

UM RIO DE HISTÓRIAS

A formação da alteridade tumbalalá e a rede de trocas
do sub-médio são francisco

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo como requisito para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Exemplar revisto e
corrigido

Banca Examinadora:

Profa. Dra. Dominique Tilkin Gallois - Orientadora
(Departamento de Antropologia - FFLCH/USP)

Profa. Dra. Lux Boelitz Vidal
(Departamento de Antropologia - FFLCH/USP)

Profa. Dr. João Pacheco de Oliveira Filho
(Departamento de Antropologia - MN/UFRJ)

Resumo

Este estudo é uma etnografia do processo de formação da alteridade tumbalalá dentro da rede histórica de comunicação interétnica do sub-médio São Francisco. Esta comunidade de identidade indígena é atualmente formada por menos de 200 famílias e está situada no extremo Norte do estado da Bahia, região que guarda forte memória das missões que lá existiram até meados do século XVIII. A investigação é voltada para as diversas maneiras pelas quais as famílias que compõem a comunidade tumbalalá se situam frente a uma mesma identidade tendo por base, principalmente, suas distintas experiências nos circuitos regionais de trocas políticas e rituais.

Dentro deste horizonte, o toré é o espaço principal onde os tumbalalá transformam a diversidade e heterogeneidade das trajetórias de famílias e indivíduos numa unidade contextual capaz de sustentar fronteiras sociais e simbólicas em relação aos outros. O trabalho pretende contribuir para o entendimento da etnogênese tumbalalá como um processo situado na história da região e facilitado pela presença de um campo multi institucional onde atuam diversos agentes e agências de apoio.

Unitermos: etnogênese, índios do Nordeste brasileiro, comunicação interétnica, identidade, fronteiras sociais.

Abstract

This study is an ethnography of the tumbalalá's alterity building process in a historical network of interethnic communication in the sub-medium San Francisco river. This community of indian identity currently is formed by less than 200 families and it's situated in the North of the Bahia state, in a region that keeps a strong memory of the missions that had existed there until the mid-eighteenth century. The inquiry is directed to the diverse ways for which the families who compose the community tumbalalá point out face to the same identity having for base, mainly, its distinct experiences in the regional circuits of politics and rituals swaps.

In this hand, "toré" is the main space where tumbalalá transforms the diversity and heterogeneity of the paths of families and individuals into a contextual unit capable to support social and symbolic boundaries in face to the others. The work intends to contribute for the agreement of the tumbalalá's ethnogenesis as a process situated in the regional history and facilitated by the presence of a multi-institucional field where many agents and agencies of aid act.

Uniterms: ethnogenesis, indians of Brazilian northeast, interethnic communication, identity, social boundaries.

para dany,
travessia calma, porto seguro

em memória de aracy lopes,
que partiu



rio são francisco, março de 2001

Nada vos oferto
além destas mortes
de que me alimento

Caminhos não há
Mas os pés na grama
os inventarão

Aqui se inicia
uma viagem clara
para a encantação

Fonte, flor em fogo,
que é que nos espera
por detrás da noite?

Nada vos sovino:
com a minha incerteza
vos ilumino

Ferreira Gullar.
De "Sete poemas portugueses".

AGRADECIMENTOS

Em 1994 fui fazer um curso que o prof. Pedro Agostinho oferecia na graduação em Ciências Sociais da UFBA. Eu então percorria outras sendas e foi aí que, penso, me decidi pela antropologia. Posteriormente, já como aluno desta graduação, participar da equipe do PINEB (Programa de Pesquisa Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro) como bolsista foi engrandecedor. O convívio com colegas deste núcleo de pesquisa (Aninha, Roque, Jurema, Márcio, Urânia, Samuel, Patrícia, Ana Magda e Aurélio são alguns deles) e os professores do Programa (além de Pedro, Maria Rosário, Marco Tromboni e Edwin Reesink) definiu minha trajetória. Então, por coisas que são realmente difíceis de se mapear e avaliar com justeza (amizade, apoio, solidariedade) sinto-me confortado pela convivência e grato a estas pessoas e, sobretudo, a Tromboni, meu iniciador na pesquisa com os Tumbalalá.

Na odisséia pelos arquivos frei Ulisses, do Convento da Piedade (Salvador), mostrou-se generoso (e paciente...) em duas ocasiões; ao permitir que tivesse acesso a alguns tesouros do arquivo do Convento e ao mediar minha ida ao Convento da Penha, em Recife. Nesta cidade acumulei muitas dívidas. Primeiro, com os freis capuchinhos da Penha (frei Bosco, frei Vieira – cuja conversa, valia algumas de minhas tardes pouco produtivas com os papéis – e frei Júnior) que, com a generosidade dos homens bons, deixaram que eu ouvisse algumas fontes cuidadosamente guardadas no arquivo do Convento. No Arquivo Público Estadual de Pernambuco (APEPE) fui guiado competentemente por Hildo Rosa, a quem sou grato também pela cópia de seu trabalho monográfico sobre os índios da Serra Negra e pelos documentos transcritos e digitados sobre a aldeia da ilha da Assunção. Ainda em Recife, sou grato a Ricardo Medeiros pelo papo e por sua tese. E em Curaçá se não fosse pela ajuda de funcionários do cartório da cidade teria me perdido com tantas escrituras de terra.

Do Rio de Janeiro, a Jô e a Beth me fizeram a gentileza de enviar fotocópias de microfilmes do Museu do Índio (de onde elas são funcionárias, no SARQ e na Biblioteca) que não pude trazer quando lá estive devido ao gênio ranzinza da máquina fotocopadora. São documentos importantíssimos e sou muito grato a elas por isso. A boa vontade com que o Sr. João Justiniano (escritor, poeta e bom prosador) me recebeu em sua casa para conversarmos sobre o sertão de Rodelas me deixou comovido e teria retornado outra vez para ouvir mais suas lúcidas reflexões se não fosse pelo jeito atrapalhado que se tornaram meus pousos pré e pós-campo em Salvador. Sou também grato à antropóloga Sheila Brasileiro por ter me facultado o acesso a documentos do processo Tumbalalá junto ao Ministério Público em Salvador.

A Marcos Galindo uma palavra de agradecimento pelo empolgante diálogo, pelos documentos enviados da Europa e pelas lições de história seria pouco. Os avanços que consegui produzir no entendimento dos processos históricos do sertão de Pambú e do “fazimento” dos Tumbalalá partiram desta interlocução que, finalmente, me fez entender o casamento entre a história e a antropologia. Gratíssimo!

John Monteiro e Lux Vidal forneceram contribuições fundamentais e abrangentes à pesquisa no exame de qualificação que me permitiram muito mais que ajustes, mas uma reflexão geral sobre o trabalho. Agradeço muito pela ajuda dos dois. Na banca examinadora desta dissertação novamente a Lux forneceu sugestões muito úteis, assim com João Pacheco a quem agradeço pela gentileza com que aceitou meu convite para compor a banca, pela crítica precisa ao trabalho e pela inspiração de seus textos.

Ao longo da pesquisa contei ainda com as sugestões do assessor científico da FAPESP encarregado de acompanhar meu processo referente à bolsa de mestrado que usufruí desta agência durante um período de dois anos (agosto de 1999 a agosto de 2001). Foram críticas que me fizeram ter clareza do que faltava indagar e do eu queria. Sou muito grato a ambos, ao assessor pelas valiosas sugestões e à FAPESP pelos recursos que, além de viver, me permitiram fazer os trabalhos de campo e de pesquisa nos arquivos com tranquilidade.

Aos colegas do PPGAS/USP com quem convivi mais proximamente estes tempos sou grato pelas trocas de experiências de pesquisa e de vida, assim como aos funcionários do departamento de antropologia, Celso, Ivanete, Rose e Edinaldo pela presteza e competência.

E é claro que se não fosse pela compreensão e apoio constantes de meus pais muitos caminhos não teriam sido trilhados. Mesmo não entendendo bem o que significava esta minha escolha, sempre demonstraram confiança. Também não posso deixar de agradecer a Dany pela companhia, pela vida e pela paciente espera durante meu exílio e clausura, forçados, que produziram esta dissertação.

Às minhas duas orientadoras devo muito, realmente muito. Com a meticulosa e afetuosa orientação da Aracy tive a clareza necessária para seguir os caminhos que marcariam a pesquisa até sua fase final; uma convivência curta, abruptamente interrompida, mas de muitas lições que não se apagam, principalmente sobre generosidade e espírito de luta. A mesma coragem e grandeza teve Dominique ao me “adotar” e penetrar no “indômito” domínio da etnologia indígena do Nordeste. Boa parte do que vejo que esta dissertação tem de positivo deve-se a *insights* que surgiram nos cursos que fiz com ela e que, depois, puderam ser melhor tratados com sua precisa orientação. É com admiração que aprendi a ter pela sua competência e dedicação à etnologia e à causa indigenista que eu agradeço a ela pela acolhida.

Sempre desejei que, ao fim, este trabalho não fosse apenas tinta e papel, mas oferecesse algo de prático aos Tumbalalá. Um contra dom verdadeiro. Não entendo uma etnografia cujo produto esteja distante da possibilidade de uma dupla reflexão sobre “o que fazemos” e “o que somos quando fazemos” e isto implica considerar como as pessoas com as quais lidamos neste fazer podem também ser pensadas por outrem e pensar a si mesmas. Por isso, esta atividade foi urdida na intenção de um diálogo que por algumas vezes — e por motivos distintos — acabou sucumbindo a um platônico monólogo reminiscente, quando a alma conversa apenas consigo mesma na intenção da descoberta de “verdades”. Mas espero profundamente que, se o texto alcançou este diálogo, não tenha sido apenas por competência minha, mas por ter conseguido estabelecer verdadeiras relações de proximidade e confiança em campo.

Minha gratidão aos Tumbalalá pela chance da pesquisa e da convivência com eles, a todos que aqui aparecem e não aparecem e, sobretudo, a Cícero Marinheiro e sua bela família que, com o correr do tempo, passou a ser também um pouco minha.

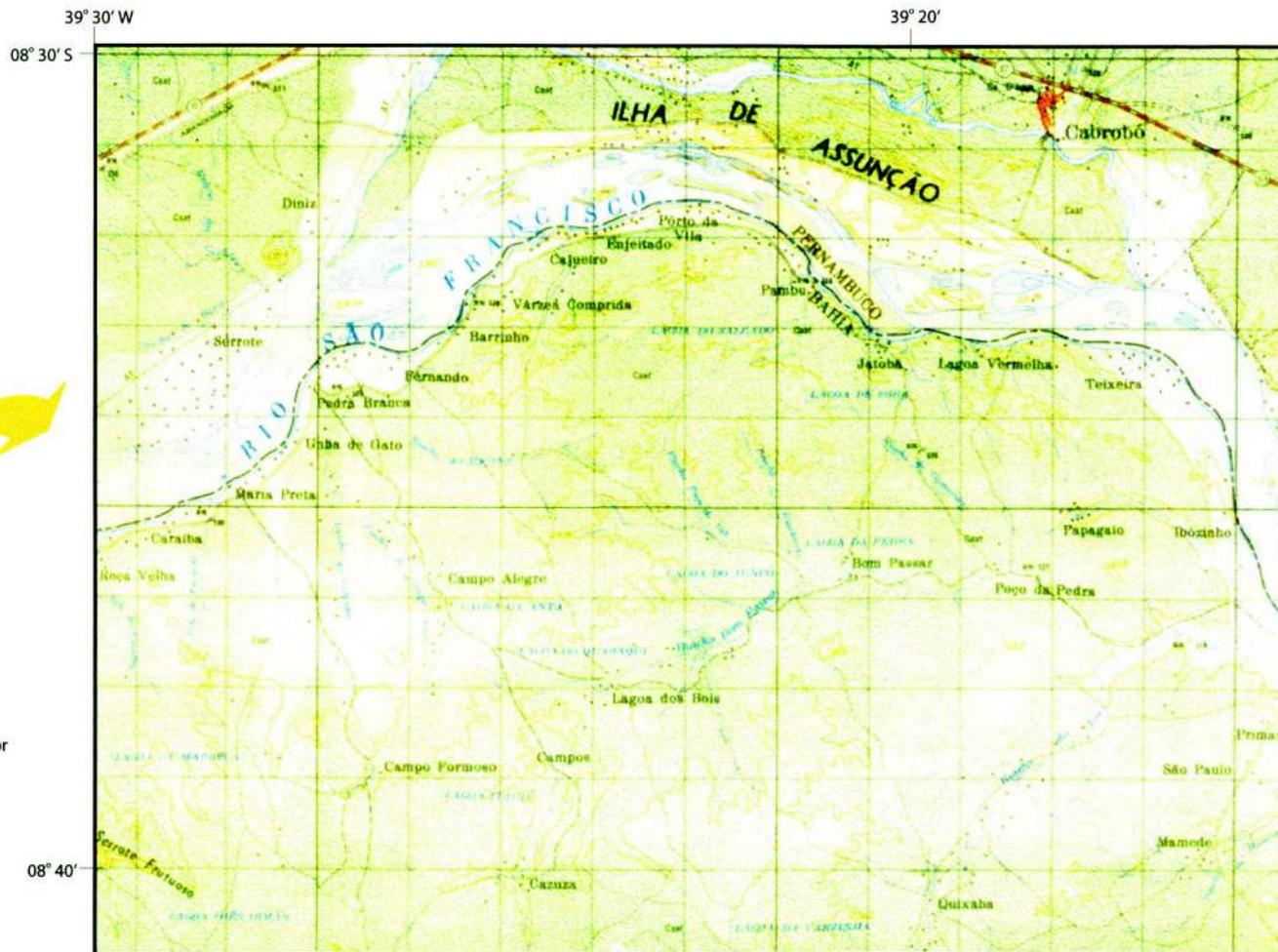
ÍNDICE

Agradecimentos	ix
Introdução	1
◆◆◆	
Capítulo 1 — A tessitura do campo e dos outros.....	15
I. O problema	18
I.1. Sobre o trabalho de campo.....	21
II. Sobre a pesquisa.....	23
III. Identidade, etnicidade e reelaboração cultural	25
IV. Sobre o conceito de sociedade e tradição	37
V. Alguns escritos sobre índios do Nordeste	
V.1. Os clássicos	40
V.2. Os estudos de aculturação e reconstrução histórica	48
V.3. Território, campesinato indígena e processos de proletarização	58
V.4. Políticas de emergência étnica: tradição e identidade	64
◆◆◆	
Capítulo 2 — Padres, índios e bois: processos históricos e colonização no sertão de Pambú.....	71
I. A fala das fontes: a ocupação do sertão do sub-médio São Francisco	74
II. Poderes senhoriais do sertão: os morgadios da Torre, da Ponte e agentes periféricos	78
III. Sobre o povoado de Pambú	91
IV. A atividade missionária.....	102

◆◆◆

Capítulo 3 — A construção da identidade tumbalalá e o campo histórico de sua emergência	117
I. O campo intersocial tumbalalá.....	125
I.1. Fronteiras e espaços sociais das políticas de identidade.....	129
II. Genealogias tumbalalá: desvelando os “truncos-velhos”	133
III. “Tuxa, Tuxá, Tumbalalá, nação Truká”: a rede regional de comunicação interétnica	140
IV. Dados históricos sobre os Truká e os Tuxá	146
IV.1. Circuitos de reciprocidade.....	149
◆◆◆	
Capítulo 4 — Clivagens políticas e categorias de acusação: a <i>moralitas</i> tumbalalá	159
I. Discurso, consenso e tensão: o encontro de horizontes morais mediado pela capacidade argumentativa humana	161
II. O toré como comunicador de diferenças internas	164
III. <i>Moralitas</i> tumbalalá.....	175
◆◆◆	
Capítulo 5 — O universo mágico-religioso do toré como um elemento condensador	193
I. Sonhos e visões: o reino dos encantos tumbalalá.....	198
II. As linhas	211
III. Mesa e toré: variações de um mesmo tema.....	220
IV. Patrimônio e história entre os núcleos da Missão Velha e do São Miguel	231
Considerações finais	243
Legenda das fotografias.....	249
Anexos – Documentos	253
Bibliografia	291

área etnográfica



Base cartográfica: folha SC 24-C-IV (Chorrochó) / SGE.
Escala original 1:100.000

DISTRIBUIÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS NA BAHIA

- 1 - ATICUM
- 2 - ÍNDIOS DE OLIVENÇA
- 3 - KAIMBÉ
- 4 - KANTARURÉ
- 5 - KIRIRI
- 6 - PANKARARÉ
- 7 - PANKARU
- 8 - PATAXÓ
- 9 - PATAXÓ-HĀHĀHĀI
- 10 - TUXÁ
- 11 - XUKURU-KARIRI
- 12 - TUMBALALÁ

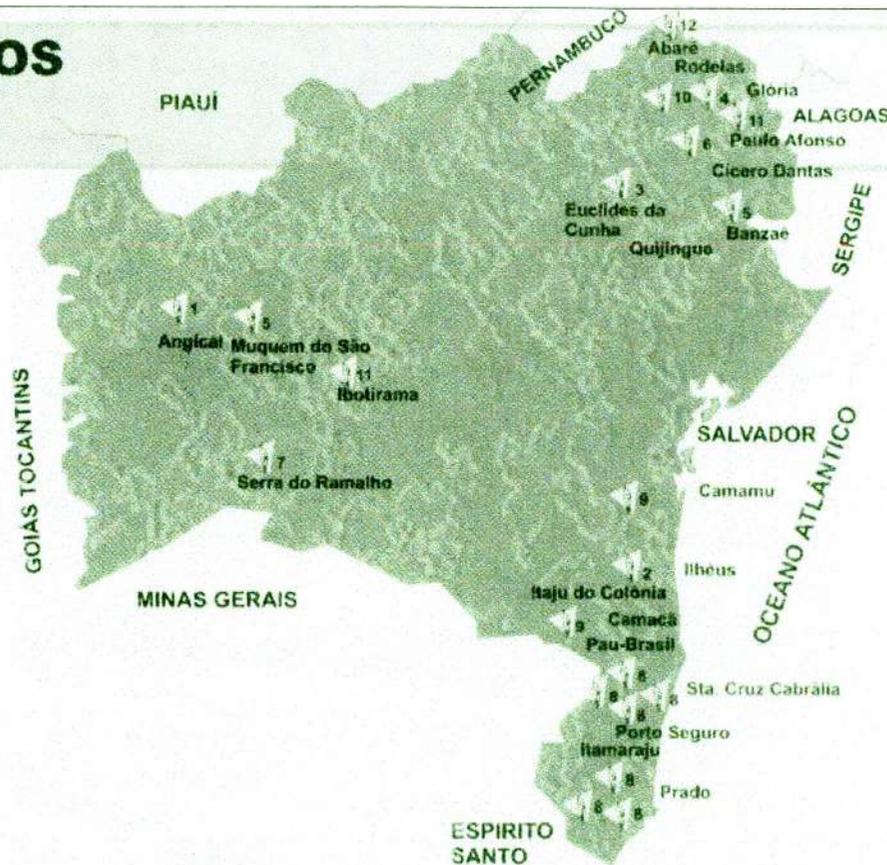


fig. 1 – Mapa dos povos indígenas na Bahia. Boletim n. 19 da Associação Nacional de Ação Indigenista, ANAI (agosto - dezembro de 1998).

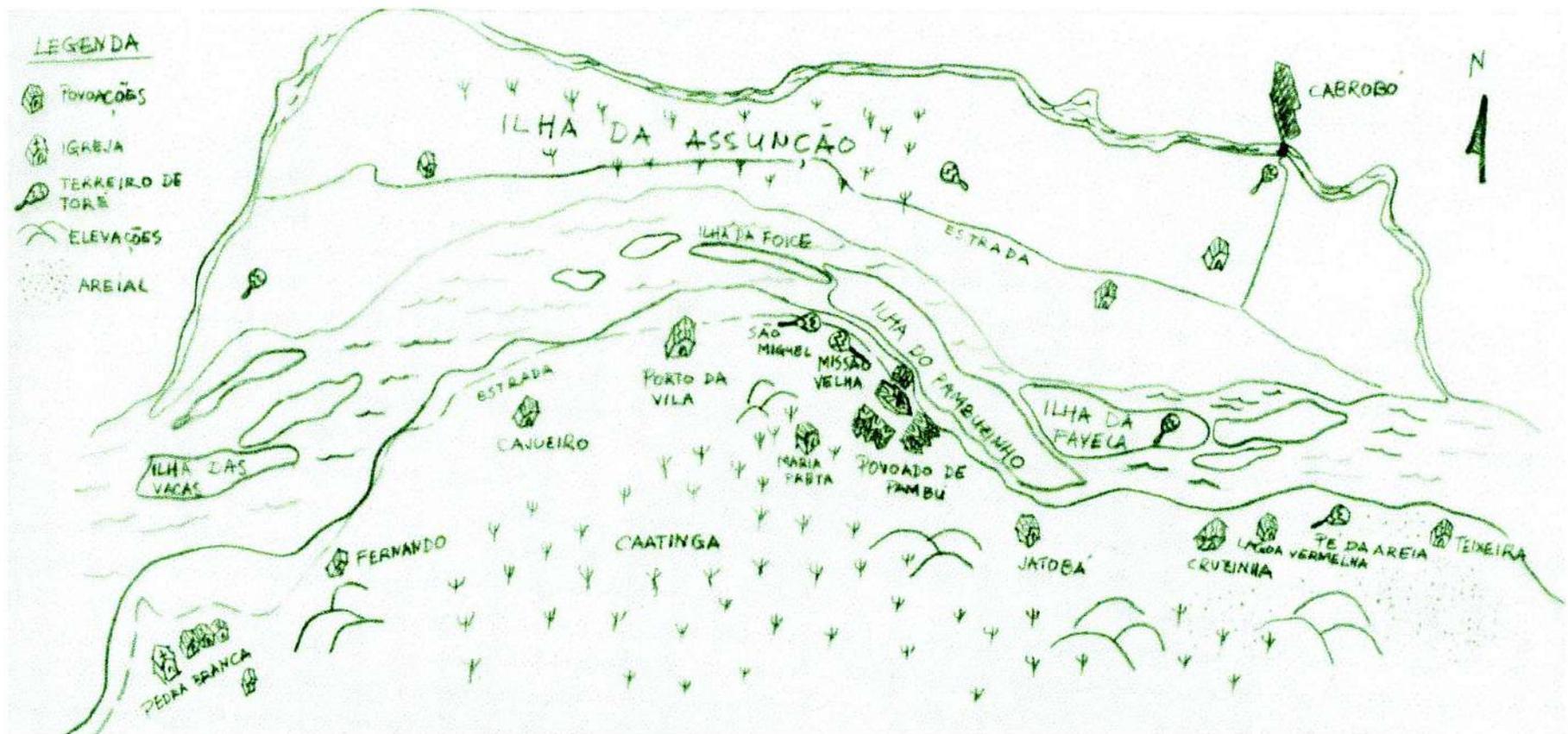


fig. 2 - Croqui das localidades de residência de famílias tumbalalá ao longo do rio.

Introdução

“**V**ocê é índio?”. Foi o que me perguntou uma senhora após me examinar cuidadosamente por um momento, enquanto eu fingia não saber que estava sendo observado por ela. Era, então, a primeira vez que eu ia a Pambú, Norte da Bahia, para dar início aos estudos com os Tumbalalá e aguardava minha vez de telefonar no pequeno posto comunitário do povoado. “Não, mas vim para trabalhar com eles”, respondi meio incrédulo, achando aquele diálogo insólito. “Ah, aqui tem muito índio”, ouvi. A primeira surpresa era que, definitivamente, não contava ser confundido com “eles”, já que meu fenótipo (ao menos pensava) não cooperava para tal confusão e depois que, afinal de contas, esta pergunta era minha e não dela. Verdadeiramente, pouco interessava a ela saber se eu era ou não índio; a pergunta soava mais como uma convocação para identificar-me enquanto indivíduo do que uma averiguação sobre minha origem étnica. Eu estava lá para saber quem eram “eles” e mal havia chegado e já pediam minhas credenciais utilizando uma linguagem capaz de me fazer falar, porque tocava no interesse que me conduzira até ali (e novamente a sensação de: “não era eu quem devia estar fazendo isto, trocando dissimulações por confissões?”). Naquele mundo que mal começava, as coisas pareciam estar invertidas ou pelo avesso.

Em Pambú (quase) tudo parece possível. Um pequeno lugar, suspenso no tempo e debruçado sobre o rio São Francisco na espera de um porvir incessante que faz dessas paragens uma espécie de Macondo sertaneja; tudo respira um certo frescor, apesar dos quase 400 anos de vida do povoado que conta hoje com pouco mais de 20 casas habitadas. No passado foi um antigo centro missionário dos capuchinhos e franciscanos que faziam dali base de apoio para as inúmeras aldeias insulares que administravam no rio São Francisco, mas desde o século XVII o lugar já existia como um ponto de confluência intermitente de colonos e índios. A presença colonizadora, entretanto, talvez tenha se dado inicialmente com a criação extensiva do gado *vaccum*, criado a esmo na caatinga, concomitantemente à empresa missionária, vindo logo no rastro colonos portugueses e bandeirantes aprisionadores de índios.

"[...] e quando no alvorecer do século XVIII os paulistas irromperam em Pambú e na Jacobina, deram de vista, surpresos, nas paróquias que, ali, já centralizavam cabildas. O primeiro daqueles lugares, vinte e duas léguas a montante de Paulo Afonso, desde 1682 se incorporava à administração da metrópole. Um capuchinho dominava-o, desfazendo as dissensões tribais e imperando, humílimo, sobre os morubixabas mansos". (Cunha, 1975: 84).

Destes tempos um dos principais legados plantados no centro do povoado é a igreja de Santo Antônio do Pambú, uma construção sólida de idade suspeita,¹ reformada, aumentada, modificada várias vezes e com um irrefutável poder para atrair romeiros de várias regiões do estado e, dizem, de fora dele. Os Tumbalalá são outro produto da história do sertão de Pambú, mas com a propriedade de remodelar o passado. Esta comunidade de identidade indígena recém ingressada no quadro oficial das etnias assistidas pelo Estado brasileiro (a finalização do processo de reconhecimento oficial dos Tumbalalá se deu em dezembro de 2001, poucos dias após o término desta dissertação) começa a existir para si e para outros enquanto um coletivo social mais efetivo há não mais de 8 anos, o que não implica na nulidade anterior de sentimentos de pertença a uma comunidade distinta de outras vizinhas; o feito recente que marcou a entrada dos Tumbalalá no amplo movimento social dos "índios emergentes"² do sertão do sub-médio e médio São Francisco foi a sua capacidade organizacional de se constituir enquanto uma unidade social circunstancial tendo por matéria a memória das relações regionais de trocas rituais e políticas guardada por alguns membros da comunidade e a presença continuada dessas pessoas e famílias nos circuitos regionais de reciprocidade.

Eles são hoje menos de 200 famílias³ com fronteiras difusas e dinâmicas, tão heterogeneamente constituídos em termos de ambições, capacidade de agência, projetos e perspectivas quanto ao futuro que torna inoperante qualquer terminologia de unidade social sistêmica a eles aplicada. No maior dos efeitos, os Tumbalalá dispõem de alguns elementos estruturadores flutuantes que informam diretrizes gerais ao passo que são abertos às ações individuais interpretativas que

1 As primeiras referências à capela do Pambú são devidas a Nantes (1979[1706]) e remontam à penúltima década do século XVII.

2 Não sem muita ressalva este termo é aqui empregado. "Emergentes", "ressurgentes", "renascidos", "reconstruídos", "ressuscitados", "reinventados", "neoíndios" etc. mostram que a profusão de nomenclaturas para a mesma coisa é grande. Todas elas têm por fundamento a mudança de status de coletividades ao se (re)inserirem em arenas locais e supra locais de relações de poder. O resto parece dizer respeito à condição destas coletividades antes desse momento, o que só é motivo interessante de discussão para aqueles que procuram o refinamento político dos conceitos (para uma boa taxonomia das formas acima, confira Pérez, 2001). Retomo a questão adiante.

3 Não há definição hoje quanto a este número. Baseio-me em informações de lideranças da comunidade que consegui obter em março de 2001. No início da pesquisa, em setembro de 1998, estas mesmas pessoas diziam que os Tumbalalá eram cerca de 400 famílias.

tais indicações suscitam no âmbito da interação dos sujeitos. Isto porque o fato deles compartilharem valores e certos elementos simbólicos e formarem uma comunidade de iguais ao afirmarem que, no fundo “somos todos parentes”, não oblitera os significados diversos e mutáveis formulados pelos sujeitos que recaem sobre esse repertório simbólico comum. Nesse panorama é que os Tumbalalá devem ser entendidos enquanto um grupo etnicamente organizado.

Ao menos nas regiões onde foi realizado um *survey* em setembro de 1998 há a proeminência de uma rede extensa de parentesco que une os núcleos domésticos, embora as dissidências políticas em relação aos caminhos considerados mais favoráveis para o “levantamento da aldeia” ocorram também entre parentes mais próximos. Esta expressão, bastante comum entre os povos indígenas de todo o Nordeste brasileiro, é a que encerra de maneira mais significativa a compreensão destes grupos acerca daquilo que comumente chamamos de “etnogênese”, pois unifica sob o mesmo termo todas as ações sociais necessárias para o fortalecimento do grupo enquanto um coletivo tradicional. Ao mesmo tempo atribui conotação processual e sistemática a estas ações, já que o “levantamento da aldeia” não termina com o reconhecimento oficial do grupo, mas persiste até um estágio em que todos os conflitos internos estejam satisfatoriamente solucionados.

O casamento entre primos, paralelos ou cruzados, em 1º ou 2º grau é bastante comum, mas não há evidências de que sejam preferidos aos casamentos com pessoas de fora da família. No quesito atividade econômica, o que é mais expressivo é a agricultura de subsistência com base na família extensa como unidade de produção. Mandioca, arroz, feijão e cebola são as culturas principais. Praticam também a pesca fluvial e a criação doméstica de bodes e carneiros como atividades complementares. O comércio em Pambú é praticamente inexistente e as transações de compra e venda de produtos são feitas nas cidades de Cabrobó (PE), Ibó (BA) e, com menor frequência, em Petrolina (PE) ou Paulo Afonso (BA).⁴ Como a maioria dos grupos indígenas nordestinos, os Tumbalalá fornecem, em pequena escala, produtos agrícolas e artesanais ao mercado local das feiras livres que ocorrem ao menos um dia na semana em todas as cidades da região. Além do cultivo em lotes domésticos, alguns ainda trabalham como diaristas em lavouras alheias ou como meeiros em roças de milho, mandioca e feijão.

De forma geral, entretanto, a renda familiar principal não é oriunda da terra, mas das aposentadorias pagas pelo governo federal aos idosos ou inválidos, presentes em quase 80% das residências pesquisadas. O *survey* efetuado em 69 Unidades Domésticas mostrou que 42,4% das famílias possuem renda acima de 1 salário mínimo; 33,3% recebem menos de um e 24,2% sobrevivem com 1 salário mínimo (consulte gráficos e tabelas adiante). O total de UD's pesquisadas

4 O povoado de Pambú teve boas feiras no passado e tentou, sem sucesso, manter uma semanal durante os anos 50 do último século. A experiência não deu muito certo por causa da fuga de fregueses para as feiras regionais maiores e mais sortidas.

representa atualmente, em termos absolutos, algo em torno de 35% das famílias tumbalalá, mas deve-se ponderar quantas das 69 famílias que compõem esta amostra ainda hoje aderem a esta identidade. Como a tendência ao longo do tempo tem sido de se conservar ou aumentar as adesões à identidade tumbalalá, penso que os dados de 1998 continuam sendo representativos para a comunidade hoje. Ademais, eles foram recolhidos em UD's de pessoas e famílias que já representavam, de alguma forma, uma ancestralidade indígena. Tentei cotejar os dados do *survey* com outros análogos para os Truká ou famílias não indígenas da região, mas não encontrei levantamento desta natureza para estes universos.

As adesões individuais à identidade tumbalalá estão ocorrendo sob a disputa entre dois núcleos político-rituais que concorrem discretamente entre si e possuem algumas áreas definidas de influência, podendo ser denotados por São Miguel e Missão Velha em alusão aos locais onde estão os terreiros onde, separadamente, praticam o toré.⁵ Os critérios de adesão a um ou outro núcleo variam, indo do parentesco a certas conveniências, como a proximidade da residência em relação a um dos terreiros de toré. De todo modo, a fidelidade que as pessoas devotam a um ou outro núcleo é muito flexível e contribui para manter as disputas fora de um nível elevado de acirramento e conflito ao mesmo tempo em que favorece o incremento de mecanismos de persuasão e de sedução de filiados adotados pelas respectivas lideranças políticas.

A demanda social sustentada pelos tumbalalá está sendo movida por uma crescente consciência interna acerca do *direito à tutela oficial*, que torna-se mais aguda quando eles comparam seu passado com o dos Truká⁶, reconhecidos oficialmente há mais de cinqüenta anos, e sentem-se como se tivessem sido atropelados pela história ao perderem a chance de terem sido reconhecidos no mesmo período, o que não ocorreu devido à falta de movimentação política da parte deles e de apoio efetivo de seus vizinhos índios. Entre os mais velhos e atuantes nas reivindicações sobrevive a convicção de que serem reconhecidos enquanto índios Tumbalalá é uma questão de se *fazer justiça*, já que a história do grupo possui todas as prerrogativas que corroboram a sua alteridade indígena. A expectativa também é de que, com a tutela oficial, eles possam desfrutar dos benefícios que são destinados aos índios pelo governo federal, sobretudo na educação, saúde, fornecimento de cestas básicas e recursos para a implementação de projetos agrícolas.



5 Prefiro "núcleos político-rituais" a "facções" porque as clivagens políticas ostentadas hoje pelos Tumbalalá não estão formalizadas no mesmo nível de acirramento manifesto por alguns grupos do NE, como os Tuxá (Brasileiro, 2001), Kiriri (Brasileiro, 1996; Nascimento, 1994) e Xucurú (Martins, 1994).

6 Habitam a Ilha da Assunção, defronte ao povoado de Pambú e à cidade de Cabrobó (PE), e outras ilhotas menores do São Francisco cuja posse foi recentemente reconquistada.

Os Tumbalalá estão no extremo Norte do estado da Bahia, nas cercanias e no povoado de Pambú (S 08° 33' W 039° 21'), município de Abaré. A região situa-se no sertão semi-árido do sub-médio São Francisco, zona que reuni uma considerável soma de povos indígenas⁷ e que outrora foi cenário de uma das maiores concentrações de missões indígenas do Nordeste brasileiro, o que vem contribuindo no presente para a manutenção de uma zona de intenso diálogo interétnico cristalizada em redes complementares de apoio político e de trocas rituais. Tal realidade exige que a abordagem da formação do grupo tumbalalá considere como fator preponderante a inserção das famílias e indivíduos que hoje compõem o grupo na rede de intercâmbios regional, refutando qualquer visão monística que pretenda uma singularidade para a identidade tumbalalá a partir da construção/circulação de significados culturais exclusivos e homogêneos.

Pambú é um povoado que hoje não lembra em nada o prestígio regional que gozou no passado. Quase a metade de suas casa está vazia, inabitável ou foi transformada em bares. Além da igreja, cravada no centro da vila, há um cemitério, um posto telefônico, uma escola primária, um posto médico que muito raramente pode ser visto aberto, um campo de futebol e uma grande caixa d'água que abastece as casas com água bombeada do rio. O povoado compõe-se de 30 casas de tijolos e umas poucas de taipa dispostas lado a lado formando mais ou menos um quadrado cujos vértices são abertos, sendo que todas as casas possuem a entrada voltada para dentro do polígono e os quintais para fora. A escola, o posto médico, o campo de futebol e mais duas residências ficam fora da "rua".

As canoas a motor ou a remo são os transportes mais certos, já que não há linha de ônibus intermunicipal que cruze o povoado e vá para algum lugar. Uma longa estrada de terra passa ao largo da "rua" vindo de antes do Ibó, outro povoado pertencente a Abaré, rumando para Pedra Branca de onde encontra uma estrada estadual recém asfaltada que chega até depois de Curaçá. Em dias especiais como pagamento de aposentadorias, regularização de títulos de eleitor, feira ou exibição pública de toré em cidades próximas há sempre caminhões particulares que fazem o transporte de pessoas que geralmente deslocam-se para Abaré, Ibó, Rodelas, Curaçá ou Paulo Afonso.

Cabrobó, em Pernambuco, é a cidade de referência para comércio, serviços e abastecimento. O município, de porte médio para o padrão regional, fica a 586 km de Recife, possui uma área de 1.666 km², uma população urbana de 15.759 hab. e rural de 10.974 hab.⁸ Partindo de Pambú em canoa a motor, chega-se até a cidade em 1 hora e ½ e em bem menos tempo se um trecho do percurso for feito pela estrada que cruza a ilha da Assunção e lá termina. Em Cabrobó um forasteiro pode

7 Estão também na região do sub-médio São Francisco, além dos Truká e Tumbalalá, os Tuxá (Nova Rodelas-BA), os Atikum (Serra do Umã-PE), os Kantaruré (Glória-BA), os Pankararé (Brejo do Burgo-BA), os Pankararú (Tacararú-PE) os Kalancó (Água Branca-AL), Geripancó e Karuazu (Pariconha-AL).

8 Dados extraídos do site www.pe-az.com.br/muni_cabrobo.htm em 26/11/2001.

ser facilmente confundido com alguém interessado em obter alguma *cannabis*, principal produção (não oficial) do município. A cidade tem uma feira semanal aos sábados que é onde pequenos produtores da região vendem sua parca produção e compram o que podem. Além da *cannabis* e da feira, o pagamento de proventos de aposentadoria rural é outra atividade que atrai bastante gente de sítios vizinhos e acaba incrementando a circulação de dinheiro no comércio local. O fato desta região estar situada no centro do *polígono da maconha* faz com que cidades como Cabrobó, Belém do São Francisco e Floresta alcancem índices de violência nacionalmente expressivos e volta e meia sejam alvos de políticas federais de combate ao narcotráfico.

Todo o trecho da divisa interestadual situado entre as cidades de Paulo Afonso (Ba) e Petrolina (Pe) apresenta grande incidência de assaltos nas estradas, assassinatos por disputas históricas entre famílias e pelo controle do narcotráfico. A viagem de ônibus de Paulo Afonso (Ba) até Cabrobó – um dos trechos que se percorre em solo pernambucano para, saindo de Salvador, alcançar Pambú⁹ – é, por exemplo, uma aventura. À espera do embarque, logo de manhã cedinho, na pequena estação rodoviária de Paulo Afonso, algumas pessoas fazem uma espécie de balanço minucioso dos assaltos ocorridos no mês ou na semana neste percurso; quantos marginais eram, como forçaram a parada do ônibus no meio da caatinga, o que roubaram, quem saiu ferido (ou, eventualmente, morreu) etc. Na hora de partir, já defronte ao ônibus, há sempre um inventariante que aponta marcas de pedradas e tiros de vários calibres que os assaltos deixaram na lataria. Após o embarque restam duas opções: dormir todo o trajeto ou ficar pensando nisso tudo.

Abaré é a cidade baiana mais próxima a Pambú e sede do município. Com 12.483 habitantes, área de 1.479 Km², a cidade tem boa produção de cebola e tomate, além de ser centro tradicional na criação de ovinos.¹⁰ Cebola, cabras e ovelhas são comuns em toda a região do sub-médio São Francisco, além da cultura menos extensiva do feijão e do arroz. Já nos projetos de irrigação, mantidos pela CHESF (Companhia Hidro Elétrica do São Francisco) para reassentar pequenos agricultores deslocados com a implantação de hidrelétricas ou particulares, a produção agrícola é incrivelmente diversificada e abastece capitais do Nordeste ou é integralmente destinada à exportação (notadamente frutas tropicais).

Próximo ao povoado de Pambú, na margem baiana, há dois destes projetos, um da CHESF, em Pedra Branca, e outro particular, rio abaixo, onde se cultiva exclusivamente manga para exportação. O projeto de Pedra Branca é formado por 19 agrovilas que alcançam uma área de 10.000 ha (dos quais 2.688 ha são irrigados). Foi inaugurado em 1986 e no ano seguinte recebeu as primeiras levas de famílias atingidas pela construção da hidrelétrica de Itaparica, próximo a Paulo

9 São quase 800 km distribuídos em três trechos: Salvador Paulo Afonso, Paulo Afonso Cabrobó e Cabrobó Pambú, este último via canoa pelo São Francisco. Há uma estrada federal parcialmente asfaltada (a BR 116) – incrivelmente precária, ultra deserta e coalhada de assaltantes – por onde é possível chegar a Pambú saindo de Salvador após pegar pedaços de outras estradas locais.

10 Dados extraídos do site www.bahiaplanet.com.br/cidades/nordeste/abare em 26/11/2001

Afonso. Com a sua implantação, muitas famílias que tinham terras improdutivas na caatinga e habitavam a maior parte do ano a faixa próxima ao São Francisco receberam indenização pelas propriedades e ainda conseguiram da CHESF o direito de ocupar lotes irrigados e habitar as casas construídas para abrigar os reassentados. Cada família reassentada recebe mensalmente uma ajuda de custo de 2,5 salários mínimos e, através das várias associações e cooperativas agrícolas, conseguem empréstimo junto a bancos para financiar lavouras. Alguns casos de pessoas que recebem da CHESF este recurso e, após arrendarem seus lotes, mudam-se para cidades vizinhas podem ser ouvidos no local.

Parte da área do projeto Pedra Banca pertence à Curaçá, uma simpática cidade com 7.112 habitantes à beira do rio São Francisco e cuja cultura de melão e tomate e a criação de caprinos, bovinos, muares e ovinos são regionalmente bastante expressivas.¹¹ Estes sertões de Curaçá já eram rota de bandeirantes no início do século XVII e alvo de missionários que ali tentaram, sem muito êxito, estabelecer uma missão indígena ainda no século XVI:

“Em 1562, o jesuíta Luís de Grã iniciou os trabalhos de catequese com os índios que habitavam o Vale do São Francisco. Pêlos idos de 1593, o bandeirante Belchior Dias Moreira chegou às Terras do Pambú, que passou a ser a primeira sede do Município [...] Por força Imperial do Decreto de 6 de julho de 1832, o Povoado do Pambú foi erigido à vila, compondo sua área territorial os Municípios de Curaçá, Abaré, Chorrochó, Macururé, entre outros. Essa é considerada a data de criação do atual município de Curaçá. A resolução nº 488, de 6 de julho de 1853, transfere a sede da vila Pambú para a povoação de Capim Grosso, vila que pelo Ato nº 59 de 10. 07.1890 passou a se denominar Curaçá”.¹²

A prefeitura de Curaçá, a partir de algumas iniciativas, vem apoiando os Tumbalalá e oferecendo-lhes espaço para apresentações públicas do toré na cidade ou ingresso na historiografia do município (embora Pambú mesmo pertença a Abaré) e nos recentes escritos apologéticos, oficialmente apoiados, sobre o município. Além disso, a Câmara Municipal da cidade, através de vereadores do PV ou de partidos de esquerda, mostrou-se bastante sensível e disposta a procurar equacionar o problema do desalojamento de famílias auto-identificadas como Tumbalalá que tiveram de deixar algumas ilhas do rio São Francisco incorporadas legalmente ao território Truká em 1999.

11 Dados extraídos do site www.curaca.ba.gov.br em 26/11/2001.

12 Idem. Quando Pambú deixou de ser sede de município (em 1853) esta foi transferida para Capim Grosso, nome antigo de Curaçá e, como a cidade era recém criada, por um tempo abrigou a Câmara Municipal de Pambú que para lá foi transferida e passou a ser oficialmente chamada de Câmara Municipal de Pambú em Capim Grosso. (APEB, Seção Colonial/Provincial, maço 1375).

Paralelamente a este apoio, também a prefeitura de Abaré vem manifestando simpatia pelos Tumbalalá e fornecendo recursos para o deslocamento de comitivas à Procuradoria da República em Salvador, Diretoria Regional da Funai em Paulo Afonso ou também convidando-os para exibições públicas do toré no centro da cidade. O interesse de políticos locais pelos Tumbalalá deve, primeiramente, ser associado à notoriedade de Pambú como centro primeiro de povoamento daquelas paragens e ao se apoiar um movimento que, aos olhos externos simpatizantes, é expressão do mais puro tradicionalismo local acolhe-se a história e se tira inúmeros proveitos disso. A inexistência de poderes locais ligados a extensos patrimônios fundiários que manifestem abertamente oposição às demandas das lideranças da comunidade também coopera com a boa aceitação que a etnogênese tumbalalá tem tido no meio político regional.



A paisagem das cercanias de Pambú é dominada pela caatinga hiperxerófila e pelo rio São Francisco. Ao contrário do que comumente se estabelece como verdadeiro, o solo pedregoso que predomina nestes sertões faz render muito bem culturas que nele já estão bem adaptadas, qual a mandioca, feijão, cebola e arroz, mas algumas técnicas de irrigação por “molhação” vem aumentando bastante a salinidade do solo e tornando-o inapropriado para o cultivo. O sistema de irrigação mais utilizado por pequenos proprietários é simples; consiste em alagar o terreno mediante o uso de uma bomba que traz a água do rio até um tanque para daí ela ser distribuída pela plantação através de um sistema de canais intercomunicáveis escavados na superfície que são abertos e fechados de acordo com a necessidade de mais ou menos água em um determinado ponto do terreno.

Ocorre que, com a evaporação rápida da água sob o sol forte, a concentração de sais sobre o solo aumenta tempo a tempo e o resultado são colheitas cada vez menos rendosas. A faixa mais próxima à calha do rio aparentemente é composta por solos oriundos da decomposição de rochas sedimentares metamorizadas bastante ricas em sílica, mas com a acidez contra balanceada pela presença de minerais ferromagnesianos. Nos barrancos do São Francisco e, especialmente, sobre o qual está assentado o povoado de Pambú, vê-se perfeitamente algumas características morfoestruturais destas rochas; forte estratificação com planos mergulhando acentuadamente para NO, intrusões de quartzo e alta intemperização. Excetuando alguns morros baixos que devem ser resultados de processos de deposição sedimentar do próprio rio ao mudar de curso ao longo de sua história, próximo à calha há o predomínio de uma planície que em alguns pontos se estende caatinga adentro até se perder de vista. Aqui e ali há elevados não muito altos pitando a paisagem. Num desses, próximo ao povoado, está a

capela da Santa Cruz, uma pequenina construção de uns 100 anos, objeto de romarias locais e onde pedidos atendidos para enfermos são retribuídos com ex-votos.

