possibilidades de saberes a partir de uma narrativa fenomenológica emaranhada no fenômeno que foi experienciado e compreendido pelos sujeitos.

Chegamos ao final desta narrativa estesiológica sendo habitadas pelo sentimento de que o Torém constitui-se como uma possibilidade de refleti-lo em outros sentidos e por meio de outras narrativas mais.

## Referências

- CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. **Dicionário de símbolos**: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. 8. Ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1994.
- ELIADE, M. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- ELIADE, M. **Imagens e símbolos**: ensaio sobre o simbolismo mágico religioso. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- LEITE, M. A. Resistência Tremembé no Ceará – Depoimentos e Vivências. In: PALIOT, E. M. [Org.]. **Na mata do sabiá**: contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Secult/Museu do Ceará/IMOPEC, 2009.



- MEDEIROS, R. M. N. de. **Uma educação Tecida no corpo**. São Paulo: Annablume, 2010.
- MERLEAU-PONTY, M. **Psicologia e pedagogia da criança**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MERLEAU-PONTY, M. **Conversas**. São Paulo: Martins Fontes, 2004. (Versão original publicada em 1948).
- MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1994. (Versão original publicada em 1945).
- MESSEDER, M. L. L. Etnicidade e ritual Tremembé: construção da memória e lógica cultural. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 43, n. 2, jul./dez., 2012, p. 32 - 42 37, 2012. Dossiê: Discurso étnico, lógica cultural e interpretação da tradição.
- MESSEDER, M. L. L. **Etnicidade e diálogo político: a emergência dos Tremembé**. 189 f. Mestrado em Sociologia. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1995.
- OLIVEIRA JÚNIOR, G. A. **Torém**: Brincadeira dos índios velhos. Fortaleza: Anna Blume, 1998.
- PEIRANO, M. **Rituais ontem e hoje**. Ed. Jorge Zahar: Rio de Janeiro, 2003.
- PEREIRA, A. S. M. **Aninhá vaguretê: corpo e simbologia no ritual do Torém dos índios Tremembé**. Curitiba: Appris, 2020. 171 p. 2020.
- PEREIRA, A. S. M.; GOMES, D. P.; CASTRO, S. O. de. Práticas de Lazer do Povo Indígena Tremembé. **LICERE - Revista do Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer**, v. 22, n. 2, p. 132–159, 2019.
- PEREIRA, A. S. M. Aninhá Vaguretê: reflexões simbólicas para a Educação Física no ritual do Torém dos índios Tremembé. **Dissertação** (Mestrado)-Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Centro de Ciência da Saúde, Programa de Pós-Graduação em Educação Física, Natal, 2019b.
- PEREIRA, A. S. M. Corpo Tremembé: Filho de uma luta e fruto de uma história. **Monografia** (Graduação em Educação Física) - Universidade Estadual do Ceará. Fortaleza, Brasil, 2011.
- PEREIRA, A. S. M.; PESSOA, K. L. E. C. “Os encantado nos mandô, viemo aqui fazer limpeza”: práticas de cura e encantaria entre os índios Tremembé e o cuidado de si. **Conex. Ci. e Tecnol.** Fortaleza/CE, v. 13, n. 5, p. 23 - 28, dez. 2019.
- PORTO ALEGRE, M. S. **Comissão das Borboletas: a ciência do Império entre o Ceará e a Corte**. Fortaleza: Museu do Ceará; Secult, 2003.
- SERAINÉ, F. Sobre o Torém (dança de procedência indígena). **Revista Trimensal do Instituto do Ceará**, v. 69. Fortaleza, Instituto do Ceará, 1955.
- SOBRINHO, T. P. Índios Tremembé. **Revista Inst. Ceará**. Fortaleza, 65. ed. Inst. Ceará, 1951.
- TURNER, V. **Floresta de símbolos: aspectos do ritual Nedembu**. Tradução: Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. Rio de Janeiro; Ed. UFF, 2005.
- VALLE, C. G. O. Compreendendo a dança do Torém: visões do folclore, ritual e tradição entre os Tremembé do Ceará. **Revista Antropológicas**, Recife, v. 16, n. 2, p. 187-228, 2005a.
- VALLE, C. G. O. Torém/Toré: tradições e invenção no quadro de multiplicidade étnica do Ceará contemporâneo. In: GRÜNEWALD, R. de A. (Org.). **Toré: Regime Encantado do Índio do Nordeste**. 1. ed. Recife: Fundaj/Editora Massangana, 2005b.
- VALLE, C. G. O. **Terra, tradição e etnicidade: os Tremembé do Ceará**. 410 f. **Dissertação**. Mestrado em antropologia social. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1993.
- ZUMTHOR, P. **Introdução a poesia oral**. Belo Horizonte. Editora: UFMG, 2010.
- ZUMTHOR, P. **A letra e a voz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

**Submetido em:** 23.06.2021

**Aceito em:** 29.09.2021