A paisagem da caatinga está sujeita a uma incrível variação conforme o ciclo das chuvas. De janeiro a março, acham-se grandes imbuzeiros fartamente carregados, além de araçá mirim e murici. É também a época em que surgem pastagens naturais em abundância para caprinos e bovinos que são criados soltos na caatinga e quando há uma pequena produção doméstica de queijos e leite desses animais. Mulungu, aroeira e angico, madeiras nobre da caatinga, não são mais encontradas próximo ao rio, dominando aí árvores de porte médio resistentes e sem maiores interesses para a população, como o chique-chique e a faveleira, esta última fornecedora de uma pequena amêndoa muito apreciada. Por toda a caatinga, tanto próximo ao rio quanto mais longe, há uma grande variedade de cactos com formas, matizes e tamanhos diversos. A jurema, árvore de porte médio que ocupa posição central no sistema religioso indígena e afro-indígena nordestino, é encontrada em mais de um tipo, tanto próximo ao rio quanto nos altos, e suas variações morfológicas são que determinam a serventia, ou não, de um tipo particular para a produção do “vinho da jurema” ingerido durante o toré. Fora da estação das chuvas a caatinga vira uma imensa mancha cinza e apenas o chique-chique, árvore que se mantém frondosa por um bom tempo sem exigir água, quebra sua monotonia. Durante esta época é preciso alimentar o rebanho com capim plantado na beira do rio, vagem de algaroba ou o que mais estiver disponível, pois das pastagens naturais, ultra-reduzidas, apenas as cabras conseguem achar o que lhes sirva de alimento.

Animais pequenos e médios que habitam a caatinga ou a vegetação que nasce ao longo do curso intermitente dos riachos são caçados por moradores da região; codorna, preá, cutia, camaleão e, muito raramente, tatu bola. Quem tem gosto menos exigente ou necessidade maior caça ainda raposas, gambás e outros animais por vezes qualificados de “insetos” devido à falta de receptividade no paladar em geral. Do rio, a depender da época, colhe-se uma boa variedade de peixes, como pacú, pial, xotó (um peixe de lama) e, para quem tem muita sorte e habilidade, surubim. Jacaré, capivara e tartarugas também vivem nas águas e nas inúmeras pequenas ilhas do São Francisco, mas não fazem parte de cardápios domésticos regulares.

Em outras épocas o São Francisco já foi mais generoso. As desastrosas intervenções ao longo de seu curso alteraram seu potencial piscoso e interferiram em sua navegabilidade, desfazendo hidrovias que outrora foram os principais meios de comunicação entre regiões e de escoação de produção agrícola. A barragem de Sobradinho, 250 km acima de Pambú, é responsabilizada pela diminuição do pescado rio abaixo ao impedir o livre trânsito dos cardumes e reter os peixes maiores em seu imenso lago. Além disso, o nível do rio ficou sujeito às flutuações inesperadas conforme a manipulação das comportas da barragem ou a

demanda crescente por água dos inúmeros mega projetos de irrigação. Como se não bastasse, o assombro da transposição das águas do São Francisco para estados mais ao Norte, uma bravata populista da política do Nordeste, é uma ameaça frequente sempre preste a ser concretizada, obra que causaria um enorme impacto ambiental e social. A ameaça vem se tornando uma realidade com o início de obras de transposição bem próximo ao povoado de Pedra Branca e que, após uma guerra de liminares, foram suspensas temporariamente.



A intenção desta dissertação é ser uma etnografia de um momento particular dos Tumbalalá. Quando construí o texto, pretendi dar ênfase a alguns aspectos que penso serem nodais para entender a etnogênese do grupo enquanto um processo de constituição de uma identidade especial fortemente conectado às redes históricas regionais de diálogo interétnico que são e vêm sendo diferentemente vivenciadas pelas famílias tumbalalá. A heterogeneidade interna na manutenção histórica das trocas rituais e políticas gera capacidades de agência distintas no seio do grupo e conduzem a níveis diferentes de interlocução e de aproximação dos agentes contemporâneos do campo multi institucional tumbalalá. Paralelamente ao texto, foi desenvolvido um CD-ROM contendo vídeos de narrativas, “takes” do toré e da mesa de toré, além de fotografias e outros recursos. Não quis que este fosse um trabalho de divulgação dos Tumbalalá, mas um poderoso suporte à dissertação (ainda que experimental) com a licença para se aventurar por linguagens multi textuais ainda pouco exploradas pela antropologia no Brasil.

No capítulo 1 da dissertação apresento os autores com quem o trabalho pretende dialogar e exponho os motivos que justificam tal escolha. Há também uma breve consideração sobre alguns estudos que abordam o tema da etnicidade e outros transversais; trabalhos que focalizam o Nordeste indígena sob óticas distintas em crônicas de viajantes e missionários; estudos posteriores de aculturação e reconstrução histórica; estudos sobre campesinato indígena e políticas de emergência étnica. Na seqüência são postas algumas das condições em que as pesquisas de campo e documental foram realizadas, detalhando o ambiente político e as disponibilidades que determinaram o acesso melhor a alguns agentes tumbalalá e dificultaram a outros. Esta postura torna-se imprescindível para o bom entendimento da construção das abordagens sobre o tema, pois permite situar o “sujeito da pesquisa” como instrumento de análise (Maybury-Lewis, 1990: 8) dentro de um repertório de conceitos que foram selecionados durante o desenvolvimento do próprio trabalho de campo.

O capítulo 2 é mais propriamente histórico e exhibe certas condições do passado que favoreceram o surgimento do grupo tumbalalá no presente com suas demandas por uma herança indígena local. Ele explora mais detidamente os processos históricos de colonização do sertão do Pambú e seus diversos agentes e agências (missionários e suas ordens, administradores da Coroa, curraleiros, pequenos proprietários etc), sugerindo a antiguidade do contexto multi institucional do sertão de Pambú como fator determinante na manutenção da rede de trocas regional a qual vincula-se a etnogênese tumbalalá.

O enfoque e análise do campo intersocietário tumbalalá, destacando seus atores índios e não índios, as agências de apoio (CIMI, FUNAI, ANAÍ, Ministério Público etc.) e suas participações no movimento do grupo, assim como as formas de relações entre eles e os núcleos políticos tumbalalá é o objetivo do capítulo 3. As ricas narrativas recolhidas sobre as trocas rituais com os Truká nos anos 40 presentes neste capítulo – que representam as condições iniciais para a construção da alteridade tumbalalá – são ilustrativas da participação histórica de famílias assim autodenominadas no círculo de reciprocidades da região do sub-médio São Francisco e expõem como o desvelamento da aldeia tumbalalá pelos encantos foi possível mediante o compartilhamento do toré com outros índios, principalmente os Truká e Tuxá.

No capítulo 4 a complementaridade entre ritual e política é explorada com mais atenção, destacando os processos acusatórios que formalizam mais claramente a oposição entre os núcleos político-rituais e que estão radicados nas divergências quanto às práticas “corretas” do toré tumbalalá. As categorias de acusação adotadas por cada um deles dão conta de como seus principais líderes construíram diferentemente suas trajetórias dentro do movimento a partir de um estoque de fragmentos históricos sobre as trajetórias de alguns de seus antepassados, produzindo projetos políticos diferentes para a aldeia tumbalalá. Por sua vez, estes fragmentos e narrativas informam sobre antigas relações de reciprocidade político-ritual mantidas com outros grupos indígenas nordestinos ou sobre sua ausência, fazendo com que cada núcleo adote categorias diferentes de acusação, que vão da adoção das práticas do candomblé no toré até a incompetência ritual dos oficiantes opositores. O capítulo enfatiza a formação de duas *moralitas* tumbalalá a partir de valores idealizados e representados como exclusivos por cada um dos núcleos, servindo como marcadores da superioridade de seus projetos políticos.

A análise da cosmologia tumbalalá tendo como fundo o quadro de referência das relações empíricas que o grupo vem mantendo com os outros grupos vizinhos é do que trata o capítulo 5. Para isso ele parte do ponto de que é de uma história regionalizada, presente na memória coletiva dos tumbalalá e dos outros povos, que emergem as estruturas locais de interpretação do passado cristalizadas nos grupos. O veículo privilegiado desta interpretação é o toré, espaço onde os tumbalalá, assim como os outros grupos nordestinos, produzem suas

especificidades e diferenças investindo múltiplos sentidos sobre um estoque cultural comum.

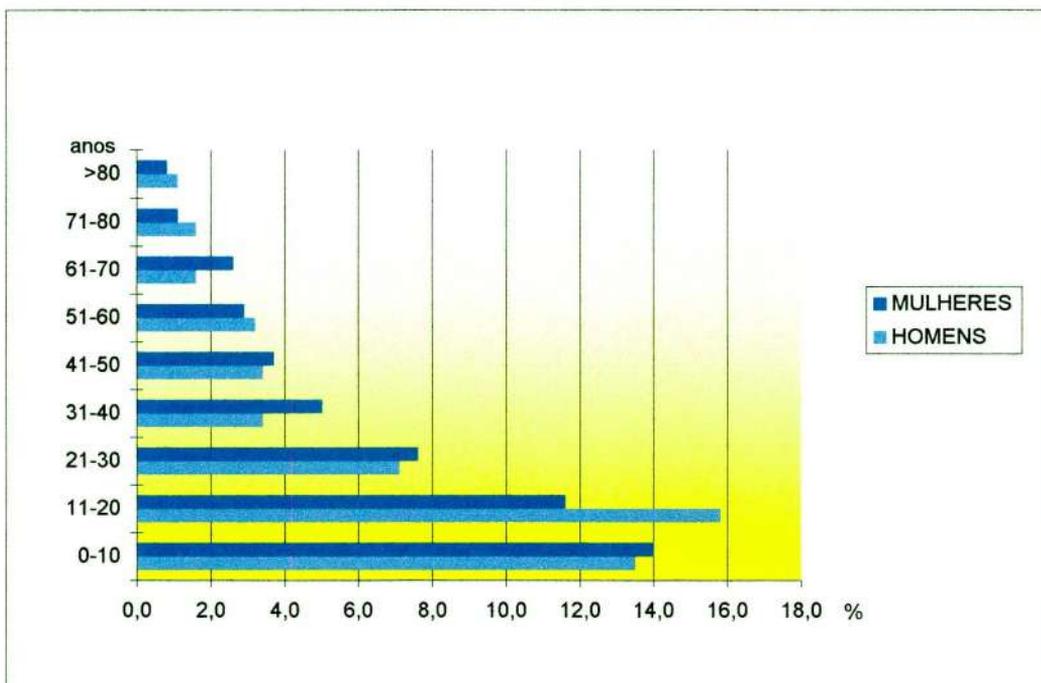
Na conclusão, retomo os pontos centrais dos 5 capítulos para justificar a afirmativa de que os tumbalalá, assim como os outros índios da região, devem ser entendidos enquanto *sistemas históricos de interação* submetidos a processos de etnogêneses ao longo do tempo como estratégia para existirem historicamente no campo regional de relações, destacando a centralidade do domínio religioso na manutenção da rede histórica de trocas e as formas distintas que o grupo apresenta de inserção nesta rede como fator determinante para a configuração de seus distintos projetos.



1. Faixa etária

IDADE (EM ANOS)	SEXO		%	
	MASC	FEM	MASC	FEM
0-10	51	53	13,5	14
11-20	60	44	15,8	11,6
21-30	27	29	7,1	7,6
31-40	13	19	3,4	5
41-50	13	14	3,4	3,7
51-60	12	11	3,2	2,9
61-70	6	10	1,6	2,6
71-80	6	4	1,6	1,1
>80	4	3	1,1	0,8
	379*		100%	

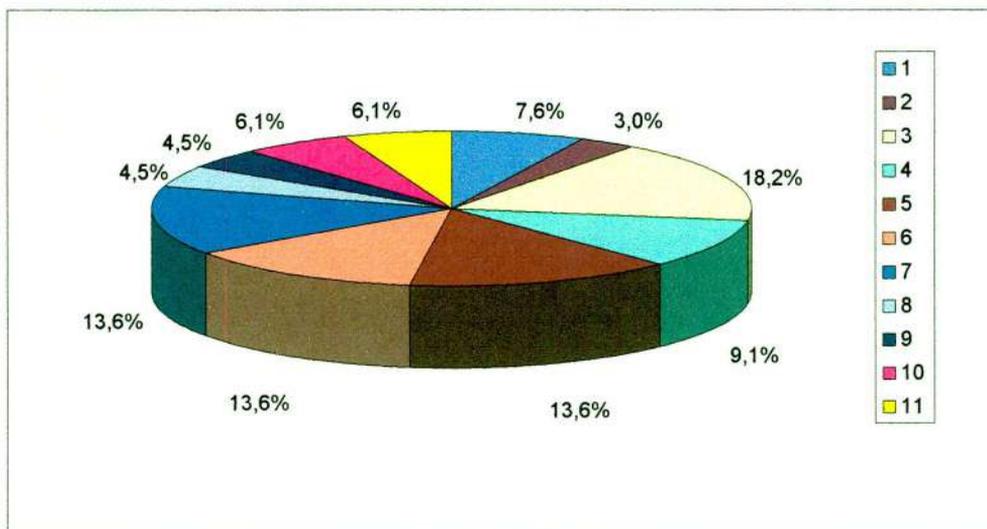
* mais 2 pessoas sem idades relatadas



2. Número de pessoas por Unidade Doméstica

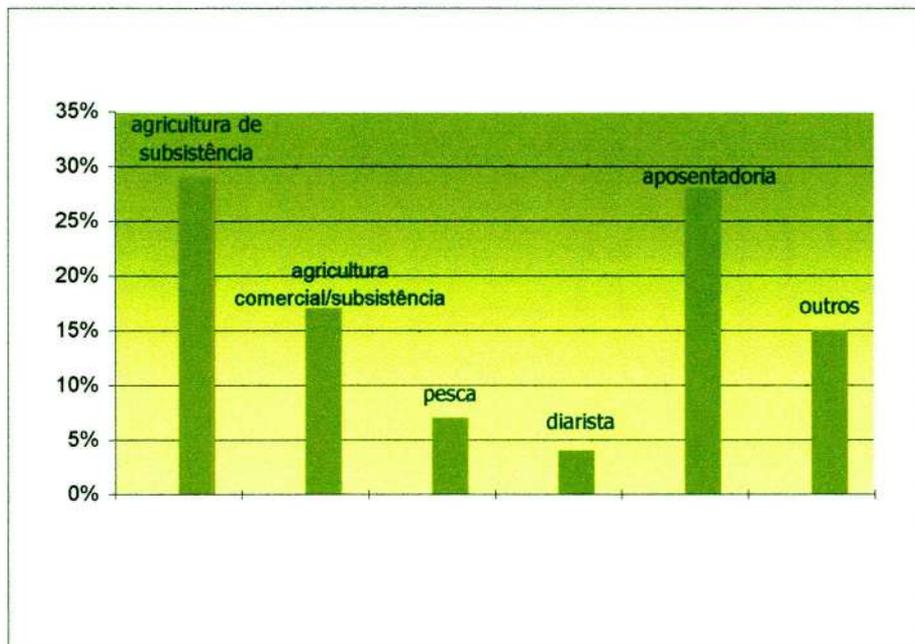
N.de Pessoas	N. de UD'S
1	5
2	2
3	12
4	7
5	10
6	9
7	10
8	3
9	3
10	4
11	4
	69

Média = 5,54 pessoas por U.D.



3. Fontes principais de sobrevivência

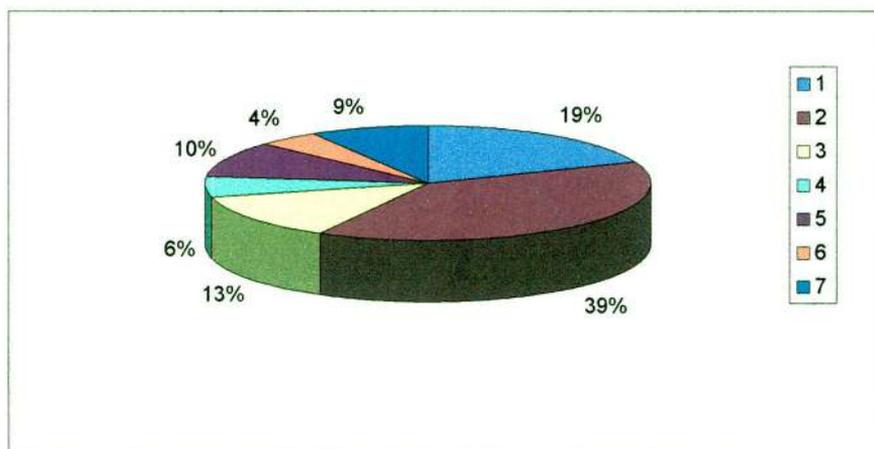
ATIVIDADE	%
agricultura de subsistência	29%
agricultura comercial/subsistência	17%
pesca	7%
diarista	4%
aposentadoria	28%
outros	15%



4. Pessoas participante da renda po da U. D

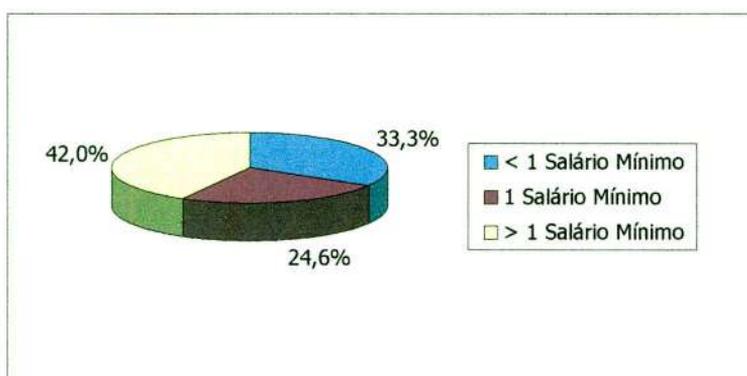
N.de Pessoas	N. de UD'S
1	13
2	27
3	9
4	4
5	7
6	3
7	6
	69

Média = 2,97 pessoas



5. Renda por Unidade Doméstica

< 1 Salário Mínimo	23
1 Salário Mínimo	17
> 1 Salário Mínimo	29



a tessitura do campo e dos outros

"O trabalho de campo é uma experiência educativa completa.
O difícil é decidir o que foi aprendido".

C. Geertz (2001; 43)



caminho, abril de 2001

Capítulo 1



primeira vez que estive com os Tumbalalá foi em setembro de 1998. A intenção era realizar um *survey* para dar início à pesquisa monográfica de final do bacharelado em Ciências Sociais que então cursava na Universidade Federal da Bahia. Nesta época fazia parte da equipe de bolsistas de Iniciação Científica do PINEB (Programa de Pesquisa sobre os Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro), um grupo de pesquisa fundado por Pedro Agostinho, professor do Departamento de Antropologia da UFBA, no início da década de 70 e que vem atuando marcantemente não só produzindo conhecimento científico, mas desenvolvendo ações indigenistas sérias e de resultado. Em campo, o primeiro problema era conseguir ver os Tumbalalá enquanto uma unidade social efetiva; sem enfrentar pressões fundiárias ou atritos de outra ordem com posseiros ou agroempresas, o quociente de mobilização coletiva aparentava ser quase zero e as maiores forças de ação entre eles eram duas lideranças políticas que então desenvolviam projetos distintos para o “levantamento” da aldeia tumbalalá. Um pequeno grupo de pessoas e famílias gravitando em torno de cada uma destas lideranças – ao passo que também lhes forneciam a matéria histórica de suas memórias particulares – era o que parecia visível naquele momento.

Estas próprias lideranças me afirmavam que, entre eles, não havia demanda por terras, pois o que entendiam ser o território tumbalalá (este não sendo um objeto de consenso quanto a seus limites ou posição) era ocupado apenas por famílias que eram indígenas ou caboclas, embora algumas delas não necessariamente se auto afirmavam desta forma. Pouco depois perceberia que a falta de demanda territorial se devia, na verdade, à falta de uma memória social para um território comum e que tudo o que se referia à alteridade indígena do grupo passava pela memória e pela prática dos trabalhos de toré.¹³ Ou quase tudo, já que muitas vezes ter uma bisavó de quem apenas se ouviu falar e que foi “pegada a dente de cachorro” bastava como critério de auto-inclusão. Sem memória territorial, articulação coletiva ou consenso mínimo quanto os marcadores de diferença para sua alteridade, estas pessoas eram tão surpreendentes quanto a pergunta que ouvira ao chegar em Pambú.

13 Um complexo de crenças e práticas religiosas amplamente difundido no Nordeste indígena e que é substancializado no culto à jurema e aos encantos, seres sobrenaturais que estão em constante interação com os vivos.

Estava ali um conjunto de estratégias que eu percebia apenas de maneira muito obscura. As fronteiras que os Tumbalalá desenvolvem na relação com os outros não são tão difusas e inconsistentes a ponto de eu, no meu primeiro dia de campo, correr o risco de ser engolido por elas, nem são eles uma miríade de subjetividades conspirando contra qualquer coletivo. Assim como um ralo nevoeiro que é percebido apenas à distância, e nunca quando se está no meio dele, e que depende de condições externas para ser adensado, foi o alargamento das relações de apoio com agências e agentes locais e supra locais que contribuiu para uma crescente atenção coletiva em relação às escolhas – circunstancialmente disponíveis e emergentes conjuntamente às fronteiras – que, cedo ou tarde, as pessoas teriam de fazer.

Isto começou a ficar mais evidente para mim a partir do segundo campo e no terceiro já era marcante, mudança que exigiu uma virada de foco e ajustes no arsenal teórico do qual eu me cercava para poder dar conta das agências individuais, da assistemática, da fragmentaridade identitária e da natureza multi institucional do campo tumbalalá.

Ao todo foram realizadas 4 etapas de campo, totalizando quase 120 dias, e uma série de investidas em arquivos públicos e eclesiásticos em Salvador, Recife e Rio de Janeiro, além de uma rápida incursão ao cartório da cidade de Curaçá (BA). No capítulo seguinte, justifico o levantamento feito nos arquivos, mas adianto que a ida às fontes não foi motivada pelo desejo de confrontar a memória tumbalalá com um material mais “objetivo” e sim pela necessidade de compreender certos processos da história regional – que penso terem implicado na composição atual do grupo – não cobertos pelas narrativas que pude obter entre eles. Uma parte do material documental sobre Pambú constante no APEB (Arquivo Público do Estado da Bahia) já havia sido levantada pelo FUNDOCIN (Fundo de Documentação Histórica Manuscrita sobre Índios da Bahia), um projeto do PINEB do qual fiz parte, e durante o período em que pesquisei neste arquivo como bolsista do PINEB pude então iniciar um levantamento mais transversal de manuscritos oficiais que faziam alguma menção à aldeia do Pambú e aos índios da região. De modo que antes de meu ingresso no PPGAS/USP, em março de 1999, algo do material manuscrito sobre Pambú já havia sido levantado neste arquivo e na Biblioteca Nacional. Os quadros a seguir ilustram as atividades principais realizadas em cada etapa de campo e os arquivos pesquisados nas sucessivas fases do levantamento documental.

Trabalho de Campo	
Período	Principais atividades desenvolvidas
1ª etapa – 12 à 20/09/1998	Coleta de dados quantitativos referentes à atividade econômica e classe de idade; coleta de dados genealógicos; entrevistas sobre o início dos trabalhos rituais tumbalalá; coleta de histórias de vida
2ª etapa – 07 à 20/02/1999	Medição da área reivindicada como aldeia tumbalalá; realização de entrevistas com índios Truká sobre a memória das trocas rituais com os Tumbalalá; contatos com pessoas residentes em localidades mais longínquas do território tumbalalá; participação na mesa de toré do núcleo São Miguel; contatos com agentes da rede de apoio tumbalalá em Pedra Branca (Ba); realização de entrevistas abertas com membros do núcleo São Miguel e Missão Velha versando sobre os trabalhos rituais, o sistema regional de trocas e o movimento político tumbalalá.
3ª etapa – 09/02 à 04/04/2000	Participação no toré do terreiro do Pé da Areia; compilação sistemática das linhas de toré cantadas nos terreiros do São Miguel e Missão Velha; filmagem do toré no São Miguel; levantamento documental no cartório de Curaçá (Ba) e contatos com autoridades locais participantes da rede de apoio tumbalalá; entrevistas com índios Truká; contatos com agentes do CIMI e índios Tuxá; entrevistas com pessoas residentes nas localidades de Cruzinha, Pé da Areia, Maria Preta, Ilha Redonda, Pedra Branca e em áreas do Projeto da CHESF localizadas dentro da reivindicada aldeia tumbalalá; finalização da coleta de dados quantitativos da 1ª etapa.
4ª etapa – 23/02 à 21/03/2001	Finalização do recolhimento de genealogias e histórias de vida no Pé da Areia, Teixeira, Cajueiro e Porto da Vila; contato com funcionários da FUNAI em Paulo Afonso (Ba); filmagem da mesa de toré e toré do São Miguel; filmagem do toré da Missão Velha; realização de entrevistas com lideranças do núcleo da Missão Velha.

Levantamento Documental	
Período	Arquivos e bibliotecas
1998	Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB); Arquivo Municipal de Salvador; Núcleo do Sertão (UFBA); Biblioteca Nacional (Divisão de Cartografia, Divisão de Manuscritos, Obras raras); Arquivo Nacional; Museu Paulista (Setor de Documentação).
1º semestre de 1999	Seção de Obras Raras das bibliotecas da FFLCH/USP e Central da UNICAMP; Biblioteca do Instituto de Estudos Brasileiros (IEB).
2000	Instituto Histórico e Geográfico da Bahia; Biblioteca do Instituto de Estudos Brasileiros (IEB).
1º semestre de 2001	Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB); Biblioteca Nacional (Divisão de Cartografia, Divisão de Manuscritos); Museu do Índio / RJ (Divisão de Microfilmes); Arquivo do Convento Capuchinho da Penha (Recife); Arquivo do Convento Capuchinho do Rio de Janeiro; Arquivo do Convento Capuchinho da Piedade (Salvador); Arquivo Público Estadual de Pernambuco (APEPE); Instituto Arqueológico e Histórico de Pernambuco; Arquivo de microfilmes da Divisão de Pesquisa Histórica (UFPE).

I. O problema

Nos últimos anos houve um sensível incremento nos movimentos de identidade no Nordeste indígena, resultando na etnogênese de vários povos cuja extinção já tinha sido há muito tempo declarada nos documentos coloniais e, posteriormente, pela etnologia ou dos quais nunca se tinha ouvido falar.¹⁴ Este é o caso dos Tumbalalá que, por hora, não vinculam sua etnogênese à demanda territorial¹⁵ nem ao desejo de verem desintrusadas de posseiros não-índios as terras

14 Há também os exemplos de facções que migram para outras áreas e passam a reivindicar nova identidade e território, auto identificando-se com um etnônimo diferente do seu grupo de origem. Este é o caso, por exemplo, dos Kantaruré, Kalankó, Karuazú e Geripancó, todos oriundos de troncos Pankararú (cf. Arruti, 1999: 275).

15 Ainda assim, preocupações territoriais estão presentes no horizonte da etnogênese tumbalalá quando o temor da perda das glebas familiares e benfeitorias incentiva algumas pessoas residentes na área a "entrar para os índios". A expressão denota com muita clareza a percepção de que a indianidade é uma opção política que pode ser legitimada através de histórias sobre um antepassado que foi "pego a dente de cachorro", confirmando a credencial para a filiação à

que ocupam. No âmbito da etnologia indígena do Nordeste não há estudos de caso sobre populações que estivessem em pleno processo de “emergência étnica” à época da pesquisa; tanto as monografias produzidas mais recentemente (Souza, 1996; Messeder, 1995; Martins, 1994; Santos, 1997; Nascimento, 1994; Brasileiro, 1995; Mata, 1989; Souza, 1992; Grünwald, 1993; Foti, 1991; Batista, 1992) quanto as mais antigas (Bandeira, 1967; Azevedo, 1986; Reesink, 1978; Nasser, 1975) trataram de grupos que já estavam relativamente delimitados e formados, ou porque somavam anos de experiência política em diálogos com os órgãos indigenistas e outros agentes ligados à causa indígena (o caso dos Tuxá, Pankararú e Kaimbé) ou devido à conservação de práticas endogâmicas que limitavam a dispersão de seus membros (Fulni-ô e Kiriri, por exemplo).

Tanto entre pesquisadores do NE indígena quanto entre os pesquisados, nem sempre é bem aceita a expressão “emergência étnica”, embora ela seja satisfatoriamente operacional. O risco que ela comporta de sugerir uma farsa sociológica por trás dos processos de etnogênese é relativamente grande, além do fator surpresa subjacente à expressão (Oliveira Filho, 1998a: 50). Questionado num momento por um antropólogo da UFAL sobre o que achava do termo “índios emergentes”, Cícero Marinheiro, liderança Tumbalalá, afirmou considerar incômoda a expressão por dar a entender que trata-se de índios que surgiram do nada e de uma hora para outra, sem terem continuidade com uma tradição. No meio do movimento indígena do Nordeste, representado sobretudo pela APOINME (Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo) a expressão preferida é “índios ressurgentes”. Particularmente, prefiro “etnogênese” a “emergência étnica” por dois motivos. Inicialmente porque, como disse, “emergir” é um termo incômodo para os próprios atores da ação, por ter o poder de fornecer uma sugestão de “descompasso” com o passado. Além disso, “emergência étnica”, a meu ver, não contempla o fenômeno enquanto um processo continuado no tempo e elege um *datum* de referência para o início da “emergência” (geralmente após as revelações dos encantos e às instruções recebidas de outros grupos indígenas que já passaram pelo processo).

Este *datum* pode ser o restabelecimento de contatos mais estreitos entre lideranças indígenas “emergentes” e outras “tradicionais”, como a relação entre os Truká Acilon Ciriaco e Antônio Cirilo com o Capitão João Gomes, cacique Tuxá nos anos 40 do último século que os instruiu a procurar pelo Marechal Rondon no Rio de Janeiro (Batista, 1992); a (re)introdução de práticas rituais agregadoras de signos de identidade e fomentadora de um *ethos* coletivo, como ocorreu com os Kiriri ao (re)aprenderem o toré com os Tuxá (Nascimento, 1994); a influência direta de ativistas religiosos e intelectuais, tal qual a penetração dos agentes da Pastoral da Terra entre os Tremembé da comunidade da Varjota nas últimas décadas de 70 e 80 (Messeder, 1995) e entre os Tapeba mais tardiamente (Barreto Filho, 1993) ou

identidade tumbalalá. Trata-se, pois, não de uma demanda territorial coletiva, mas da necessidade de manutenção de posses privadas já existentes.

ainda a presença do Pe. Dâmaso e do etnólogo Estevão Pinto para os Fulni-ô e Pankararú entre as décadas de 20 e 40 (Arruti, 1999); a institucionalização, pelo órgão tutor, da obrigatoriedade do toré como qualificador indubitável de herança indígena, como ocorreu com as comunidades Atikum na década de 40 (Grünwald, 1999). Para os Tumbalalá, seu momento de “emergência” poderia ser facilmente associado à fundação de um toré tumbalalá ensejada pelas relações de trocas político-rituais com, sobretudo, os Truká e Tuxá nos últimos anos 40, mas a noção de etnogênese que persigo – tendo Sider (1994) como referência de fundo, para quem etnohistória, e por extensão etnogênese, é um processo de luta pela produção da própria história inscrito no fluxo histórico das relações interétnicas – inibe o estabelecimento de um *datum* por considerar este fenômeno como um processo histórico de longa duração, reativado (e não iniciado) pelo estabelecimento de relações com agentes de apoio e pelos fluxos de viagens implementadas por lideranças indígenas visando a demarcação de terras pelos órgãos oficiais responsáveis. Esta afirmação não pretende uma continuidade forjada entre unidades sociais “emergentes” do presente e os grupos de outrora; o surgimento de um coletivo sócio-político antes não existente (como são os Tumbalalá) depende muito mais de fatores estruturais que substanciais, o que anima a dizer – com uma certa inspiração em Barth (1969; 1988; 1992) – que elas são produtos de redes de relações regionais que perduram no tempo muito mais que os conteúdos culturais que delas emergem. Dentre os agentes destas relações, é preciso destacar o próprio “Estado-nação” e suas forças, uma entidade, sem dúvida, longeva que força-nos a considerar os processos de etnificação (“a cristalização de elementos culturais e políticos anteriormente fluídos”) no seio das etnogêneses (Boccaro, 2001: 27).

A dificuldade de se lidar com um grupo em formação¹⁶ é extensiva ao território tumbalalá, que está em pleno processo de construção. Aqui devemos operar com as distinções entre terra indígena e territorialidade; ao primeiro conceito podemos agregar o status de categoria jurídica suscetível de intervenção administrativa pelo Estado a fim de definir fisicamente áreas para os grupos indígenas (Leite, 1993: ix). Já a noção de territorialidade nos remete a um espaço concreto onde ocorre a reprodução física e cultural de um determinado grupo que acredita ter a posse tradicional e o direito sobre ele (ib.: xiv). Portanto, se o território tumbalalá está em construção é porque as representações sociais acerca de sua territorialidade não estão definidas com clareza para eles mesmos. Isto reflete a inscrição da territorialidade na experiência histórica de uma organização social continuada, o que nem eles nem os demais grupos indígenas do Nordeste possuem, ou de uma memória coletiva persistente o suficiente para registrar

16 A idéia de grupo em formação aplicada aos povos indígenas nordestinos é escorregadia e pode ser tautológica se levarmos em conta a cultura, suporte destes grupos, enquanto sistema de significados constantemente atualizados. Por outro lado, ela serve para denotar o quadro histórico atual de pouca definição nos parâmetros fundamentais que diferenciam o grupo face a outros.

limites territoriais, como é o caso dos Kiriri (Reesink, 1988). Há ainda que se considerar que o próprio território é elemento formador da identidade coletiva nas sociedades ditas tradicionais e não somente meio de produção doméstica (Souza, 1996: 95-96).

Embora hoje seja muito corrente a noção de uma “aldeia tumbalalá”, a representação que esta expressão induz é territorialmente referida quando informa que se vive num local de índios, mas está ausente uma memória para ela porque a identidade tumbalalá precede uma história territorial que vem sendo construída ao cabo da etnogênese do grupo. A expressão “aldeia tumbalalá”, da maneira como parece ser representada, é mais uma marca de uma herança cultural específica que o emblema de uma memória territorial.

I. 1. Sobre o trabalho de campo

Diante da rivalidade entre os núcleos político-rituais da Missão Velha e do São Miguel e do fato de minha posição ser interpretada por eles como a de alguém superiormente capaz de enxergar a verdade das coisas e fazer julgamentos coerentes, a pesquisa de campo enfrentou certas dificuldades que, se não obstaram as atividades planejadas, me obrigaram a realizá-las com cautela. Não foi surpresa o fato de eu ter me tornado um “objeto” de disputa para os núcleos, ainda que não dos mais valiosos, já que o apoio do CIMI tem sido de um valor fundamental para eles, aliviando-me do fardo de ser o alvo de uma contenda mais acirrada. Inicialmente minha dificuldade era a de sustentar inteligivelmente para eles uma identidade de pesquisador, já que eu não me ocupava com uma militância indigenista, posição mais facilmente digerida. Passado o tempo e tendo conseguido uma boa visibilidade entre eles para o papel de pesquisador interessado no destino do grupo como um todo, começou a vir à tona a necessidade de firmar publicamente uma posição neutra – como tática de pesquisa e não ideologia metodológica – em relação às rixas internas, não obstante as constantes tentativas de amenizá-las mediante diálogos persuasivos com as lideranças de ambos os núcleos.

A rigor, há na rede de agentes que prestam apoio aos tumbalalá a presença de três militâncias indigenistas diferentes, representadas pelo CIMI, pela ANAÍ e pela APOINME. A ampla estrutura do CIMI e seus apoios institucionais têm permitido a esta entidade se firmar como referência importante entre vários grupos indígenas do Nordeste, embora seus agentes sejam também pouco bem vindos entre alguns outros. Presentes no contexto tumbalalá desde 1998, a militância indigenista desta agência, realizada basicamente pelos funcionários do escritório de Paulo Afonso (BA), tem sido marcada por uma postura em reconhecer nas lideranças do núcleo do São Miguel os porta-vozes da comunidade. Não obstante a interlocução privilegiada com o São Miguel, as participações nos

encontros de lideranças indígenas regionais e nacionais promovidos pela entidade têm sido facultadas também ao núcleo da Missão Velha (às vezes a contragosto de lideranças do núcleo oposto), equilibrando internamente a distribuição dos recursos ofertados pela entidade. Com mais experiência em Nordeste que o CIMI, tanto na militância indigenista quanto na produção de conhecimento etnográfico, mas contando com estrutura e recursos mais limitados, a ANAÍ tem sido o principal intermediário entre o grupo e o Ministério Público de Salvador, destacando-se no papel de apoio jurídico. Além disso, a junção da antropologia com a militância levada a cabo na história desta instituição gerada no PINEB, proporciona uma melhor visão das complexas tramas que envolvem as políticas de identidade no Nordeste e o jogo das lideranças indígenas, produzindo atuações mais circunstanciadas que as de costume do CIMI. Ao lado destas duas, a APOINME aparece como a “agência de militância nativa” cujo desempenho junto aos Tumbalalá tem grande paralelo com o CIMI devido, aparentemente, às boas relações entre estas duas agências ou à influência da segunda sobre a primeira

De minha parte, uma postura imparcial teve de ser sustentada mais enfaticamente no decorrer das etapas de campo, pois as lideranças políticas e as pessoas mais ligadas a elas conseguiam um amadurecimento substancial após os empreendimentos das viagens, encontros e reuniões patrocinadas pelo CIMI e pela APOINME. Repito que a opção pela postura publicamente neutra (se é que podemos falar em opção) foi estrategicamente adotada e visou não criar obstáculos intransponíveis no decorrer da pesquisa ao dificultar ainda mais meu acesso a algumas pessoas importantes, pois em função de minha aproximação circunstancial primeiramente com as lideranças do núcleo do São Miguel passei a ser visto, pelos membros do núcleo da Missão Velha, como um simpatizante ou aliado de seus oponentes. Obviamente que a sustentação pública desta imagem de imparcialidade não implica que, a nível pessoal, eu não tomasse algum partido na situação.

Antes que esta tática pudesse dar bom resultado, não consegui ter acesso fácil a várias pessoas ligadas mais diretamente ao núcleo da Missão Velha. Este era o momento em que eu, durante a primeira etapa de campo, recolhia alguns dados genealógicos e qualitativos nos sítios próximos ao povoado de Pambú e dentro da própria vila, atividade que foi concluída de uma só vez. Meu acesso dificultado a algumas famílias da Missão Velha sofreu ainda uma “infeliz coincidência de eventos”; era um momento em que as pessoas, após começarem a ouvir falar na FUNAI, aguardavam a presença de um funcionário do órgão a qualquer momento; eu estava procedendo ao recolhimento de genealogias, portanto, recolhendo nomes de pais e avós, local de origem e outros dados, tudo o que as pessoas pensavam que um funcionário da FUNAI teria para fazer.

Transformado por muitos em funcionário da FUNAI – que naquele momento era uma pessoa a quem se devia muita desconfiança – e já sendo um *aliado* do São Miguel, as portas para mim na Missão Velha estavam praticamente

fechadas, embora tenha sido recebido, sem problemas, por sua liderança mor, Sr. Antônio Lourenço. O resultado disto é que coletei poucos dados genealógicos nesta área que é ocupada fundamentalmente por duas famílias grandes no local, Barbalho e “Maurício”, e não pude estabelecer muitas conexões entre estas famílias e as outras das quais obtive as genealogias com mais facilidade. Assim, o terceiro diagrama de parentesco que aparece no terceiro capítulo teve de ficar limitado às conexões entre famílias que obtive com as poucas pessoas da Missão Velha que me receberam naquele momento ou posteriormente, em minhas andanças por lá ou com pessoas de outros sítios.

II. Sobre a pesquisa

É uma constatação óbvia que as perguntas que guiaram uma pesquisa em seus primeiros passos não são exatamente as mesmas de seus estágios subsequentes. As de outrora, que surgiram ainda durante o *survey* de 1998 e que pretendiam amparar uma singularidade para etnogênese tumbalalá, referiam-se à falta aparente de tensões fundiárias entre eles e “outros” assim não identificados e ao baixo índice de organicidade do grupo em torno de seu projeto de serem oficialmente reconhecidos pela FUNAI. O que se impôs, naquele momento, era pensar se eles eram desmobilizados porque não havia pressões por terra ou se as tensões fundiárias não existiam dada à desarticulação do grupo e como, uma ou outra situação, configurava seu movimento social.

Posteriormente, já a partir da segunda etapa de campo, trabalhar com noções como campo intersocial, processo cultural e rede de comunicação interétnica tornou-se muito mais apropriado para dar conta de uma realidade que já então se mostrava múltipla, dinâmica, difusa e tecida mediante a participação de diversos atores e agências, tais como grupos “rivais” internos de lealdade político-ritual, CIMI, ANAÍ (Associação Nacional de Ação Indigenista), políticos locais, Ministério Público, índios Truká e Tuxá etc. Questões sobre conflito interétnico e demanda territorial deixaram de fazer sentido e de serem balizas para o entendimento da natureza da etnogênese do grupo, surgindo em seu lugar outras que levavam em conta a fluidez e a dinâmica do movimento, atentando para seu processo de formação, assim como do próprio grupo, ainda em curso – tendo em vista a ingerência desses atores e agências – a história local sobre o aldeamento do Pambú e as representações sobre este construídas por uma memória coletiva.

O avanço das pesquisas sobre a história local e regional, que somente pode atingir um grau satisfatório após a terceira etapa de campo, permitiu uma redefinição das questões anteriores e um olhar mais aguçado sobre os processos históricos que estão por trás e “dentro” do movimento tumbalalá. Em poucas palavras, passou a importar compreender de que forma a memória coletiva conecta as famílias e os indivíduos autodenominados tumbalalá a um passado de

referência indígena local feito nas relações de trocas político-rituais com outros povos do sub-médio São Francisco.

O que eu pretendia era compreender de que forma este fenômeno de reelaboração cultural – cada vez mais presente no Nordeste indígena – ocorre distintamente de outros próximos, como a etnogênese Truká nos anos 70. As especificidades históricas presentes na memória tumbalalá e na história local do povoado de Pambú, assim como a história regional, dão testemunho de que o movimento étnico tumbalalá é uma faceta do que historicamente vem ocorrendo com outros grupos indígenas da região, ao mesmo tempo em que apresenta caracteres únicos provindos da resignificação de uma massa de símbolos regionalmente compartilhados ensejada pelo movimento. Se as especificidades históricas locais produziram, por assim dizer, os Tumbalalá no presente, é certo que a ingerência na história produzida pelo movimento que afirma uma identidade homônima recria através de uma memória social – por certo pouco extensa, mas com amplo poder difusor – o próprio passado sem refazer as condições que o produziu.

No meio de tudo isto, é tarefa do toré desempenhar o papel de um poderoso “atrator cultural” capaz de produzir a recontextualização do passado histórico através de sua assimilação seletiva e inventiva que põe em homologia elementos da cosmologia regional – condensados no universo dos encantos – e as relações sociais de trocas mantidas com outros grupos indígenas próximos (Andrade, 2001b). Numa extraordinária operação de síntese que comanda a produção de novos símbolos, o ritual organiza as relações entre cosmologia e relações interétnicas regionais numa lógica onde a reciprocidade ocorrida no plano do sobrenatural (destacadamente a maneira como encantos de uma aldeia circula por outras vizinhas) espelha as trocas políticas entre os grupos detentores de estoques desses seres míticos. Simultaneamente, as trocas políticas vêm sempre acompanhadas da reciprocidade ritual que se destaca como fator principal de manutenção e deflagração de novas alianças, aumentando e formalizando os vínculos existentes na rede regional.

Pretendendo dar conta do movimento tumbalalá enquanto um fenômeno em andamento que apresenta alto grau de dispersão, mobilidade e ingerência de agentes externos, as opções teóricas escolhidas para guiar a pesquisa não poderiam estar filiadas às clássicas noções de cultura, território, grupo social enquanto totalidades orgânicas que determinam primariamente o papel dos sujeitos. As opções iniciais, apresentadas no projeto de pesquisa foram pelas abordagens de Carneiro da Cunha (1986[1979]), Oliveira Filho (1998a), Barth (1969) e Ben-Rafael & Sharot (1991). Estes autores trabalham bem uma noção de grupo étnico que explora a dialeticidade entre ações pragmáticas e referências que se reportam a trajetórias, signos, símbolos e ações, atualizadas enquanto eventos de uma estrutura social presente, resguardando os sentimentos que produzem e projetam nos sujeitos representações sobre um passado comum.

Posteriormente, novas referências foram necessárias para contemplar a natureza dinâmica e fluida da etnogênese tumbalalá.

III. Identidade, etnicidade e reelaboração cultural: abordagens e construções.

Os temas sobre etnicidade têm se tornado constantes nas Ciências Sociais não apenas pelo apelo científico que eles despertam, mas pela crescente necessidade de adoção de políticas públicas voltadas às diferenças étnicas em países como a França, Estados Unidos ou Israel. Não por acaso os estudos sobre grupos étnicos estão bastante desenvolvidos nestes lugares, pois os fluxos contínuos de imigrantes nestes países exigem ações do poder público no sentido de melhorar a convivência interna com a diferença originalmente alóctone. E ainda há que se considerar os diversos grupos mantidos como minoritários que sempre fizeram parte das nações e que, a partir de um momento na história, passaram a reivindicar seu estatuto de "diferentes". Não gratuitamente, é óbvio.

Está claro que os grupos humanos distintos entre si sempre existiram e que a diferença cultural faz o papel de um meio axioma na antropologia; é dado *a priori* sobre o qual os outros são erigidos, mas tem uma estrondosa verificabilidade empírica, o que aliás, é sua qualidade por excelência. Entretanto, como a objetivação dessa diferença passa por intrincados processos sociais que, no limite, determinam o que será dado a se perceber empiricamente, vale perguntar se sempre existiram os grupos étnicos, o que eles são e quais suas especificidades comparando-os com outros grupos sociais.

A inquietação frente à natureza da existência dos grupos étnicos teve sempre seu lugar na antropologia e costuma alimentar-se do pouco proveito que têm as análises mais objetivistas e essencialistas sobre o fenômeno. Debruçando-se sobre o intrigante caso dos Frisian da Holanda e apoiadas na psicologia cognitiva, Mahmood & Armstrong (1992) propõem um novo modelo de categorização que consiga dar conta dos processos cognitivos presentes na filiação étnica. Os modelos comumente utilizados pela antropologia (altamente artificiais) estruturam-se formalmente a partir da aplicabilidade das categorias de *necessidade* e *suficiência* aos traços culturais, arrolados num dado grupo, para determinar a pertença étnica. O problema é que as fronteiras entre esses grupos são difusas por natureza e os traços culturais relacionados a um grupo étnico são intuitivamente percebidos pelos seus membros que, além disso, os projetam de acordo com o que *eles pensam que se espere deles* enquanto membros do grupo étnico x e não y (ib.: 11).

O dilema dos Frisian expressa muito bem isto; seus membros não apresentam traços culturais compartilhados por todos e ainda assim declaram-se pertencentes ao mesmo grupo. A questão fulcral reside na distância entre as

categorias intuídas (formando um conjunto diverso de significados atribuídos a elas) e as objetivadas (mediante a expectativa sobre *o que esperam de mim enquanto um Frisian*) pelos membros de um grupo étnico, cabendo compreender como suas mentes operam as categorias de pertença e elaboram seus modelos de classificação (ib.: 10). Por isso, a cultura, enquanto algo efetivo, existe apenas ao nível das representações que dirigem as ações sociais e esta realidade não pode ser alcançada a partir do paradigma objetivista clássico adotado pela antropologia (ib.: 08). O novo modelo de categorização proposto por Mahmood & Armstrong é tributário da antropologia dialógica e do realismo experimental; as categorias étnicas são construídas em campo *na* e *pela* experiência do diálogo entre o antropólogo e seus pesquisados, respeitando as interpretações intuitivas que os membros do grupo tem a respeito das categorias que marcam sua pertença a ele.

A adoção deste diálogo é uma importante arma contra a noção de etnografia como tradução que demanda do antropólogo a reconstrução e transposição para o texto etnográfico das várias formas pelas quais a “linguagem nativa” capta o mundo (Asad, 1986: 146). Mas imaginar que este procedimento pode ser sempre operado durante o trabalho de campo é perder de vista a heterogeneidade dos “nativos” e lhes aplicar um único estatuto de diferença em contraposição ao universo cultural do antropólogo. Contra esta armadilha, vale considerar também que a criação de ficções para atenuar a tensão moral decorrente do encontro de mundos distintos (do antropólogo e de seus pesquisados) (Geertz, 2001: 43) é um procedimento que demonstra as possibilidades e os limites desse diálogo.

Também Carneiro da Cunha (1986 [1979]: 107) vai observar que a etnicidade deve ser entendida como uma categoria êmica usada por agentes sociais para os quais ela é relevante e não uma categoria simplesmente analítica. Ela (a etnicidade) constitui uma linguagem que permite a comunicação a partir da escolha de sinais diacríticos, situacionalmente operantes, que melhor servem para se oporem aos sinais homólogos ostentados por outros grupos étnicos (ib.: 99-100), definindo as fronteiras sócio-simbólicas. Mais relevante que os traços culturais são as *estratégias de comunicação do contraste* que os grupos adotam, já que a eficácia do contraste (e da identidade) aloja-se na manipulação coletiva de signos e símbolos elásticos e mutáveis a fim de promover novas significações (ib.: 101).

Assim como Mahmood & Armstrong (1992), Alba (1990) radica sua posição na psicologia. Examinando o fenômeno entre descendentes de imigrantes europeus nos Estados Unidos, ele apela para a *consciência étnica* enquanto definidora de solidariedade, ações emblemáticas e de reconhecimento exterior das fronteiras do grupo (ib.: 24), definindo a identidade étnica como a orientação subjetiva que uma pessoa tem em relação às suas origens étnicas hereditárias. (ib.: 25). O equívoco aqui aparece quando se atribui à consciência étnica uma

anterioridade às relações sociais efetivas que definem propriamente os grupos étnicos.

Há ainda aqueles que tendem a enxergar a etnicidade a partir de um foco pragmático calcado em interesses utilitaristas que sua organização pretenderia atender. É o caso de Cohen (1969), que privilegia o caráter concorrencial e organizacional que circunscreve os grupos étnicos (definindo-os como *informal interest groups*) a campos intersocietários específicos. Ele delega à disputa e à competição por privilégios (os interesses informais) que marcam as interações sociais dentro dos modernos Estados africanos o caráter fundamental da etnicidade, que aparece como a articulação de uma organização política informal – surgida da manipulação de costumes, símbolos, mitos e outros elementos da tradição cultural – empregada a fim de produzir vantagens de um grupo sobre outro na dinâmica concorrencial (ib.: 05).

Ainda situando-se dentro do quadro utilitarista e um tanto apoiados nas teorias assimilacionistas, Glazer & Moynihan (1981[1975]: 5) enfatizam o caráter conflitivo e concorrencial que permeia todas as relações sociais, com base nas demandas por prestígio, direitos civis, poder político, respeito e acesso às oportunidades econômicas. Os grupos étnicos são definidos, pelos dois autores, como *grupos de interesse*, destacando-se a eficácia estratégica da etnicidade enquanto um princípio organizacional (ib.: 7-15).

Moerman (1965) acredita que o ponto de partida fundamental para o exame da etnicidade é romper com a visão definida e isolada de “unidade” aplicada aos grupos sociais e encarar toda entidade social “como parte de um sistema mais amplo no qual estão os grupos vizinhos” (ib.: 1216). Assim, logo de início, atenta-se para a dificuldade de se determinar as fronteiras étnicas em contextos de interação social e constituição de diferenças. O caso dos Lue, quando interagem com grupos adjacentes, mostra que os traços de cultura de sua identidade étnica não possuem o mesmo significado em todas as situações; eles são diferentemente interpretados pelos vizinhos e, por si só, são insuficientes para postularem a especificidade dos Lue enquanto um grupo que partilha uma cultura comum.

Desta forma, Moerman se opõe às classificações objetivas e destaca a funcionalidade da auto-classificação para a definição e entendimento dos processos de inclusão e exclusão inerentes aos movimentos étnicos e responsáveis pela distinção nós/eles operada no seio das interações entre grupos vizinhos.

Num tempo em que a noção de etnia estava bastante imbricada com a de raça, Weber (1994 [1972]) apresentou sua contribuição original distinguindo esses dois conceitos muito presentes nas ciências sociais desde o início do século e bastante confundidos. Para ele, a crença subjetiva que uma dada comunidade mantém em torno de uma origem comum define a pertença étnica independentemente da presença de laços efetivos, dados por herança biológica, que unem os membros de um mesmo grupo racial: “[...] *chamaremos grupos*

'étnicos' aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhanças no habitus externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva [...]' (ib.: 270).

A crença em uma descendência comum não promove, por si só, ações coletivas efetivas; ela depende dos significados atribuídos às diferenças pelos sujeitos que as expõem e os avaliam sistematicamente, medindo sua eficácia comunicativa na interação social. Para Weber, portanto, a solidariedade étnica só se forma a partir da ostentação das diferenças subjetivamente significativas e objetivamente manifestas, ações estas de teor político e privilegiadamente despertadas no âmbito das comunidades políticas.

A contribuição paradigmática de F. Barth, continuada por seus vários seguidores, foi ter concebido a etnicidade a partir de uma abordagem formalista, tomando como alvo principal dos estudos sobre os grupos étnicos a interação social, local onde eles são efetivamente constituídos e mantidos. Aí, o importante para se entender a etnicidade passa a ser os mecanismos empregados pelos grupos para dar suporte à manutenção das fronteiras que os demarcam e definem os processos de exclusão e inclusão, e não os traços culturais compartilhados pelos seus membros. Devido a isto, pode-se dizer que Barth deu importante passo na sociologização da etnicidade, iniciada já com Weber.

Com efeito, o grupo étnico é assumido enquanto um modo organizado de ação social (*organizational type*) que utiliza os traços culturais para manter sua distinção face às outras unidades sociais com as quais interage e disputa bens escassos, posições, capital social etc.: *"concentrando no que é socialmente efetivo, os grupos étnicos são vistos como uma forma de organização social. O traço fundamental torna-se então [...] a característica de auto-atribuição e atribuição por outros. Uma atribuição categórica é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica mais geral, presumivelmente determinada por sua origem e meio social"* (Barth, 1969: 13).

Barth deduz que a utilização dos elementos afirmadores da diacriticidade não ocorre de forma aleatória; ela sempre seleciona o traço a ser objetivado dentre aqueles que mais carregam nas cores da contrastividade (1988: 72). A etnicidade é um tipo de organização social cujos conteúdos apresentam uma morfologia circunstanciada às condições fornecidas pela interação social. Destacando o papel das fronteiras e da interação social como o elemento conformador da etnicidade, ele retoma a antiga tradição da antropologia social britânica – radicada na noção de estrutura social de Radcliffe-Brown – que estabelece a ordem da comparação em antropologia a partir dos sistemas de relações sociais e não dos símbolos culturais (Poutignat & Streif-Fenart, 1998: 131) –, pois na tradição britânica a cultura e o costume eram um meio ideológico e histórico de manutenção do sistema social, sem serem sistemáticos como este (Sahlins, 1997: 49). A noção

barthiana de cultura postula que os traços culturais funcionam, fundamentalmente, como um demarcador das diferenças e dos grupos étnicos.

De maneira semelhante a Barth, Horowitz (1981[1975]) entende que a característica chave que distingue a etnicidade da afiliação voluntária é a atribuição (*ascription*) (ib.: 113). Pensando desta forma, ele também vai relevar a manutenção das fronteiras étnicas, estabelecendo tipologias para dar conta dos processos de fusão e fissão que as compreendem. Os processos de fusão (assimilação) vão da incorporação, que faz vigorar uma identidade em total detrimento de outra, à amalgamação, espécie de síntese das fronteiras e constituição de uma terceira unidade identitária. A fissão étnica (diferenciação) – que engloba a divisão e proliferação – corresponde ao estreitamento das fronteiras e criação de grupos adicionais.

Ele faz uma outra distinção adicional para se pensar a dinâmica das fronteiras étnicas: critérios (*criteria*) e indícios (*indicia*) de identidade (ib.: 119) e pontua ainda que um símbolo de identidade altamente importante em uma dada sociedade pode ser ignorado ou interpretado de forma completamente diferente em outra, dependendo da forma e significado assumidos pelos critérios de identidade (ib.: 121).

Num tempo de mundo global e processos sociais transnacionais, a ótica sobre as práticas culturais muda significativamente com o propósito de compreender a formação e manutenção das identidades particulares. O plano de abordagem de G. Marcus (1991; 1995; 1998) sobre os processos de construção e reconstrução das identidades incide sobre sua mobilidade e fluidez num mundo pós-colonial e de hegemonia capitalista onde as relações entre o local e o global precisam ser repensadas pela antropologia mediante novos parâmetros de análise e entendimento. Com este intuito, ele indica um método de abordagem para a etnografia *multi-sited*, que tem novos (e descentrados) objetos de estudo,¹⁷ cuja inspiração teórica produzida pelos *cultural studies* tem auxiliado os etnógrafos pós-modernos a reconfigurar as condições de estudo das sociedades e culturas contemporâneas (Marcus, 1995: 103). A construção de etnografias *multi-sited* ocorre mediante “*chains, paths, threads, conjunctions, or juxtapositions of locations in which the ethnographer establishes some form of literal, physical presence, with an explicit, posited logic of association or connection among sites that in fact defines the argument of the ethnography*” (ib.: 105).

17 Trata-se, segundo Marcus, de algo além de uma mudança de foco: “[...] it is a mistake to understand multi-sited ethnography, as it sometimes has been, as merely adding perspectives peripherally to the usual subaltern focus – e.g. adding perspectives on elites and institutions, or studying ‘up’ for mere completeness. Rather, this kind of ethnography maps a new object of study in which previous situating narratives like that of resistance and accommodation become qualified by expanding what is ethnographically ‘in picture’ of research both as it evolves in the field and it is eventually written up” (1995: 101-102).

Neste cenário típico da contemporaneidade, as identidades são formadas não mais a partir de tramas exclusivamente locais, como querem as etnografias realistas; elas são também engendradas por processos de mudanças atentos ao que se passa em outros lugares do globo, sendo, pois, multilocalizadas. Por isso, o autor observa a necessidade de uma escrita etnográfica onde haja espaço para a polifonia, justaposições de estilos e emergência de múltiplos sujeitos, tudo isto conjugado com a visão de interpenetração da localidade e globalidade. “[...] *any cultural identity or activity is constructed by multiple agents in varying contexts, or places, and the ethnography must be strategically conceived to represent this sort of multiplicity, and to specify both intended and unintended consequences in the network of complex connections within a system of places*” (Marcus, 1998: 52).

O modelo clássico de etnografia está baseado no positivismo ocidental e, embora contemple a mudança, insiste na busca pela coerência e estabilidade nos processos formadores das identidades coletivas e nacionais. Para o exame dos processos históricos de formação e mudança das identidades no mundo global é preciso, diz Marcus, um quadro teórico que não institua as mesmas séries de dualidades das quais se alimentam as *etnografias da modernização* nem apoiem-se em análises que visem atribuir às identidades características de exclusivismo, solidez e auto-delimitação (Marcus, 1991: 200). A ruptura com 3 conceitos capitais para a antropologia – comunidade, história e estrutura – são requisitos fundamentais para se fazer uma *etnografia da modernidade* que possa dar conta dos processos pelos quais identidades singulares se formam a partir de fluxos dispersivos e fragmentos de histórias (ib.: 204), pois estes conceitos são tributários a referências de homogeneidade, localidade e linearidade.

A problematização e ruptura com estes conceitos permitem a contemplação do caráter multilocal das identidades no mundo moderno que se formam em determinados cenários históricos onde atuam diversas cenas e agentes: “*A identidade de alguém ou de algum grupo, se produz simultaneamente em muitos locais de atividade diferentes, por muitos agentes diferentes que têm em vista muitas finalidades diferentes [...] captar a formação da identidade (na realidade, identidades múltiplas) num processo específico da biografia de uma pessoa ou da história de um grupo de pessoas através da configuração de locais ou contextos de atividade muito diferentes significa reconhecer tanto os poderosos impulsos integrativos (racionalizadores) do Estado e da economia na modernidade [...] quanto as consequentes dispersões do sujeito – pessoa ou grupo – nos fragmentos múltiplos e sobrepostos de identidade que também são característicos da modernidade*” (ib.: 204-205).

A proposta de Marcus pode ser bastante útil aos estudos em geral das chamadas “novas identidades”, dentro das quais estão os Tumbalalá, porque está baseada em cenários multi institucionais, translocais e leva a sério as biografias (não as confundindo com mônadas individuais) na formação/reconfiguração das identidades sociais. Penso que, grosso modo, uma etnografia *multi-sited* é

tributária das bases teóricas processualistas que estão em autores como Van Velsen (1987 [1967]) ou mesmo Barth (1969;1987), mas permite uma abordagem mais poderosa das interconexões de atores e lugares – lugares não como espaço físico, mas de produção social, tal qual recomenda Augé (1994) – contemplando a inclusão das complexas tramas sociais engendradas por uma articulação política supra nacional destas novas identidades, particularmente as vinculadas aos movimentos indígenas.

O debate em torno da etnicidade costuma produzir binarismos entre as posições teóricas acerca do tema sem, no entanto, cobrir a ampla diversidade etnográfica disponível sobre o assunto. Uma das dicotomias mais comuns e operantes é a que estabelece o antagonismo entre as correntes *primordialistas* e *instrumentalistas*. A primeira posição postularia a primazia dos laços efetivos (língua, raça, regionalidade, costume, religião etc.) sobre os interesses organizacionais da etnicidade, apostando na baixa instrumentalidade dos laços étnicos primordiais responsáveis pelo sentimento de solidariedade entre os membros de um mesmo grupo base. “Segundo os primordialistas, é esta ancoragem da identidade étnica em um grupo de parentesco ampliado, fictício ou real, que confere às ligações étnicas a força coercitiva derivada do dever moral de solidariedade para com ‘os seus’ e a força dos sentimentos emocionais que é atraída pelo simbolismo dos vínculos de sangue e da família” (Poutignat & Streiff-Fenart, 1998: 89).

Com frequência os assim chamados primordialistas têm sido acusados de naturalizar o fenômeno da etnicidade, postulando a formação dos grupos étnicos a partir de certos sentimentos fundamentais que, por sua vez, definem os critérios de pertença ao grupo. Além disso, fica aludido que a formação dos grupos étnicos independe do contexto de interação de um grupo com os outros grupos vizinhos. Neste ponto a crítica ao primordialismo pode ser ácida, pois, de fato, sobressai uma incômoda sugestão de que o semelhante basta a si mesmo para produzir a diferença.

O foco dos instrumentalistas é a utilização da etnicidade enquanto meio mais efetivo e promissor na satisfação de interesses comumente dirigidos à obtenção de capital simbólico (status, poder político, honra, decisão etc.) ou bens escassos (terra, provisões, cargos administrativos etc.), resultando na manipulação das fronteiras pelos membros dos grupos. A satisfação de objetivos concretos seria o motor das mobilizações étnicas e não, *a priori*, sentimentos fundados em uma origem partilhada. De tal forma que a etnicidade se põe para os grupos étnicos como uma linguagem em torno da qual são articuladas as estratégias gerenciadas durante a disputa pela realização de seus interesses, linguagem esta que utiliza amplamente o patrimônio simbólico – além de intervir criativamente nele – para reforçar sua codificação interna e externamente ao grupo.

Em resumo, a querela entre essas duas vertentes amplas que comportam, cada uma, vários desdobramentos está longe de terminar e traduz um bom panorama dos enfoques teóricos que animam os estudos atuais sobre a etnicidade. A bem da verdade, as vertentes que enxergam a etnicidade como “uma construção social da pertença, situacionalmente determinada e manipulada pelos atores” (Poutignat & Streiff-Fenart, 1998: 125) têm sido consideradas e adotadas como mais pertinentes para se compreender este fenômeno que muitos consideram ser típico da contemporaneidade e suas vertiginosas mudanças globais. Vale anotar, entretanto, que nem mesmo a versatilidade das teorias instrumentalistas consegue dar conta de todos os casos etnográficos disponíveis, demonstrando que, em se tratando de etnicidade e grupo étnico, há poucas chances para generalizações (ib. :182).

Como é bem sabido, desde Barth (1969) se pensa o fenômeno da etnia¹⁸ a partir de parâmetros mais marcadamente sociológicos que definem a necessidade dos grupos em utilizar certos estoques culturais para determinar e manter fronteiras sociais, reforçando a idéia da conservação da diferença em contextos competitivos de interação social. Os movimentos étnicos geralmente surgem como um instrumento que permite aos grupos minoritários (nem sempre numericamente, mas em termos de força militar e poder político institucional) um melhor posicionamento no campo interétnico de forças que compõe uma nação ou um Estado moderno cujo domínio é exercido por grupos hegemônicos e, portanto, majoritários. Disto se aprende que, quase sempre, fenômenos ligados à etnia são promovidos por determinados agentes históricos com o intuito de reverter situações desfavoráveis que recaem sobre eles proporcionadas pela assimetria no campo de forças interétnicas ao qual pertencem.

Destes movimentos étnicos, um dos mais expressivos no continente têm sido aqueles que reúnem grupos indígenas historicamente submetidos a opressão e violência e são justamente estas condições, aliadas às novas possibilidades políticas de atuação destes atores, que vêm agindo como o motor de tais mobilizações. Assim observa Nagel (1997) com a revigoração étnica dos índios americanos, que passaram de uma população de menos de 250.000 indivíduos em 1900 para quase 2.000.000 no censo americano de 1990 a partir do momento em que conduziram autonomamente projetos de revitalização lingüística, cultural e organizacional: *“In fact, many Indian communities have directly confronted cultural decline by embarking on programs designed to reinforce and revive tribal cultures [...] This Native American demographic and cultural renaissance has been accompanied by a parallel proliferation of Indian organizations and political activism. Since the 1960s there has been explosive growth in the number of Indian organizations and*

18 Há hoje quase um consenso de que este conceito é extremamente amplo e impreciso. Uso ele aqui para demarcar o distanciamento da natureza da pertença étnica a fatores biológicos, aproximando-me de Weber (1994[1972]) para quem a unidade das comunidades étnicas depende de certos conteúdos subjetivos que informam as pessoas acerca de uma origem comum.

associations, newspapers, tribal colleges, and American Indians Studies programs, as well as a dramatically increased level of political action, including lobbying, litigation, and activism market by the rise and decline of the Red Power Indian protest movement" (ib.: 06)

O aporte de autoconsciência histórica por parte dos índios norte americanos vem fazendo com que eles passem a discordar da categorização de "grupos étnicos" comumente aplicada a eles, alegando que tal conceito refere-se às minorias exógenas, ao passo que eles reivindicam para si a qualidade de nações soberanas. Entretanto, como é possível conciliar a soberania e, portanto a autonomia política e cultural, com a tutela à qual estão submetidos através do Bureau of Indian Affairs que lhes garante acesso à terra, isenções de impostos, programas especiais dentre outras coisas? Este é um problema que se põe quando, a despeito do que ocorre no Brasil, o órgão tutor passa a ser a principal fonte gestora da vida destes grupos e pratica uma política assistencialista de dependência cuja distribuição de recursos administrativos (cargos, funções etc.) e materiais segue a lógica do favorecimento e da cumplicidade.

Embora os grupos indígenas norte americanos estejam engajados em reafirmar sua pertença a tradições culturais distintas entre si e face à sociedade nacional englobante, seu movimento de revigoração cultural atesta a inventividade e dinâmica da cultura e não o resgate de tradições congeladas outrora esquecidas: *"The knowledge that Native American ethnicity is historically based, however, must not obscure the fact that Indian ethnic boundaries and identities are continually socially constructed and negotiated. It is importante to note that for both traditional and emergent Indian communities, the work of social and cultural survival represents a ongoing challenge"* (ib.: 09). Por etnogênese, ou renovação étnica (ethnic renewal), a autora entende o processo pelo qual novas identidades, comunidades e culturas são construídos ou reconstruídos e que se desdobra em duas frentes: uma particular e outra coletiva. A primeira diz respeito à aquisição de uma nova identidade étnica substituta que é formalizada a partir de um repertório pré-existente de referências ao universo cultural ao qual vincula-se esta nova identidade: *"Adding to an existing ethnic repertoire might involve exploring a new side of one's ancestral family tree and adding that nationality or ethnicity to existing ethnic identities"* (ib.: 10).

A segunda responde pela elaboração de comunidades e pelo suporte à cultura e à história associadas a elas. Os processos individuais e coletivos de renovação étnica estão interrelacionados, mas parece decorrer dos argumentos adotados por Nagel a preeminência dos fatores particulares sobre os coletivos, pois como ela declara *"it is easy to see how such individual ethnic renewal can lead to collective renewal if large numbers of new ethnics join ethnic churches or other organizations contributing vital personnel and resources"* (ib.: 11). A afirmativa vai mais além e vincula os fatores coletivos aos individuais no cenário do movimento indígena norte americano: *"Collective ethnic renewals do occur, however, and so do*

large numbers of individual ethnic renewals [...] In the case of American Indians, I argue that widespread individual ethnic renewals is the only way to account for the extraordinary eightfold increase in the Indian population during the twentieth century" (ib.: id). Comparando com a configuração habitual, no passado e atualmente, para os movimentos de reafirmação de identidades indígenas no Brasil, especialmente no Nordeste, há uma notável diferença; por aqui as pressões decorrentes de conflitos interétnicos com segmentos da sociedade nacional ou outros grupos indígenas tem atuado como fatores primordiais para mobilizações de cunho coletivo que visam o desenvolvimento de um projeto que possa solucionar problemas comuns às pessoas que partilham a idéia de formarem uma comunidade. É certo que tal projeto coletivo alimenta-se de motivações particulares que, em última instância, define a adesão ou não a ele por parte das pessoas, especialmente pensando-se nas "novas identidades" do Nordeste indígena. Mas daí pensar que é a soma dessas motivações que produz o movimento é negligenciar o fato de que é o coletivo que põe as condições e os parâmetros para que as decisões privadas sejam tomadas.

Outra abordagem sobre a manutenção de fronteiras sociais em contextos onde tradições são amplamente compartilhadas por grupos diversos geograficamente próximos é o trabalho de Antonella Tassinari (1998) sobre os Karipuna na região do rio Curupí, fronteira do Brasil com a Guiana Francesa. Este grupo relaciona-se ativamente com os Palikur, Galibi Marwono e outro grupo Galibi oriundo do litoral guianense e se auto reconhece e é admitido pelos seus vizinhos como um grupo de "índios misturados" ou "civilizados" cujas famílias compartilham certos conhecimentos xamanísticos exclusivos que formam aquilo que eles chamam de "nosso sistema" em oposição ao repertório de tradições divididas com os grupos vizinhos. A antinomia complementar representada pelos termos "índios misturados" e "nosso sistema" revela bem a interseção entre dois aspectos fundamentais da história regional e dos Karipuna, pois "fechar e ficar entre si, de um lado, e se abrir para o exterior, de outro, é uma marca, um ethos das sociedades daquela área (Uaçá). E a história, destes povos ao longo dos séculos, não diz outra coisa" (Vidal, 1999: 39). O foco do trabalho de Tassinari é dirigido para o complexo sistema de redes de trocas interétnicas no Uaçá e as formas de produção das diferenças dentro desta rede de intercâmbio que também aparece como produto destas relações.

A opção pelo estudo das festas e outras formas associativas através das quais as famílias Karipuna estreitam laços sociais e desenvolvem uma identidade exclusiva (assembléias, jogos de futebol, comemorações relativas ao dia do índio etc.) se deu em função do fato desses espaços proporcionarem um ambiente privilegiado para o processo de construção cultural pelos Karipuna, chamando a atenção a autora para a fluidez e indefinição das fronteiras sociais "dados os constantes intercâmbios, intercassamentos e relocações das famílias com as outras aldeias e cidades vizinhas" (ib.: 20). Ao adotar a noção de construção cultural que

ênfatisa os processos pelos quais as famílias Karipuna constroem sua identidade utilizando repertórios culturais oriundos de diversas matrizes, Tassinari procura compreender as formas pelas quais estas bagagens culturais são amalgamadas e reformuladas a partir de uma rede de relações de reciprocidade e ajuda mútua que se presencia ordinariamente entre as famílias, sendo necessário descartar a idéia de cultura enquanto ordem e totalidade para adotar conceitos que transitam entre a fluidez, a dinâmica e a abertura para a história: *"É somente com a tenção a aspectos relacionais, subjetivos, fluídos, que se pode compreender o fenômeno que defino como 'construção cultural'. Procuo, assim, desenvolver a análise das festas tendo como base as histórias de vida de certos sujeitos, a descrição minuciosa das atividades das famílias, de seus movimentos de encontro e de isolamento. Dessa forma é possível encontrar uma certa coerência que evidencia aspectos constitutivos da 'cultura Karipuna' e de seu processo de construção"* (ib.: 36).

Apesar de bem destacar o papel do indivíduo no processo de construção cultural em voga entre os Karipuna – processo que está inscrito e é extraído da prática dos sujeitos – Tassinari enfoca prioritariamente as reciprocidades entre estes agentes, quando em contextos de produção de tradições costumam ocorrer disputas e dissensões pelo poder de articular e enunciar narrativas acerca da origem do grupo e de episódios nodais de sua história. E em geral, é justamente no âmbito familiar que são produzidas tais narrativas que passam a competir entre si por uma representatividade coletiva que vá além do núcleo doméstico em que foram produzidas (Lévi-Strauss, 1986: 152). Isto quer dizer que acredito que, apesar da conformação em andamento de certos sentimentos compartilhados em relação a uma origem comum, normas subjetivas de sociabilidade, organização social e outros elementos que vem constituir uma cultura em construção, nos processos de criação de tradições as diferenças internas aos grupos (ou às unidades que mais se aproximam de um grupo social) são rearticuladas conforme as situações, mas não são apagadas em nome de uma identidade mais englobante nem diluídas em redes de trocas e reciprocidades. Isto está claramente presente entre os Tumbalalá que rearticularam suas diferenças internas em torno do toré que, em última instância, coordena as narrativas fundantes do grupo, ao mesmo tempo em que convivem em uma extensa rede de trocas que lhes permite dizer que são todos membros de uma mesma família extensa em determinadas circunstâncias, ou assumirem diferenças genealógicas fundamentais quando se disputa o status de família local mais antiga e, portanto, legitimamente índia (Andrade, 2001a: 43)

Os contextos de reciprocidade, vizinhança e circulação cultural são também o interesse de Barth (1987) ao etnografar comunidades cognatas que vivem numa mesma área geográfica do interior da Nova Zelândia, as montanhas Ok, é em relação à variação cultural que estas comunidades apresentam em determinadas práticas rituais, crenças e religião, enfocando as formas pelas quais os conhecimentos míticos/rituais são reproduzidos e recriados em sua transmissão. Dessa forma Barth abre espaço para que crenças e práticas religiosas soltem-se das

amarradas de sistemas coerentes e estruturados e possam ser compreendidas a partir de sua natureza inventiva e fluida; esta percepção sobre a variação cultural o conduz a entender a cosmologia Ok dispersa em várias sub-tradições que refletem mudanças na transmissão e reprodução cultural.

Por considerar os rituais espaços sociais com funções propedêuticas importantes onde símbolos cosmológicos possuem uma circulação mais ampla, Barth se detém nos rituais de iniciação praticados pelas comunidades das montanhas Ok, realizados a cada 10 anos, que consistem na gradual transmissão de segredos reveladores sobre a substância das tradições destas comunidades por um oficiante/expert aos iniciados. Para entender as variações que ocorrem nestes rituais entre as comunidades Ok, ele sugere um quadro explicativo em que dois momentos destes rituais são expostos, um público e outro privado, este último transcorrendo durante o longo período em que os segredos são guardados na memória dos oficiantes/experts. Decorre daí uma notável diferença entre a execução pública e a guarda do segredo que responde pela variação no material que é transmitido: *"The cultural materials that compose each such sub-tradition are further subject to a constant oscillation between public performance and solitary safekeeping in the care of a small number of ritual expert. This would indicate that the integrity and continuity of each sub-tradition depends on the successful recurrent transformation of its constituent symbols as between a public phase and modality, and a personal phase or modality. But there is every reason to assume that each such transformation requires an active intellectual effort and thus stimulates – no, indeed requires – creativity on the part of the ritual expert: to re-create in the one modality materials articulated in the other"* (Barth, 1987: 29).

O emprego da criatividade por parte dos oficiantes que introduzem as variações na transmissão da substância da tradição reage à audiência do ritual que "dialoga" com eles na medida em que os conteúdos transmitidos vão sendo moldados pelo *setting* de interação entre público e oficiante: *"I have argued that contemporary Ok cosmology is conceptualized primarily in concrete symbols and communicated through a variety of ritual performances of which initiations are the most infrequent but also the most important. I shall try to show that the form and contents of this tradition are shaped through the particular history of an intermittent conversation between ritual experts and their audiences – not by reconstructing that history, but by indicating how a model of the processes involved in that history can generate the particular range of impirical forms reported from the Ok region"* (ib.: 30)

Uma grande contribuição de Barth para a antropologia ao analisar a variação cultural entre as comunidades das montanhas Ok é mostrar que tradições, culturas e cosmologias são formas dinâmicas e práticas de conhecimento – sendo atualizadas por determinados indivíduos dentro de contextos concretos de interação – que são comunicadas e postas a circular.

Em outro artigo ele enfatiza a idéia da variação cultural enquanto formas diversas de se conhecer, sendo a antropologia apenas mais uma delas: “...one of the gains we obtain by reflecting on culture as knowledge is a greater awareness of the range of knowledge and insights we our-selves as persons have and use which are not encompassade by anthropology but are based on other knowledge and other ways of knowing. Great openness will enlarge our ensemble of knowledge and provide us with further insights which to fertilize our anthropology” (Barth, 1995: 67). Sua proposta de método para lidar com problemas relativos a variação, transmissão e reprodução de conteúdos culturais enfatiza não o que está sendo transmitido, mas o cenário concreto da transmissão e circulação do conhecimento, refutando ele, ao mesmo tempo, as teorias e metodologias que costumam conceber o conhecimento enquanto arranjos de idéias abstratas ordenadas conforme esquemas lógicos específicos: “The analyses pursued here have emphasized the place of elements in the context of social situation, juxtaposition, and praxis more than the place of the element in the context of an abstract logical system” (Barth, 1987: 85).

IV. Sobre o conceito de sociedade e tradição

Um dos problemas mais urgentes da pesquisa com os Tumbalalá era situá-los dentro de uma escala de unidade social que pudesse ser, ao mesmo tempo, conceitualmente operativa e mais ou menos visível empiricamente. Chamá-los de um grupo étnico, a primeira tentação, respondia apenas pela opção de vê-los pela ótica de um modelo organizacional fundado em certos elementos subjetivos e em projetos compartilháveis (Barth, 1969; Weber, 1994[1972]). A idéia de um grupo social esbarrava na falta de laços efetivos que pudessem sugerir uma unidade mínima ali existente, sustentada por critérios étnicos de pertença. O problema era conseguir atribuir aos tumbalalá algo mais duradouro, como liame social, que fosse além das micro relações ordinárias travadas no seio doméstico da família extensa. Uma questão que na antropologia não é nova e que tem sido pensada mais em relação ao conceito de sociedade. Em que pese a diferença fundamental de escala, creio que os encaixos que há para nossas noções de sociedade e grupo social são muito semelhantes, porque dizem respeito à dificuldade de se atribuir a ambos qualidades de organicidade, estruturação e sistema. Autores como Leach (1995[1954]), Barth (1992), Cohen (1985), Wolf (1988), Strathern (1998) e Toren (1998), dentre outros, abordaram o problema propondo saídas diferentes, mas levando em conta que o que comumente é definido como uma unidade social não abstrai a heterogeneidade e agência (*agency*) devidas aos indivíduos concretos e suas relações de interação.

O ponto de partida da crítica de todos eles é a definição holística de sociedade, fornecida primeiramente pelo funcionalismo, baseada na noção de que o todo é composto pelas suas partes e ambos constituem uma entidade orgânica discreta. Neste modelo, os indivíduos são peças da reprodução social e seu corolário. Na esteira desta crítica Wolf (1988) salienta que a heterogeneidade e a transformação são próprias de todo grupo social, mas adverte contra as teorias individualistas que apenas transferiria o problema da totalidade da sociedade para as subjetividades (ib.: 758). Insistindo que a sociedade é uma invenção histórica situada na mentalidade da Europa moderna e que sua qualidade holística dificulta a formação de novos conhecimentos sobre o social, ele propõe que se reponha o problema de uma maneira diferente: *"We need, in contrast, to think about phenomena in flexive and open-ended ways, relationally – in terms of relations engendered, constructed, expanded, abrogate; in terms of intersects and overlaps, rather than in terms of solid, bounded, homogeneous entities that perdure without question and without changes"* (ib.: 757).

Toren (1998) e Strathern (1998) vão também concordar no ponto em que decretar a inexistência da sociedade e colocar em seu lugar indivíduos que agem como mônadas é persistir no problema e apenas mudá-lo de escala. Para Strathern, a produção de teorias adequadas sobre o social depende de uma postura não radicada na dicotomia indivíduo/sociedade e o primeiro passo é compreender a pessoa como, simultaneamente, contendo o potencial para relacionamentos e sempre envolvida numa matriz de relações com outros (ib.: 66). Isso ela denomina de *"sociality"*, *"the way in which particular person both come into being through relationships and forge them anew, without relegating both personhood and relationship to a domain of reified abstraction [...]"* (ib.: 58). Toren, de maneira um tanto semelhante, anuncia que os indivíduos são sociais e que os significados que eles produzem não são arbitrários porque são gerados na relação social e sempre tendo por referência significados que outros produziram ou estão produzindo: *"The concept of society is theoretically obsolete, so is the concept of individual. Let us take a new perspective – one where, at the heart of our studies, we locate persons who, as active historical subjects and the objects of others' actions, are at once both products and producers of infinitely variable but not arbitrary meanings. Meanings are variable because they are made by human subjects, but they are never arbitrary because, inevitably, they are made in social relations, and thus away in reference to the meanings that others have made and are making. There is no society and there are no individuals – only the social relations in and through which we become who we are in play, in work, in eating together, in conversation, in war, in ritual, in love, and in debate"* (ib.: 76).

Considero muito pertinentes e audaciosos os argumentos de Toren e Strathern e é dentro deste panorama teórico que sustenta o privilégio das relações sociais, como local de produção de significados que orientam ações, frente aos indivíduos ou ao coletivo abstrato que eu pretendo situar minhas interpretações para a etnogênese tumbalalá ao longo do texto.

Engrossando o coro contra as qualidades holísticas da noção tradicional de sociedade, Barth (1992) vai redefini-la como “sistema aberto e des-ordenado” (*disordered system, characterized by an absence of closure*). O foco de sua análise é a intervenção individual na realidade social através da produção de significados engendrados nas relações com outros indivíduos, que eventualmente são suficientemente convergentes para produzir algum nível de ordenação: *“If we wish to make our concept of ‘society’ useful to our analysis of social relations and social institutions as they are manifest in actions of people, we need to think of society as the context of actions and results of actions but not as a thing – or will persist as an ossified object in the body of our developing social theory. The recognition of social positioning and multiple voices simply invalidates any account of society as a shared set of ideas enacted by a population”* (ib.: 31-32).

Dois aspectos chamam a atenção nas abordagens de Wolf, Toren e Strathern. Primeiro, a acentuação da sociedade como totalidade e sua substituição pelo indivíduo, que igualmente é uma mônada, como forma malograda de solucionar a questão. A primeira linha – da sociedade holística, um todo ordenado formado por suas partes – parece estar radicada numa noção contratualista (no plano lógico, e não legal) que não só postula a necessidade da sociedade, como prega sua vigília constante. A alternativa de substituí-la por indivíduos “a-sociais” autônomos, em cima da qual Toren (1998: 76) tece sua crítica, é marcadamente um arquétipo do liberalismo político de John Locke que depois viria a servir de modelo para o *homo economicus* ocidental. Se meus argumentos estiverem corretos, tanto a “sociedade” quanto o “indivíduo” totais são produtos de filosofias políticas distintas e, portanto, como bem observou Wolf (1988: 759), situados na história do pensamento moderno europeu.

O outro ponto, comum a todos os autores, é a heterogeneidade das unidades sociais e as relações entre os sujeitos como o local onde os significados são formulados e revistos. Partilho com Strathern a idéia de uma “sociality” como expressão de relações sociais intrínsecas aos indivíduos vistos como pessoas (sendo possível até recuperar a noção maussiana de pessoa) e acredito que o que existe como algo efetivo é o social (as micro relações cotidianas entre pessoas concretas) e não a sociedade; penso que esta é uma potência contextualmente realizável que depende de ações coordenadas e da convergência de significados alcançada em determinados momentos em face de situações limites ou de densidade. Para Barth (1992: 28) isto ocorre quando há a emergência de sistemas com algum grau de ordenação, oriundos de respostas formuladas no âmbito de “circunstâncias de mudanças dramáticas”. Assim, vejo que é possível compreender

os Tumbalalá enquanto uma comunidade de identidade indígena, contextualmente ordenada em bases étnicas, que compartilha certos elementos simbólicos referentes à origem, mas apresenta matizes de significados para eles. Isto decorre das diferenças entre os indivíduos e famílias, suas experiências, trajetórias, idiosincrasias e biografias.

V. Alguns escritos sobre os índios do Nordeste

V.1. Os clássicos

Boa parte da antiga literatura sobre os índios do sertão Nordeste deve-se aos cronistas e missionários dos séculos XVII e XVIII. O Tratado Descritivo do Brasil é um dos primeiros escritos sobre a colônia a relatar, ainda que de forma sucinta, o modo de vida de alguns grupos Tapuia. Sobre eles, Gabriel Soares diz que *"é o mais antigo gentio que vive nesta costa, do qual ela foi tôda senhoreada, desde a bôca do Rio da Prata até à do Rio Amazonas, como se vê do que está hoje povoado e senhoreado dêles"* (Sousa, 1971[?]: 338). Tendo sido expulsos em massa do litoral para o sertão por grupos Tupi antes da chegada portuguesa, alguns dos tapuias, entretanto, habitavam ainda a costa durante o século XVI, como confirma Sousa que caracteriza-os, de forma geral, como um conjunto de povos tão heterogêneos entre si em costumes e língua que ele só tinha condições de descrever *"os que vizinham com a Bahia"* e, particularmente, os maracás, provável variante de massacarás.

Conta Gabriel Soares que *"estes Tapuias não comem carne humana, e se tomam na guerra contrários, não os matam; mas servem-se deles como de seus escravos, e por tais os vendem agora aos portugueses que com eles tratam e comunicam. São estes tapuias muito folgazões, e não trabalham nas roças, como os tupinambás, nem plantam mandioca, nem comem senão legumes, que lhes as mulheres plantam, e granjeiam em terras sem mato grande, a que põem o fogo para fazerem suas sementes; os homens ocupam-se de caçar, a que são muito afeiçoados"* (ib.: 339). Alguns grupos Tapuia do sertão baianos são descritos como possuindo hábitos semelhantes aos de grupos Tupi, como uso de rede e de arco, enquanto outros revelam inaptidão para a agricultura devido à falta de ferramentas para o plantio, vivendo da caça e da coleta, ou habitam nas furnas próximas ao Rio São Francisco, ocupando esses índios um amplo território que percorre *"toda esta terra do Brasil pelas cabeceiras do outro gentio, e há entre eles diferentes castas, com os quais há grandes discórdias, por onde se fazem guerra muitas vezes e se matam sem nenhuma piedade"* (ib.: 341).

Cardim (1980[1625]) talvez seja o primeiro cronista colonial a elaborar uma descrição mais vasta, embora muito pouco detalhada, dos grupos indígenas do sertão Nordeste que ainda, no início do século XVII, estavam sendo encontrados pelas frentes de penetração. Nestes primeiros momentos da colonização do interior do Nordeste, impulsionados pela criação bovina, a tônica dos cronistas dos povos desta região recaí sobre sua diversidade linguística – como fizera Gabriel Soares em sua descrição dos Tapuias vista linhas atrás – em contraposição a uma “uniformidade Tupi” no litoral. Veremos adiante que tal comparação guarda um componente estratégico-ideológico bastante forte que subsiste de maneira diferente nas narrativas de cronistas batavos do século XVII que se aliançaram com grupos tapuia e outros do sertão Nordeste, cujo ódio mortal alimentado em relação aos portugueses permitia sua união com os aliados de além mar.

Na ótica dos cronistas portugueses seiscentista não só eram variadas e incompreensíveis entre si as línguas tapuia; sobretudo a diversidade caótica que eles enxergavam funcionava como um indicador da barbárie e inferioridade destes grupos face aos aliados tupi que recebiam adjetivos mais generosos ratificados pela aliança e comunicação fluente com os portugueses: *“Em toda esta provincia ha muitas e varias nações de diferentes linguas, porém uma é a principal que compreende algumas dez nações de Indios: estes vivem na costa do mar, e em uma grande corda do sertão, porém são todos estas de uma só lingua ainda que em algumas palavras discrepão e esta é a que entendem os Portuguezes; é fácil, e elegante, e suave, e copiosa, a difficultade della está em ter muitas composições; porém dos Portuguezes, quasi todos os que vêm do Reino e estão cá de assento e communição com os Indios a sabem em breve tempo, e os filhos dos Portuguezes cá nascidos a sabem melhor que os Portuguezes [...] estes forão e são os amigos antigos dos Portuguezes, com cuja ajuda e armas, conquistarão esta terra, pelejando contra seus proprios parentes, e outras diversas nações barbaras [...]”* (ib.: 101).

A lista das nações tapuia arroladas por Cardim chega a 76 etnônimos,¹⁹ grupos que, embora formassem um pandemônio lingüístico, eram uniformes na sua composição de *“gente bárbara, silvestre e indomita, contrárias quasi todas do gentio que vive na costa do mar, vizinhos dos Portuguezes”* (ib.: 106). A homogeneidade cultural válida para certos hábitos tapuia (sobretudo aqueles que atestam sua “índole bárbara”) é apenas evocada para depor a favor de sua sub humanidade, haja vista que as etnias assim chamadas compunham uma incrível variedade sócio-cultural, normalmente destacada pelos cronistas holandeses. Tal evocação só tinha efeito em contraposição aos Tupi, introduzidos desde cedo na fé

19 A nota n. 2 escrita por Morisot para a tradução francesa da relação de Roulox Baro (1651) também refere-se a este número: *“Há, deste nome (Tapuia), na terra firme do Brasil, setenta e seis nações, referidas pelo bom amigo de meu pai, o Senhor De Laet, em seu 15º livro das Índias Ocidentais, cap. 3. Todas belicosas, que antes da vinda dos europeus ao dito Brasil se faziam guerra cruel; agora, tendo deixado as guerras civis, tomaram partido uns pelos holandeses, outros pelos portugueses [...]”* (ib.: 111). Como Cardim escreve primeiro, é provável que ele tenha sido copiado por seu colega batavo em alguns assuntos a respeito dos Tapuia.

cristã e a exceção à “índole bárbara” fica por conta de alguns povos que habitavam o rio São Francisco – dentre eles os *Obacoatiára* ou os *Dzukuá Cariri* de Hohenthal Jr. (1952; 1960a; 1960b) – e necessitavam de “domesticação” para não obstarem os empreendimentos coloniais nesta porção estratégica da colônia e ainda lhes servir de suporte: “[...] são senhores dos matos selvagens, muito encorpados, e pela continuação e costume de andarem pelos matos bravos tem os couros muito rijos, e para este efeito açoutão os meninos em pequenos com uns cardos para se acostumarem a andar pelos matos bravos [...] toda a sua vivenda é no mato; são cruéis como leões; quando tomam-lhes alguns contrários cortão-lhe a carne com uma canna de que fazem as frechas, e os esfolão, que lhes não deixão mais que os ossos e tripas: se tomão alguma criança e os perseguem, para que lha não tomem viva lhe dão com a cabeça em um pau, desentranhão as mulheres prenes para lhes comerem os filhos assados [...] somente certo genero de Tapuyas que vivem no rio São Francisco, e outros que vivem mais perto são amigos dos portuguezes, e lhes fazem grandes agazalhos quando passam por suas terras. D’estes ha muitos christãos que forão trazidos pelos Padres do sertão, e aprendendo a lingua dos do mar que os Padres sabem, os batizarão e vivem muitos delles casados nas aldeias dos Padres, e lhes servem de interpretes para remedio de tanto numero de gente que se perde, e somente com estes Tapuyas se pode fazer algum fructo [...]” (ib.: 103-106).

As crônicas holandesas sobre os índios do sertão Nordeste diferem das dos autores portugueses já pelo fato da aliança que os batavos compunham com vários destes povos. A ótica e a posição do narrador no complexo panorama colonial é, portanto, outra. Some-se a isto as diferenças culturais que permitiam aos holandeses – que, assim como os portugueses que vinham para o Brasil, eram formados por pessoas de diversas origens étnicas e sociais – narrativas mais circunstanciadas e precisas. Nieuwhof (1981[1682]), por exemplo, faz uma exposição detida dos ornamentos e pinturas corporais, dos aspectos fenotípicos, da tecnologia e artefatos de caça de grupos tapuia, fornecendo, inclusive, as denominações indígenas dos objetos descritos. As passagens sobre o endocanibalismo são secas e sem rumores de repúdio, que comumente acompanham estes relatos, seguidas de assuntos prosaicos, como nomadismo e a notória disposição tapuia para a caça: “Os aborígenes também comem carne humana. Se acontece de uma mulher abortar, eles imediatamente devoram o feto, alegando que não podem dar melhor túmulo à criança que as entranhas de onde veio. Os tapuias levam vida nômade como a dos árabes, conquanto permanecem sempre mais ou menos numa certa área dentro de cujos limites vão mudando de morada, conforme as diferentes estações do ano. Vivem de preferência no mato, alimentando-se de caça, em cuja atividade eles talvez se avantajem aos de qualquer outra nação. Chegam a flechar uma ave em pleno vôo” (ib.: 357-358).

A despeito da diversidade tapuia, Nieuhof limita-se a dizer que “Dividem-se eles em diversas nações que se distinguem tanto pela língua como pela denominação” (ib.: 354), destacando alguns desses grupos, provavelmente aliados dos holandeses: *“os tapuias que viviam nos limites extremos de Pernambuco chamavam-se Cariris e eram governados pelo rei Ceriou Keiou; seus vizinhos eram os Caririvasu cujo chefe se chamava Carapoto; a seguir vinham os Caririjou e depois os Tararijou, muito conhecidos nossos. Seu rei era Janduí, não obstante alguns deles viverem sob a autoridade de um tal Karakara. Outras tribos são governadas por vários reis a saber: Prityaba, Arigpaygh, Wanasewajug, Tsering e Dremenge”* (ib.: 354-355).

A aproximação com as narrativas de autores portugueses acontece quando Nieuhof, de maneira relativamente contida, adentra o universo religioso Tapuia, provando que as diferenças culturais neste campo eram suficientemente irreconciliáveis, mesmo diante da notória tolerância holandesa: *“De resto os tapuias são piores que todos os outros brasileiros e ignoram tudo quanto se relaciona com Deus e a Religião. Também não aceitam instrução de qualquer espécie. Há entre eles sacerdotes, ou antes, feiticeiros que têm a pretensão de predizer os acontecimentos e invocar espíritos que, segundo afirmam, lhes vêm em forma de moscas e outros insetos. Quando esses espíritos desaparecem, as mulheres gritam horrivelmente e se lamentam, nisso consistindo o seu principal exercício de devoção”* (ib.: 358).

Uma ênfase semelhante ao papel do feiticeiro nas sociedades tapuia é dada por Barléu (1974[1647]). Este autor holandês chega a atribuir uma grande importância aos sacerdotes no sistema político desses índios, em parte devida à mediação e corroboração da liderança política e em parte ocasionada pela inclinação geral em crenças adivinatórias e na atribuição de crédito aos feiticeiros-advinhos pelos tapuias: *“Grande é a veneração deles para os seus sacerdotes, a quem chamam feiticeiros e advinhos. Nada do que interessa à comunidade se faz sem eles, seja para darem força a um bom desígnio, seja para obstem a um pior. Retiram-se para as matas a fim de consultarem o demônio, murmuram consigo mesmo e, de volta, clamam em voz alta: ‘Ga, Ga, Ga’ e ‘Anes, Anes, Anes, ledas, ledas, ledas, Hade, Congdeg’. E a estas palavras grita o povo: ‘Houh!’ [...] Causam também admiração os sonhos dos advinhos, e estes os expõem ao rei, fantasiando sucessos prósperos. Daqui se torna manifesto que nada governa mais a multidão do que a supertição: dominada por esta, seja embora vaníssima, obedece mais aos advinhos que aos próprios chefes. O muito criterioso historiador Tácito chama a isto ‘segredo da soberania e da dominação’, e Aristóteles na Política, ‘artifícios do mando’”* (ib.: 262-263).

No mais, a narrativa de Barléu sobre os tapuia segue o eixo da objetividade e precisão, contemplando aspectos como rituais de cura, alimentação, namoro, iniciação masculina, corrida de toras, artefatos de guerra, endocanibalismo, casamento, festas e jogos. Difícil é precisar sobre quais localidades ou grupos está ele se referindo – uma dificuldade extensiva, aliás, a todas as crônicas do período sobre os índios do sertão – e repete-se a constante da diversidade lingüística e

cultural e a aversão aos portugueses: *"É celebre no Brasil holandês o nome dos tapuias, por causa do seu ódio aos portugueses, das guerras com os seus vizinhos e dos auxílios mais de uma vez prestados a nós. Habitam o sertão brasileiro, bastante longe do litoral, onde dominam os lusitanos e os batavos. Distinguem-se por suas designações, línguas, costumes e territórios"* (ib.: 260).

Mesmo dentre os cronistas holandeses as posições são diferentes e refletem na visão que eles manifestam sobre os índios do sertão. Além disso, há ainda aqueles que, estando a serviço do Conde Maurício de Nassau, não eram gente de Holanda e carregavam consigo todos os aportes culturais que respondiam, em parte, pela maneira como eles viam as populações do sertão e suas relações com os colonizadores portugueses e batavos, sem falar nos escritores que já utilizavam as impressões de terceiros. É o que mostra o bastante econômico relato de Pierre Moreau (1979[1651]), um francês que, apesar de limitar-se a descrever a boa utilidade que os holandeses faziam dos tapuias aliados, acaba revelando que a permanência dos holandeses no sertão nordestino foi possível não só a partir da aliança militar com chefes tapuia (notadamente o lendário Janduí), mas também a convivência diária dos batavos com estes filhos da terra era fundamental para vigiar um amplo e hostil território e sobreviver nele, do que, certamente, também dependia o domínio holandês no litoral: *"Entretanto os holandeses serviram-se de uns e de outros e tendo-os muito bem entrosados, seu exército realizava com eles maravilhosos progressos. Conduziam-nos pelos lugares mais ásperos e difíceis, passavam eles próprios a nado os soldados que não ousavam aventurar-se nos grandes rios, marchavam e corriam com uma velocidade incomparável adiante, atrás e ao lado, cortavam com machados que se lhes entregara, os espinheiros e silvados espessos que tornavam anteriormente o mundo tão pequeno, levavam dois a dois numa maca, que é uma tela de algodão feita como as redes de pescadores, os oficiais cansados ou indispostos e os soldados doentes; projetavam as emboscadas, levavam os holandeses a lugares onde os inimigos eram surpreendidos e mortos"* (ib.: 26).

Esta aliança entre holandeses e Tapuias era, entretanto, algo tenso e necessitava de constante manutenção e afirmação por parte dos primeiros, pois os líderes indígenas sabiam bem que nenhum exército colonial, fiel a qualquer Coroa que fosse, triunfaria por muito tempo naqueles territórios da colônia sem empreender alianças com os povos locais (sob a ameaça adicional desses virarem seus inimigos mortais), que já entre si apresentavam disputas irreconciliáveis: *"In the provinces more distant from Recife, like Rio Grande, Ceará and Maranhão the treatment of the Indians was less controlled and they were exploited more or less in secret [...] Hence in 1644 the Tapuias of Ceará revolted, not only killing Portuguese, but the Dutch inhabitants as well. The High Council, afraid of losing the strong Tapuia allies in the North, renewed the contract by a document saying that all Indians were free men, living in a free country in the way chosen by themselves"* (Meerkerk, 2000: 34). Mas os Holandeses também tinham seus ardis capazes de forçar o temido

Janduí, na qualidade de chefe de uma importante coligação pluriétnica Tapuia, a reafirmar fidelidade a eles: *"The main Tapuia tribe that Dutch had contact with belonged to the Tarairyou with their king Janduvi. De Laet narrates extensively how Janduvi's son, Janduvi jr. and Copun, the stepson of a fellow chief, Weletyawa were taken by Captain Garstman to Fort Ceulen in Rio Grande, and shortly afterwards sent to Recife. They were perhaps – but should by no means look like – hostages, because father Janduvi, according to his own words, was negotiating in those same days with five other Tapuia tribes about maintaining the contract of fidelity. The five tribes were: 1. the Arekeuma [...] 2. the Juckeryjou [...] 3. the Kereyjou [...] 4. the Pajoke [...] 5. the Aponoryjou [...]"* (ib.: 35).

O registro de Roulox Baro, intérprete e embaixador da Companhia das Índias Ocidentais, de uma viagem de três meses ao que ele chama de "País dos Tapuias" também enfoca os bastidores políticos do consórcio militar entre batavos e Tapuias liderados por Janduí.²⁰ Visando sustentar esta importante aliança, Baro, uma espécie de diplomata de Maurício de Nassau, vai ao encontro do lendário chefe que, com muita astúcia e habilidade, barganha a conservação de seu apoio, mostrando que a relação com os holandeses nada tinha de submissão, dependência ou servilismo e nem era definitiva. Vê-se no relato de Baro que lideranças como Janduí fizeram uma escolha pela adesão aos holandeses e assim colocam os fatos, ao estilo de uma fidelidade reversível. *"No dia 26 (de maio de 1647), cerca de meio dia, o bom ancião Janduí chegou com todos os seus homens; abraçaram-se gritando, chorando, saltando, pelo espaço de mais de duas horas. Isto terminado, apresentei-me a ele e, depois de saudá-lo, disse-lhe que estava contentíssimo pelo seu feliz retorno. Agradeceu-me, dizendo que eu era bem-vindo e perguntou-me se havia alguma novidade entre nós outros, os holandeses, que tivesse motivado a minha viagem. Respondi-lhe que, graças a Deus, não sofríamos qualquer falta; tínhamos recebido socorro e hortaliças da Holanda, e depois disso nossa força volante se apoderara do Rio São Francisco [...] Retrucou-me que havia ouvido justamente o contrário da gente de Camarão, que lhe assegurara que nós estávamos em tal estado de penúria que dentro em breve seríamos forçados a nos render [...] Depois fez trazer machados, machadinhas, foices e outros objetos, e acrescentou: - 'Eis aqui os presentes que me enviaram há pouco, convidando-me para seguir o seu partido contra vós outros, holandeses, prometendo-me mandar muitos outros, caso eu quisesse ser dos seus. Veja estes machados, estas machadinhas, estas foices, estes facões e muitos outros instrumentos de ferro; a menor peça vale mais que tudo aquilo que os vossos Senhores holandeses jamais me enviaram'"* Baro (1979[1651]: 98).

20 Há uma série de relatos de cronistas holandeses sobre este líder tapuia, alguns com passagens fantasiosas, como o do próprio Baro que afirma que, com mais de 160 anos de idade, o velho ainda participava com muita habilidade de corridas de toras (Baro, 1979[1651]: 99).

A estratégia de Janduí – um líder que tinha sob seu comando inúmeros guerreiros preciosos para os holandeses – era declarar seu apoio aos batavos e ao mesmo tempo deixar claro que ele era constantemente cortejado pelos portugueses que lhe enviavam presentes superiores àqueles trazidos pelos aliados. A artimanha incluía ainda mencionar que sua opção lhe custara sequelas sérias com seus vizinhos que resolveram se unir a Felipe Camarão, o Capitão de todos os terços indígenas que lutavam com os portugueses: “[...] *há vinte e cinco anos que só guerreio a favor deles (dos holandeses) e seria muito fácil para mim chegar a um acordo com os meus vizinhos e reunir aqueles que se revoltaram contra mim. Eles me odeiam porque eu não os segui e porque não fiz nas minhas terras como eles fizeram no Ceará, onde degolaram os vossos homens*” (ib.: id.).

As habilidades políticas de Janduí revelam um engenhoso líder e não só colocavam-no numa posição de igualdade perante os holandeses, mas ajudavam a fazer com que os índios do interior do Nordeste – comumente encapsulados no campo da barbárie e da não-humanidade pelos portugueses – fossem vistos de um outro ângulo pelos holandeses, abrindo para a humanização e licitude da alteridade tapuia que flutuava conforme as lentes culturais dos cronistas, pois “é nessa oscilação permanente entre alteridade irreduzível e possibilidade de recuperação no plano da humanidade e da cultura que se joga a construção do ‘Tapuia’ nas fontes holandesas e seu deslocamento no espaço do sertão” (Pompa, 2001: 244).

Dentre os testemunhos de missionários, destaca-se a relação escrita pelo capuchinho Martin de Nantes (1979 [1706]) (“Martinho” de Nantes, na forma aportuguesada) sobre seu trabalho de catequese entre os índios Cariri nas ilhas do rio São Francisco durante os anos 70 e 80 do século XVII. Este é também um importante documento a propósito dos atritos frequentes que os missionários costumavam ter com Francisco Dias d’Ávila (o 3º da linhagem) e sobre a política de repressão aos índios bárbaros do sertão adotada pela Coroa Portuguesa – que incluía a utilização extensiva de índios aldeados como reserva militar compulsória – a fim de satisfazer às necessidades dos curraleiros de avançar sobre territórios ocupados e expandir os latifúndios infundáveis. Cumprindo este plano, o frei é compelido a participar, em junto com seus índios, de uma expedição de guerra contra “bárbaros” que haviam promovido um massacre de 85 portugueses e a destruição de vários currais em um único dia: “[...] *tendo recebido a ordem do governador da Bahia, por intermédio do coronel Francisco Dias d’Ávila, a quem todas as terras do rio, desde trinta léguas para baixo até mais de cem léguas para cima pertenciam por doação do rei de Portugal, com exceção das que eram necessárias para os índios, fui obrigado a partir com os índios das quatro aldeias que tínhamos sob nossa direção às quais se juntaram vários outros de diversas aldeias*” (Nantes, 1979 [1706]: 51).

Ao final da expedição e entregando-se os índios perseguidos após algumas batalhas, pagou-se o massacre com outro maior: *"Acompanhamos as pegadas do inimigo, que foi encontrado nesse pequeno lago, ou brejo, no interior da terra. Estava quase sem armas e morto de fome. Renderam-se todos, sob condição de que lhes poupassem a vida. Mas os portugueses, obrigando-os a entregar as armas, os amarraram e dois dias depois mataram a sangue frio, todos os homens de arma, em número de quase quinhentos, e fizeram escravos seus filhos e mulheres"* (ib.: 53).

Não obstante o poder e prepotência que Francisco d'Ávilla fazia valer contra os missionários do sertão, Martin de Nantes demonstra coragem nos vários embates que teve pessoalmente com o senhor da Casa da Torre e nas cartas queixosas que envia para o governador da Bahia – várias delas sem resposta – reclamando providências contra a expansão dos currais sobre terras dos índios²¹. Indignado com a indiferença de Francisco d'Ávilla, que afirmara não se incomodar com a sorte dos índios que estavam sob sérias privações por ter de dividir a ilha em que habitavam com os seus cavalos, o frei Ihe pergunta se "não tendes por lei senão o que vos incomoda ou acomoda" (ib.: 60) e dispara ainda dizendo que *"também não acomoda aos índios que esses cavalos estejam aqui [...] Usurpais o pouco que resta aos índios de todas estas terras que lhes pertencem pelo direito das gentes! Eles nasceram aqui e quereis que morram de fome para contentar a vossa ambição!"* (ib.: 60-61). Dias depois, Francisco d'Ávilla parte para Salvador e começa uma campanha contra Martin de Nantes junto ao Governo. Entretanto, as atitudes audaciosas do frei enfrentando o curraleiro, relatadas em sua Relação escrita para ser apresentada aos seus superiores na Ordem, são questionáveis. Nestes ermos de sertão, contando com exímios recursos que mal supriam sua manutenção, as regulares ofertas da Casa da Torre – que faziam parte de uma estratégia de criação de dependência nos missionários que atuavam em suas terras – em especiarias ou dinheiro tinham de ser aceitas de bom grado, pois recusá-las seria uma vaidade perigosa da parte do frei Martin. Ao lado disto, o próprio Francisco Dias d'Ávilla, não obstante seu poder, não podia desprezar a influência que os capuchinhos tinham junto à Corte portuguesa e ao Governo da Bahia. Além do mais, já difamadíssimo com as pesadas acusações que os jesuítas de uma missão do São Francisco tinham levado à Mesa da Relação, Francisco Dias tinha mesmo de ter cautela com o endosso do capuchinho a elas. O fato é que, por pura necessidade, ambos tinham que se tolerar mutuamente (Studart, 1931: 50) e uma ruptura radical ou um conflito aberto de qualquer uma das partes seria desaconselhável, o

21 Outro importante e poderoso dono de currais no sertão do Nordeste foi Antônio Guedes de Brito, senhor da Casa da Ponte, que recebeu do rei de Portugal, em 1663, enorme extensão de terra à margem direita do São Francisco, indo de Morro do Chapéu (BA) às nascentes do Rio das Velhas (Lins, 1983: 27). Competindo com a poderosíssima Casa da Torre pelo título de maior agente de impulsão das fronteiras civilizatórias do sertão dos séculos XVII e XVIII, essas duas casas praticamente possuíram todo o semi-árido nordestino acumulando sesmarias e doações oficiais que engordavam seus impérios. Trato melhor este assunto no capítulo 2.

que não impedia, por sua vez, ardilosas estratégias tanto da parte do frei Martin quanto da do curraleiro Francisco Dias.

Relatos de viajantes constituem também uma interessante fonte de informações sobre os índios do sertão Nordeste. Quando chegam à Bahia durante a série de viagens que empreenderam pelo Brasil entre 1817 e 1820, Spix e Martius passam pelo aldeamento de Pedra Branca e registram suas impressões sobre os índios desse lugar dizendo que eles *"são indolentes, preguiçosos e visionários, indiferentes a iniciativas outras que não as paixões baixas. A physionomia mesquinha revela esse estado de decadência moral. Mais inclinados a aceitar os defeitos que as virtudes de seus vizinhos europeus, ocupam-se, de preferência, em caçar com flechas compridas de junco, ratos de lagêdo ou animais outros, durante dias inteiros, ou cogitam de roubar e matar impunemente o gado dos fazendeiros"* (Spix & Martius, 1938: 72). Além dessas qualidades sórdidas, os Cariri Sabuyá de Pedra Branca revelaram para os dois viajantes a indefectibilidade de seu caráter por meio de sua língua: *"Como as demais línguas indígenas, as dos Cariris e Subujás também não possuem uma expressão para a palavra amigo; em lugar desta, apenas podem usar 'camarada'. Como é isto significativo para o carácter desses homens em geral!"* (ib.: 73).

Embora competentes e ricos nas descrições, os relatos desses naturalistas sobre os Cariri de Pedra Branca parecem constituir extratos da idéia – da qual, aliás, se municiava quase todo viajante europeu em terras do Novo Mundo – iluminista de *Civilisation*, imputando uma inferioridade estética e intelectual aos povos autóctones como medida de comparação com a cultura do Velho Mundo. Em contraste com a natureza indolente e modos decadentes dos *"irrequietos e incultos filhos da floresta"* e *"decaídos filhos da América"* (ib.: 195), o missionário italiano Ludovico de Liorne, que há muito tempo servia entre os Camacans da Vila de São Pedro, é descrito pelos viajantes como exemplo de caráter altivo, pois *"seu porte nobre o exalçavam (sic.) como um ser de espécie mais elevada sobre os tímidos selvagens, que pela confiança nelle depositada, se preparavam para receber as primeiras scintilhas dos sentimentos religiosos"* (ib. id.). Entretanto, para os autores a catequese não era uma tarefa apenas religiosa, mas um empreendimento de humanização dos índios que precisavam ser elevados *"à verdadeira condição de homem"* (ib. id.), o que, de resto, constituía o pensamento dominante no início da colonização. De maior interesse etnográfico é a informação que obtém de Frei Ludovico sobre uma índia que exumara os restos mortais do filho falecido poucos meses antes, *"raspára os ossos, cosinhára as partes carnosas, bebera o caldo e, de novo, enterrára os ossos limpos, envolvidos em folhas de palmeira"* (ib.: 196), possivelmente resultado de um endocanibalismo que esses índios deixaram de praticar quando aldeados. E concluem a narração do episódio exclamando: *"Que horrendos excessos de sentimentos, que ultrapassam quasi os limites do humano!"* (ib.: id.).

V. 2. Os estudos de aculturação e reconstrução histórica

Mesmo adquirindo uma visibilidade mais concreta para a literatura antropológica do século XX – destacadamente nos trabalhos de Estevão Pinto – impôs-se a dificuldade geral de traçar uma continuidade entre os atuais grupos indígenas nordestinos e os antigos habitantes dos aldeamentos dos séculos XVII a XIX: vistos como "remanescentes", "descendentes" ou "caboclos", essa população estava no limbo da sociedade nacional para uma antropologia que insistia na assimilação cultural e na substancialização da cultura. Assim, na descrição das áreas culturais de Eduardo Galvão (1973), o Nordeste ocupa a última área, a 11^a, numa classificação residual para a região do país onde as populações originais, após 400 anos de contatos intermitentes, figuravam quase diluídas no quadro da população étnica regional.²² Em seu trabalho, Galvão destaca a maciça integração dessas populações ao meio regional e nota que há "considerável mesclagem e perda de elementos culturais tradicionais, inclusive a língua" (ib.: 35) por parte da maioria dos índios do Nordeste. Segue mais uma página, apoiando-se exclusivamente no trabalho de Estevão Pinto, para concluir descrevendo os rituais e organização social que restaram desses grupos.

Tratamento semelhante foi dispensado por Darcy Ribeiro (1970) aos índios do Nordeste, destacando o alto grau de indiferenciação desses em relação à população não índia local, principalmente no que concerne aos traços fenotípicos, à língua e à cultura de forma geral, quadro que para ele é registro do "desaparecimento da maioria dos antigos habitantes aborígenes do Nordeste" (ib.: 53) e do intenso processo aculturativo pelo qual, inexoravelmente, passavam. Aos remanescentes "dos magotes de índios desajustados" que perambulavam pelo São Francisco e sertão afora sem terra onde se fixar, restou apenas a (má) consciência de sua alteridade.

Ainda que esses autores mantenham uma posição questionável amparada na perspectiva de perdas de elementos de diferenciação e identifiquem as populações indígenas do Nordeste em termos de "reminiscências culturais", é verdadeiro que o prolongado período de convivência tensa entre índios e agentes civilizatórios – que dentre outros efeitos, responde pela intensa mistura e miscigenação patentes em toda a região sertaneja – fez com que os sinais diacríticos dessas populações fossem condensados em certos aspectos sociais de pouca objetividade, notadamente nas representações religiosas. Deste modo é que fenótipo ameríndio, língua e organização social deixaram de fazer parte para a maioria dos índios nordestinos do conjunto de elementos culturais utilizados a fim de sustentar a diferença.

22 A "ideologia da diluição étnica" aparece como argumento freqüente, utilizado por regionais e autoridades locais, para justificar a extinção dos aldeamentos restantes no NE do século XIX. Sobre isto, confira o bom texto de Silva (1996) e os documentos apresentados no capítulo 2 sobre o aldeamento de Nossa Sra. da Assunção.

Salvo para os Fulni-ô (PE) que são exemplos emblemáticos de indianidade para os outros grupos nordestinos por manterem ainda em uso sua língua e a utilizarem, nos momentos favoráveis, como afirmação étnica diante dos não-índios e dos outros grupos indígenas nitidamente “mais misturados” que falam apenas o português. Este grupo mereceu destaque dentre os primeiros e restritos trabalhos etnográficos sobre povos indígenas nordestinos justamente por conservarem o *yatê* e, até algum tempo atrás, assumirem posturas exclusivistas em relação à participação de estranhos em alguns de seus rituais. A eles foi consagrado o longo artigo de Mario Mello (1929), relatório de cunho “salvacionista” que pretendia registrar não apenas um vocabulário *yatê* e os costumes dos “caboclos carnijó”, mas teve por função fornecer base científica e motivação para uma política indigenista oficial, gerida pelo estado de Pernambuco e o SPI, que permitisse acabar com a expropriação de suas terras.

Em Águas Bellas, Mello descreve a situação dos Fulni-ô como estando completamente domesticados, vivendo como os sertanejos analfabetos e “apenas formando um Estado dentro do Estado, por conservarem algumas tradições, por falarem a sua língua e pela continuidade de seu culto religioso” (ib.: 806). O maior mérito do artigo é o vocabulário de cerca de 300 palavras *yatê* que o autor coleta durante 3 dias em campo, pois o contorno efusivo do texto empobrece as poucas descrições etnográficas com passagens idílicas como “uma das sensações agradáveis da minha vida foi, visitando a escola, ouvir dos lábios semi-selvagens dos caboclinhos e das caboclinhas, a música e a letra do hino nacional, cantadas com entusiasmo e relativa perfeição” (ib. id.).

As decisões oficiais apontadas no relatório de Mello sobre o esbulho das terras dos Fulni-ô duvidosamente beneficiaram os índios, haja vista que na reunião para solucionar seu problema fundiário – da qual participaram o representante do Ministério da Agricultura e “o Coronel Salustiano de Siqueira, chefe político em Águas Bellas e representante dos possuidores de terras doadas aos índios carnijós por carta régia de 1705” (ib.: 842) – fizeram um acordo o governo e o poder local representado pelos grandes grileiros, resultando em resoluções como o arrendamento das terras da aldeia ocupadas aos regionais que nelas produzem, mediante pagamento aos índios por intermédio do posto local do SPI. Tratou-se, pois, de arrendamento forçado de terras indígenas ou ocupação oficialmente consentida, embora o documento destaque o direito legal dos índios à terra e reconheça a validade da Carta Régia de 1705.

Contribuição significativa para a etnologia dos índios nordestinos teve a obra de Estevão Pinto, referência clássica dentro do assunto. Seu livro sobre os Fulni-ô (Pinto, 1956) demonstra, já no subtítulo, o *status* de indígena do qual gozava esse grupo e justifica, também, um livro inteiro dedicado ao seu estudo etnológico. A obra é uma espécie de etnografia geral deste grupo e apresenta, a título de introdução, uma ampla comparação com outros grupos históricos do sertão pernambucano. As descrições etnográficas apontam para um sistema de

metades outrora vigente na estrutura social Fulni-ô, mantendo-se fracamente, ao tempo das pesquisas de Pinto, através de algumas instituições sociais, e para costumes oriundos das culturas gê e tupi, além de descreverem a mitologia Fulni-ô – recolhida em fontes diversas e às vezes pouco confiáveis – como uma mescla de elementos tupi e karib.

Analisando a terminologia de parentesco em yatê, Pinto conclui que “o sistema de parentesco dos Fulni-ô encontra semelhança com o dos Cariri: designativos diferentes para o *irmão mais velho* e para o *irmão mais moço*, para a *irmã mais velha* e para a *irmã mais moça*, para a *tia paterna* e para a *tia materna*, para o *sobrinho paterno* e para o *sobrinho materno*” (ib.: 245). Entretanto ele é categórico ao afirmar, assim como outros autores, a independência do yatê em relação ao Cariri, mas vincula-o ao tronco gê (ib.: 70 ss.), introduzindo certas confusões nas comparações linguísticas e etnográficas entre os Gê e os Fulni-ô.

Da análise da mudança cultural sofrida pelos Fulni-ô ao longo de 250 anos de contato e dos subseqüentes processos aculturativos, surge um amplo quadro de indicadores da cultura material que apresenta os elementos exógenos e endógenos na cultura Fulni-ô. Daí se estabelece que “*ainda subsiste uns poucos elementos de caráter indígena, no equipamento cultural dos Fulni-ô. Alguns desses elementos são de uso comum ou permanentes ao passo que outros são de pouco uso, ou se acham em vias de desaparecimento. Elementos há, por outro lado, que se mantêm na sua quase ‘pureza’ original’ ou mostram indícios de alterações ora insignificantes, ora bem acentuadas*” (ib.: 234-235).

No breve ensaio sobre os Pankararú de Brejo dos Padres, derivado de uma viagem a serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Pinto (1958) faz uma espécie de inventário da cultura, sobretudo material, deste povo que é quase um misto de coletânea de antiquário e história dos costumes e hábitos remanescentes. Assim como os Fulni-ô, os Pankararú foram descritos por ele a partir das consequências das misturas que sofreram, resultando no estágio de degeneração em que se encontravam e na perda do potencial e da capacidade construtora da cultura, o que configurava a condição social de diluição dos traços culturais que apenas podiam, alguns deles, “ser surpreendidos ou apanhados em um quase flagrante” (ib.: 44).

Dentre esses, estão as máscaras de dança utilizadas pelos praiás, “sacerdotes e feiticeiros Pankararú” que pertencem às velhas famílias de onde se originou a comunidade (ib.: 46). Notável é a autonomia que esses traços culturais parecem possuir, aos olhos de Estevão Pinto, em relação aos sujeitos que os manifestam, denotando uma descontinuidade radical entre os estoques culturais dos *Brançararu* de outrora e dos seus remanescentes à época do autor. Do inventário que inclui a olaria, a corrida de toras e a habitação, ele observa várias aproximações dos Pankararú com os Gê e os Tarairiú, mas confirma que, com base em conclusões retiradas da dança dos praiás, está inclinado a classificá-los na família Cariri (ib.: 51).

"Índios do Nordeste" talvez seja a obra mais completa já escrita sobre o assunto, embora se alongue demasiadamente nas classificações e descrições comparativas com índios de outras regiões do país. Pinto demonstra como os antigos habitantes do interior nordestino compunham um mosaico de línguas e culturas de difícil classificação, complexificado pelos contatos constantes com povos tupi e Karib e pelas consequentes migrações territoriais. Sobre os Gê, ele afirma que "moveram-se do O. para E., vindos, na opinião da maioria dos etnógrafos, das proximidades do leito do São Francisco" (Pinto, 1935-38: 125), sendo a mais autóctone das famílias americanas e correspondendo aos tapuias dos cronistas antigos. Não dormiam em redes, hábito tupi apontado entre alguns tapuias por autores como Lowie (1946), utilizavam o botoque labial e flecha de madeira dentada (ib.: 126). Grupo distinto dos Gê apontado por Pinto são os Cariri, família que ocupava a costa nordestina e que, na interpretação de Barbosa Lima Sobrinho, pode ter vindo do rio Amazonas (ib.: id.). Segundo Pinto, foram ainda classificados linguisticamente por Schuller como tribos aruaque-caraíbas e por Afonso Freitas como resultantes da fusão entre as culturas tupi e gê (ib.: 135-136).

Pinto classifica como Cariri os Terembé, que habitavam o litoral do Nordeste na altura do CE e RN; os Paiacú, Icó, Cariú, Xucurú, Garanhuns, Aconãs dentre outros. Inclui os Fulni-ô cuja língua, o yatê, é motivo de controvérsias sobre a classificação deste grupo de Pernambuco entre os Cariri, tendo ele mesmo afirmado, posteriormente, sua independência em relação a essa família linguística (ib.: 1956). Não menciona, entretanto, a divisão dialetal entre os Cariri, abordada classicamente nas gramáticas de Mamiani (1877[1699]), Bernard de Nantes (1896[1709]) e Lucien Adam (1897) e ainda referida em outros autores contemporâneos, como Loukotka & Wilbert (1968). Na distribuição geográfica das famílias linguísticas às quais pertenciam os povos que habitavam o interior do Nordeste, estavam os Gê "*na região centro-oriental do Brasil, como que envolvidos pelos tupís-guaraní; os caraíbas no sistema hidrográfico cortado pelos mananciais que despejam à margem esquerda do baixo Amazonas e pelos rios da bacia do Atlântico septentrional; os cariris na base da pirâmide arqueana em cuja face se estendem os estados nordestinos*" (ib.: 152).

Ele ainda é cauteloso em separar as áreas culturais dos domínios linguísticos e destaca as relações entre ambas na distribuição espacial dos grupos indígenas: "*Mas, a verdade é que nem todos os distritos linguísticos superpunham-se exatamente a áreas de um mesmo tipo cultural, por isso que os fatos e complexos não se apresentam irrevogavelmente coesos ou idênticos no seio das diferentes famílias, que constituem o grupo linguístico, e, não raro, mostram-se com os mesmos característicos em grupos linguisticamente distantes uns dos outros. Parece que, mesmo no caso do Brasil, o critério sociológico deve sobrepor-se ao critério linguístico*" (ib.: 152-153).

Não obstante todo o indiscutível mérito que o trabalho de Pinto carrega ao adotar uma precisão etnográfica e profundidade histórica pouco usuais na antropologia brasileira do segundo quartel do século XX, seu texto é ainda marcado por critérios de classificação que procuram uma unidade para os tapuia, ainda que ele admita a dificuldade em situar todos os antigos habitantes do sertão nesta categoria e limite seu uso a determinadas extensões geográficas. Além disso, o fato dele não romper com as teorias do contato e da assimilação, muito presentes em sua época, o impede de deter suas análises em outros grupos do Nordeste que apresentavam traços culturais menos objetivos e, portanto, passíveis de serem julgados menos relevantes por indicarem apenas um avançado processo de assimilação e perdas culturais.

Dentre as "tribos marginais" às quais foi dedicado o primeiro volume do *Handbook of South American Indians*, estão os Fulni-ô. As informações fornecidas por Mètraux (1946) sobre eles, em cinco pequenos parágrafos, são corroboradas por Pinto em seu livro de 1956, confirmando a classificação do yatê como uma língua sem relação com o Cariri, a mestiçagem e a presença de alguns ritos religiosos e danças.

Os Terembé (*Tremembé* é o etnônimo pelo qual esses índios do Ceará são contemporaneamente conhecidos) são identificados na página seguinte por Mètraux (1946) como aparentemente "tendo pertencido às tribos primitivas que ocupavam a costa brasileira antes das migrações Tupi" (ib.: 573), sendo grupos nômades de caçadores e pescadores falando uma língua isolada, assim como os Pancararú²³ que, segundo Lowie (1946), foram erroneamente ligados à família linguística Cariri, mas falavam também uma língua isolada.

Os Tarairiu, antigos habitantes das Aldeias de Monte Mór (CE) e Porto Alegre (RN), os Jeico e os Guck, são grupos descritos como não tendo deixado descendentes e desaparecidos por completo (ib.: 567, 569), escrevendo Lowie sobre estes últimos que "Martius encontrou apenas poucos nômades desse grupo que disseram terem vindo do aldeamento do Cajueiro, no Piauí" (ib. 567).

Lowie se opõe ainda à classificação indiscriminada, para os antigos grupos indígenas do sertão nordestino, de *Tapuia* linguisticamente associados ao tronco gê, em oposição aos Tupi, habitantes do litoral. Para ele, a diversidade dos grupos Tapuia não permite classificá-los como Gê, pois separados desse tronco linguístico estão os Fulni-ô, Xucurú, Pancararú, Xocó, Tuxá e Natú, sendo necessário distinguir as considerações linguísticas das etnográficas para que não se produzam confusões (ib.: 553). Ele vai mais longe e afirma que "Tapuia é um termo vazio como 'Índio Cavador' ou 'Siwash' na América do Norte" e que "nenhum bom argumento é satisfatório em considerá-los (os grupos Tapuia) como uma unidade étnica ou linguística", concluindo que "não há uma cultura 'tapuia'; à exceção das

23 Hoje a grafia utilizada é Pankararú, grupo que habita o sertão do São Francisco em Brejo dos Padres, PE, e possui parentesco com os Pankararé, que habitam a margem baiana desse rio próximo à cidade de Paulo Afonso.

referências dos antigos escritores a respeito dos diferentes grupos não identificados e assim designados, o termo deveria ser eliminado do uso científico” (ib.: 556).

Outra classificação complicada para o autor é a dos *Cariri*, que “estavam no mais alto nível de cultura entre os brasileiros mais orientais” (ib. 558), não eram canibais e falavam língua não-Gê composta pelos dialetos *Dzubukua*, *Kipea*, *Pedra Branca* e *Sapuya*. Estes dois últimos grupos foram aldeados por jesuítas no recôncavo baiano, dados como extintos em 1891 e tendo migrado parcialmente para a reserva Paraguaçu, próximo a Porto Seguro.

Também o artigo de Hohenthal Jr. (1960b) sobre os índios do vale do São Francisco revela a mistura de costumes gê e tupi entre essas populações. Os *Obacatiara*, os mesmos *Cariri Dzubukua*, habitavam cinco ilhas no médio São Francisco²⁴ nas proximidades da cidade de Cabrobó (PE), eram canibais²⁵ e utilizavam arco para caçar, ao contrário dos *Tapuia* que utilizavam a lança²⁶ (ib.: 74-75). De acordo com Hohenthal Jr., algumas das tribos do São Francisco, designadas por *Tapuia*, possuíam outros hábitos tupi, como o uso de redes de dormir, cerâmica e cultivo de produtos semelhantes aos que eram cultivados na costa Tupi, sendo sua organização social baseada em sistema de metades e clãs e a autoridade política do chefe exercida apenas em situações de guerra (ib.: 75).

Com base em antigos fragmentos de informações sobre os índios do São Francisco, Hohenthal Jr. diz que “como em outras tribos do Nordeste do Brasil, as culturas nativas do vale caíam em duas classes gerais, tipo Tupi e tipo Gê. A reconstrução das culturas nativas, baseada em trabalho etnográfico de campo entre os atuais descendentes das tribos históricas da região, serve, em parte, para justificar essa suposição” (ib. 75). Como Lowie (1946), Hohenthal Jr. aponta a falta de rigor das categorias historicamente utilizadas para classificar os índios do Nordeste, já que os termos Gê e Tupi quando são aplicados linguisticamente, não dizem nada sobre conteúdos culturais. Assim, ele conclui afirmando que “devemos notar que a maioria das tribos do vale do São Francisco não caía precisamente em uma ou outra categoria sugerida, Tupi ou Gê, mas usualmente mostrava uma irregular mistura de características de cada um dos dois tipos de cultura” (ib. 76).

Em outro artigo publicado na mesma revista, Hohenthal Jr. (1960a) identifica a imperatividade ecológica como fator de concentração dos índios do sertão nordestino no vale do São Francisco (vide fig. 4) e nos seus principais afluentes. As consequências das fronteiras de expansão pastoril, dos aldeamentos e dos violentos conflitos ocorridos, principalmente, durante os esforços portugueses para expulsar os holandeses do Nordeste, produziram um vertiginoso declínio da população do rio São Francisco, e das 43 que aí existiam apenas 9 restaram no início dos anos 60 deste século, muitas delas, segundo o

24 Ainda hoje a maior concentração de grupos indígenas do Nordeste está situada na porção do sub-médio São Francisco, entre as cidades de Paulo Afonso (BA) e Curaçá (BA), em ambas as margens do rio.

25 De Laet *apud* Hohenthal Jr.

26 Piso & Marcgraf *apud* Hohenthal Jr.

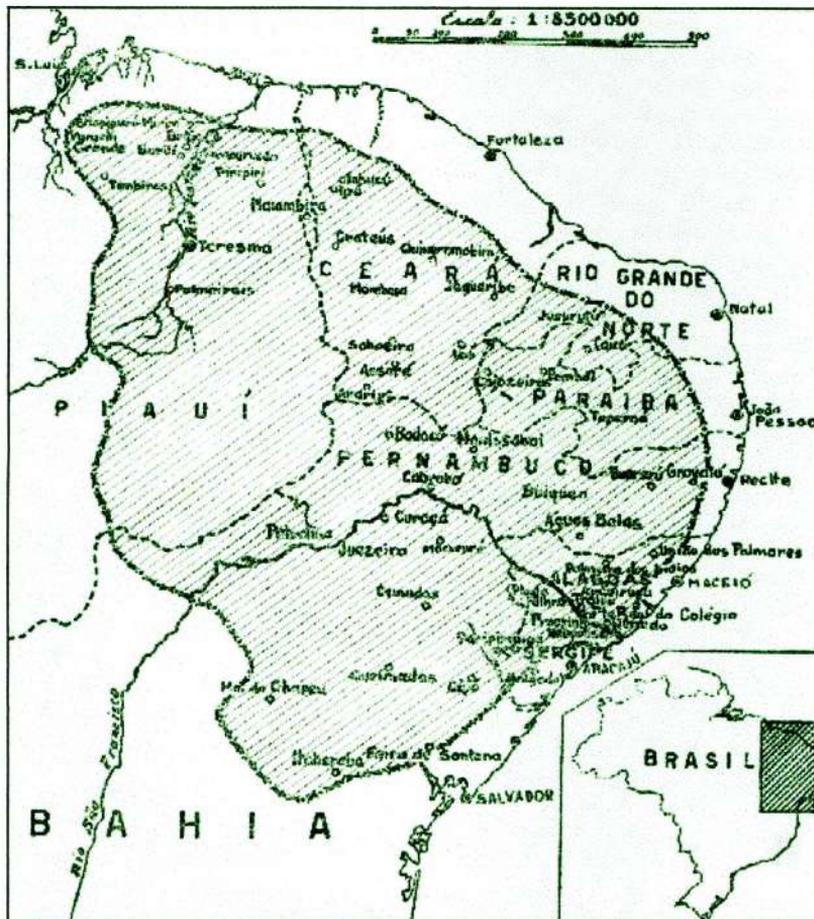


fig. 3 - Área de ocupação dos grupos Cariri no século XVII.
 Extraído de Ferrari (1956b: 283).

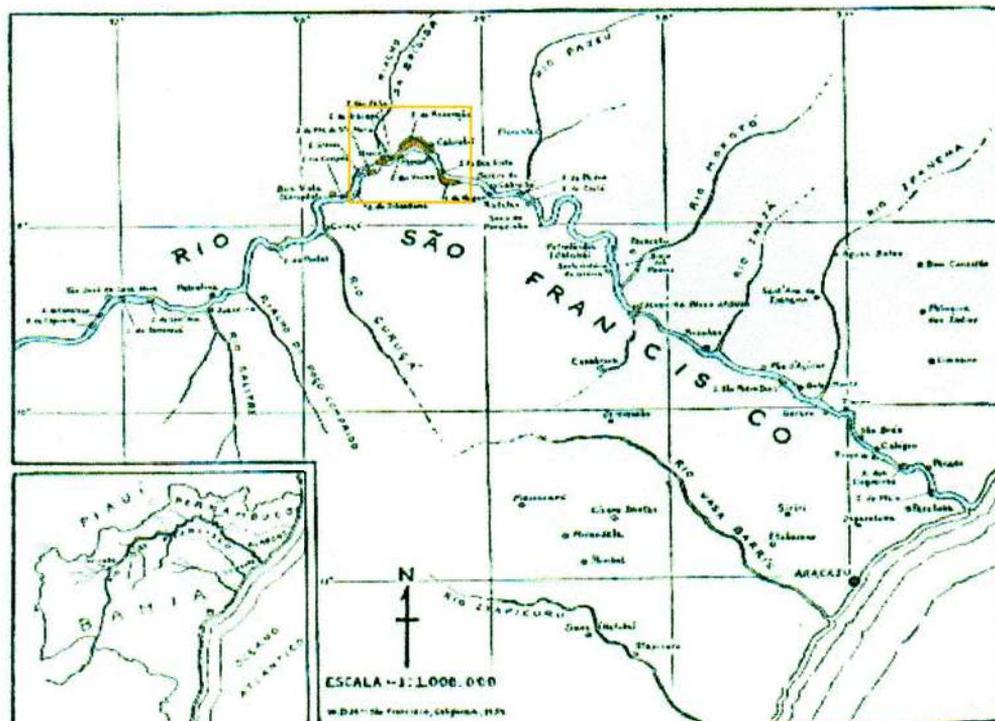


fig. 4 - Mapa de localização das ilhas do médio e baixo São Francisco que abrigaram missões indígenas nos séculos XVII e XVIII. Extraído de Hohenthal Jr. (1960b: 83). No destaque algumas das que estão nas proximidades de Pambú.

autor, “misturadas com outras raças e muito aculturadas aos costumes neobrasileiros” (ib.: 42). Estes grupos estavam quase todos em terras que vieram a compor a Capitania de Duarte Coelho e, posteriormente, o imenso latifúndio da Casa da Torre; historicamente eram 12 grupos indígenas na Bahia (Acaroazes, Anaupirás, Aroderas, Cajurús, Massacará, Ocren, Pankararé, Pontas, Sacragrinhas, Tupiná, Tupinambá e Tuxá), 5 em Sergipe (Aramurú, Boime, Caxagó, Romarís e Tupinambá), 8 em Alagoas (Aconãs, Carapotiós, Cariris, Moriquitos, Natú, Prakió, Prarto e Xokó) e 18 em Pernambuco (Abacatiara, Ansús, Aracapá, Avis, Caetés, Cajaú, Caraíba, Carapotó, Caripó, Cararús, Umã, Maquarú, Massacará, Pankararú, Pontas, Porús, Tacaruba e Tamaquéus). (ib.: 43-56)

Os grupos que persistiam quando o autor visitou a região do São Francisco nos anos 50 eram referidos como casos de resistência cultural que, conforme o grau de aculturação da cada um, permitiam a manutenção de certos traços originários da cultura aborígine. Entretanto, devemos admitir que a resistência não ocorre apenas com as atividades de manutenção de uma história, preservando-se o que se quer como tradição, pois no próprio ato da conservação há a reformulação dos conteúdos do que é preservado, o que desmente qualquer “resistência cultural” como afinidade de salvação.

Os rituais religiosos como o Ouricuri e o Toré, descritos por Hohenthal Jr. como praticados pela maioria dos grupos por ele estudados, executam uma efetiva ligação com um passado irrecuperável na medida em que permitem que esses índios experimentem uma euforia social e resgatem sua auto-estima, “sentindo-se descendentes dos antigos donos da terra” (ib.: 65). Dos antigos grupos que habitavam as margens e ilhas do rio São Francisco e os territórios mais centrais do sertão nordestino, Hohenthal Jr. descreve apenas os *Dzubukua*, *Kipea*, *Pedra Branca* e *Sabuya* como indubitavelmente cariris (classificação linguística), desconsiderando a grande variedade de tribos que foram assim consideradas, aleatoriamente, sem dados linguísticos que corroborassem tal classificação.

Ferrari (1956b: 283), menos prudente que Hohenthal Jr., apresenta um mapa com o território ocupado pelos Cariri no século XVII, que vai do recôncavo baiano mais interiorano até às proximidades de São Luís, no Maranhão, livrando apenas a faixa litorânea tupi (veja fig. 3). Os primeiros contatos feitos com esses grupos, já na primeira metade do século XVI, produziram impactos profundos por intermédio das expedições de extermínio de índios e busca pelas minas de ouro, colonização e implantação dos currais de bois, bandeiras, caça e escravatura dos índios, fundação das missões, guerras em geral e novo estado de pacificação (ib.: 279).

As frentes de conquista apoiadas pelo governo colonial e que permitiam o avanço das bandeiras e dos currais de bois, tinham ainda o papel de despovoar a terra de gentios, seja pelo simples extermínio, remoção para os centros escravistas ou pela subordinação da raça ameríndia através da miscigenação com os colonos que iam se introduzindo no sertão.

Não obstante todas estas calamidades, impacto maior mesmo para os índios do sertão foi o representado pelo avanço dos currais. Essa atividade foi tomada como empresa desbravadora por Francisco Dias d'Ávilla Pereira, protegido de Tomé de Souza e que com ele chegou na Bahia em 1549.²⁷ A conquista do sertão nordestino incluía uma linha de frente de guerras sistemáticas contra os grupos indígenas resistentes, bloco formado por bandeirantes paulistas contratados pelos grandes curraleiros, logo em seguida se estabelecendo os currais nos territórios desocupados; mas fazia parte também das estratégias da Casa da Torre, financiar e sustentar aldeamentos, fosse com a doação das terras aos missionários, ou fornecendo ajuda direta para subsistência dos índios aldeados. A atividade curraleira, entretanto, deparava-se com as várias manobras dos índios para evitar o avanço dos currais, indo da matança dos rebanhos e pilhagem das fazendas até à formação de alianças entre os grupos perseguidos (ib.: 283). No capítulo 2 trato com mais precisão as atividades da Casa da Torre e a atuação dos índios no processo de colonização do sertão nordestino.

Ferrari descreve como fundamental o papel das bandeiras paulistas na empreitada do avanço dos currais pelo sertão nordestino; embora este fosse um projeto sustentado por poderes senhoriais, ao mesmo tempo constituía um projeto oficial de colonização, podendo-se verificar os atos e decretos administrativos que eram efetuados em favor da escravização e aprisionamento dos índios,²⁸ além da ajuda que o governo colonial fornecia em armamentos e dinheiro para que a Casa da Torre combatesse os índios do sertão.²⁹ Para os bandeirantes, contratados pelos curraleiros, essa era uma atividade bastante rentável, pois além dos pagamentos em terras e dinheiro, os índios aprisionados lhes rendiam boas somas de dinheiro nos mercados do litoral e das minas.

A iniciativa das bandeiras era por vezes do próprio governo colonial: *"A bandeira de Mathias Cardoso de Almeida, foi organizada pelo novo apelo que o governo da Bahia fez a São Paulo, para acabar com a nova eclosão do levante dos Kariri, Anayó, Cabilda, Pimenteira e outras tribos aliadas, que ameaçavam destruir os 'currais' e o 'esforço colonizador' que se estendia pelo rio São Francisco. Para efetivar a entrada de Mathias Cardoso de Almeida, que todavia chegaria ao rio São Francisco em*

27 Ferrari (1956b) relata que em 06/12/1500 Garcia d'Ávilla comprou, por 4\$000, suas duas primeiras vacas e iniciou criação na Bahia (ib.: 285). Trata-se, obviamente de um erro de data, já que o fundador da Casa da Torre chega ao Brasil em 1549, na armada de Tomé de Souza.

28 Antes da Carta Régia de 1570 que estabelecia o direito de escravização dos índios, Duarte Coelho, em 1543 e 1550, já promovia expedições ao longo do baixo São Francisco para escravizar índios e os vender no mercado de Penedo, grande centro de venda de escravos aborígenes em 1560 (Lins, 1983: 22).

29 O exército de Garcia d'Ávilla era formado basicamente por mamelucos e "índios amansados". A alternativa que estes tiveram ao confinamento nos aldeamentos ou ao extermínio cruento foi atuarem como mão de obra dos currais, servindo muitas vezes de vaqueiros ou ajudantes (Lopes, 1997: 46-47), o que era ajudado pela condição de serem os mais hábeis para enfrentar as inóspitas condições do sertão. Puntoni (1998) apresenta opinião divergente e sustenta que os negros eram que compunham o grosso do contingente de vaqueiros do sertão e administradores dos currais.

1690, foi provido de 'Governador a Administrador de todas as Aldeias das Nações, que reduzir e sitiar desde a Capitania de Porto Seguro até o rio São Francisco'" (ib.: 288).

Como consequência das frentes de expansão dos currais, bandeiras e missões religiosas enfrentadas pelos Cariri, ocorreu a desestruturação das antigas ordens tribais desses grupos e sua inserção marginal na sociedade nacional que se formava. Assim, os Cariri de Porto Real do Colégio, em Alagoas, foram identificados por Ferrari (1956a) como "*indiferenciáveis por seus traços culturais essenciais, como se poderia esperar, das outras populações ribeirinhas deste setor do vale; isto é, de modo geral apresentam-se como partícipes da 'cultura nacional', embora, excepcionalmente, alguns elementos da cultura Kariri se evidenciem em certos rituais*" (ib.: 233). As primeiras missões entre os Cariri foram estabelecidas já em 1562 pelo jesuíta Luiz de Gran, mas não foram bem sucedidas devido às grandes baixas que a bexiga, propagada de Itaparica em 1563, e a fome causaram entre os índios e missionários (Mattos *apud* Ferrari 1956a).

Em 1650 o padre João de Barros reuniu alguns Cariri nas missões de Canabrava, Saco, Natuva e Gerú (Ferrari, 1956a). De todas essas missões, apenas a de Saco (Saco dos Morcegos, hoje aldeamento dos Kiriri de Mirandela) sobreviveu e bem próximo a eles, no sertão de Canudos, os jesuítas fundaram, em 1639, o aldeamento da Santíssima Trindade de Massacará com índios Ponta e Massacará (hoje conhecidos pelo etnônimo Kaimbé). É possível, como levanta Reesink (1988), que esses dois aldeamentos constituíssem um só no passado, pois a memória dos Kiriri de Mirandela guarda os antigos limites territoriais que abarcam parte do que atualmente é área da aldeia dos Kaimbé.

Os aldeamentos estabelecidos pelos jesuítas no vale do São Francisco foram vários e abrangiam não só os Cariri, mas índios linguisticamente classificados como Procá, Acará, Karuru, Xucurú e outros. Ferrari, apoiando-se no trabalho de Serafim Leite sobre a Companhia de Jesus, aponta dois aldeamentos cariri existentes no ano de 1696 no vale do São Francisco: Curumambá³⁰ e Sorobabé (ou Sorobabel, ilha situada próximo à cidade de Cabrobó, PE). Entretanto, pelo menos os aldeamentos cariris de Pambú e Aracapá sobreviviam neste período, passando, após a expulsão dos Capuchinhos franceses do Brasil, à administração dos Franciscanos.³¹

A informação oferecida por Ferrari (1956a: 245) sobre a ausência da antropofagia entre os Cariri, devido à falta desse dado na bibliografia dos missionários que melhor os conheciam, é corroborada por Lowie (1946: 558), mas pode ser confrontada com o que De Laet (*apud* Hohenthal Jr., 1960b: 74) diz dos

30 Hohenthal Jr. (1956a: 46) afirma que os índios da missão de Curumambá eram Tushá e não Cariri.

31 Antes de ir para as mãos dos franciscanos, entretanto, pelo menos o aldeamento do Pambú passou um curto período de tempo sob o comando dos carmelitas descalços. Barros (1919: 16) dá a entender que tanto a aldeia do Pambú quanto a de Aracapá existiram até o ano de 1702, o que é equivocado, já que há inúmeras referências documentais posteriores a esta data que dão conta de suas existências (alguns destes documentos são apresentados ou citados no capítulo seguinte). Obviamente o autor confundiu a data da mudança de Ordens que administravam os referidos aldeamentos com a da supressão.

Dzubukuá Cariri: “Eram de estrutura robusta, comiam carne humana e falavam uma língua própria”. Dos hábitos e costumes dos Cariri, Ferrari arrola o cultivo da mandioca, milho e feijão, o uso da cavadeira, arco e machado de pedra, enfeites corporais e botoque, a tecelagem de redes de algodão e as casas feitas de pau-a-pique. Entretanto, exclui e cerâmica, relatada por Lowie (1946: 558) e Hohenthal Jr. (1960b: 76).

O trabalho de Hohenthal Jr. sobre os Xucurú da Serra do Ararobá, que foi publicado antes dos dois artigos sobre os índios do vale do São Francisco, constitui uma análise mais sincrônica deste grupo que foi historicamente confundido com os Xocó, mas não apresenta afinidades linguísticas nem estruturais com esses (Hohenthal Jr., 1954: 99). O artigo demonstra como os dois grupos possuem trajetórias históricas distintas. Os Xocó, que hoje estão aldeados em Porto Real do Colégio (AL), foram avistados pela primeira vez em 1713 durante a revolta indígena na Ribeira do Pajeú, perseguidos pelos portugueses e parcialmente aldeados pelo Fr. Vital de Frescarollo, juntamente com os Umães e Vouvês, em Olho d’Água da Gameleira (ib.: 96).

Outro grupo Xocó fora levado para o sertão de rodela pelo Fr. Ângelo de Niza que fundou o aldeamento multiétnico da Baixa Verde, desfeito por desertão dos índios após a sua morte em 1824. Dos Xucurú é provável que tenham sido agrupados na aldeia de Cimbres, com outros grupos; esta aldeia foi extinta em 1879 pelo decreto do governo de Pernambuco, referido anteriormente em Mello (1929: 827), mas continuou a ser território indígena onde, apesar das fortes pressões dos regionais, permaneceu parte desses índios (Hohenthal Jr., 1954: 102).

Privações e miséria são registradas desde há muito entre as populações indígenas do Nordeste, situação que, certamente, teve início com o avanço das frentes civilizatórias que atingiram a região, desde o começo da colonização, simplesmente eliminando índios ou confinando os sobreviventes às reduções missionárias. Foi assim que em meados do século passado, o Engenheiro Civil Henrique Halfeld, a mando de D. Pedro II, elaborou um detalhado levantamento topométrico e cartográfico de todo o rio São Francisco e descreveu em seu minucioso relatório os aldeamentos que lá existiam. Na 281ª légua é possível ler: *“Sobre a margem direita está o Sítio do Salgado, sobre o barranco da margem meridional da ilha da Assunção, povoada por índios domesticados e muitos anos para cá, pelos missionários. Ella tem uma igreja de invocação a N.S. da Assunção e 27 casas com 60 a 70 habitantes, que vivem em pobreza, da caça e pesca, e do acanhado plantio de mandioca, e criação de algum gado”* (Halfeld, 1860: 39). *Algumas léguas rio abaixo, ele narra que a Missão de São João Batista de Rodelas “[...] tem 23 casas de mui inferior construção, e cobertas de palha de coqueiro Carnaúba, com cerca de 140 habitantes que são índios pela maioria parte mesmo com europeus, e que vivem miseravelmente do plantio da mandioca, arroz, abóbora, feijão, algodão, d’alguma pesca e tratam em ponto insignificante da criação do gado e ajustam-se para o serviço de embarcação [...]”* (ib.: 41).

V.3. Território, campesinato indígena e processos de proletarização

Em decreto Real do século XVIII, incentivando o casamento de índios tapuia com portugueses, lê-se: “[...] *prohibo que os ditos meus vassallos casados com indias, ou seus descendentes sejam tratados com o nome de Caboucolos, ou outro semelhante, que possa ser injurioso*” (Loreto Coutto *apud* Ferrari, 1956b: 304). O termo caboclo fora originalmente utilizado para assinalar os índios que habitavam o litoral e falavam a língua geral, servindo como uma forma de classificação análoga a que desempenhava Tapuia para os índios do sertão nordestino. Ao que se depreende do decreto supra citado, a palavra caboclo, desde cedo, passou a registrar também uma mistura interétnica considerada permissível e indesejável. A ambigüidade presente nessa designação se manteve até os dias atuais, permitindo que, nos contextos de interação étnica, caboclo seja utilizado ora para registrar a ascendência indígena, ora para denotar a mistura do sangue e a ilegitimidade do grupo enquanto diferenciado da população local, variando conforme a posição de quem o utiliza.

Reesink (1983) trata da duplicidade desse conceito entre os grupos indígenas do Nordeste, abordando o efeito das amplas políticas de integração nacional que incentivam a transformação do índio em “cidadão” na medida em que ele passa a ser parte periférica de uma ordem capitalista, ao mesmo tempo em que preserva os costumes e as crenças compatíveis com o seu novo status (ib.: 126). O último bastião para a prática da consciência de serem diferenciados por um passado e uma tradição – ainda que se auto-reconheçam como “índios misturados” ou de “sangue breado”³² – está no domínio das concepções religiosas, marcadamente os traços diacríticos mais agudos que podem ser atribuídos aos índios nordestinos.

Mesmo sendo o “caboclo” formador de grupos étnicos, a sociedade nacional – opondo a essa categoria o “índio puro” amazônico ou xinguano, donos de modos indiscutivelmente não civilizados e autenticamente diferentes – reluta em reconhecer a alteridade cabocla, devido à sua ideologia da mistura e da impureza racial atribuídas a eles (ib.: 134). Transformada em discurso pelos órgãos oficiais ou pelos regionais que cobiçam territórios historicamente dados aos índios, a ideologia da mistura apresenta como argumentos para justificar a falta de direito dessas populações às terras que ocupam o fato de seus membros não serem mais

32 Para demonstrar que, no Nordeste indígena, os sentimentos étnicos são elasticamente supra- raciais, há o emblemático depoimento de Hohenthal (1960b: 77) afirmando que ele encontrou em Porto Real do Colégio “*obvious members of the Negroid and Caucasoid primary races who claimed to be members of the Shocó tribe, and who were registered as such at the local Indian Post by successive agents of the S.P.I., while at the same time individuals living in the town itself, and patently Indian in most physical respects, indignantly denied being Shocó, because perhaps they enjoyed a somewhat more favorable economic status, and they characterized these soi-disant Shocó of the Post as ‘canalha’.*”

índios por estarem racial e culturalmente misturados. A sociedade nacional muitas vezes não vê continuidade entre passado e presente dentro dessas populações e estipula, como fato, a ilegitimidade do direito que elas reivindicam ao território que ocupam e à assistência oficial enquanto comunidades diferenciadas.

Nessas circunstâncias, a prova documental atestando a doação oficial de um território a um aldeamento é um importante aliado na luta pela regularização de limites territoriais ou de reconhecimento de alteridade de grupos indígenas, fato que, sendo do conhecimento de muitos dos grupos indígenas do NE, incentiva a peregrinação de suas lideranças pelos arquivos públicos das capitais da região. Mas, a procura seria em vão se não se soubesse o que procurar. Entra em cena, então, a memória social que mantém, geralmente sob o domínio dos mais velhos, o conhecimento da história coletiva e pode guardar as reminiscências de um documento oficial de doações de terras.

O caso dos Kiriri de Mirandela é emblemático nesse sentido. Reesink (1988), em artigo que refuta o laudo elaborado pelo Instituto de Terras da Bahia, em convênio com a FUNAI, sobre a dimensão do território a que tinham direito histórico os Kiriri, revela alguns aspectos da memória desse povo. O laudo tornou-se polêmico porque concluía, baseado em fontes oficiais históricas, que os Kiriri tinham direito à meia légua em quadra, e não a uma légua em quadra³³ como atesta a memória desse povo e as posições onde afirmam terem estado os marcos de suas terras, arrancados pelos fazendeiros locais.

O contexto de produção das informações oficiais que determinavam os direitos territoriais dos Kiriri é questionado pelo autor, já que a Diretoria dos Índios (fonte do documento que embasa as conclusões do ITERBA) era um órgão cujo chefe, o Diretor de Índios, era sempre escolhido entre os não-índios locais que faziam parte do seguimento social de maior expressão econômica e política, *"sendo um representante da etnia dominante, e dentro dela do segmento mais importante, cujos interesses são antagônicos aos interesses indígenas dada à própria estrutura do sistema interétnico"* (ib.: 43). Apoiando-se em Vansina, Reesink destaca a superior importância dos métodos de transmissão para a tradição oral em relação à quantidade de tempo recorrente na memória, relacionando a prática dos kiriri de efetuarem sistematicamente a limpeza das estradas que conduzem aos lugares onde outrora foram fincados os marcos como uma forma de as gerações mais jovens aprenderem e fixarem na memória os limites do território do grupo (ib.: 47). Incorporando os limites também ao cotidiano, o grupo estabelece um laço contínuo com o direito imemorial ao território que ocupa na medida em que tais

33 A légua em quadra que se efetuava durante o período colonial tomava um ponto central do território e dali media uma légua (a légua portuguesa tinha 6.179,4 m) na direção dos 4 pontos cardinais, obtendo-se um quadrado com 2 léguas de lado e área de 15274 ha; ou media-se a légua nas direções dos pontos cardinais e de suas seções, tendo a partir daí um octógono cuja área, de 10800 ha, era inferior a duas léguas quadradas. A légua quadrada kiriri foi medida por este último método, com a igreja de Nossa Senhora da Ascensão de Saco dos Morcegos ao centro, e hoje eles guardam vivamente na memória os oito pontos de seus limites.

limites são postos como assunto ordinário discutido em família ou em assembleias. A memória dos fazendeiros que há várias gerações ocupam as terras kiriri está embasada, por sua vez, muito mais em elementos de contestação da memória dos índios do que de afirmação da sua própria (ib.: 48). A constatação demonstra que a memória territorial dos Kiriri vale-se de formas de transmissão não apenas oral, mas também prática e performática, o que permite a justaposição entre mensagem e contexto de narração.

O artigo de Dantas et al. (1992) prima não só pela consistente reconstituição histórica que faz dos antigos habitantes do sertão Nordeste, das missões e das relações interétnicas travadas com os agentes colonizadores, mas também por uma abordagem da recente história de reafirmação étnica na região. Antecedendo uma série de questões acerca dos movimentos emergentes entre índios do Nordeste que foram objetos de vários estudos nos anos seguintes, o texto indica uma situação política que, desde meados dos anos 70, já era experimentada por vários desses grupos em razão dos espaços que foram abertos, favorecendo a redução da marcante assimetria que sempre caracterizou as relações interétnicas que eles mantinham com setores da sociedade nacional.

Sua unidade enquanto “índios do Nordeste” é sustentada pelo estigma da marginalidade social e por condições que historicamente se fizeram presentes: ecossistema da caatinga, reduzindo os nichos de sobrevivência, principalmente, às margens e ilhas do São Francisco; frentes de expansão pastoril, que adentravam o sertão, empurradas pelo avanço da monocultura açucareira do litoral e missões religiosas e seus aldeamentos (ib.: 433). A atividade missionária ocorre paralelamente aos currais, remontando a primeira metade do século XVI e já em 1558 fora estabelecido, por Mem de Sá, o primeiro “código indigenista oficial”, proibindo a antropofagia, limitando a guerra entre os índios às que apresentassem motivos justos, determinando o ajuntamento dos índios em forma de repúblicas e a construção de igrejas e abrigos para os missionários (ib.: 435). Com a elevação das aldeias mais populosas a vilas e municípios em 1755, as terras indígenas provenientes das missões foram distribuídas aos colonos. Entretanto, apesar das precárias condições de vida dos índios aldeados – provocadas pelas epidemias de moléstias, apatia cultural etc. – as reações contra os colonizadores continuaram intensas e sistemáticas e a documentação da época mostra “os índios aldeados interagindo de diferentes modos com as demais forças sociais, não simplesmente como coadjuvantes emudecidos, mas como atores cujos papéis e falas vão sendo gradativamente retirados do silêncio dos arquivos” (ib.: 447).

Assim foram possíveis alianças entre índios e forças sociais locais para se oporem às medidas interventoras do governo central, como ocorrera durante o ciclo de revoltas em Pedra Branca nas décadas de 30, 40 e 50 do século XIX, quando os Cariri Sabuyá aliaram-se aos camponeses pobres nas revoltas contra a opressão política e social que sofriam (Carvalho, 1995: 281). Os levantes eram possíveis, em parte, pela disponibilidade de armas nas aldeias, já que estas,

submetidas ao sistema militar de ordenanças, eram reservas de contingente militar dotadas pelo próprio Governo Imperial (Dantas et al., 1992: 449).

Na segunda metade do século XIX a ideologia da mistura passa a ser o instrumento oficial de desterritorialização, promovendo a extinção dos aldeamentos e das terras indígenas em favor dos fazendeiros regionais. Já nesse período começa o movimento de valorização étnica por parte dos índios, reacendendo e criando tradições a fim de demarcarem fronteiras em relação aos regionais (ib.: 451-452). Esse movimento explode a partir dos anos 70 do último século, marcando “o mais complexo e criativo processo de mobilização política indígena contemporâneo” (ib.: 454) e fazendo “ressurgir” – em um momento politicamente favorável e arraigado em noções de território e tradição indígenas – grupos considerados extintos pelas populações locais e pela agência indigenista oficial.

Questões fundiárias sempre estiveram na base dos movimentos políticos levados a cabo por grupos indígenas do Nordeste, não só em seu momento mais recente – caracterizado pela forte afirmação da etnicidade e revalorização da tradição – mas nas revoltas que tiveram lugar no século XIX entre índios aldeados. A indissociabilidade entre a defesa do território e os movimentos indígenas no Nordeste aguçou-se a partir das primeiras décadas do último século quando as etnias dadas por extintas ou dissolvidas na população local começaram a “ressurgir” como atores políticos que reivindicavam antigos direitos territoriais, comprovando que *“a figura do território perpassa todo o quadro das relações interétnicas, parecendo se constituir no elemento crucial do engendramento da identidade dos povos considerados”* (Carvalho, 1984: 177). Com efeito, a idéia de que o direito a terra é legítimo está articulada com uma contiguidade entre o grupo e seu passado e, tomando de empréstimo o caso dos Pataxó Hahahãe do sul da Bahia, isto passa pela necessidade de preservação da “nação”, termo que, no uso indígena, denota conteúdos antagônicos à mistura, o que revela um índio deste grupo quando diz que “[...] branco também empistia a gente. Acaba a nação. Agora nego empistia mais, empistia a nação, o sangue fica preto” (ib.: 173). Não obstante a repulsa à mistura por ameaçar os “direitos” e a “nação”, a tutela oficial só pode ser concedida aos índios cujos modos de vida foram aprovados por serem eles participantes, em algum nível, da sociedade nacional (e as ideologias oficiais da mistura, lembremos, foram uns dos principais veículos de “integração” à sociedade nacional), atuando o poder tutelar oficial como meio pelo qual a “nação” pode ser preservada, já que os índios esperam que a FUNAI promova os elementos necessários à reprodução física e social do grupo (ib.: 187). É somente se colando como parte da “nação” brasileira e utilizando seus instrumentos jurídicos apropriados na busca pelo reconhecimento de direitos históricos e constitucionais que torna-se possível a manutenção de uma específica “nação” indígena, comprovando a viabilidade de ser simultaneamente índio, membro de um Estado-nação e ainda tutor de seu próprio destino.

O caráter de mediação presente nos processos de identidade que perpassam os movimentos indígenas no Nordeste, ligando as necessidades de reprodução material à concentração (em traços diacríticos) de sentimentos e interesses difusamente partilhados e que compõem um estoque dinâmico de sinais e significados historicamente acionados conforme os efeitos que se quer numa dada relação interétnica, é uma marca indelével destes movimentos (Carvalho, 1988: 12). A “luta pela terra” compõe o principal móvel das “emergências étnicas” no Nordeste porque enseja uma busca coletiva – utilizando-se dos meios políticos e jurídicos da sociedade nacional – pela preservação ou retomada de um território que representa um direito histórico fundamental para esses povos, direito fundado no passado que “se torna o vetor da história, garantindo sua reafirmação no presente, tendo em vista sua projeção num futuro que se impõe conquistar. Passado, presente e futuro são, pois, elos de uma mesma cadeia que se busca reconstituir, desta reconstituição dependendo a sua viabilização como sujeitos da sua própria história” (ib.: 14).

Esse projeto coletivo implica numa “idealização do passado” e num resgate da auto-estima desses povos historicamente sitiados e perseguidos, movimento que busca desnaturalizar a “marginália cabocla” como fator de privações, resgatando de forma seletiva “os fragmentos históricos, materiais pré-constrangidos que são combinados tendo em vista a sua recontextualização” (ib. id.). É um projeto que situa-se dentro de um amplo escopo onde os rearranjos simbólicos são feitos por empréstimos e aprendizados entre os grupos indígenas nordestinos, modo operativo de fortalecer uma identidade regional indígena que, por compartilhar de certas condições, se faz possível em articulação com as especificidades históricas e circunstanciais de cada povo, num esforço coletivo para superar o estado de privação absoluta. (ib. id.). A reciprocidade se impõe como instrumento poderoso de luta coletiva e, principalmente, no campo ritual, onde são condensados os traços diacríticos dos índios nordestinos³⁴ e exprime-se a trajetória comum percorrida e a ser percorrida, em conformidade com os projetos e condições específicos, pelos distintos grupos indígenas do Nordeste.

Nas décadas de 70 e 80 do último século monopolizaram os estudos sobre o Nordeste indígena as noções de fricção interétnica, assimilação cultural e campesinato indígena, apoiadas na ideologia marxista que então balizava as Ciências Sociais no Brasil. Um pouco antes deste período a tônica era funcionalista e as monografias, como o trabalho de Bandeira (1967), inspiravam-se em conceitos como integração, desestruturação social e descaracterização cultural. Dois trabalhos posteriores valem ser citados para ilustrar o panorama pós-funcionalista. Amorim (1975) e Carvalho (1977) discutem o tipo de inserção que os grupos

34 É interessante o fato de que o toré, praticado por vários dos grupos no NE, constitui, em si mesmo, duplamente uma manifestação potencialmente política, já que é um dos traços mais agudos de indianidade e uma condição que está sempre na iminência de ser afirmada, interna e externamente ao grupo, para superar questões práticas.

indígenas nordestinos tiveram na economia local, relevando as relações de exploração às quais estão submetidos como consequência das desterritorializações históricas que sofreram, inspirados em posições marxistas e nos trabalhos de Roberto Cardoso de Oliveira. O primeiro autor examina oito grupos (Potiguara, Fulni-ô, Pankararú, Xucurú, Xucurú-Kariri, Xokó, Kiriri e Tuxá) utilizando a noção de *part-society* para as sociedades rurais que caracterizam-se por “produção em pequena escala, economia monetária, presença de mercado e de sistema de crédito, tecnologia simples, tradicionalismo e consequente resistência à mudança” (ib.: 3).

A conclusão é de que há uma extrema assimetria nas relações econômicas estabelecidas entre os grupos indígenas e a sociedade nacional, pois a dependência é praticamente de mão única. O ponto fulcral, segundo o autor, é a marcante integração desses grupos indígenas (podendo-se generalizar para todo o Nordeste) à sociedade nacional, constituindo exemplos de “caso limite de integração em território nacional” (ib.: 14) e diferenciando-se dos demais segmentos rurais pelo “*etnicismo, etnicidade, ou qualquer outra construção semântica que rotule a variável específica e fundamental de um modelo de campesinato indígena*” (ib.: 15).

Igualmente sob a influência da teoria do conflito interétnico, Carvalho (1977) analisa as formas de participação dos Kiriri no sistema econômico local a partir de duas esferas de exploração e discriminação: a etnia e a classe. A autora concebe que “*tal situação nos permitiria em princípio concluir que existem diversos graus de exploração, que assumiriam em um segundo momento a configuração de uma luta de classe dotada de conteúdo étnico, pois é em nome da suposta superioridade étnica que o subsistema regional se sobrepõe ao indígena; e este, por sua vez, somente ao nível das crenças religiosas consegue anular ou reduzir a relação assimétrica existente*” (ib.: 114). A oposição entre os subsistemas indígena e regional estaria, primeiramente, estruturada na forma de um sistema de fricção interétnica para depois assumir conteúdo de classe. (ib.: id.). Decorre daí que, regionalmente, há uma estratificação social com base étnica, que estabeleceria uma situação de “colonialismo interno” onde estaria seriamente limitada pelos regionais a ascensão social do caboclo.

Estas críticas circunstanciadas pelo paradigma marxista dos anos 70 demonstram uma visão significativamente reduzida dos processos sociais aos quais estão ligados os grupos nordestinos e apresentam uma polarização marcante entre índios e segmentos locais da sociedade nacional. A rigor, está ausente a análise de redes de comunicação e trocas entre os índios nordestinos porque as questões estavam dirigidas às (poucas) possibilidades de sobrevivência destes grupos face ao contato sistemático e negativo com a sociedade nacional, tendo por fundo a equivalência entre cultura e organização social.

V. 4. Políticas de emergência étnica: tradição e identidade

Mas foi a partir dos anos 70, mais enfaticamente com o convênio firmado entre a UFBA e a FUNAI e a criação do PINEB, que os índios do Nordeste passaram a ocupar um novo lugar dentro da literatura antropológica brasileira, ocasião em que monografias elaboradas sobre eles redirecionaram seu foco para a situação de proletarização e os movimentos políticos de afirmação étnica e “retomada da identidade indígena”, processos que alguns grupos já vinham experimentando. Oliveira Filho (1998a) elege este momento como um marco na institucionalização de uma antropologia periférica brasileira por representar um importante passo na definição de práticas, dentro de uma dimensão política, que reelaboraram os conceitos vigentes na disciplina³⁵ e determinar uma tendência a discutir a noção de mistura a partir da crítica a seu conteúdo ideológico (ib.: 51).

Segundo o autor, o longo processo histórico de integração ao qual os índios no Nordeste estiveram submetidos foi responsável pela desterritorialização desses povos que ocorreu basicamente em duas frentes, os aldeamentos missionários dos séculos XVII e XVIII e a relação com os órgãos indigenistas oficiais no século XIX. Como práticas de reorganização social, os processos históricos de desterritorialização implicaram na formação de identidades discretas que produziram novas unidades sócio-culturais; em mecanismos políticos específicos, como as instituições do cacicado, dos conselheiros e o pajé como formas legítimas de liderança indígena nos diálogos com a sociedade nacional; em novas formas de controle sobre os recursos ambientais e na reinvenção da tradição e revalorização do nexos com o passado (ib.: 54-55). A dialeticidade da identidade, situada entre as ações políticas circunstanciadas e os sentimentos voltados às origens do grupo, surge a partir da atualização histórica coletivamente disposta como um meio de reforçar seus sentimentos de referência às origens – movimento que é traduzido pela noção de “Viagem de Volta” (Oliveira Filho, 1993), que pretende superar a tensão entre os objetivos políticos e a fidelidade às origens – proporcionando a transformação da identidade étnica em uma prática social efetiva (Oliveira Filho, 1998a: 66).

A afirmação da tradição figura, então, como marco de reafirmação desses povos em um momento politicamente favorável para a amenização de seus problemas fundiários, mas onde pesa também o estreitamento dos laços de reciprocidade (principalmente ritual) entre os grupos, descaracterizando o fenômeno étnico como atuação meramente pragmática com fins territoriais e permitindo que as trajetórias comuns e os rituais partilhados possam ser “suficientes para dar àquelas identidades uma grande importância normativa, afetiva e valorativa, criando condições de possibilidade para que surja em torno daqueles

35 Sobre a influência da militância indigenista, de uma forma em geral, no *corpus* teórico da antropologia brasileiro (“politizando” seus conceitos capitais) confira o instigante artigo de Cardoso de Oliveira (1993).

sujeitos históricos uma 'comunidade imaginada', isto é, um sentimento de unidade e destino comum como povo e nacionalidade" (Oliveira Filho, 1993: vii).

Tecendo uma crítica à noção de cultura enquanto conteúdo rígido e inelástico, Oliveira Filho crê que os movimentos étnicos em atuação no Nordeste devem ser compreendidos mediante os processos de invenção cultural que autorizam a introspecção social da autenticidade, sendo irrelevante se os símbolos e valores são autóctones ou não, pois *"o que conta é que são vividos e pensados como se estivessem impressos a ferro e fogo nos corpos e sentimentos dos indivíduos; e que daí lhes determina – como uma força interior – o seu futuro concebido como um reencontro com o seu verdadeiro destino"* (ib.: viii).

O compartilhamento das experiências oriundas do processo de "emergir etnicamente" é tematizado por Arruti (1995) a partir de um quadro histórico-regional que possibilita a composição de uma "rede de emergência étnica" no Nordeste que vai ganhando forma a partir dos empréstimos e reciprocidades que concretizam-se como aprendizado político e simbólico. Tal processo político de base interétnica é acionado a partir daquilo que Arruti denomina de "reencantamento do mundo", movimento de resignificação das práticas sociais a partir da validação de uma história regional e o liame que permite unir as várias emergências étnicas através de vários pontos de comunicação (ib.: 76). Assim é que os troncos velhos passam a atuar como estoque de tradições que devem ser conhecidas por aqueles que acreditam que, somente mediante o contato com o passado e com as "coisas dos tempos antigos", é possível levar adiante o projeto coletivo de "levantar a aldeia", passando a importar o restabelecimento da comunicação com os "encantos" como índice de "descaboclição" e adoção da identidade esquecida sintetizada no nome revelado da aldeia e no etnônimo do grupo. Além disso, as categorias "troncos velhos" e "pontas de rama" servem para estabelecer certas posições dentro do sistema de capital simbólico entre os grupos indígenas nordestinos, pois os primeiros são reconhecidamente menos misturados e, portanto, portadores de tradições mais legítimas (ib.: 77- 78).

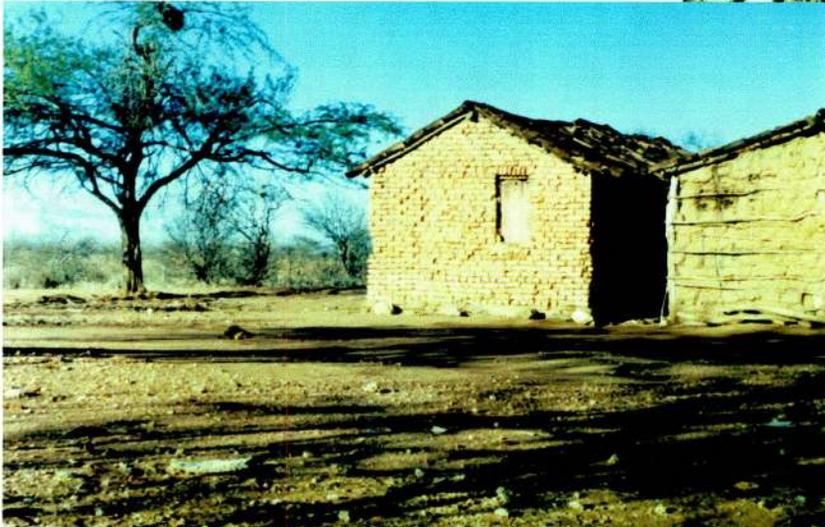
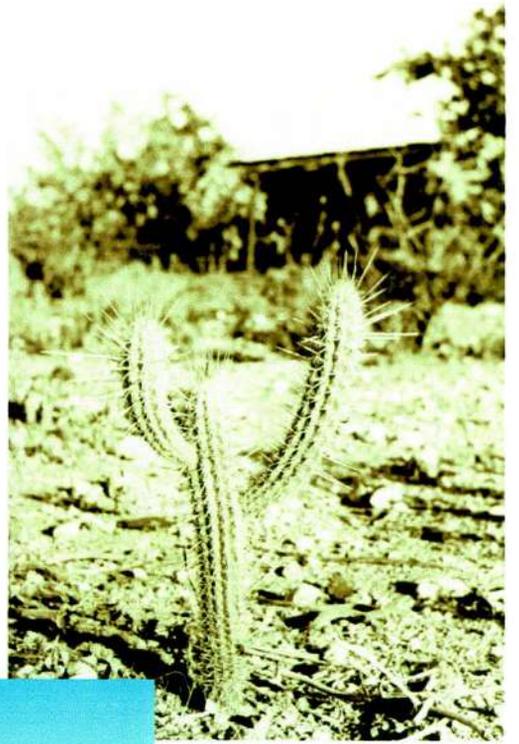
Sem dúvida alguma, as extremas privações às quais estão submetidos historicamente os índios nordestinos constituem o ponto inicial de todos os processos de etnogênese e da solidariedade interétnica aí subjacente. Os dados registram o estigma da fome e da pobreza entre essas populações como resultado, particularmente, das perdas territoriais e do acesso restrito à terra, agravados pelos ciclos de estiagem que assolam todo o sertão e pela falta de recursos oficiais dirigidos pela FUNAI para criar as condições necessárias à reversão desse cenário. Assim, Sampaio (1995b) assinala que 85% desta população habita a região do Polígono das Secas e convive com a fome e carência alimentar (ib.: 31); das 37 terras indígenas registradas em 1995, em todas havia deficiência de alimentos e em 21 fome crônica, quadro dramático – mesmo para os índices nordestinos – cuja solução demanda transformações radicais na base territorial dos grupos e em suas formas de produção (ib.: 34-35).

Este cenário corrobora para que questões referentes às tradições reinventadas e território constituam um penoso assunto quando aplicado aos índios nordestinos, pois as motivações programáticas de suas pautas étnicas – quase sempre voltadas prioritariamente para a solução de assuntos fundiários – facilmente os enquadram dentro de processos de manipulação de identidade e desnudam a natureza fragmentária, e mesmo arbitrária, da tradição que se quer retomar. Situados entre um passado irrevogável e um futuro não muito promissor, restou a opção de agarrarem-se a uma identidade com a qual sempre lidaram ambigualmente ou mesmo desconheciam por completo, mas que pode representar alguma esperança para o presente.



caatinga





beneficiando o croá



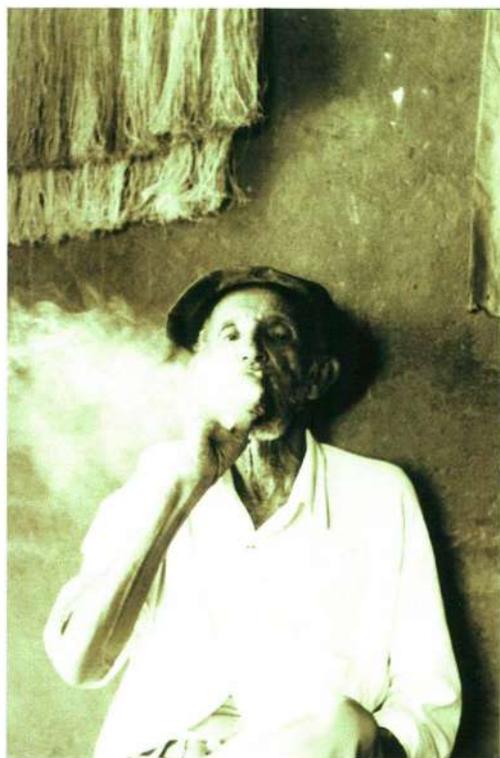


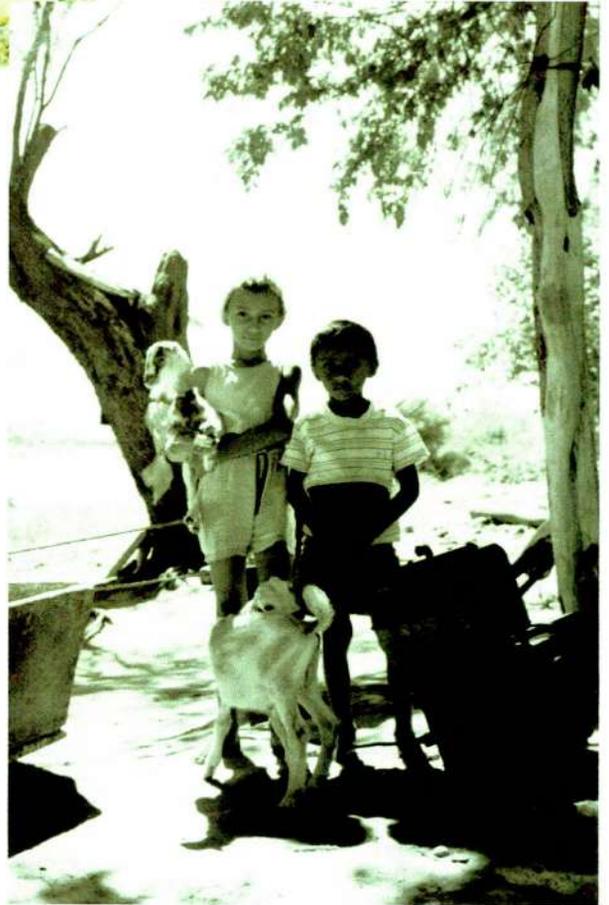
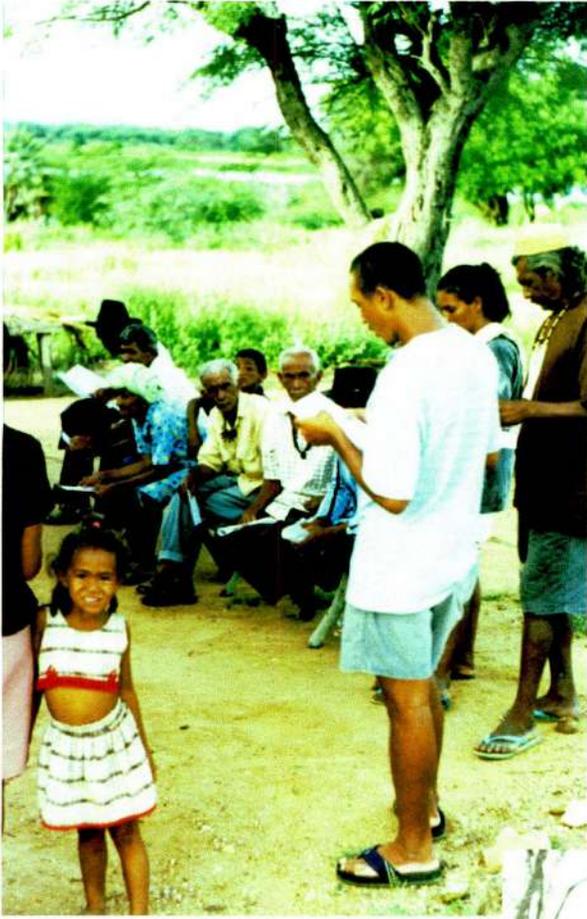
confecção da cataioba



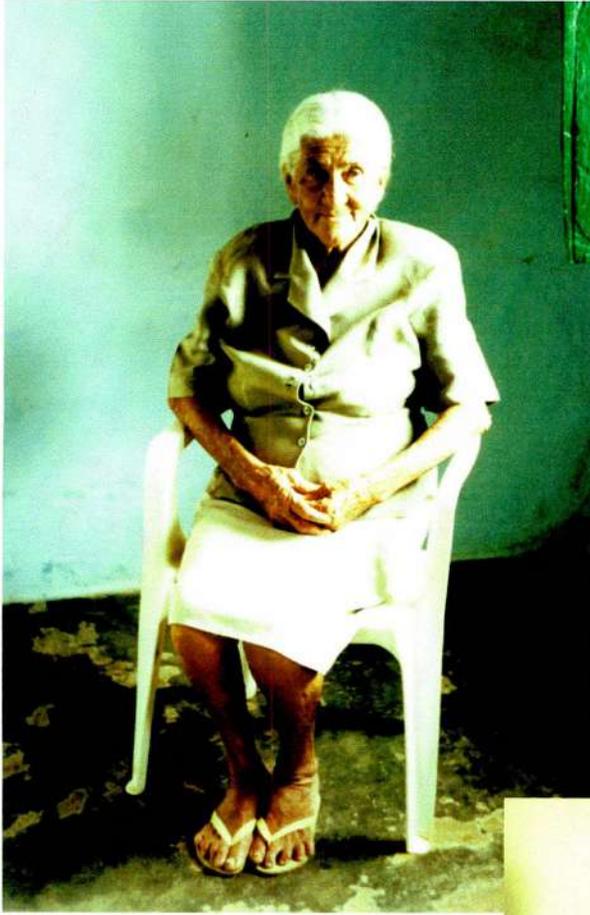


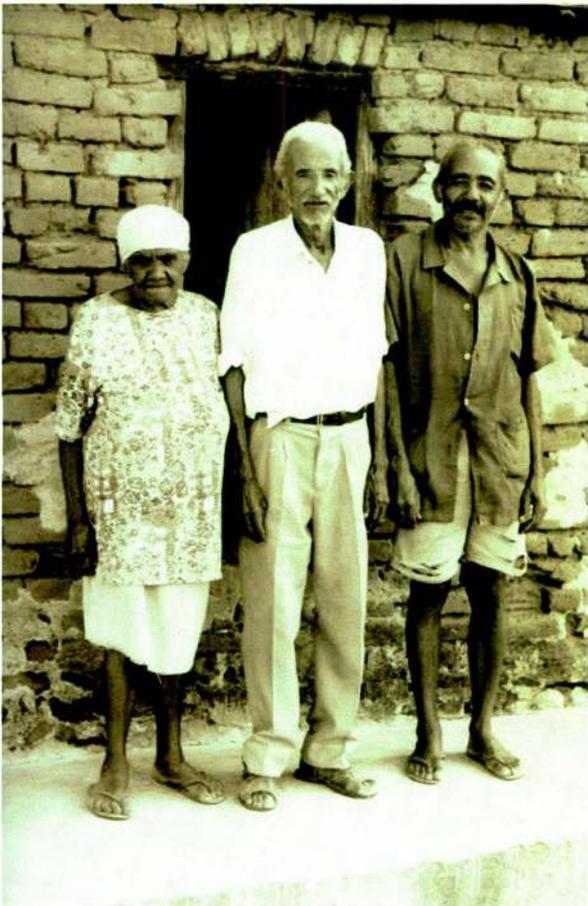
oferta aos encantos





peessoas

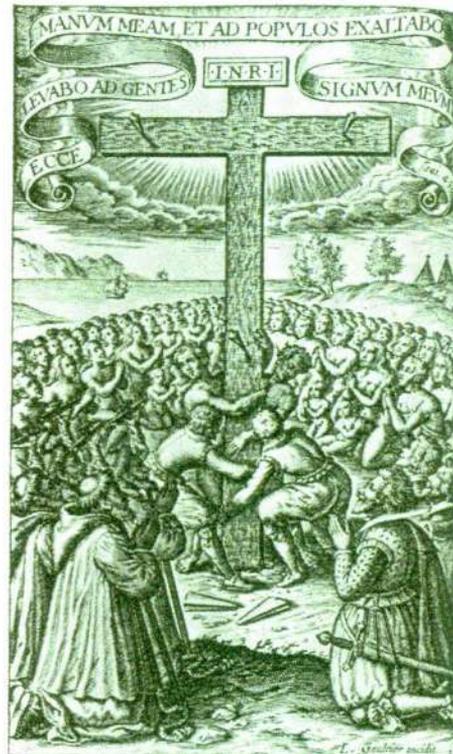




padres, índios e bois: processos históricos e colonização no sertão de Pambú

“Eram, portanto, antigamente, homens em aparência e selvagens de fato, demonstrando forma humana por fora, mas guardando instintos de besta por dentro, vivendo sem fé, sem rei e nem lei, o que demonstra certamente a língua deles que não admite essas três letras: ‘F’, ‘R’, ‘L’, que constituem as três letras primordiais desses três substantivos [...]”

Bernard de Nantes (2001[1702]: 5)



capuchinhos franceses no maranhão
(in: D'Abbeville, 1975)

Capítulo 2

Comumente, as formas de registro que estão mais à mão e disponíveis sobre os índios do Nordeste são documentos oficiais de diversas naturezas; censo de aldeias, deliberações oficiais na forma de Cartas Régias, relatórios de Presidentes de Província, denúncias à Mesa da Inquisição da Bahia etc. Em todos eles, pouco se pode concluir acerca da maneira como os índios interpretavam a situação de expropriação paulatina de suas terras e da liberdade à qual estavam submetidos, mas em muitos casos esta é a única fonte de acesso ao entendimento da história mais longínqua destes grupos, já que nem sempre podemos contar com as narrativas da memória coletiva.³⁶ Com os Tumbalalá comecei a considerar a questão de poder entender o que eles são hoje recorrendo não apenas às suas narrativas sobre as reciprocidades rituais tradicionalmente mantidas com os Truká ou sobre a consolidação de uma identidade discreta a partir da fundação de um terreiro de toré especificamente tumbalalá – e de um panteão de encantos tumbalalá.

As narrativas são importantes subsídios para a visualização da rede histórica de comunicação interétnica que faz da área do sertão do sub-médio São Francisco (por vezes abocanhado pelo sertão de Rodelas, cerca de 200 km abaixo de Pambú) uma *micro zona cultural*, mas elas são insuficientes para dar conta de certos processos históricos anteriores que contribuíram para a dispersão/convergência de famílias e agências, oriundas de diversos lugares, no sertão de Pambú. Certamente estes são processos contínuos que perduram até hoje, pois levas de famílias e agências não deixaram de ir e vir, e mantenho a convicção de que diversos contextos multi institucionais existiram ao longo da história regional.³⁷

36 História longínqua não no sentido de uma história retilínea que quer alcançar fatos passados para reabilitar o presente, mas referente às várias histórias transversais cuja confluência produz os processos históricos de onde podem ser pinçados à existência os grupos indígenas contemporâneos do Nordeste.

37 Isto deve ser considerado como um desdobramento lógico do próprio processo de colonização, já que o alcance maior da hegemonia do poder colonialista sobre a população autóctone do sertão Nordeste dependia de segmentos menores que com ela interagiam (mesmo de forma negativa) diretamente e além disso, o processo de ocupação do sertão deveria ser feito com uma variedade de atores sociais para que pudesse obter algum sucesso.

A fatia de tempo entre a segunda metade do século XVIII e primeira do século XIX deve ter sido bastante relevante e decisiva para a composição populacional das terras vizinhas ao povoado de Pambú; este é o momento em que a extinção de boa parte dos aldeamentos da região (ocorrida sistematicamente desde a segunda metade do século XVIII) provavelmente incrementou os fluxos locais, não apenas pelo fato das extinções em si, mas pela mudança do estatuto legal das terras antes reservadas às reduções indígenas.³⁸ Por outro lado, a documentação disponível para este período começa a rarear porque a região do sertão de Pambú³⁹ era notícia, justamente, devido às ações dos índios contra os currais ou colonos ou por causa da forte presença de missões que instalaram na região um outro poder (o dos missionários) que se chocava com o dos grandes curraleiros (embora fossem, por uma ótica, incomparáveis em extensão).

Ao lidar com fontes de diversas naturezas e tipos distintos (impresas, manuscritas, manuscritos raros) não pretendi cotejar a história oral e, tão pouco, colocá-la à prova. Primeiro porque a memória tumbalalá e a documentação falam de períodos distintos e penso ser possível aproveitar ambas como ferramentas complementares de compreensão da realidade. Isto implica em utilizar formas distintas que produzem conhecimentos distintos acerca de eventos inscritos no tempo para se processar outro conhecimento situado. E essas formas, é obvio, encerram suas singularidades de contexto de produção e de enunciação, pois assim como a memória coletiva é muito mais social no nível da ratificação dos conteúdos transmitidos e menos no da produção – embora a ratificação implique em interpretação e, portanto, em produção/reprodução – as fontes documentais devem ser lidas a partir da posição dos sujeitos enunciadores nos processos históricos que eles descrevem, desmistificando um olhar monolítico recluso na “escrita”, pois *“é simplista pensar que o ‘filtro’ através do qual o europeu apreende o outro e o escreve em seu texto seja sempre o mesmo (uma tão abrangente quanto vaga ‘cultura ocidental’), em todas as ocasiões e em todas as escritas. Há diferenças de olhares e de escritas, conforme os autores e os lugares dos quais eles falam enquanto*

38 É mais que certo que nenhuma redução indígena do sertão Nordeste (de administração religiosa ou não) estava livre das invasões e constantes assédios por parte de colonos e do clérigo, já que nem mesmo uma ordem régia que instituísse proteção aos índios reduzidos valia muita coisa nessas latitudes da colônia. Somado a isto havia ainda a inconstância e indefinição de uma política indigenista colonial que flutuava ao sabor (e dissabor) das regionalidades que, em última instância, acabavam decidindo sobre o assunto: *“A legislação portuguesa referente aos povos indígenas durante o período colonial no Brasil é formada por um conjunto bastante variado de documentos: cartas régias, regimentos, leis, bandos, portarias; emanadas das diversas escalas do poder metropolitano; rei de Portugal, governadores gerais dos Estados do Brasil e do Maranhão, governadores e capitães mores das capitânicas [...] Um dos grandes perigos existentes na análise desta documentação é querer encontrar uma política geral da Coroa Portuguesa em relação aos povos indígenas. A maioria dos documentos refere-se a casos e a regiões específicas. As políticas vão sendo modificadas no decorrer do tempo na medida em que o equilíbrio de forças entre os conquistadores e os povos indígenas se altera”* (Medeiros, 2000: 86-87).

39 Considero como sertão de Pambú mais ou menos a área que coincidia, rio abaixo, com o espaço da competência jurisdicional do povoado, abrangendo parte do que se chama de sertão de Rodelas, ou sertão dos Rodelas, em ambas as margens do rio.

atores sociais de um processo mais amplo, que é a construção da Colônia no Brasil: o sentido da escrita, e da realidade que a escrita descreve, está, também, nestes saltos qualitativos" (Pompa, 2001: 11).

Segundo que, tanto as narrativas quanto os documentos escritos são discursos diferentemente transmitidos e materializados e não há justificativa para se aplicar a um ou a outro (embora notadamente isto ocorra com os documentos escritos) uma objetividade que lhe permita uma maior confiabilidade, pois o que está realmente em jogo não é o conteúdo de verdade e sim um poder maior de *enunciar-se como verdade*. É devido a uma forma de transmissão de conhecimento que tornou-se hegemônica entre nós que pensamos poder aplicar aos conteúdos transmitidos *nos* e *pelos* documentos escritos um maior grau de verdade porque confundidos com factualidade e, pretensamente, livres dos manejos ideológicos que toda transmissão encerra.

Ao tentar analisar uma documentação que por vezes pode parecer ampla e de pouca utilidade, não pretendo contribuir para o exame de supostas continuidades das formas culturais ou de expressões simbólicas atando laços entre os Tumbalalá hoje e os índios *cariri dzubukua* (ou simplesmente *obacatiara*, como preferiam os cronistas batavos) do São Francisco, nem entre eles e os vários outros grupos que compunham as missões ali instaladas; acredito que há uma certa propagação de formas de relações intersociais sustentadas ao longo do tempo pelos contextos multi institucionais vigentes no São Francisco e uma de suas expressões é a rede indígena de comunicação interétnica de trocas rituais e políticas à qual os Tumbalalá ligam-se historicamente. Esta é a permanência à qual se pode recorrer, pois *"a única continuidade histórica que em muitos casos é possível encontrar e sustentar é aquela de, recuperando o processo histórico vivido por tal grupo, mostrar como este refabricou constantemente sua unidade e diferença face a outros grupos com os quais esteve em interação"* (Oliveira Filho, 1998b: 278).

Por capricho ou não, essas formas históricas de relações intersociais do sub-médio São Francisco foram facilitadas por uma rotina de desterritorialização e aldeamento que, por sua vez, corrobora a afirmativa de que os índios eram também atores vivos no processo de colonização e não simples peças sujeitas passivamente a todos os tipos de desmandos. Pois as redes de comunicação podem ser entendidas, não como formas de resistência (para evitar uma palavra demasiadamente provocativa), mas como modelos "nativos" de inserção no sistema colonialista que ali se impunha hierofanicamente via catequese. Uma participação compulsória, certamente, mas que não se deu sob o auspício da submissão e da anomia. Tanto as redes de comunicação quanto as etnogêneses históricas que vêm nas primeiras o seu suporte podem ser compreendidas como formas criativas de adaptação face às situações drásticas de mudanças (Hill, 1996) quando o risco da descontinuidade exige medidas organizativas mais eficazes e com maior poder de mobilização. Isto revela que, ao contrário do que pode ser suposto, as etnogêneses não ocorrem apenas em situações de esvaziamento

cultural extremado quando resta, senão, a mobilização pragmática diante da perda de formas sociais anteriores e mais “autênticas”; ela pode se impor como um quadro de referência interpretativa para situações novas não explicáveis ou não satisfatoriamente explicadas pelos tradicionais modelos.

Dito isto, não há porque crermos em uma continuidade entre a antiga população, digamos, autóctone⁴⁰ do aldeamento do Pambú e de outros vizinhos e a maioria dos atuais Tumbalalá, continuidade que mesmo se existisse não teria valor explicativo aplicado a eles hoje. Ao invés disso, é mais satisfatório entender como um grupo translocal⁴¹ constrói seu sentido de autoctonia e a própria *espacialidade da identidade* ao reestruturar, pela memória das famílias, noções como “daqui”, “do local”, “desta região”, “dali de baixo” etc. aplicadas à origem. São coisas que não podem ser confrontadas com os registros históricos simplesmente porque constituem um outro nível de discursividade que denota a “*existência de formas de construção histórica e de apropriação do espaço e do tempo que não passam pela lógica da escrita e nem pela racionalidade da cultura ocidental*” (Oliveira Filho, 2001: 36). O que se apreende nas narrativas é que a identidade tumbalalá transborda um território em processo ao mesmo tempo em que a ele se remete para fundar o seu sentido.

I. A fala das fontes: a ocupação do sertão do sub-médio São Francisco.

O sertão do São Francisco⁴² já era uma zona de povoamento intenso no século XVII, recebendo um contingente grande de pessoas vindas de Portugal e ilhas adjacentes, em parte devido à saturação de gente no litoral próximo à Cidade da Bahia e do Recôncavo, mas também pelas boas ofertas de terras.

“E como as cidades e seus recôncavos, por estarem já pleníssimos de gente, não seria possível poder em cada ano accomodar em sy a tantos hospedes, em continente paixão quazi todos a buscar a vida nos sertoes, cuja amplíssima grandeza e franca fertilidade da terra facilita, sem o menor custo, o sustento” (*Consulta do Conselho Ultramarinho sobre o estado das missões do sertão da Bahia e informando acerca dos remédios apresentados para evitar os danos*

40 Da documentação pesquisa vê-se que a população de um aldeamento missionário do sub-médio São Francisco era bastante heterogênea em termos de composição étnica, uma prática estrategicamente tocada adiante pela administração colonial após a saída dos missionários das aldeias (confira Anexos – Documentos/BN).

41 Ou de “remanescentes indígenas translocais”, aparente paradoxo que não oblitera nem desmente a identidade indígena desses sujeitos, mas a situa circunscritamente a um processo de construção da localidade, do território e da cultura.

42 Toda referência ao rio São Francisco que tiver por fonte a documentação consultada diz respeito à porção sub-média do rio, mais ou menos a zona de divisa entre os estados da Bahia e Pernambuco e parte da divisa entre Bahia e Alagoas.

provenientes da falta de parochos e missionários [1698]. ABN, v. 31, p. 23).

E tão procurado foi o sertão do São Francisco pelos colonos de várias nações que logo se tornou centro econômico de força dentro da colônia, abastecendo as cidades principais com víveres, salitre e outros produtos.

“Este Ryo pela sua notável grandeza e pela fertilidade de seus campos, que como margens de huma e de outra banda, em incompreensível distância, a perder de notícia, se dilatão, he o termo, que forão buscando e descobrindo os homens, por serem ally mais verosimeis os meyoys de remediar sua pobreza; já nas lavouras das farinhas, já na criação dos gados, os quaes conseguem em tanta abundância, que servem de copiosissimo provimento para a innumeravel gente das Cidades e de todos os mais povos” (ib.: 24).

É provável que, embora constituísse um importante núcleo de povoamento interior já no século XVII, este sertão fosse, até o final do século seguinte, esparsamente povoado por ajuntamentos portugueses, vilas e aldeias de índios,⁴³ fazendas de gado, grupos de índios nômades não reduzidos, mas contatados, e outros ainda sem comunicação com os colonizadores. Uma babelônia étnica que punha lado a lado pessoas e instituições com interesse e estilos mais diversos compondo um campo intersocial cujas engrenagens nem sempre giravam no mesmo sentido que as alavancas dos conflitos abertos interétnicos. Tomemos, por exemplo, missionários e administradores coloniais, sem dúvida dois representantes das principais agências civilizatórias: a igreja e a Coroa. Sempre envolvidos em alguma refrega com a Coroa e seus representantes, os missionários capuchinhos (primeiro os franceses depois os italianos) das aldeias insulares do São Francisco tendiam a desempenhar as funções do poder secular e se faziam alvos de acusações sérias contra seus métodos – pouco cristãos, diriam os oponentes – de lidar com os índios.

43 Nas vilas de índios do sertão, o pároco pertencia ao clérigo secular e era mantido pelo Erário, enquanto que as aldeias mantinham um ou mais missionários ligados a um Prelado regular que sustentavam-se com o trabalho agrícola dos índios e escravos negros. Tanto nas vilas quanto nas aldeias indígenas havia colonos portugueses, sendo que nestas últimas o missionário não exercia qualquer autoridade sobre eles (Exposição do Arcebispo D. Fr. Antônio Corrêa, sobre as igrejas, parochos e missões do Arcebispo da Bahia [1799]. ABN, v. 36, pp. 159-160). Regni (1988: 123), notório historiador dos capuchinhos, não corrobora a presença de brancos nas aldeias indígenas: “Os esforços conjuntos dos poderes públicos e do missionário para levar o índio a assumir uma nova forma de vida social radicada ao solo encontraram sua atuação prática no aldeamento, lugar estabelecido unicamente para os indígenas, sob a direção de um missionário ou de um administrador leigo”.

“Nunca as justiças seculares tiveram authoridade de entrar nem ainda sequer a devassar dos delictos mais atrozes que se cometeram nas missões dos Capuxinhos, quanto mais a fazer outra diligencias que não fossem do seu gosto e conveniência. Muitas mortes e servicies se tem feito nos índios d’estas missões do rio de S. Francisco de que todos se escandalizarão, porém, nunca já mais houve official de justiça ou militar que se atrevesse a formar corpo de delicto, a devassar, nem ainda a boquejar para informar ao Snr.es Vice Reys ou generaes para lhe porem algum remédio” (*Parallelos dos Missionários Capuxinhos e Jesuítas do Bispado e Capitania de Pernambuco ou relação breviada em que se mostra a semelhança das praticas e máximas dos Missionários Jesuítas com as dos Padres Capuxinhos na administração das Missões que tinha no Bispado e Governo de Pernambuco*. Jerônimo Mendes da Paz. 1761.ABN, v. 31, p. 445).

Acusações de enriquecimento às custas dos índios por parte dos missionários é o que não falta nos “Paralelos” do Sargento Mor de Artilharia da Capitania de Pernambuco Jerônimo da Paz.

“A pobreza, miséria, necessidade, desnudez e dezamparo dos Índios destas missões dos Padres Capuxinhos é tão notória e inegável, que nos não é necessário mais prova do que offerecel-os a vista de quem quizer vir ver. A fartura, regalo e abundância em que vivem os missionários, que não são avarentos e mesquinhos é maior que a de quantos ricos, regalos e liberaes tem os sertões. O missionário do Pambú⁴⁴ era dos mais modernos neste emprego e ainda entregou cento a doze mil reis em dinheiro aos inventariantes, e apenas havia dous anos, que era missionário [...]” (ib.: 444).

Incriminações deste quilate, entretanto, são leves quando comparamos com as culpas dos padres da missão do Pambú, certamente as mais atrozes dentre as relatadas pelo Sargento mor.

“Sendo missionário no Pambú o Padre Fr. Pocidonio de Mirandula no anno de 1717, morreu de açoutes e capassão ou castração que se lhe fez em o tronco (que estava sempre na casa dos missionários) o indio João da Costa, como referem os índios Pambu (*sic – deve ser do Pambu*) que ainda vivem, e o seu cadáver foi levado a rastos como o de um cão e lançado em um lugar em que estava lenha prompta para

44 Da ilha do Pambú.

a fogueira e depois de reduzido a cinzas foi coberto de terra [...]” (ib.: 446).

O resumo de todas as denúncias – variadas nos tipos, desde as que acusam os padres de assassinatos até as que revelam suas manobras para arrendar as terras das missões sem que os índios consentissem ou nada ganhassem com isto – aponta para a maneira pela qual os barbadinhos italianos se faziam passar por homens justos e altruístas às autoridades coloniais e atuavam como facínoras nos recônditos do sertão.

“Ora creiam nas exterioridades da virtude, olhem para a brandura das palavras, para a humildade e pobreza do hábito, para a penitência das barbas, para a modéstia dos olhos baixos, para a gravidade das genuflexões, para o estrondo como de cascavéis, ou de castanhetas que fazem as disciplinas com que se açoutão, e não atendão para as obras que procedem de sólidas virtudes, e verão como se enganam. Todos velhacos refinados se disfarçam nas máscaras da virtude e os que se não encobrem com ella, nunca podem adiantar muito as suas velhacarias e trapassas” (ib.: 449).

O autor do extenso documento enviado ao chanceler da Relação da Bahia – o mesmo tribunal que o Coronel Francisco Dias d’Ávilla 2º gostava de visitar para prestar queixas contra o capuchinho Martinho de Nantes, que serviu no Pambú e aldeias vizinhas – Jerônimo Mendes da Paz, é o mesmo que reduziu as aldeias de Missão Nova do São Francisco do Brejo, N. Sra do Ó, N. Sra do Belém, Beato Serafim e N. Sra da Conceição do Pambú à ilha da Assunção. Por ordem posterior do Governador de Pernambuco, Luiz Diogo Lobo da Silva, a ação teve de ser desfeita e Jerônimo Mendes retornou a vila e os índios da ilha da Assunção para a ilha do Pambú.⁴⁵ Adiante, retomo este significativo episódio para tentar demonstrar como as ações de redução indígena estavam ligadas à necessidade de formar milícias indígenas para defender os povoados do sertão contra os índios de corso que assolavam as bandas do São Francisco.

De antemão, não dá para depreender que o sargento Jerônimo da Paz estivesse realmente preocupado com o destino dos índios. A presença dos missionários é que era fonte mesmo de apreensão e se vê em toda esta animosidade entre Jerônimo da Paz e os capuchinhos, e por extensão entre os homens grandes do sertão e os missionários de forma em geral, uma querela acirrada pela mão de obra e terras indígenas, já que os padres, desde a época em que a Companhia de Jesus atuava nos sertões do São Francisco, entraram na disputa pelo poder local instituído pela própria Coroa para garantir o

45 Parte da documentação que trata da transferência e do retorno dos índios a ilha do Pambú está em Anexos – Documentos/BN.

desenvolvimento da colônia diante de sua total incapacidade para se fazer presente nos sertões (Almeida, 1999: 177).

Isto porque as atividades missionárias nessas bandas não se restringiam ao suporte espiritual aos colonos e à evangelização dos índios. Os missionários possuíam também a estratégica tarefa de “converter” os índios à lógica e ordem colonialistas através do “amansamento”, tornando-os tratáveis e menos belicosos em relação aos colonos e suas propriedades e, assim, garantir a continuação dos ajuntamentos de portugueses antes sob a constante ameaça dos ataques indígenas (Bandeira, 2000: 204). Daí o apoio de muitos colonos às missões.⁴⁶ E cientes de sua importante colocação no projeto oficial de ocupação dos sertões, os missionários costumeiramente recorriam ao próprio rei para queixarem-se dos que obstavam a empresa evangelizadora. Além disso, as milícias das quais se formavam os terços de ordenança⁴⁷ empregados nos combates a grupo indígenas e quilombolas eram constituídas por índios oriundos de aldeias regulares e seculares,⁴⁸ mestiços e negros, ao lado de um magote de brancos mercenários (ib.: 200).

II. Poderes senhoriais do sertão: os morgadios da Torre, da Ponte e agentes periféricos.

As vastíssimas paragens do sertão Nordeste constituíram logo no início da ocupação portuguesa um obstáculo a ser vencido e domesticado e o sinal de toda a riqueza promissora desta nova terra. Empurrar as fronteiras civilizatórias para além da faixa litorânea era um empreendimento que a Coroa não podia tocar

46 Alguns não só apoiavam as missões existentes, como também incentivavam a criação de novas: “A aldeia ou burgo de índios fora descoberta no ano de 1670 por um português chamado Antônio de Oliveira que, procurando pastagens próprias para o seu gado, encontrou, na ribeira da Paraíba, uma tropa desses índios, que pescavam a cinqüenta léguas da aldeia da Paraíba. Esse capitão, havendo obtido dos índios a liberdade e segurança para a colocação de rebanhos, depois de lhes haver oferecido alguns pequenos presentes, veio incontinentemente a Pernambuco, à procura de algum missionário, que quisesse estabelecer-se entre esses índios, para melhor proteção do gado que lhe pertencia” (Nantes, 1979 [1706]: 1).

47 Em comunicação pessoal, o historiador Marcos Galindo (UFPE) sugeriu que em Pambú a missão religiosa fracassou e em seu lugar foi erigida outra secular que compunha uma espécie de reserva militar ou campo de concentração indígena patrocinado pelo morgado da Casa da Torre. Haveria nesta região dois tipos de estabelecimento durante o século XVIII: um Campo de Ordenança na margem baiana e uma missão indígena na ilha defronte, ambos chamados Pambú. O Campo de Ordenança seria uma espécie de posto avançado da Casa da Torre e reserva militar, vindo a transformar-se depois no primeiro julgado do sertão do São Francisco. A idéia, bastante interessante, pode ser confrontada com a afirmação de Moniz Bandeira de que “os povoados sertanejos como Jeremoabo, Massacará, Natuba, Sorobabé, Pambu, Pajeú e tantos outros, surgiram das antigas aldeias de índios, que os jesuítas e regulares de outras ordens organizaram, em território conquistado pela Casa da Torre e sob seu domínio” (2000: 356).

48 A distribuição de patentes militares entre os índios de maior destaque no serviço prestado à Coroa reproduzia entre a tropa os critérios de liderança guerreira do colonizador, mas que passava a ser assimilado pelos próprios índios ao seu próprio modo tradicional de escolha de lideranças, cabendo ao capitão o encargo de ser o chefe do povoamento indígena (Bandeira, 2000: 200).

sozinha, pois demandava a formação de milícias, planejamento tático, mantimentos para a ração das tropas e uma organização militar apropriada para o embate com inimigos muito hábeis na guerra em um ambiente totalmente hostil aos inaptos. Esta tarefa ficaria a cargo dos grandes sesmeiros, mega empresários coloniais cujos poderes se acumulavam conforme suas milícias avançavam sobre as terras indômitas abrindo e, principalmente, limpando os sertões do domínio dos “bárbaros”. A necessidade constante de marcar um novo estatuto para as terras conquistadas regido pelos emblemas civilizatórios trazidos pelos primeiros colonos, exigia muito mais que a abertura dos campos; era preciso a formação, entre os novos habitantes do sertão, de certos liames sociais capazes de sustentar sentimentos comuns que, ao menos, os distinguissem como uma unidade contraposta à alteridade dos bárbaros. Coube às Casas da Torre e da Ponte, dois dos principais impérios privados do Brasil colonial, a distensão dos domínios da Coroa e o impulso para o desenvolvimento de um sistema sócio-econômico luso-sertanejo diferente de tudo o que havia disponível no restante da colônia.

“[...] a conquista e a ocupação dos sertões no Nordeste realizaram-se de forma deveras diferente do que ocorreu no Sudeste e no Sul do Brasil. Os bandeirantes desbravaram toda aquela região, desde Piratininga à Bacia do Prata, avançaram pela região central e muitos adentraram os sertões do Nordeste. Mas nenhum deles, que se saiba, organizou economicamente o espaço conquistado, estabeleceu relações sociais e constituiu um potentado político, tal como Antônio Guedes de Brito, cujo legado passou à Casa da Ponte, e, principalmente, Garcia d’Ávilla, o fundador da Casa da Torre, o fizeram ao longo do S. Francisco, considerado o rio de unidade nacional, uma vez que nasce na serra da Canastra, região oriental do rio das Mortes, limita Minas Gerais com Bahia, atravessa ou serve como divisa para Pernambuco, Sergipe e Alagoas, bem como, por seus afluentes, Goiás e Piauí” (Bandeira, 2000: 21).

“A colonização e o povoamento no São Francisco, como em toda a área dominada pela Casa da Torre, se deu por via do arrendamento de terras. Senhoreando léguas e léguas no Nordeste [...] os d’Ávilla não deixaram aos colonizadores senão alternativa de serem seus rendeiros e dependentes. Os chefes da Casa da Torre, a partir do primeiro Francisco Dias d’Ávilla até metade do século XIX, não foram menos que régulos, dos quais os Curraleiros eram vassalos, sujeito ao seu regime de arrendamento e opressão” (Fonseca, 1996: 53-54).

As terras do sertão do São Francisco eram as mais cobiçadas por motivos óbvios. Isto fazia com que a conquista deste sertão exigisse maiores esforços e custos, já que a faixa são franciscana era povoada por uma extensa população de índios que já disputavam entre si territórios naquele trecho da colônia. Mesmo praticando uma agricultura intermitente, como os grupos tapuia descritos por Nieuhof (1981[1682]), o rio era referência natural de espaço, fonte de peixes e refrigério para animais de caça que em suas margens podiam ser apanhados mais facilmente. Era contra um mosaico de etnias que as Casas da Torre e da Ponte, mas sobretudo a primeira, lutavam para adentrar nos sertões e depois para conseguir manter os currais e os ajuntamentos de colonos que vinham em seguida.

Entre as Casas da Ponte e da Torre a disputa não era apenas por terras ou pastagens para a implantação dos currais, nem se dava somente em torno da corrida pelas minas de salitre (elemento básico na composição da pólvora e na dieta do gado e da gente do sertão), ouro ou prata; esses dois potentados disputavam acirradamente o espaço dentro da administração colonial. Não havia de ser, pois, sem conflito entre eles que as terras orientais da colônia seriam abertas.

“A dilatação do domínio da Casa da Torre em mais de uma centena de léguas dentro do sertão do S. Francisco acarretou-lhe, entretanto, sérios confrontos. O primeiro ocorreu com o sargento-mor Antônio Guedes de Brito, neto de Antônio Guedes, o tabelião que registrara o testamento de Garcia d’Ávilla, e descendente também de Caramuru, parente, por conseguinte, do capitão Garcia d’Ávila.⁴⁹ O conde de Óbidos, D. Vasco de Mascarenhas, concedeu-lhe, em 1663, uma sesmaria, ‘a maior que ainda se deu’, a abranger desde a nascente do Itapicuru até o S. Francisco e por ele acima, tantas léguas houvesse, até as cabeceiras do Paraguaçu, com o que toda a extensão territorial do Urubu, até 10 léguas abaixo do rio Salitre, passou a pertencer quase que exclusivamente à família de Antônio Guedes de Brito, dando origem ao morgado da Casa da Ponte, e à casa da Torre de Garcia d’Ávila, cujo interesse, de ambas, consistia, sobretudo, em proceder à mineração, por trás das manadas de bois, longe das vistas do governo. A rivalidade entre as duas famílias tornou-se destarte inevitável. Embora as 160 léguas obtidas por Antônio Guedes de Brito se estendessem pela margem ocidental do rio S. Francisco, a contar do morro do Chapéu à nascente do rio das Velhas, a Casa da Torre não se conformou e reagiu. E, em 1668, Alexandre de Sousa Freire, que sucedeu ao Conde de Óbidos, ordenou a prisão de Antônio, o crioulo, e advertiu outros criados do padre Antônio Pereira, Bento

49 O primeiro Garcia d’Ávilla casou a filha, Isabel d’Ávilla, com Diogo Dias, neto de Diogo Álvares (o Caramuru) e Catarina Paraguaçu (Bandeira, 2000: 316).

Gomes, João e Manuel Calhelha e Lourenço, que se abstivessem de ameaçar Antônio Guedes de Brito” (Bandeira, 2000: 161).

A generosíssima concessão de terras feita aos potentados da Torre e da Ponte era um evidente sinal de como a Coroa dependia de homens empreendedores para defender e manter a colônia. Eram deles os terços de ordenança, as milícias e tropas cujo efetivo era composto, sobretudo por negros e índios “amansados”, fornecidos pelas missões ou já apanhados para este fim. Esta organização militar privada teve grande ênfase no Nordeste dos séculos XVI, XVII e XVIII e tinha por atribuição expandir as fronteiras para o interior e guardar a costa dos corsários e de invasores de outras realezas. Além disso, esses grandes senhores envolviam-se em outras atividades estratégicas não militares, como o abastecimento das cidades de víveres (sobretudo carne bovina e açúcar), mineração e indústria de curtume,⁵⁰ além de, evidentemente, terem enorme ingerência junto à política colonial regional.

“Os sesmeiros, cujas terras alguns recebiam, primeiro dos donatários e, depois, dos governadores das capitanias, condensaram em si próprios todos aqueles graus da hierarquia nobiliárquica, se bem que, mesmo sendo nobres de linhagem, não recebessem títulos de barão ou outros. E assim o poder senhorial dos sesmeiros, cujo maior ou menor prestígio dependia da quantidade de homens, que pudessem mobilizar a qualquer momento, fosse para o trabalho, fosse para a guerra, configurou-se, nitidamente, sobretudo na Bahia e em Pernambuco. A mentalidade feudal, com seus valores – honra, espírito de cavalaria, coragem e generosidade, entre outros – cristalizou-se, na classe dominante daquelas capitanias, em decorrência, inclusive, das funções militares atribuídas aos sesmeiros, na maioria fidalgos da Casa Real ou funcionários do reino, que se tornaram não só proprietários das terras e dos meios de produção, como, também, detentores da autoridade civil e da força armada, e acumulando, às vezes, juízes e vereadores. Eles eram vassalos do rei (*vassi dominici*) que desfrutavam de sua proteção particular e, constituindo uma rede de lealdade, lhe deviam fornecer grande parte das tropas, para a defesa da colônia, quer contra os índios quer contra os estrangeiros” (ib.: 24).

50 Os d'Ávilla pareciam exercer atividades mais variadas, pois além das citadas, mantinham ainda fabricas de azeite de peixe utilizado na iluminação de Salvador, produziam farinha de mandioca para o consumo na cidade e ainda fabricavam barcos no porto de Tatuapara (Bandeira, 2000: 222).

Com efeito, a política das sesmarias que estipulava a obrigatoriedade do sesmeiro de ocupar e defender o território concedido não veio a ser implantada muito posteriormente ao início da colonização; ela foi logo ordenada, através do primeiro governador Geral que aportou na Bahia em 1549, como prerrogativa à concessão de grandes extensões de terra.⁵¹ Certamente tratava-se de uma medida que buscava contornar o problema gerado pelo sistema ineficaz das capitânicas hereditárias, já que os donatários não mostraram competência no povoamento e defesa de suas terras contra os índios que impediam a formação de ajuntamentos portugueses no interior do sertão. As Casas da Torre e da Ponte foram algumas das poucas dinastias do Nordeste colonial que se especializaram na ocupação dos sertões a partir de atividades econômicas regulares que demandavam contingentes de colonos e de homens que formavam os terços de ordenança, utilizados tanto no combate aos índios quanto na destruição de quilombos, cuja incumbência era a limpeza do território (Puntoni, 1998). As entradas devem ser consideradas também como frentes de povoamento para algumas regiões; principalmente os “paulistas”⁵² fixaram residência em áreas do sertão, fundaram povoados ou ajudaram no seu desenvolvimento, garantindo uma presença militar constante formada basicamente por índios provindo de missões e mamelucos. Tamanha era a penetração dos domínios da Torre e da Ponte nos sertões Nordeste que faziam saltar à vista dos cronistas coloniais a expressão da monumental riqueza dos d’Ávila e dos Guedes de Brito.⁵³

“Sendo o sertão da Bahia tão dilatado, como temos referido, quase todo pertence a duas das principais famílias da mesma cidade, que são a da Torre, e a do defunto mestre de campo Antônio Guedes de

51 Dentre outras exigências à concessão de sesmarias, Tomé de Souza pedia que os agraciados com terras edificassem fortificações ao longo da costa para servirem de pontos de defesa da capital colonial. Destas construções, sem dúvida, a mais impressionante foi o castelo de Garcia d’Ávila, com sua magnífica torre que legou o nome ao morgado; a única edificação de arquitetura realmente medieval das Américas era um complexo fortificado composto por um prédio maior (onde residiriam os d’Ávila antes de fixarem residência no sertão) uma luxuosa capela, senzalas e várias construções de uso militar (Calmon, 1939: 154). A torre de Garcia d’Ávila, como era conhecida, estava debruçada sobre o mar, na colina de Tatuapara, a cerca de 100 km ao norte de Salvador, onde hoje fica o município que leva o nome desta dinastia.

52 No sertão, o termo paulista não indicava, necessariamente, aquele que era oriundo da capitania de São Vicente, mas designava assim os membros das milícias especializadas no combate aos quilombos e na guerra aos índios. Foi generalizado devido à fama que tinham os bandeirantes de São Paulo de serem muito bons (os melhores, talvez) nas entradas para apreensão de índios e destruição de quilombos, certamente uma atividade bastante rentável à época.

53 Cardim (1980[1625]) descreve sua recepção no Castelo da Torre e ressalta a riqueza de Garcia d’Ávila: “Aquella noite fomos ter à casa de um homem rico que esperava o padre visitador: é nesta Bahia o segundo em riqueza por ter sete ou oito léguas de terra por costa, em a qual se acha o melhor âmbar que por cá há, e só em hum anno colheu oito mil cruzados d'elle, sem lhe custar nada. Tem tanto gado que lhe não sabe o número, e só do bravo e perdido sustentou as armadas d’El-rei. Agasalhou o padre em sua casa armada de guadamecins com uma rica cama, deu-nos sempre de comer aves, perus, manjar branco etc. [...]”. (ib.: 154).

Brito.⁵⁴ Porque a casa da Torre tem duzentas e sessenta léguas pelo rio de São Francisco, acima à mão direita, indo para o sul, e indo do dito rio para o norte chega a oitenta léguas. E os herdeiros do mestre de campo Antônio Guedes possuem desde o morro dos Chapéus até a nascente do rio das Velhas, cento e sessenta léguas. E nestas terras, parte os donos delas têm currais próprios, e parte são dos que arrendaram sítios delas, pagando por cada sítio, que ordinariamente é de uma légua, cada ano, dez mil réis de foro. E, assim como há currais no território da Bahia e de Pernambuco, e de outras capitais, de duzentas, trezentas, quatrocentas, quinhentas, oitocentas e mil cabeças, assim há fazendas a quem pertencem tanto currais que chegam a ter seis mil, oito mil, dez mil, quinze mil e mais de vinte mil cabeças de gado, donde se tiram cada ano muitas boiadas, conforme os tempos são mais ou menos favoráveis à parição e multiplicação do mesmo gado, e aos pastos assim nos sítios como também nos caminhos” (Antonil, 1982[1711]): 200).

O mestre de campo Antônio Guedes de Brito, o iniciador do morgado da Casa da Ponte, era poderoso e rico de berço. Seu pai, Antônio de Brito Corrêa, havia prestado enorme serviço à Coroa como governador das companhias que lutaram contra os holandeses em 1624 em Salvador e na ilha de Itaparica (Anais do APEB, vol. 21, p. 261). Além de mestre de campo, foi nomeado, em 1666, Capitão de infantaria “pelos serviços prestados durante muitos annos, e também pelo grande dispêndio em gado, farinha e comboyos que deu para sustento das guerras que tantos annos duraram neste Estado” e Regente do São Francisco, com a atribuição expressa de combater os quilombolas e índios rebeldes que assolavam ambas as margens do rio (ib.: id.). A obtenção de terras mediante serviços militares prestados à Coroa em tempos de guerra era uma das maneiras pelas quais as Casas da Ponte e da Torre engordavam seus impérios. Isto provocava um sistema vicioso de concessão de poderes, pois cada sesmaria doada exigia a manutenção e reforço do contingente militar privado por parte do beneficiado tanto para a proteção dos ajuntamentos de colonos que já existissem na nova terra, como para o combate aos índios. Daí a coroa concedesse também os títulos além das terras. Afora isto, o aumento de um corpo miliciano próprio e da capacidade de arregimentar mercenários a qualquer hora, permitia, em um sistema militarizado, o acréscimo do prestígio, honra e poder de um potentado.

54 No quadro dos mega abastados do Nordeste poderíamos acrescentar Domingos Afonso Sertão: “D. Fernando de Lencastro, governador de Pernambuco, informou ao rei de Portugal, em carta de 28 de junho de 1699, que a Casa da Torre, os herdeiros de Antônio Guedes de Brito e Domingos Afonso Sertão, moradores na jurisdição da Bahia, ‘pessoas poderosíssimas e riquíssimas’, eram senhores de quase todo o sertão daquela capitania. Com efeito, a margem esquerda do rio S. Francisco, embora situada no território de Pernambuco, tornara-se social e historicamente baiana, pois os colonos e os currais que a povoaram saíram da Bahia” (Bandeira, 2000: 197-198).

E comumente as petições de sesmarias perpetradas pela Torre e pela Ponte vinham acompanhadas de um pequeno histórico dos feitos e serviços prestados à Coroa por estas duas Casas e de uma demonstração da competência que tinham para defender e povoar as terras requeridas, o que nem sempre combinava com a verdade dos fatos. Tudo formalidade, já que os governadores não duvidavam mesmo da especialidade dos senhores da Torre e da Ponte e, via de regra, atendiam aos seus pedidos.

“Pelo Rio de S. Francisco acima do sertão da banda do Sul há terras que nunca forão povoadas de gente branca e habitadas somente de índios de diversas nações e línguas que nunca tiverão comercio com brancos por esse respeito não houve quem até agora se atreve a descobrillas e povoallas em razão de haver myster grande cabedal de fazenda para reduzir o dito gentio a amizade e comercio com os brancos como elles suplicantes tem feito com outras aldêas mais abaixo que morão nas terras que lhe forão dadas de sismaria pelos capitaes mores passados [...]

[*Limites*] 10 léguas para cada um que começarão no fim das sismarias que nesta Capitania se deu ao P^e. Antônio Pereira pelo Cap. Mor João Ribeiro Villa Franca [...] do fim dela comessarão esta nova sismaria correndo sempre o rumo direito pela beira do rio de S. Francisco assima ressalvando pontas [?] e as ilhas que o dito rio fizer que outro sy pedem tão bem e sendo cazo que se mettão algumas terras de catinga em meio e se resalvarão tão bem de sorte que as dez leguas que cada hum pede para sy sejam de pastos e terras donde se possa criar gados e para a banda do Sul a largura que houver e couber nas jurisdições desta Capitania athe intertar com a da Bahia pelo rumo do Leste a Oeste que dividir huma e outra da nascente do Rio Real para o sertão com outro tanto comprimento arriba quanto a que tiver pelo Rio de Sam Francisco acima com todas as terras, mattos, pastos, agoas [34] que ficarem da banda de dentro” (*Petição de Garcia de Ávila, Pe Antônio Pereira, Catarina Fogaça, Francisco Dias de Ávila e Bernardo Pereira feita em 08/10/1657. APEB, Seção Colonial/Provincial, maço 602 (1657-1813) – Terras. O pedido era de 10 léguas para cada suplicante e foi deferido*).

Foi através de sucessivos pedidos de sesmarias e situando-se sempre muito positivamente no teatro do poder colonial (o que lhe rendera muitas contendas, é verdade, sobretudo com os jesuítas e capuchinhos bretões) que a Casa da Torre tornou-se um dos maiores poderes da colônia nos séculos XVII e XVIII. Sem subestimar o enorme poderio da Casa da Ponte, este morgado não sobreviveu como uma dinastia que influenciava os destinos da colônia por muito tempo como



fig. 5 – Atlas do rio São Francisco elaborado por Halfeld (1860). Trecho da ilha da Assunção e adjacências. Arquivo Nacional/RJ.

foram os d'Ávilla por seis gerações até irem à bancarrota em meados do século XIX. O império da Torre, algumas vezes maior que a extensão territorial de Portugal, começa a ser erguido logo após a chegada de Garcia d'Ávilla à Salvador, em 1549, na esquadra de Tomé de Souza.⁵⁵ Eram apenas duas léguas ao longo da costa quase imediatamente após as portas da cidade, mas 24 anos depois, já instalado na colina de Tatuapara, Garcia d'Ávilla tinha 15 léguas de terra além desse domínio e, dentre outras atividades dentro do poder local, era membro do senado da Câmara da Bahia e conselheiro do governador (Anais do APEB, vol. 6/7, p. 58).

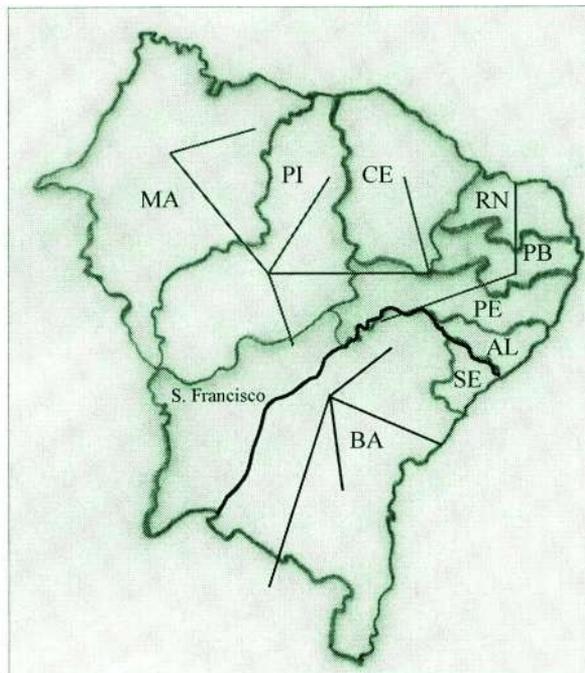


fig. 6 – Frentes de penetração da Casa da Torre nos séculos XVII e XVIII.
Baseado em Anais do APEB, 4; 6/7, 1920. p. 67.

Não foi sem constrangimentos para a própria Coroa que a concentração de concessões de sesmarias no sertão Nordeste aos herdeiros das Casas da Torre e da Ponte (mas, sobretudo aos primeiros) incentivava o acúmulo de terras inimagináveis impossíveis de se fazerem povoar, já que uma vez obtido o direito sobre elas a ocupação por currais e fazendas só ocorria mediante o pagamento anual do foro que era cobrado pelos vários procuradores a serviço da Torre (Bandeira, 2000: 118). As terras tornavam-se, então, inacessíveis para a maioria dos

⁵⁵ Em seu testamento, Garcia d'Ávilla deixa como herdeiro da Torre seu neto, Francisco Dias d'Ávilla, já que tivera apenas uma filha. Nas cinco gerações consecutivas estavam Garcia d'Ávilla Pereira, Francisco Dias d'Ávilla (2º), Garcia d'Ávilla Pereira (2º), Francisco dias d'Avilla (3º) e Garcia d'Ávilla Pereira de Aragão (Anais do APEB, vol. 6/7, p. 60).

colonos que, não conseguindo obter suas próprias sesmarias, tinham como alternativa imediata o arrendamento das glebas. Como disse antes, as terras do sertão do São Francisco, tanto de uma banda como de outra, estavam sob o domínio da Torre, já que seu maior oponente, a Casa da Ponte, havia obtido suas sesmarias mais a Sudoeste da Bahia e formado seu império às fronteiras com Minas Gerais e Goiás. Os d'Ávilla foram mais longe e conquistaram terras no Maranhão, Rio Grande do Norte e Piauí⁵⁶ em parceria com temidos bandeirantes como Afonso Sertão e Domingos Jorge Velho contratados pela Coroa para dar conta de índios confederados que ameaçavam currais e povoados (Anais do APEB, vol. 6/7, p. 62).

“Dom João de Lancastro Amo EU EL Rey vos envio m. saudar [danificado] dando ver um papel que aqui meaprezentou pessoã muito intelligente [danificado] comua opinião de bem procedido, e zellozo do Serviço de Deos nosso Senhor, e de meu, sobre os danos espirituaes, e temporais que se experimentão, nesse Estado sendo hum dos motivos mais [ilegível] o não se povoarem os Certões delle, por [se] forem dados a duas ou três pessoas particulares que cultivão as terras que podem deixando as mais devolutas sem consentirem que pessoa alguã as povoe, salvo quem a sua custa as descobrir, defender, elhê pagar dizimo de foro por cada citio cada hum anno. Fui servido rezolver que as pessoas que tiverem terras de sesmaria, ainda que de muitas legoas se as tiverem povoado, e cultivado, por sy [ou] feitores, colonos, ou em pretentas, q' com estas taes pessoas senão entenda, pois cumprindo as obrigações do Contracto por sua parte, se lhes deve cumprir pella minha; porem se as tais pessoas não tiverem cultivado, e povoado parte de suas dattas, ou todo, denunciando qualquer do povo atal parte, e citio, e descobrindo. Hey por bem se lhe conçada [danificado] trando citado o q alem por sesmaria que esta inculta, e despovoada, o que se decidira breve, e sumariamte. Com declaração que o tal citio, ou parte denuncia da não exceda a quantidade de três legoas em cumprido e huma de largo, ou lêgoa, e meya em quadra, e excedendo esta quantia se Dara esta ao denunciante, e omáis aq.^m parecer, guardandosse a declaração em todas com q.^m se lhe partir, e que estas pessoas a q.^m se derem de futuro as taes sesmarias seponha alem da obrigação de pagar dizimio a Ordem de Christo, e as mais costumadas a de um foro, segundo a grandeza, ou bondade da terra; com declaração porem que sendo as terras convenientes para o meu serviço se não darão, e ficarão para a Fazenda Real e as sesmarias legitimamente possuhidas, faltando os

56 Além dessas, eram mais 260 léguas em Pernambuco e 80 na Paraíba, afora terras no Ceará e Rio Grande do Norte (Calmon, 1939: 134), num verdadeiro empreendimento de expansão transprovinciana.

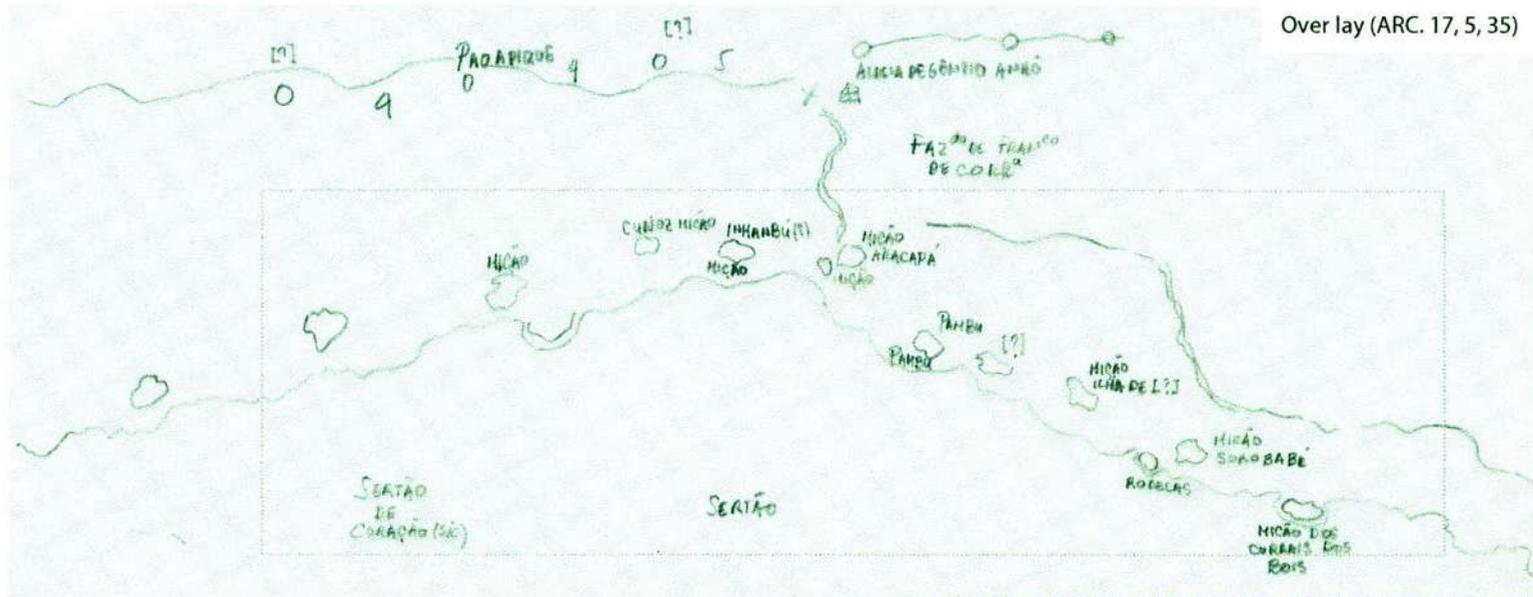


fig. 7 – Missões no rio São Francisco (século XVIII). Detalhes do mapa ARC. 17, 5, 35. Biblioteca Nacional/Divisão de Cartografia.

possuidores serão seos sucessores obrigados a confirmallas por my, e nesta conformidade vos ordeno façaes executar, e executeis esta minha rezolução, mandando registrar esta ordem nos livros da Secretaria desse Estado, e nas mais partes que vos parecer necessária para vir a noticia de todos o q. por élla ordeno. Escritta em Lisboa a 20 de Jan.^o de 1699" (APEB - Seção Colonial/Provincial. Ordens Régias, maço 5, fl. 113) (grifos por minha conta).

A pressa da Coroa em povoar os sertões e criar postos avançados de defesa para os povoados que lá estavam só ocorreu após a expulsão dos holandeses do sertão Nordeste, na sétima década do século XVII. O longo conflito com os batavos – que chegaram a dominar nervos da Colônia, como Recife – serviu para mostrar a urgência em se implantar uma ocupação sistemática dos sertões (embora, comparativamente à população do litoral, houvesse bastante gente habitando essas pradarias) o que implicava a adoção de uma política mais ostensiva de defesa do território, agora mais que nunca voltada para os “inimigos internos” que estiveram ao lado dos holandeses. As concessões de terras estavam agora vinculadas, mais que nunca, a guerra contra os grupos inimigos; como rezava o contrato de doação de sesmaria, as terras estariam passíveis de mudar de donos caso não houvesse empenho por parte do sesmeiro em aplicar-se no combate aos índios rebeldes.

Governador e Capitão Geral do Estado do Brazil. EU EL Rey vos envio muito Saudar. Por me representar o Capitão Mor do Rio Grande [danificado] muita a Censuras [danificado] no dstricto daquella Capitania, entre as pessoas q. possuem terras que lhe forão dadas de Sesmaria, sendo moradores hoje na Bahia, Perñco e Rio de São Francisco, e os que se achão naquella Cappitania do Rio Grande não serem parte em q'. e nem os seos gados, nem os dittos donos das taes sesmarias lhas querem largar, tendo muitos três, e quatro dattas, e não concorrerão para as guerras que houve com o gentio [ilegível] com couza alguã, o que se devia remedear, nomeandosse sismeiros, para repartirem aquellas terras [ilegível] por q.^m tenha posse para as povoar, e não o fazendo, em hum anno tiraremselhe para se darem a q.^m as povoe, tomando os tais sismeiros conhecimento de todas as dattas, demarcandoas e medindoas como terras minhas e não como se medem as de donatarios. Me pareço dizernos que nomeando mais ouvidores para os dstrictos de Pernambuco, que estes devem ser[vir] os sismeiros, para examinarem as dattas das sismarias que se hão dado e se as pessoas a q.^m se fez mercê destas cumprirão as condições que se lhe impuzeras, e se estas farão imódicas, excedendosse o Regimento no qual se exprime a forma que [ilegível]

guardar, e a jurisdição que [ilegível] [ilegível] Governadores. Escritta em Lix.^a a 15 de Jan^o de 1698. (APEB - Seção Colonial/Provincial. Ordens Régias, maço 5, fl. 14) (grifos por minha conta).

Ao lado destes ajustes na política de concessão de sesmarias, a Coroa passou a baixar uma enxurrada de Ordens Régias obrigando a formação de campos de concentração indígena (as vilas ou arraiais de índios, que não deviam ser diferentes de prisões a céu aberto, já que muitos de seus ocupantes eram índios de corso rebeldes)⁵⁷ como forma de proteger as fazendas e vilas de colonos contra grupos hostis. O procedimento tinha desdobramentos também na diretriz oficial para os índios aldeados e sob a guarda de missionários, já bastantes molestados pelos colonos e paulistas que viam nas ofensas e provocações feitas a eles uma forma de obtenção de escravos, já que, ao revidarem, ficava caracterizada a “guerra justa” contra eles e a liberação de se fazer cativos entre os prisioneiros (Puntoni, 1998: 101). Além disso, a formação de arraiais de índios para a proteção dos colonos e combate aos “bárbaros” era uma atividade circular que deveria gerar mão de obra para os próprios arraiais, dando uma idéia do modelo de organização militar ao qual estavam eles ligados.

E pareceu me ordenar aos que para se evitarem as hostilidades destes gentios bárbaros que andão a corço, e tem feito tão repetidos danos nestas terras, faça com q' se cituem junta aestas algum arayal de gentios manços, para q'com esta de força [danificado] aquellas extroções que se tem padecido, aos quais se asinem terras em q' possão viver, e concervarlhe, porque por este meyo poderão percestrir no tal citio tendo com q' se alimentarem, e fareis com q' os cabos, Capitão mor, emais Coroneis do Certão do Rodellas com seos Índios q viverem dezocupados vão meter aos Índios acoroazes, mocoazes, Rodeleiros, e a todos os mais q' infestão as nossas povoações, para q' se reduzão, e vivão com toda a boa amizade com nosco segurando os do bem Nato que teremos com elles, e dos

57 “O expediente de VM mandar bandeiras recolher os índios dizpersos, hé tão conforme amateria de que se trata, que se faz inevitavel deixar deopraticar, uzando sempre nelle de todos osmeyos dabrandura, que tem athe oprezente seguido”. (Anexos – Documentos/BN. Carta de 13/05/161). Vê-se bem que as reduções nas formas de Vilas indígenas ou arraiais abrigavam índios dispersos, com nenhuma ou pouca vivência em aldeia. A maneira de mantê-los nos aldeamento, evitando fugas, era certamente a força. Outro trecho também é esclarecedor: “E como nesta parte hera mais prejudicada aque fica adjacente ao Ryo de São Francisco, e por queixas que tive das freguezias [?] circunvezinhas, conhecy o damno que padacião os moradores brancos, que aiabitavam, eogrende corpo que hião formando os Indios de corso, com outros que agregavão ao seo partido mevy na indezpenssavel precizão demandar o Sargento-mor da Artelharia Jerônimo Mendes da Paz, com a competente providencia, não só a reduzilos ajusta obediência da falta que se tinhão originado varias mortes, mas também aunir o numero das referidas malocas e povoações com respondentes aqualidade degente deque se compunhão”. (Anexos – Documentos/BN. Carta de 13/05/161). Algumas linhas adiante o governador diz que “das doze malocas (o mesmo que aldeias?) e Indios de corso, tinha feito duas Povoações na Ilha da Assumpção e Ilha do Irapuá, chamada hoje de Santa Maria”.

interesses q disso selhes pódem seguir, porque por este modo se ponhão termo aos assaltos q. cóstumão dar aos que vivem naquelles certões, sem aquella prevenção necessária. (APEB - *Seção Colonial/Provincial. Ordens Régias, maço 5, fl. 81. 02/12/1698*) (grifos por minha conta).

Nesse ponto vê-se que a exclusão dos grupos tapuia do projeto colonial através de seu simples extermínio que objetivava mais a limpeza do território a ser conquistado do que a obtenção de mão de obra escrava (Puntoni, 1998) nem sempre pôde ser colocada em prática, pois era preciso utilizar os próprios índios capturados ou reduzidos após as investidas contra eles (todos classificados como tapuia) para combater outros grupos do sertão que atacavam vilas e fazendas de colonos, já que, sob este fictício manto étnico, estava uma miríade de segmentos hostis que já guerreavam entre si e muito a colonização se valeu deste fato. Além disso, a adoção de uma política que pretendia refrear as hostilidades dos índios contra aos arraiais de brancos iria delegar maiores poderes a determinadas pessoas que lidavam diretamente com os índios.

Deve ter sido o caso do Capitão Jerônimo Mendes da Paz que, além de reduzir os índios de cinco aldeias à ilha da Assunção, reduziu outras sete à ilha de Santa Maria, conhecida antigamente como Arapuá (cf. a relação das aldeias reduzidas em Anexos-Docmentos/BN). E não tardou para que as ilhas, livre dos índios, comesçassem a ser requisitadas pelos colonos.⁵⁸ É preciso compreender esta atitude de Jerônimo Mendes como um processo. Primeiro foi necessário construir um ambiente de total descrédito dos capuchinhos italianos, então missionários na maioria das aldeias do São Francisco após a expulsão de seus colegas bretões. Os "Paralelos"⁵⁹ por ele escrito servem a tal propósito, já que não devem ser visto como um desinteressado dossiê de denúncias, se relevarmos a posição de seu autor.

Na qualidade de Sargento mor de Artilharia da Capitania de Pernambuco, Jerônimo Mendes deve ter sido beneficiado com o acréscimo de poder delegado em função da política de combate aos índios do sertão. Tanto é assim que nomeava pessoas e distribuía patentes, atribuição que não competia a uma pessoa de seu posto,⁶⁰ recebendo do Governador as patentes para repassá-las aos nomeados.

58 Anexos – Docmentos/BN.

59 Não por acaso a comparação é com os jesuítas, arauto de *persona non grata* em todos os domínios portugueses após sua expulsão.

60 Aqui me utilizo da observação feita pelo historiador por Marcos Galindo, em nota de rodapé, na transcrição das cartas remetidas por Diogo Lobo a Jerônimo Mendes (parte do códice 258 da BN) que ele gentilmente me cedeu. Como trata-se de um extenso documento e não dispunha de muito tempo, optei por fotografar parte do códice 258 (l – 12, 3, 35) e proceder a transcrição a partir das fotografias, um processo mais penoso e lento que o trabalho direto com a documentação. Abreviando esta arduosa tarefa, pude contar com a generosidade de Galindo que me forneceu arquivos contendo boa parte das cartas de que eu precisava deste documento já transcritas e digitadas.

“[...] escrevi a Vitoriano Ribeiro Rybas, para que assinta com ele ao mencionado Diretor, e passe letra para o Tesoureiro Geral desta praça Antônio Pinto, do qual será prontamente embolsado a pessoa a quem a dirigir, rogando ao dito Victoriano e ao Capitão Mor Pedro da Fonseca, auxiliem quanto estiver da sua parte esta mudança a quem remeto as Patentes dos postos que VM nomeou para entregar a quem tocam” (*Anexos-Documentos BN. Carta a Jerônimo Mendes enviada pelo Governador Diogo Lobo. 29/01/1762*). (grifos por minha conta).

Após a difamação dos padres vinham, então, as reduções que, com os “Paralelos” provavelmente encontrariam uma maior aceitação por parte do Governador Diogo Lobo⁶¹ que, já nutrindo querelas com alguns capuchos italianos,⁶² de fato aprovou e parabenizou o sargento Jerônimo Mendes pelo feito não só das aldeias reduzidas à ilha da Assunção, mas também pelas que foram transferidas para a ilha do Arapuá, mesmo ele não tendo, ao que indica o documento, tomado previamente conhecimento do que o sargento intencionava fazer. A estratégia de Jerônimo Mendes parece que não deu muito certo porque os próprios índios pediram ao governador para retornarem a ilha do Pambú, dando mostra de que eles sabiam que podiam influir em seu próprio destino junto ao Governo maior utilizando as brechas que havia no sistema a seu favor. Refiro-me às instâncias superiores que tratavam de assuntos indigenistas (os Conselhos, Tribunais Especiais e, depois, o próprio Diretório dos Índios) e que eram inclinadas a uma postura favorável aos índios, podendo exercer alguma pressão a seu favor sobre o Governador Diogo Lobo.

O caso é que o Governador, pouco mais de um ano após parabenizar Jerônimo Mendes pelas reduções das aldeias, teve de voltar atrás e ordena o retorno dos índios à ilha do Pambú, nomeando José Francisco Pinho como diretor da mudança, num momento em que as ilhas já estavam ocupadas pelos posseiros.⁶³ O porque desta atitude não é claro, mas não parece que apenas os apelos dos índios tenham sido suficientes para tocá-lo. É viável supor que houve pressões para que os índios retornassem, mas por motivações distintas. Uma aldeia na ilha do Pambú podia servir de barreira para os índios que costumavam atacar as muitas fazendas e povoados da região e daí a necessidade de mantê-la neste local, justificando até a relocação dos índios já reduzidos em outro lugar. E como a

61 Regni (1988: 33) diz que o próprio Diogo Lobo da Silva, durante a administração pombalina e com o auspício do Bispo de Olinda, D. Francisco Xavier, ordenou a supressão das aldeias do São Francisco que estavam em terras de Pernambuco.

62 “Ao Mesmo Chanceller escrevy sobre os dous Barbadinhos que se tinhão situado no districto doseogoverno, próximos a ilha da Assunção, expondo-lhes o assunto que tomavão para seos Sermões, e os mevos deque uzavam para alterarem ospovos, earastarem os Índios ao antigo desmanxo, rogando-lhe determinasse aoseo Prelado os fizesse logo hir para o Hospício aque são agregados, afim de evitar a continuação desemelhante liberdade” (Carta de Diogo Lobo a Jerônimo Mendes. 08/05/1761. Anexos-Documentos/BN).

63 Cf. Anexos – Documentos/BN. Carta de 29/01/1762.

política colonialista pretendia o combate mais efetivo aos índios de corço, este seria um motivo bastante forte para que a Fazenda tivesse dispêndios desfazendo a redução orquestrada pelo sargento Jerônimo Mendes. A princípio Diogo Lobo pode ter achado um bom negócio a redução dos índios à ilha da Assunção – mesmo porque ele não via com bons olhos o poder que os capuchinhos possuíam nas missões do São Francisco –, mas acabou, certamente, se defrontando com outros interesses superiores aos seus e aos do sargento que ele devia apadrinhar.

III. Sobre o povoado de Pambú

Já deve ter ficado patente que a dinâmica mesmo da colonização do sertão Nordeste era definida pelo morgado da Casa da Torre, um dos únicos poderes militares capazes de levar adiante o projeto de ocupação das terras do sertão colonial. No sertão do São Francisco as terras estavam ou em áreas de currais dos d'Ávilla ou sob regimentos de reduções indígenas, sobrando pouca que fosse “sem dono”. A disponibilização de novas terras para atender à demanda de colonos que lá chegavam e que não se predispunham a virar foreiros da Casa da Torre devia ocorrer basicamente com o desmantelamento das missões ou invasões de áreas indígenas. Havia ainda, como anotei, os campos de ordenança, que não eram nem zonas de currais de bois nem territórios indígenas, mas cujo controle devia ser exercido pela Casa da Torre, já que funcionava como posto militar avançado e de apoio às entradas contra índios e, eventualmente, quilombolas, vindo a virar depois povoados ou simplesmente extinguindo-se.

No sertão de Pambú atuava como representantes dos d'Ávilla no ano de 1842 – quando a dinastia fundada por Garcia d'Ávilla já estava indo à bancarrota – Antônio Joaquim da Costa, ex-foreiro da família que fez dinheiro criando gado e o investiu em terras no momento da liquidação de latifúndios no sertão do São Francisco que a Casa da Torre, já quase falida por completo, resolveu fazer ao final da primeira metade do século XIX (Bandeira, 2000: 418). A venda em massa das terras do sertão do médio São Francisco que ainda estavam em mãos dos descendentes de Garcia d'Ávilla pode ter constituído um forte atrativo às pessoas que procuravam sair da condição de foreiro e ingressar na de proprietário, fazendo com que chegassem à região famílias dos sertões de Pernambuco e da Bahia, além de outras vindas de mais longe. Mas era corriqueiro que os compradores fossem os próprios rendeiros que já ocupavam a terra.⁶⁴

64 “Em 1842 um cidadão de nome Antônio Joaquim da Costa, com o título de comandante superior de Sento Sé, investido de procuração do Visconde da Torre, vendia as terras do sertão, numa área que se compreendia entre os termos de Curaçá e Geremoabo, incluindo Rodelas e Glória. Foram compradores os rendeiros. Alguns destes pagaram o valor em dinheiro, outros assumiram compromissos de pagamento, assinando um papel que se denominava ‘fico’” (Fonseca, 1996: 162).

Parte considerável desta região, de Curaçá a Rodelas, era jurisdicionada pelo julgado⁶⁵ do Pambú até quando ele foi extinto no momento em que o povoado foi transferido para Capim Grosso, como confirma documento do Mapa das Freguesias da Província da Bahia.

“Capim Grosso – Erecta em Villa por decreto de 06/07/1832. A Lei provincial no 488 de 6 de Julho de 1853 transferio a sede da Villa e freguezia de Sto Ant. de Pambú para a povoação de Capim Grosso. Instalada a 17/05/1834”. (*APEB, Seção Colonial e Provincial, maço 5248*).

Ao ano de 1814, entretanto, Pambú desfrutava uma condição hegemônica no sertão baiano do sub-médio São Francisco, senão econômica, mas legal, já que era o único julgado numa área de quase 250 km ao longo do rio e equiparava-se, em termos populacionais, à própria comarca à qual estava subordinado.

“Villa de Jacobina – Tem Juis Ordin.o O termo tem 20 legoas de NaS e 60 de SaO. Tem huma Freg.a de S. Antonio, com 806 fogos, 4676 hab. [...] Julgado do Pambú – pertence a Jacobina. Tem de NaS 66 legoas, e de LaO 38. Tem huma Freg.a de S. Ant. com 803 fogos e 4205 habitantes. Os lugares são – Missão do Curral dos Bois, Rodellas [...]” (*BN, ms. II - 34, 4, 35*).

Logo após a transferência do povoado do Pambú para a vila de Capim Grosso em 1853 a localidade experimentou um extraordinário declínio que afugentou muita gente e marcou a narrativa do engenheiro Henrique Halfeld que por lá passou entre os anos de 1853 e 1854.

“283ª légua – Pela margem direita entra o riacho do Pambú, o qual achei totalmente secco; pouco abaixo da sua barra está a Villa do Pambú, que tem uma igreja de invocação a Santo Antonio e cerca de 30 casas; que quasi todas ellas estão em pessimo estado, e a Villa parece despovoada de seus habitantes, dos quaes conta-se mais ou menos 140, que vivem aparentemente em pobreza e miseria. A Villa do Pambú foi, em 1853, supprimida, e a séde della transferida para o Arraial de Capim Grosso, actual Villa do Bom Jesus da Boa Morte. Toda a Freguezia de Santo Antonio do Pambú terá 3,000 até 3,400 habitantes” (*Halfeld, 1860: 39*).

65 Em 1714 Pambú foi elevado à condição de paróquia e dez anos após passa a ser distrito da vila de Jacobina, ligado à Ouvidoria de Sergipe. Esta condição perdura até 1742, quando é criada a Ouvidoria de Jacobina e, um ano depois, é criado o Julgado de Pambú. Somente em 1832 é que o povoado vem a desfrutar da qualidade de vila, passando a ter Câmara Municipal e Juiz (Lopes, 2000: 248). Cf. o Auto de Instalação da Câmara Municipal de Pambú em Anexos - Documentos/APEB.

O declínio relativamente rápido do povoado de Pambú durante meados do século XIX é intrigante. Provavelmente a vila desenvolveu sua vocação de referência regional em torno da condição de primeiro julgado do sertão do São Francisco. Pambú nunca foi um núcleo de povoamento expressivo, em termos numéricos, nem um entreposto comercial que merecesse ser lembrado pela sua grandeza de outrora. Por que, então, ali se instalou um julgado com poder de jurisdicionar uma área de quase 100.000 km² se lugares como Rodelas (quase 250 km rio abaixo), por exemplo, já se apresentavam como expoentes populacionais do sub-médio São Francisco no século XVIII? Uma sugestão é que Pambú já se destacava como núcleo de ocupação portuguesa no século XVIII (pensando na idéia de um Campo de Ordenança no local ou missão secular, com importância mais estratégica que demográfica) em meio a dezenas de aldeias indígenas regulares e, sendo assim, seria o local mais acertado para se instalar um julgado que era, por essas bandas, o braço jurídico da Coroa. Além disso, seu cartório serviria para lavrar os títulos de arrendamento de terras passados pela Casa da Torre aos seus inúmeros foreiros num local onde o morgado possuía muitos negócios deste tipo. Posteriormente ainda, sua Câmara podia atuar também como respaldo aos interesses dos d'Ávilla e seus aliados.

Se há vários hiatos na história do povoado de Pambú, não obstante seu aparente prestígio regional nos séculos XVIII e metade do XIX, a história da aldeia homônima que teve como orago Nossa Senhora da Conceição tem a incrível propriedade de se mostrar mais obscura quanto mais nos aprofundamos nela. Aqui e ali colhe-se informações de que a aldeia do Pambú era uma das maiores das bandas do rio São Francisco administrada pelos capuchinhos. A notícia já está na Relação do frei Martinho de Nantes (1979[1706]) e aparece em textos posteriores que atestam uma população comparativamente acentuada na missão de Nossa Sra. do Pambú. Como neste, por exemplo.

“Pelos meados do século XVIII, sob a prefeitura do P. Fr. Romualdo de Borgo, os Capuchinhos da Piedade (*Prefeitura de Salvador*) cultivavam nove colônias de índios, a saber: a de Arapoá com uns 200 índios; a de São Felix, 5 léguas além de Arapuá, com 200 índios, cuidava das duas Frei Domingos de Brescia; a de Aracapá com 260 índios, ao cuidado de Frei Simpliciano de Borgia; a de Pambú com 360 índios, guiados por Frei Ângelo M. Chiavari; a da Vargem, confiada a Frei Vitalino de Milão, com 320 índios, a de Araxá Frei Domingos de Casena cuidava de 260 índios; a de Rodelas, com uns 600 índios estava entregue a Frei Bernardino de Scurcola; a de S. Pedro com 320 índios teve um tempo como catequista o Frei Francisco M. de Todi, que em 1734 passou, no Rio, a catequizar os índios Guarus, no Ipuca; na do Rio de Contas, com 360 índios, trabalhava o Frei Bernardino de Milão” (Arquivo da

Propaganda Fide, ata n. 1742/fl. 177 *apud* Regni, 1950: 528). (grifos por minha conta).

A falta de informações mais precisas em relação a esta importante missão (inclusive nos documentos guardados nos arquivos capuchinhos que consultei) deve ser relacionada ao fato de muitos missionários terem seus relatórios (fontes fundamentais de informações sobre os índios das missões do São Francisco) extraviados ou guardados rigorosamente em arquivos centrais da Ordem, como o relatório de Francisco de Lucé, que missionou nas aldeias de Aracapá e Pambú antes de 1685, cujo texto original não se tem notícia (Regni, 1988: 176), restando dele apenas um extrato, o *Abregé*, que fornece uma amostra da importância do texto integral para o registro dos costumes e hábitos dos índios do São Francisco.

“Vale a pena referirmos aqui um dos aspectos mais significativos da sociedade tribal, posto em evidência pelo missionário capuchinho: a maloca. Era formada de um grande galpão à maneira de meda, medindo, geralmente, quarenta metros de comprimento por vinte de largura, cujas estruturas de suporte eram feitas por uma sólida textura de varas, coberta por uma camada sólida de palhas de buriri. Conforme o testemunho de fr. Francisco, na maloca podiam caber até 200 pessoas [...] Na descrição deixada por fr. Francisco se pode ter uma idéia do tamanho e do número de moradores de uma aldeia. No perímetro podia haver 18 a 20 malocas, alinhadas em fila dupla; assim a aldeia podia ter de três a quatro mil pessoas” (ib.: id.)

Afora a falta de registros sistemáticos, o fato de ter sido esta uma área de divisa interprovincial cria problemas e confusões quanto ao estatuto e localização(ções) da missão do Pambú durante o período em que existiu. A aldeia de Pambú era insular, não restam dúvidas quanto a isto. Foi um importante centro missionário numa zona que abarcava outras missões como da ilha das Vacas, do Cavalo e Aracapá.⁶⁶ A área da missão não devia, pois, atingir as margens baiana ou pernambucana,⁶⁷ ficando o povoado de Pambú, na Bahia, fora dela e sua capela sujeita ao clero secular, o que por vezes trouxe problemas aos missionários da ilha.

66 “[...] fr. Bernardo de Nantes falava de quatro missões cariris administradas pelos capuchinhos no médio São Francisco, com três estações visitadas, de quando em quando, pelo missionário mais vizinho. Os centros principais do grupo eram Aracapá e Pambú” (Regni, 1988: 209-210).

“Como a missão de Pambú era importante, pode-se supor que o Padre José de Châteaugontier tomasse conta dela, quando o Padre Anastácio (d’ Audierne) a deixou” (Faria, 1965: 255).

67 É bom situar que nem mesmo a ordem de anexação de uma légua quadrada em terras baianas às aldeias de Axará, Rodelas, Caruru e Sorobabel, todas insulares, despachada pelo Governador Geral Dom João de Lencastro em 1697, garantiu o acesso às terras ribeirinhas à missão de Pambú, já que o ofício beneficiou somente as aldeias insulares do rio São Francisco administradas pelos jesuítas.

"[...] Que agora mande o dito Coronel para aquela Capela de Pambú um capelão Manuel da Costa Carrilhos,⁶⁸ homem de vida escandalosa, o qual começara a amotinar o gentio contra eles, os quais depois perderam o respeito aos padres, tomando armas contra eles, e dando-lhes algumas pancadas, mandara-o chamar o principal da sua aldeia chamando-o persuadira a fugir para o mato com a sua gente, para que ele de enfadado largasse a missão e como a maior parte deles, e os filhos estavam já batizados, os sossegara, e estando outra vez em bom caminho e indo batizando os adultos com grande fervor que tomavam a fé com muita alegria, voltando este padre da Bahia [...]" (*DH. Consultas ao Conselho Ultramarino feita pelo Frei Gabriel refletindo denúncias do missionário capuchinho Anastácio de Audierne sobre procedimentos de Francisco Garcia d'Ávilla prejudiciais à missão de Pambú, 1681, vol 88, p. 205*).

Provavelmente durante boa parte do tempo em que existiu a missão do Pambú esteve em área do Bispado e da capitania de Pernambuco quando – juntamente com outras missões do rio São Francisco – passou da administração dos padres franciscanos para os capuchinhos italianos.

"Partidos que forão os R.P. franceses, e tendo tomado posse desse Hospício, e missão os Rev.^s Cap.^{ho} Italianos, q. fez no anno 1716 como já se disse supra estes não só tomarão as aldeias, que tinham os R.P. franceses, mas também outras, a saber Uracapá – S. Pedro – S. João de Rodellas – Axiará – Araripe – Vargem – Pambú – S. Felix – Irapuá – sita todas no Bispado, e Capitania de Pernambuco no Rio de S. Fran.^{co} porem sempre debaixo da Prefeitura da Bahia até o anno 1725 em que se declara esta missão de Pernambuco Prefeitura independente [...]" (PRONEB, cx 2, pasta III, ms. III-6, fl. 34v).⁶⁹

A independência da Prefeitura de Pernambuco não tornou mais clara a divisão das competências nesta zona de divisa e persistiram as disputas entre os conventos da Penha, em Recife, e o da Piedade, em Salvador, pela inclusão das aldeias do São Francisco em suas respectivas jurisdições.

68 "O Padre Carrilhos instalara-se na capela de taipa, que o Padre Martinho já encontrara em 1672 e estava situada em uma das margens do Rio, mesmo defronte da Ilha do Pambú" (Faria, 1965: 259-260).

69 Coteje-se este documento com o Livro de Tombo do Hospício de Recife: "[...] em tempo dos PP franceses desde o ano de 1656 até o 1701 a missão da Bahia estava sujeita a esta missão de Pernambuco, porem desde que entrarem os PP capuchinhos italianos do anno de 1701, até o anno de 1725 estava sujeita a Prefeitura da Bahia" (in Regni, 1988: 32-33).

“Quando a missão de Pernambuco foi elevada à Prefeitura independente, com sede no antigo hospício dos frades dedicado à N.S. da Penha, surgiram questões sobre a atribuição da catequese dos centros situados nas ilhas ou na margem esquerda do S. Francisco. Os capuchinhos da Penha, apoiados pelas autoridades civis e eclesiásticas de Pernambuco, pretendiam colocá-la sob sua dependência, mas a tentativa faliu diante da resistência segura de fr. Francisco de S. Giovanni, superior dos capuchinhos da Bahia e de Garcia d’Ávilla, protetor das missões localizadas em suas propriedades. Criou-se assim uma situação ambígua quanto a administração das aldeias indígenas que se achavam no território pernambucano e que ficaram submetidas a uma dúplice jurisdição: civil e eclesiasticamente dependentes de Pernambuco, e religiosamente dependentes da Prefeitura da Bahia” (Regni, 1988: 33).

Vê-se que o fato de a aldeia de Pambú estar situada no meio do rio não a vinculou apenas a Pernambuco e tanto ela quanto outras aldeias insulares já integraram o sertão da Bahia em outros tempos.

“Considerado este Ryo (São Francisco) da parte daquém da Bahia, se acha logo no princípio uma Capella de Santo Antonio, onde não reside sacerdote. Adiante huma caza de Missão em Aldeia de Índios, em que reside hum dos Religiosos Capuchos Francezes chamada a Patacúba; dahy a 4 ou 5 legoas está a Villa Nova de Sebastiam de Britto de Castro, em que há huma capella curada [...] Passada a Cachoeira, dahy a 11 legoas entra o Ryo das Rodelas, que vay transversalmente cortando hum grande sertão, também muito povoado; e neste districto há uma caza de Missão em Aldeã de Índios da Sagrada Companhia de Jesus. Adiante 26 legoas, entre várias ilhas que forma o rio no centro de sua corrente, em 6 dellas se achão 6 Aldêas de Índios, cujos nomes são a do Porcá, a do Axará; a da Vargem; a de Pambú; a de Aracapá e a do Cavallo. Estão todas 6 addictas a três Padres Capuchos Francezes (*Consulta do Conselho Ultramarino sobre o estado das missões de certão da Bahia e informando acerca dos remédios apresentados para evitar os danos provenientes da falta de parochos e missionários. 18/12/1698. ABN, vol. 31, p. 26*).

Conjuntamente à aldeia já existia um núcleo populacional chamado Pambú na margem baiana (não necessariamente coincidindo com o atual local do povoado) que, posteriormente, serviu como estação missionária franciscana (veja fig. 8). Esta referência já está na Relação de Martinho de Nantes ao descrever a

capela de taipa construída pelos portugueses que encontrara ao chegar ao local que ele chama Pambú (sem descrever uma povoação propriamente).

“Tendo chegado cerca de meio-dia à capela de Pambú, construída pelos portugueses toda de taipa. Reúnem-se aí, pelo Natal e na Páscoa, vindos de trinta léguas e mais em redor, para aí cumprirem as suas devoções e na qual mora o capelão, quando cumpre o seu giro, isto é, quando percorreu para mais de cem léguas para cima e trinta léguas para baixo, a confessar os habitantes de um lado do rio ao subir e de outro ao descer, dizendo missa de dez em léguas, nos lugares em que os portugueses se reúnem para se confessar [...] Declarando-o, ele (*Francisco Rodrigues, português, habitante local*) manifestou toda a sua alegria e me pediu para que me instalasse na ilha do Pambú, bem defronte, onde havia uma bonita aldeia⁷⁰ de cariris” (Nantes, 1979[1706]: 36).

Outro capuchinho, Bernardo de Nantes, que esteve posteriormente missionando em Pambú e em outras aldeias da região, também corrobora a informação de que este lugar era um importante núcleo de ocupação portuguesa.

“Aqui eu não falo do fruto que os missionários fazem entre os brancos e negros dispersos por todo esse vasto Brasil que não tem no seu interior nem cidades nem vilarejos, mas só florestas, montanhas e solidões pavorosas, plenas de onças e jaguatiricas, e algumas casas de brancos e de negros que as criam, mas tão separadas e distantes uns dos outros que cada morada, às vezes, parece mais bem um eremita do que uma morada doméstica e comum. Toda essa gente vive lá na maior parte das vezes sem pastor a quem eles vêem apenas uma vez por ano; eles ainda não haviam recebido nenhum quando eu cheguei a essas paragens, nós fomos os únicos (pastores). O bispo de Pernambuco que havia nos passado o ofício, pois eles sempre recorreram a nós para esses ofícios, como batizar os filhos deles, assistí-los em suas enfermidades, reunindo-se de muito longe nas grandes festas do ano para vir até aqui ouvir a palavra de Deus pela qual eles pareciam ser extremamente carentes, pois ela lhes era rara. Foi o que frisou particularmente o R. Pai Jacques Redoz, nosso superior supremo e vice-prefeito, que veio da Baía de Todos os Santos

70 A confirmação do padre de que havia uma aldeia defronte ao Pambú não deve implicar na aceitação, da parte de quem o lê, de que ele refere-se a uma missão religiosa. “Aldée” e “Mission”, termos empregados em uma das melhores edições francesas da Relação (Nantes, 1888[1706]), não são sempre equivalentes. Quando Martinho de Nantes chega no Pambú não havia ainda uma missão religiosa na ilha em frente, o que veio a acontecer anos depois por obra de seu colega de hábito Anastácio d’Audierne (cf. Nantes 1979[1706]: 50).

visitar-nos duas vezes, a pé, caminhando mais de 600 libras nas duas viagens. Pois durante alguns meses ele esteve aqui, principalmente na missão de Pambu, mais frequentado pelos brancos do que pelos outros; ele fez aí uma missão para as pessoas de fora que não perdiam nenhuma de suas pregações. Eis o atual estado em que se encontra esta nova cristandade e esses índios neófitos. Resta ver o que eles poderão se tornar com o tempo, quando se lhes tiverem outorgado os meios e livrado os obstáculos". (Nantes, 2001[1702]: 10) (grifos por minha conta).

Não é possível extrair dos depoimentos dos capuchinhos Bernardo e Martinho de Nantes - nem de quaisquer outros documentos averiguados - citações sobre uma aldeia indígena no Pambú em terras baianas. Houve uma missão regular chamada Pambú na atual ilha da Assunção e um núcleo de ocupação portuguesa, vindo a ser o povoado de Pambú, que desenvolveu-se em função da atividade pastoril e da igreja⁷¹ referida no texto de Martinho de Nantes.

"Não se fala em aldeia no povoado baiano de Pambú, mas somente em uma capelania portuguesa. Essa antiga e influente povoação entrou em decadência a partir do século XIX, a ponto de perder a condição de vila e julgado. Somente na ilha do Pambú, depois batizada por ilha da Assunção, não em terra firme baiana ou pernambucana em frente à ilha, fala-se na aldeia que fora inicialmente chamada de cariris e em data não definida passou a ser indiferentemente denominada, nos documentos oficiais de Pernambuco, ora aldeia de N.S. da Conceição, ora aldeia de Rodelas, ora Rodelas de Cabrobó e, parece que por via disso, entrou no registro histórico como aldeia de Rodelas. Essa ilha, com cerca de cinco léguas de comprimento e entre seis quilômetros de largura, está defronte de Pambú, no lado baiano, e de Cabrobó, no lado pernambucano" (Fonseca, 1996: 51).

Alguns autores merecedores de crédito - como Regni (1988: 222), Sobrinho (1929: 104), Caldas (1931), Couto (1902) e Costa (1905), comumente apoiados na Relação de Martinho de Nantes - sustentam, como Fonseca (1996), que a atual ilha da Assunção, hoje território Truká, é a antiga ilha do Pambú que abrigou a aldeia homônima. A idéia pode ser refutada tomando-se alguns documentos do século

71 Se a missão do Pambú atingisse as terras da Bahia a capela de Pambú, certamente faria parte dela e estaria sob as ordens de um prelado regular. Sendo assim, não haveria porque um capelão secular, acusado pelos próprios missionários de lhes causar sérios problemas, servir nela por tanto tempo, ainda que este fosse um mandado do poderoso Francisco d'Ávilla que cobiçava avidamente, para pastagens, as terras guardadas pelos missionários (cf. DH, vol. 88, p.205.Op. cit.).

XVIII, como o termo de anexação das ilhas periféricas à do Pambú gerado a fim de completar a légua quadrada ordenada que se desse aos índios pelo rei de Portugal.

“[...] e pella d.^a Ilha (do Pambú) ser muito estreita, e não ser em algumas partes, nem meyo quarto de légua de largura, lhe dey mais aos d.^{os} Índios as Ilhas adjacentes, tanto da parte do Norte como da banda do Sul, com as quais ficarão satisfeitos com a d.^a légua de terra em quadra [...]” (APEB, *Seção Colonial e Provincial/Registro de Sesmaria. Livro 6/maço 598. 1743. fl. 193v* – Cf. a íntegra deste documento em Anexos - Documentos/APEB. 30/10/1746).

Aparentemente, a insuficiência de terras não teria justificativa se a ilha do Pambú fosse o antigo nome da ilha da Assunção, uma das maiores do rio São Francisco, com quase 7.000 ha de área. Mas tudo leva a crer que foi esta ilha que abrigou mesmo a missão por onde passaram os capuchinhos franceses, padres Carmelitas, Franciscanos e, por fim, capuchinhos italianos (conhecidos como missionários barbadinhos, devido ao hábito do uso de uma longa barba). As dúvidas são geradas quando se defronta com documentos que mostram ilhas diferentes com o mesmo nome em distintos períodos, revelando que os nomes das localidades que abrigavam missões indígenas mudavam conforme a mudança de Orago ou santo padroeiro. Assunção, por exemplo, já tinha sido o nome de outra ilha que abrigara missão capuchinha, a ilha da Vargem, e a coexistência dos nomes ilha do Pambú e ilha da Assunção numa dada época pode levar a crer que a missão do Pambú não estava localizada na atual ilha da Assunção.

“Pelos informações que me tem sido presentes, e a Sua Excelência reverendíssima, confirmadas pelo Dr. Ouvidor da Vila das Alagoas, e instancias que os Índios que habitam a Ilha da Assumpção nos tem feito, para serem transferidos para a do Pambú, aonde a melhor qualidade das suas terras, e Ilhas adjacentes lhes facilitam a abundancia, e vantagens que na primeira não podem lograr [...]” (Carta de Diogo Lobo a Vitoriano Ribeiro Rybas. 22/01/1762. Anexos – Documentos/BN).

A dúvida pode ser dissipada quando se vê no mesmo documento (à folha 62) que Assunção é, na verdade, o nome da antiga ilha da Vargem, mencionada em vários documentos de relações de aldeias no rio São Francisco. A mesma coisa se infere do texto do frei Pietro Regni, notável historiador dos Capuchinhos.

“A missão da Vargem se achava na zona do sertão dos rodela e era composta pelos mesmos grupos indígenas da aldeia de Acará: brancararus e procás [...] Era situada num ponto equidistante de Axará

e de Pambú, seis léguas entre uma e outra [...] No documento 344 (AHU Bahia) a missão é mencionada como aldeia autônoma, a única entre as seis administradas pelos últimos capuchinhos franceses; ao passo que não constava na lista dos carmelitas em 1702, talvez por ser considerada uma única missão como a de Pambú” (1988: 226-227).

Outro historiador das atividades da igreja no Brasil, Arlindo Rubert (1988), em seu trabalho sobre a presença missionária no país sugere, em dois momentos, que a aldeia do Pambú estava em terras baianas.

“Em 1700, o bispo de Olinda, no seu relatório, cita as missões capuchinhas dentro de seu bispado, que eram a da ilha de S. Pedro, de índios Aramurus; a de Rodelas, de índios Cariris; a de Aracapá, igualmente de cariris, cujo missionário administrava outra aldeia; a da ilha da Árvore, também de cariris. Em cada uma destas aldeias havia um missionário. Na aldeia de Pambú, sob o arcebispado da Bahia,⁷² em 1695 constam 3 missionários” (ib.: 21) (grifos por minha conta).

“Aldeia da Imaculada Conceição do Pambú, na margem esquerda do rio S. Francisco, bispado de Olinda, de índios Cariris, que tinha, em 1731, 220 crianças e 192 adultos batizados [...] Em 1745 os índios já eram 300 e em 1758 constam somente 290, os quais, em 1766, ano da sua supressão, tinha um excelente cura em Fr. Barnabé de Genova” (ib.: 97) (grifos por minha conta).

Não há problema quanto à mudança do bispado ao qual pertencia a referida aldeia; o que ficou evidenciado no documento do PRONEB para as competências das prefeituras capuchinha da Bahia e de Pernambuco em relação às missões do rio São Francisco deve valer para as disputas entre os bispados dessas duas províncias. A questão é situar a missão do Pambú na margem esquerda do rio, informação que não consta em outros autores ou na documentação pesquisada. Não excluo a possibilidade de uma missão secular no Pambú baiano ou de uma aldeia mista (com base na possibilidade de um Campo de Ordenança), mas é relevante o fato de nenhum dos missionários que por lá estiveram fazer qualquer menção a respeito. Haveria uma motivação deliberada para este silêncio caso a existência de uma missão no Pambú tenha sido real? Lopes (2000), num interessante trabalho, faz afirmativas surpreendentes sobre o povoado:

72 Parece que as ilhas do rio São Francisco sempre pertenceram ao território da Província de Pernambuco, mas é possível que a competência eclesiástica sobre elas tenha se alternado entre as Dioceses sediadas em Salvador e em Olinda/Recife.

“Tão logo chegou a Pambú, o frei Nantes (*Martinho de Nantes*) construiu uma casa e com barro, madeira e cobertura de palha, uma igreja onde instalou um pequeno sino [...] Os índios, fustigados pelos criadores, situavam suas aldeias principalmente às margens do rio e nas ilhas, sobrevivendo de pequenos cultivos, da caça e da pesca. Com a chegada do religioso, passaram (*índios, fazendeiros e vaqueiros*) a visitar Pambú com mais freqüência, uns por curiosidade, outros em busca dos serviços religiosos e alguns que para lá acorriam, vez ou outra fugindo da solidão dos ermos. Pouco a pouco, o lugar foi sendo transformado em ponto de confluência de portugueses, mestiços e índios em domesticação. Assim surge o primeiro núcleo não exclusivamente indígena em toda a região do submédio São Francisco: a missão do Pambú. Pambú tinha poucos moradores. Seu povo morador era formado quase exclusivamente só por índios que o frei havia aldeado” (ib.: 245-246) (grifos por minha conta).

Infelizmente as fontes que embasam tais argumentos, e vários outros presentes no livro, não são apresentadas e comumente o autor transita entre o Pambú insular e o Pambú na margem baiana sem alertar o leitor de que localidade está falando, o que gera a impressão de que nem ele mesmo sabe ao certo. Não obstante o valor literário da obra, bem escrita, parece haver nela uma dificuldade na sistematização e apresentação das fontes, motivo pelo qual, na minha opinião, limita bastante o seu uso como referência de dados históricos seguros.

Minha preocupação ao discutir a existência de uma porção baiana para a missão do Pambú é exclusivamente quanto ao rigor das fontes consultadas, pois reafirmo que a localização histórica desta missão não interfere na maneira como venho lidando com a etnogênese tumbalalá, pois o fato de, efetivamente, não ter existido uma missão regular na margem baiana do rio (e é neste horizonte que me situo) não desqualifica a herança por eles reclamada nem a memória de uma aldeia do Pambú, representação que nem sempre é coincidente com as missões históricas e muitas vezes diz respeito a uma ocupação local antiga por povos autóctones, o que é inquestionável para toda a região do sub-médio São Francisco, tanto pelos vestígios arqueológicos⁷³ abundantes quanto pela própria presença das comunidades indígenas contemporâneas.

73 Os barrancos do São Francisco, em toda a extensão onde estão famílias tumbalalá, guardam fragmentos de cerâmica, cachimbos de barro e ossadas humanas. Esse elementos são bastante comuns em todo o curso do rio, tanto nas margens quanto nas ilhas. A cerca de 30 Km do povoado do Pambú, no interior da caatinga, há ainda um belo lajedo de meta arenito repleto de petroglifos abstratos que recebe o nome de Pedra da Letra.

IV. A atividade missionária

O movimento missionário no sub-médio São Francisco entre os séculos XVII e XVIII contou, fundamentalmente, com a participação de cinco ordens; jesuítas, capuchinhos franceses e italianos, carmelitas descalços, oratorianos e franciscanos (Rubert, 1988). É bastante provável que os religiosos capuchinhos tenham servido por mais tempo nas aldeias dos cariri dzubukua, incluindo a da ilha do Pambú.⁷⁴ As ilhas dessa porção do rio abrigavam, em 1749, as missões de N. Sra. do Ó (Ilha de Sorobabel, nação de Tapuios, Porcáz e Brancararuz); N. Sra. do Belém (Ilha de Acará, idem); Beato Serafim (Ilha da Vargem, idem); N. Sra. da Conceição (Ilha do Pambú, Tapuios cariris); São Francisco (Ilha de Aracapá, idem); São Félix do Cavalo (Ilha do Cavalo, idem); Santo Antônio (Ilha do Irapuá, idem); N. Sra. da Piedade (Ilha do Inhamum, idem); N. Sra. do Pilar (Ilha do Coripoz, Tapuios Coripós) e N. Sra. dos Remédios (Ilha do Pontal, Tapuios Tamaquiúz). (ABN, *Informação Geral da Capitania de Pernambuco*, 1749. vol. XXVIII. p. 421).

Siqueira (1978: 46) confirma a presença dos capuchinhos franceses nos aldeamentos de Aracapá, Pambú, S. Félix e Irapuá ao século XVIII, antes da expulsão do Brasil, e atribui uma população de 360 índios à missão do Pambú neste período. Já nos Anais do Arquivo Público do Estado da Bahia lê-se: “Missões que existiram algum tempo: Palmar, fundada em 1695; Geremoabo - 1702; Pambú - 1702; Aracapá - 1702; [...]” (Barros, 1919: 16). Entretanto, numa carta escrita pelo Príncipe Conde de Val de Reis para o Governador Geral em resposta às queixas que lhe dirigiu o missionário Anastácio de Audierne sobre os abusos cometidos por Francisco Dias d’Ávilla contra sua missão, percebe-se que a aldeia de Pambú já existia em 1681, ano da carta.

“Por carta de Frei Anastácio de Audierne, Religioso Capuchinho, francês, Missionário Apostólico, que assiste na aldeia de Pambú nas Missões desse Estado, escrita ao seu Vigário Provincial, me foi presente o grande dano que faz aquela Missão Francisco Dias de Ávila [...]” (in Nantes, 1979 [1706]: 111).

Às aldeias que os franciscanos já possuíam no rio São Francisco foram somadas outras que eles receberam dos capuchinhos franceses quando de sua expulsão do Brasil. O total de suas missões durante o tempo em que mantiveram a catequese entre os índios do Nordeste é mostrado no quadro a seguir.

74 O frei Francisco Willeke (1977: 89) apresenta tabela com as missões do São Francisco que estiveram sob a administração dos franciscanos e afirma que a aldeia do Pambú era formada por índios Tamaqueú.

Missões da Província de Santo Antônio do Brasil (1679-1863)
Reproduzido de Willeke (1966: 203)

Nome das missões	Padroeiros	Fundadas (F) ou Aceitas (A)	Devolvidas (D) ou Extintas (E)
Itapicuru de Cima (Se)	Santo Antônio	1689 (F)	1834 (E)
Massacará (Ba)	Santíssima Trindade	1689 (F)	1854 (E)
Bom Jesus da Jacobina (Ba)	Bom Jesus da Glória	1706 (F)	1847 (E)
Saí (Ba)	N. S ^a das Neves	1696 (F)	1863 (E)
Rodelas (Ba)	São João Batista	1697 (A)	? (D)
Massarandupió (Ba)	S ^{to} . Antônio de Argüim	1831 (A)	? (D)
Jeremoabo (Ba)	N. S ^a das Brotas	1702 (F)	1718 (E)
Pambú (Ba)	N. S ^a da Conceição	1702 (A)	? (D)
Curral dos Bois (Ba)	S. F ^{co} e S ^{to} Antônio	1702 (F)	1843 (E)
Aracapé (Ba)	São Francisco	1703 (A)	? (D)
Camamu (Ba)	N. S ^a do Desterro	1703 (A)	? (D)
Salitre (Ba)	São Gonçalo	1703 (A)	? (D)
Piagui (Pi)	Santa Cruz	1706 (F)	? (D)
Catu (Ba)	Santo Antônio	1719 (?)	?
Aricobé (Pe/Ba)	N. S ^a da Conceição	1739 (F)	1860 (E)
Alagoas (Al)	N. S ^a da Vitória	1679 (F)	1763 (E)
Palmar (Al)	Santo Amaro	1695 (F)	1699 (D)
Uma (Pe)	São Miguel	1679 (A)	1742 (D)
Coripós (Pe)	N. S ^a do Pilar	1702 (A)	1761 (E)
Zorobabé (Pe)	N. S ^a do Ó	1702 (F)	1761 (E)
Unhunhu (Pe)	N. S ^a da Piedade	1705 (F)	1761 (E)
Pontal (Pe)	N. S ^a dos Remédios	1705 (F)	1761 (E)
Pajeú (Pe)	Santo Antônio	1741 (F)	1761 (E)
Cariris (Pb)	N. S ^a do Pilar	1705 (F)	1724 (D)

Em negrito, as missões localizadas no rio São Francisco.

Conforme Rubert (1988), nas margens esquerda e direita do rio, respectivamente os lados pernambucano e baiano, havia as missões de São Pedro, São João Batista de Rodelas, Imaculada Conceição de Pambú, Jacaré, Santo Crucifixo de Araripe, N. Sra. de Belém de Acará e São Francisco de Aracapé (ib.: 96-100), quase todas sob a tutela de capuchinhos franceses até sua expulsão⁷⁵ do Brasil, em fins dos anos 1600. Assumiram as missões do distrito do São Francisco os religiosos de Santa Teresa, mas logo caíram no desgosto do poderoso Garcia d'Ávilla Pereira que, com sua prestigiosa influência, representou junto ao rei contra a pouca presteza dos trabalhos desses missionários, conseguindo que, por decreto real, os teresos fossem substituídos pelos capuchinhos italianos que, para a felicidade da Coroa "se contentam com o que lhes dá a Providência Divina, no que se evita a despesa que a Fazenda Real faz de trinta mil réis cada ano de ordinário a cada um dos missionários teresos".⁷⁶ Não obstante o desencontro das fontes em relação ao aldeamento do Pambú, é certo que o capuchinho francês Anastácio d'Audierne foi o fundador da aldeia da Imaculada Conceição do Pambú, fato constatado por Nantes (1979[1706]: 50) e por Barros (1919: 16): "Frei Anastácio d'Audierne fundou a aldeia de Aramurú, a missão de Urucapaca e a de Pambú".

Em que pese a maciça presença dos missionários no sertão do São Francisco que lá chegaram ainda no século XVI (com os jesuítas portugueses), eram tantos os povos indígenas que a carência de padres para catequizar, senão todos, mas os que precisavam de "amansamento", era uma constante.

"Em qualquer grande número que os missionários possam vir, eles encontram aqui algo para servir de depositário do zelo, fervor, pois além das tribos mencionadas anteriormente, há ainda as tribos dos Persemius, dos Ohris, dos Uricujus, dos Payayas, dos Klejscus, dos Umãs, dos Guegues, dos Icós, dos Macarus, dos Lhugos, dos Peraliconius, dos Jaicós, Caropotós, Chumarus, Carnijós e, mais adiante nas terras recentemente descobertas, nos Canindés e no Piauí, os Copinharós, Arroans, Copiaratis, Aubatés, Alongas, Precatis, Macuás, Aranhis, Bacharaus, Rodeleiros e os outros que não têm nenhum missionário" (Nantes, 2001[1702]: 6).

75 Os capuchinhos franceses foram expulsos da colônia quando as relações entre Portugal e França começaram a deteriorar com as investidas francesas no litoral Nordeste e com as crescentes desconfianças dos portugueses em relação aos estrangeiros que atuavam no Brasil (in Nantes, 1979[1706]: 123). A estratégia adotada para afugentar os missionários franceses sem criar grandes embaraços com a Propaganda Fide, foi exigir, de todos os missionários estrangeiros, um juramento de fidelidade à Coroa Portuguesa que inviabilizava o trabalho missionário. Com o juramento proibido pela Sagrada Congregação, à qual estavam subordinados os capuchinhos, os oito capuchinhos franceses que vieram missionar no sertão tiveram que voltar para a França (idem: 97).

76 Carta do Rei ao Governador geral do Estado do Brasil, datada de 10/12/1709 (in Nantes, 1979[1706]: 121-122).

O quadro a seguir, extraído de Puntoni (1998: 58-63) e ligeiramente modificado, mostra as aldeias que existiam nas ilhas e margens do rio São Francisco nos séculos XVII e XVIII. Os nomes que aparecem em **negrito** são das missões situadas na porção sub-média do rio.

Nome(s)	Nação	Orago	Missionários/ Ordem	Datas	Capitania	Localização
Aracapá, Ilha de Orocapá, Ilha do Aracapá	Cariri	São Francisco	Capuchinho, Franciscano, Carmelita	1672 - 1746	BA	Rio São Francisco/ Sertão de Cabrobó, freguesia de Nossa Sra. da Conceição dos Rodelas
Aramurus	Aramurus, Caboclos	—	Capuchinho	1672 - 1687	BA	Rio São Francisco
Araxá, Ilha do Araxá, Ilha do Acará	Porcáz e Brançarurus	Belém, Nossa Sra. do Belém	Capuchinho, Jesuíta, Carmelita descalço, Capuchinho italiano	1698-1746	BA/PE	Rio São Francisco/ Sertão de Cabrobó, freguesia de Nossa Sra. da Conceição dos Rodelas
Cavalo, Ilha do cavalo	Cariri	São Felix	Capuchinho	1687-1746	BA/PE	Rio São Francisco/ Sertão de Cabrobó, freguesia de Nossa Sra. da Conceição dos Rodelas
Curral dos Bois	Guaimoré	Sto Antônio	Jesuíta, Franciscano	1698-1843 ⁷⁷	BA	Rodelas (margem esquerda do São Francisco)
Ilha das Vacas	—	—	Capuchinho	1678	BA	Rio São Francisco
Ilha do Cavalo	Cariri	Nossa Sra. da Natividade	Carmelita descalço, Capuchinho	1702-1706	BA	Rio São Francisco

77 Há notícia sobre a aldeia de Curral dos Bois em 1849 e dois anos depois é dito que ela está extinta com a ereção da matriz de Santo Antônio da Glória (APEB, maço 1375, Câmara de Pambú (1834-1854). Cf. Anexos-Docmentos/APEB.

Nome(s)	Nação	Orago	Missionários/ Ordem	Datas	Capitania	Localização
Irupua, Ilha do Irapoa, Ilha do Irapua	Cariri	Sto Antônio	Capuchinhos, Carmelita descalços, Capuchinhos italianos	1687-1746	BA/PE	Rio São Francisco/ Sertão de Cabrobó, freguesia de Nossa Sra. da Conceição dos Rodelas
Pambú, Ilha do Pambú	Cariri, Tamaqueú	Nossa Sr.a da Conceição	Capuchinho, Franciscano, Carmelita, Capuchinho italiano	1677-1746	BA/PE	Rio São Francisco/ Sertão de Cabrobó, freguesia de Nossa Sra. da Conceição dos Rodelas
Caruruz ⁷⁸			Jesuíta	1698	BA	Rio São Francisco
Pochim	Caboclos	—	Capuchinho	1682-1687	BA	Rio São Francisco
Aranhipó ⁷⁹	Porcáz	—	Jesuítas, Carmelitas descalços	1702	BA	Rio São Francisco
Porca, Corumbambá	Porcáz	São João	Capuchinho, Jesuíta, Carmelita descalço	1698-1702	BA	Rio São Francisco (margem esquerda) ⁸⁰
Porto das Folhas	Aramurus ⁸¹	São Pedro	Capuchinho	1677-1698	BA ⁸²	Rio São Francisco
Rodelas	Porca Rodelas	São João Baptista	Capuchinho, Jesuíta, Franciscano	1672-1698	BA	Rio São Francisco
Vargem	Cariri, Brançararus, Porcás ⁸³	—	Capuchinhos	1687-1698 ⁸⁴	BA	Rio São Francisco/ Sertão de Rodelas ⁸⁵

78 A localização desta aldeia é dada em ABN, vol. 31, p. 26.

79 A localização e a nação dos índios desta aldeia aparecem em documento citado por Regni (1988: 323).

80 A localização da aldeia está em Regni (ib.: 322).

81 (ib.: 217).

82 A aldeia ficava mesmo no estado de Alagoas e atualmente é território dos índios Xocó (ib.: 219).

83 Os dois últimos grupos estão em Regni (ib.: 226).

84 Regni (ib.: id.) informa que o padre Francisco de Lucé deve ter começado seu trabalho na Vargem em 1683 ou 1684.

85 (ib.: id.).

Nome(s)	Nação	Orago	Missionários/ Ordem	Datas	Capitania	Localização
Ilha da Vargea	Porcáz e Brancararus	—	Capuchinho italiano	1746	PE	Rio São Francisco/ Sertão de Cabrobó, freguesia de Nossa Sra. da Conceição dos Rodelas
Coripós, Ilha dos Coropós	Tapuia, Coripós	Nossa Sra do Pilar	Franciscanos	1702-1746	PE	Rio São Francisco (?)
Pontal, Ilha do Pontal	Cariri, Tamaqueús	Nossa Sra dos Remédios	Franciscano	1705-1746	PE	Rio São Francisco/ Sertão de Cabrobó, freguesia de Nossa Sra. da Conceição dos Rodelas
Rodelas	—	—	Oratoriano	1670-1679	PE	Rio São Francisco
Sorobabé Ilha de Sorobabé	Tapuia Porca e Brancararus	Nossa Sra. do Ó	Franciscanos	1702-1761	PE	Rio São Francisco/ Sertão de Cabrobó, freguesia de Nossa Sra. da Conceição dos Rodelas

Indubitavelmente, o sertão do sub-médio São Francisco concentrou um número sem igual de missões indígenas nordestinas administradas por missionários de diversas Ordens. Vários eram o status dessas aldeias e muitas não lograram passar dos dez anos de existência antes de serem extintas, ao passo que outras, como as missões de Rodelas⁸⁶ e de Pambú existiram por mais de 150 anos. A de Pambú, cujo nome depois passou a aldeia de Nossa Sra. da Assunção, sobreviveu até pelo menos a década de oitenta do século XIX, mas sofreu um maciço assédio por parte dos regionais, igreja e autoridades de Cabrobó. A principal alegação feita pelos seus próprios diretores era que o patrimônio da missão havia passado para as mãos da igreja e, portanto, não havia mais motivos para sustentá-la.

“Ex.^{mo} Señr ocorrem circunstancias a cerca da aldeia da Assumpção, q’ revela pondera-las, a fim de q’ V. Ex.^a dê as providencias, que julgar acertadas. Esta aldeia não tem, de longos annos, patrimonio Foi constituída em 1700 e tantos com 200 cazais, e antes de inteirar um século achou-se completam^{te} desbaratada; p’ q’^{to} afroxada e disciplina, forão-se despensando os Indios, unz subirão outros descerão outros sahirão p.^a Caririz [etc.]; de modo que um corregedor em 1813 encontrando a Ilha da Assunção vaga, com uma meia dúzia de Indios apenas, e estes sem fazerem m^s aldeia, e sim misturados na massa da população, p’ um provimento considerou toda a Ilha, como patrimonio da Sen^{ra} da Conceição, embora ficassem rezidindo nella dita meia dúzia de Índios” (APEPE/CD 04 – Diretoria dos Índios, fl. 183v. 18/07/1877) (grifos por minha conta).

A essa época, os índios viviam na ilha da Assunção, e em outras menores na sua vizinhança, como moradores tradicionais, mas não donos das terras que ocupavam. Os pedidos de extinção da aldeia da Assunção procediam com um duplo argumento; seus antigos moradores, em número bastante reduzido, não mais se assemelhavam em quase nada aos seus ancestrais, visto que estavam “confundidos na massa da população” e, portanto, eram já brasileiros e, além disso, não tinham mais a posse sobre a terra que agora era de Nossa Senhora.

“[...] Não pode existir aldeia, sem patrimonio, e sem núcleo de índios, mas dá-se a falta destas duas couzas essenciais na aldeia da Assumpção, logo ela não existe de direito, e nem de facto; pr q’ esses mesmos 20 e tantos que podem existir, não formam esse pequeno

86 A Missão de Rodelas foi umas das mais longevas de todo o São Francisco. Até o ano de 1862 teve missionário capuchinho, o Pe. Luiz de Gúbio (Fonseca, 1996: 159). Daí em diante seguiram-se os assaltos ao patrimônio da missão orquestrados pelo Juiz Municipal de Geremoabo e pelo Vigário de Glória (ib.: 158).

grupo de cazas, e sim rezidem dezransados p^{la} Ilha. Isto posto, entendo q' mal indevidam^e dá-lhe o nome de aldeia á esses quatro Indios, sem patrimonio onde morem; por isso avalio, q' V. Exa, deve proceder á essas indagações, e propor á S. Ex.a o Sr Prezid.^o a extinção de tal aldeia, ou só do nome, visto como a aldeia acha-se extincta de facto desde o princípio deste século" (ib.: id.).

O argumento da mistura e das perdas culturais como sustentáculo da perda dos direitos territoriais dos índios que ainda existiam na ilha da Assunção repete-se e se impõe como mote principal para as recomendações, feitas por autoridades locais, de extinção de todas as aldeias da Província de Pernambuco. Na opinião dessas autoridades, os habitantes dos aldeamentos compunham uma sobra de remanescentes indígenas aculturados e mestiços, não cabendo mais ao Governo provincial garantir-lhes o direito sobre a terra que ocupavam.

"[...] Auzencia absoluta de uma estatística não permite com certeza calcular-se o numero de índios, q.' habitão esses aldeamentos; sendo esta difficuldade augmentada em consequencia de que grande numero de indivíduos que vivem n'essas aldeias sob a denominação de índios, são pretos e pardos mais ou menos fulos. No meo fraco entender, julgo conveniente a completa extinção dos aldeamentos qu'ainda restão n'esta provincia; elles não tem mais razão de ser; seos habitantes, achão-se confundidos na massa geral da população, e assim forão perdendo pouco a pouco os hábitos e usos de seos progenitores" (APEPE/DII 29 – Arquivo Provincial, fl. 394v. 11/01/1875).

Via de regra, as motivações para tais pedidos de extinção eram, verdadeiramente, o desejo – nutrido pelos regionais – de ter a posse sobre as terras indígenas. Na ilha da Assunção a cobiça era ainda maior porque seus terrenos sempre foram considerados entre os melhores da região, além de ser ela a maior ilha de todo o rio São Francisco. Antes de ser decretado extinto o aldeamento e com a transferência do patrimônio da missão para a igreja, o Juiz Municipal de Cabrobó – que chegou a ocupar o posto de Diretor dos Índios da Aldeia da Assunção – havia se arvorado do direito de arrendar quase a totalidade de suas terras para posseiros locais.

"[...] A Ald^a. d' Assumpção tendo sido cituada em uma Ilha do Rio de S. Francisco denominada Assumpção sucede q' a mesma Ilha fazendo parte do Patrimonio da Matris de Nossa Senhora d'Assumpção construída na d^a. Ilha, hoje pertencente, p' terem transferido, a Matris de Nossa Senhora da Penha da Villa de Cabrobó, q' é cituada a

marjem do braço do Rio q' circula a Ilha p' este lado de Pern^{co}., está a referida Ilha de baxo de arrendamento pelo Juiz de Direito, q' (suponho) não attendendo q' os Indios são proprietarios de úma parte da Ilha, segundo a antiga Lei da fundação das Ald^{as}. comprehendêo toda Ilha no arrendamento, q^{do}. aliás tem a Ilha sinco legoas de estenção, q' p' conseguinte tem suficiencia p^a. tirar-se aquantide. de terreno pertencente aos Indios e a outra parte servir ao Patrimonio da Matris: vivendo os Indios inteira mente opressos, p' q' orendeiro com o direito q se julga na Ilha apenas lhes consede algum disfruto pr favor, p^m. isto de certo modo q' os Indios, como já disse vivem ópressam^e, como direi a VS." (APEPE/DII 10 – Arquivo Provincial, fl. 115v. 23/07/1857).

Conforme tratei anteriormente, a redução da aldeia do Pambú e outras para a ilha da Assunção (antiga Vargem, situada entre as ilhas do Pambú e Axará) pelo sargento mor Jerônimo Mendes marcou uma primeira tentativa de extinção do aldeamento do Pambú, malograda em função da intervenção dos próprios índios que representaram junto ao Governador Diogo Lobo e dos interesses que este próprio tinha em fazer retornar os índios para o seu local de origem.

"Os P.^e Fr. José de Monticeli e Fr. Baptista de Caramanico por ocasião de poderem inspirar nos índios e moradores máximas sideciosas e de desobediência, e perturbar-me na execução das ordens que se me cometem, se passarão á parte da Bahia e se meterão, um em uma caza de uns pretos na Itaburana, outro entre as fazendas do Ibó, e varge, e ambos nas vizinhanças da povoação da Assunção para onde reduzi os índios de Sorobabé, Axará, e Pambú, e os silvestres Oés, Xocos e Pipipans donde tem como bloqueado esta povoação, e aos índios que passam por uma e outra parte dam os seos conselhos todos encaminhados a perturbarem-me na execução das ordens que me cometeo o Ex.^{mo} Snr. General de Pernambuco, e de facto dezertarão (*Parallelos dos Missionários Capuxinhos e Jesuítas do Bispado e Capitania de Pernambuco ou relação abreviada em que se mostra a semelhança das práticas e máximas dos Missionários Jesuítas com as dos Padres Capuxinhos na administração das Missões que tinha no Bispado e Governo de Pernambuco, pelo Sarg.^{to} Gerônimo Mendes da Paz.* ABN, vol. 31, p. 453).⁸⁷ (grifos por minha conta).

87 É o mesmo episódio destacado antes, cuja informação é dada no seguinte texto: "Estas cinco aldeias se achão reduzidas pelo Sarg.to mor Geronymo Mendes da Paz a Ilha da Assunção chamada antigam.^e Varge" (Anexos - Documentos/BN, fl. 62v).

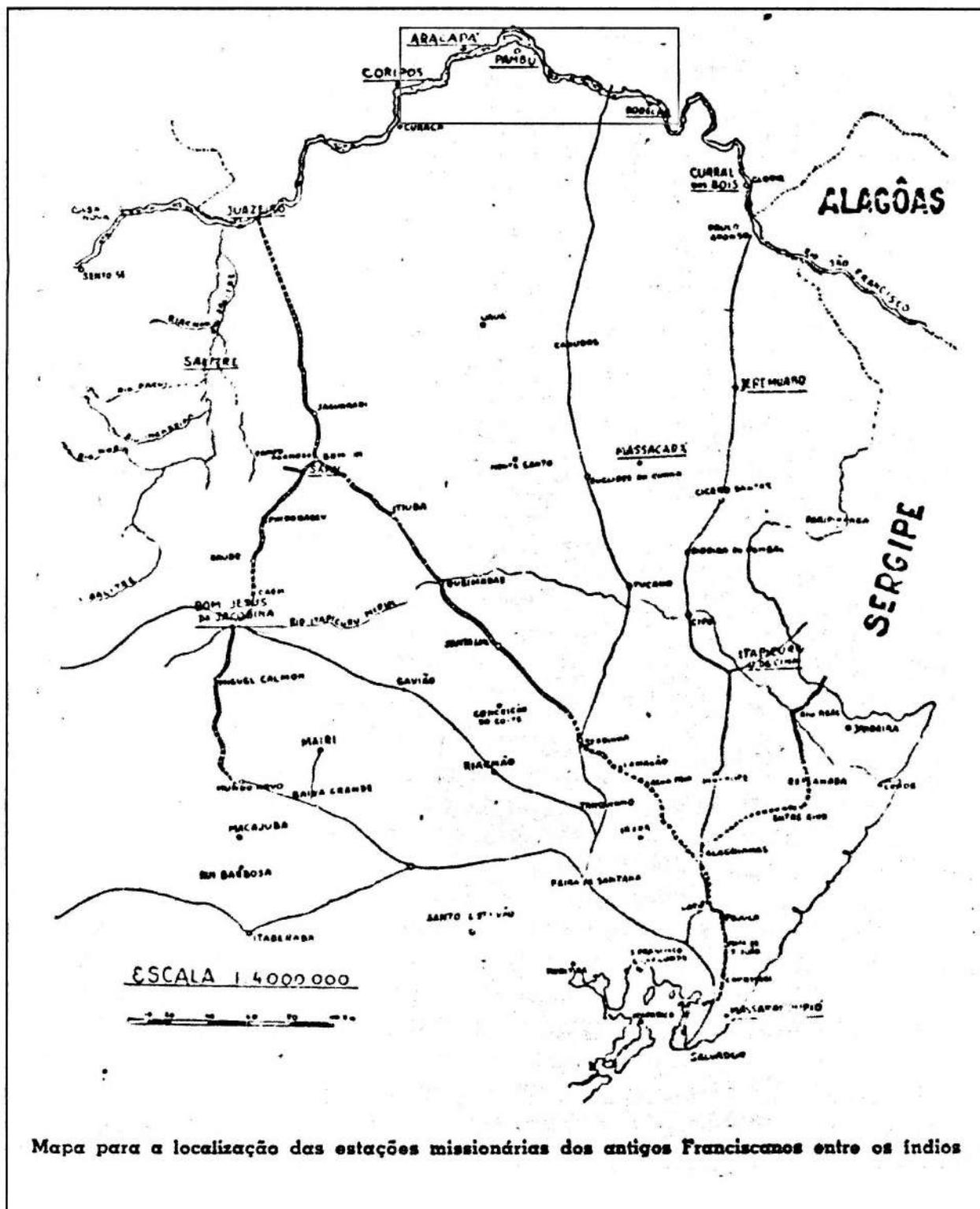


fig. 8 - Extraído de Willeke, 1954: 83. No destaque, as estações do sub-médio e baixo São Francisco.

O expediente de juntar grupos distintos em uma mesma área passível de controle era usual também entre os missionários que coordenavam as missões e, além de diminuir a quantidade de terras destinadas aos índios, devia ser aplicado como preceito para incentivar o esfacelamento social desses grupos, tornando-os mais acessíveis ao controle externo. Mesmo quando apenas uma nomenclatura etnológica ocupava um aldeamento nas listas das missões produzidas pelos missionários ou por funcionários públicos – como eram os Cariri para as aldeias de Pambú, Aracapá e Cavalo ou os Rodelas para várias aldeias do sertão de Paulo Afonso – vários grupos distintos culturalmente eram postos juntos.

A prática da aglutinação de aldeias diferentes pressupunha uma contigüidade entre elas, senão espacial – considerando-se as aldeias insulares do São Francisco – mas em termos de espaços sociais e administrativos conexos. A atividade missionária dos capuchinhos por essas bandas do sertão só obteve sucesso porque era irradiada a partir de determinados centros (comumente as missões maiores), conseguindo manter conectadas as várias missões, não obstante os longos períodos de isolamento aos quais estavam, inevitavelmente, sujeitos os padres. O primeiro imperativo que conduziu a esta estratégia foi a carência de missionários. Não havia um padre exclusivo para cada missão indígena do São Francisco e a cooperação entre eles representava tanto a manutenção da evangelização quanto de suas próprias vidas

“Fr. Martinho (*de Nantes*) não entendia a missão de Aracapá como um círculo fechado. Representava para ele o centro de irradiação de sua atividade apostólica, abrangendo todas as ilhas circunvizinhas, onde viviam outras tribos indígenas a serem catequizadas. Durante cinco anos trabalhou ali sozinho; mas depois, pediu a colaboração de fr. Anastácio que se estabeleceu na ilha do Pambú, a quatro léguas mais abaixo e de fr. José de Châteaugontier, cuja missão não é bem identificada, contudo parece ter sido a ilha das vacas, situada entre Pambú e Aracapá. Fr. Martinho reservou para si as aldeias de Aracapá e do Cavalo, separadas apenas por um braço do rio” (Regni, 1988: 153).

Além disso, a catequese era um trabalho mais promissor quanto mais espetacular parecesse aos olhos dos índios os acontecimentos litúrgicos, fazendo-se necessário reunir o *establishment* missionário da região e seus protegidos, quebrar o isolamento para que a estratégia de se montar grandes eventos religiosos desse certo e fosse possível “impressionar a fantasia ingênua do selvagem” (ib.: 169-170). Numa palavra, era preciso que os missionários das ilhas do rio São Francisco se “desinsulassem” para catequizar com algum sucesso.

“Do relatório do fr. Bernardo (de Nantes) emerge, além disso, um outro expediente tático dos capuchinhos franceses: o de dar a máxima solenidade às celebrações litúrgicas para impressionar a fantasia ingênua do selvagem [...] Seguindo esta tradição, os missionários do médio S. Francisco davam grande importância à liturgia dominical que, ordinariamente, era celebrada solenemente com três padres, havendo encontro, para isto, com os missionários vizinhos. Outra oportunidade excelente para atraírem os índios estimulando-lhes o entusiasmo para a fé católica era a festa do Padroeiro da aldeia que era celebrada com solene procissão, folguedos e almoço em que tomavam parte as tribos das aldeias vizinhas e os brancos da região. Todo o clã indígena se sentia particularmente motivado a participar de tais comemorações por meio de pessoas escolhidas, de propósito, para promover e organizar as festas (ib.: 169-170).

Esta estratégia punha em evidência a maneira como os capuchinhos franceses representavam os índios e a sua própria empresa evangelizadora. Mais do que converter à fé cristã, eles estavam ali para humanizar aquela gente indissociável da natureza e da barbárie, qualidades inquestionáveis tanto para os padres quanto para o colonizador de maneira geral. A língua, a religião e os costumes eram os principais índices da não-humanidade dos grupos Cariri do sertão do São Francisco. A antinomia evidente é com os parâmetros renascentistas europeus para um modelo de humanidade (contemplação estética, racionalidade, contenção, disciplina) aliados aos próprios códigos culturais que os capuchinhos traziam como missionários doutrinados numa visão da fé e ideologia cristãs.

“Eles só pensam naquilo que se apresenta atualmente perante os seus olhos, e não buscam outra satisfação senão aquela dos sentidos, que é comum aos animais, caminhando nus como os animais, alimentando-se de frutas que eles encontram pelo caminho, e que a terra dá de si mesma. Alguns sentem prazer à maneira dos bárbaros, sem vergonha uns dos outros, como ainda fazem alguns selvagens em volta daqui, como os aracúis, umans, jaicós, que, sem serem sedentários, andam pelas matas onde eles habitam. A paixão obscureceu a razão desses miseráveis e o sentido de entendimento para a assiduidade do pecado, que eles já não conhecem (pecar), que é muito obscuro. Eu falo daqueles que estão a 200 e 300 libras adiante no interior do Brasil, tais como são aqueles, pois os índios que estão mais próximos do mar são mais humanos, devido à comunicação (contato) que eles têm com os brancos que habitam os locais marítimos” (Nantes, 2001[1702]: 2-3) (grifos por minha conta).

Que caldo de cultura se produziu como efeito secundário desses estratégias dos padres capuchinhos que atuaram no médio São Francisco? Por certo, a visão anti-monística que os missionários tinham de suas próprias aldeias não inaugurou a comunicação interétnica entre os grupos indígenas neste pedaço do sertão, mas reestruturou as relações entre eles, com os colonos portugueses e seus escravos. Mesmo efeito tiveram as deliberações oficiais que fizeram as vilas de índios, sempre pluriétnicas e racialmente mistas. Esses expedientes não só incrementaram a combinação racial ou fizeram fundir grupos indígenas com estatutos de identidade diferentes; sobretudo, eles produziram híbridos - o caboclo, o mulato, o cabra - e identidades mescladas tão fluídas e alargadas que, se não fossem por alguns pontos de confluência, tornar-se-iam "o outro" dominador sem sê-lo, como desejava o projeto oficial de conquista.

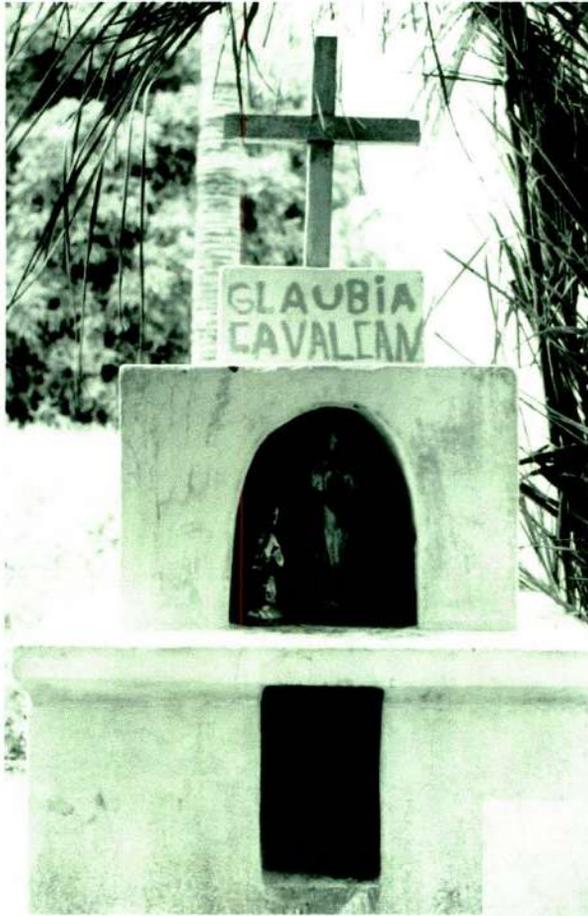
Desse rio de história surgiram processos e movimentos que, por serem híbridas as culturas e coisas de si mesmas as sociedades, permitiram, posteriormente, o nascimento de identidades indígenas simultaneamente novas e tradicionais. Ao contrário das ideologias da mestiçagem das autoridades que pediam a extinção do aldeamento de Nossa Sra. da Assunção - por haver lá pouquíssimos índios e mais "pretos, mulatos e fulos" - a hibridização foi uma estratégia de sobrevivência mais eficaz, às vezes, que a resistência pura e simples.

As rotinas de desterritorialização levadas a cabo pelos missionários e administradores coloniais (representadas pelos aldeamentos, relocações de índios, extinções de aldeias e expropriação de terras) muito contribuíram para isso, criando situações em que se impunha aos índios a necessidade de redefinir alianças, empreender ações conjuntas e articuladas como táticas de sobrevivência em um largo campo multi institucional onde atuavam curraleiros, missionários, legisladores e pequenos sesmeiros que, longe de formarem blocos unívocos de agentes, mantinham internamente uma variedade de interesses privados, comumente conflitantes, que podiam estar associados a diferenças calcadas na religião, etnia, nobiliarquia ou condição social (Monteiro, 2001: 4). Era o que alimentava, por exemplo, as disputas entre as casas da Ponte e da Torre ou entre os missionários de Ordens diversas ou mesmo entre as prefeituras de uma mesma Ordem, caso dos capuchinhos do convento da Penha, em Recife, e do Convento da Piedade (em Salvador).

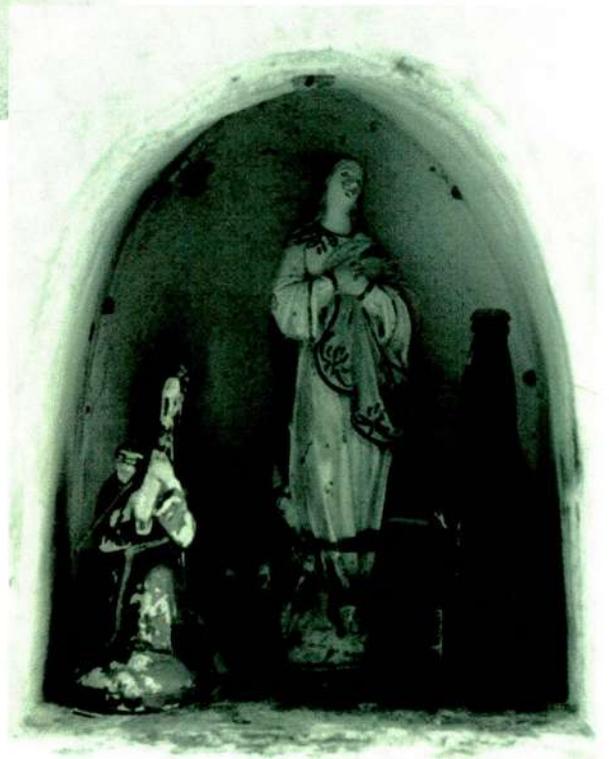
O mesmo, evidentemente, se registra para os administradores coloniais, e um fato representativo é o retorno dos índios da ilha da Assunção para a do Pambú, ordenado por Diogo Lobo, mas certamente influenciado por outros interesses graúdos que nem sempre compartilhavam das mesmas posturas e resoluções adotadas pelos Governadores de Províncias. E no meio de todas estas contendas estavam os diversos grupos indígenas do sertão Nordeste que, aproveitando-se de tais clivagens, respondiam às situações de subordinação e agressão não apenas com fugas para áreas de refúgio, ou mediante o ardil do espírito guerreiro - situações polarizadas que essencializam duas alternativas: a

resistência ou a aniquilação – mas criando alianças, identidades, circuitos de comunicação e trocas que, ao fim, comprovam que nem só de destruição e despovoamento fez-se a trajetória desses povos (ib.: 17).





ilha da favela

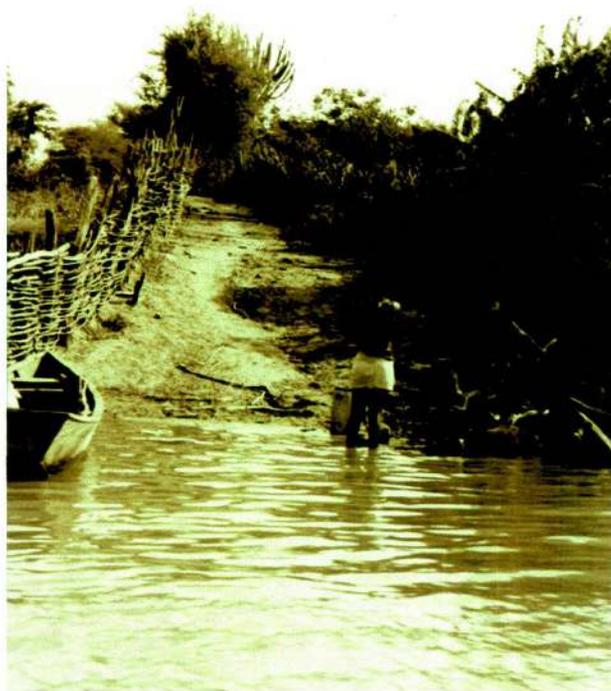


preparo da jurema



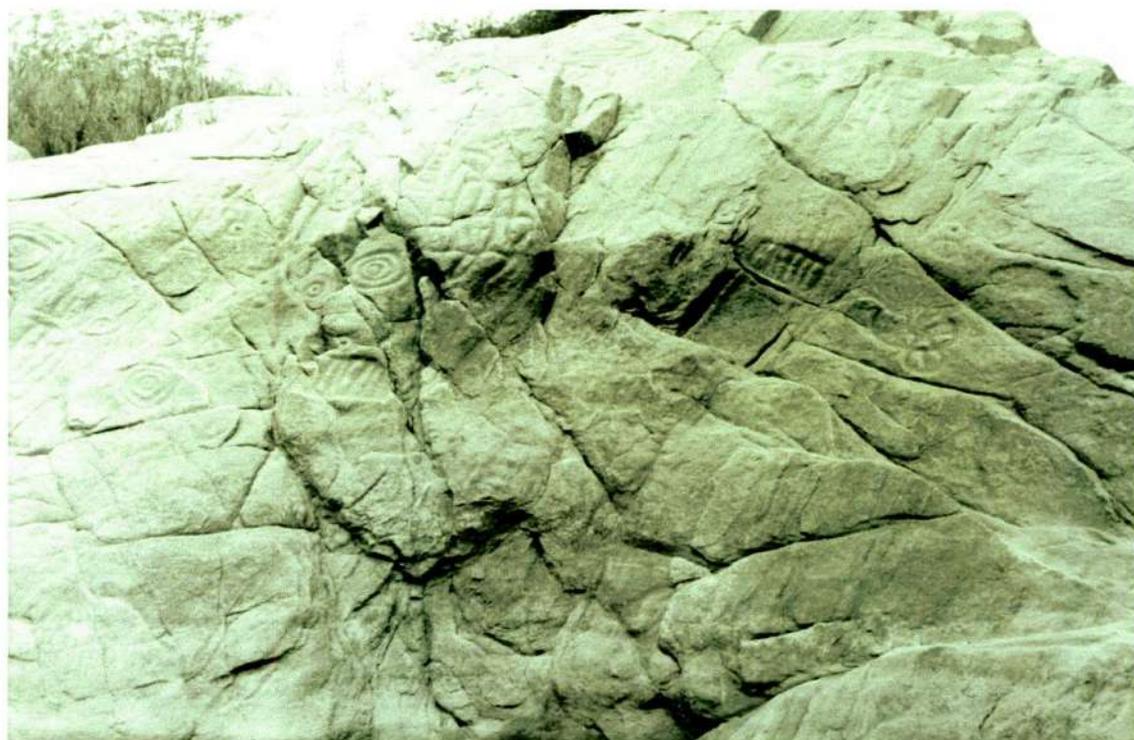


rio são francisco





pedra da letra



a construção da identidade tumbalalá e o campo histórico de sua emergência

"A história, na verdade das coisas, se passa nos quadros locais, como eventos que o povo recorda e a seu modo explica. É aí, dentro das linhas de crenças co-participadas, de vontades coletivas abruptamente eriçadas, que as coisas se dão".

Darcy Ribeiro (1995: 269).



toré, março de 2000

Capítulo 3

Se tivéssemos de indicar um marco fundante da história tumbalalá (ou o *datum* histórico deste grupo), certamente seria a colocação do cruzeiro de toré no terreiro do São Miguel há, aproximadamente, 55 anos. Este momento é fundamental porque é a partir dele que uma efetiva *comunidade tumbalalá* começa, incipientemente, a ser tematizada e refletida nas práticas rituais conectadas a um lugar capaz de catalisar sentimentos de uma origem e identidade comuns. À semelhança da importância para a comunidade de Kuranda (uma pequena cidade ao Norte da Austrália) do anfiteatro local (Henry, 1999), o terreiro de toré do São Miguel passa a figurar como o lugar onde sentimentos referentes à pertença local e à “comunidade” são simbolizados e refletidos, transpassando as representações performáticas do ritual: “[...] *It is itself a ‘performance reality’. What makes it such is the focus it provides for performances of place in Kuranda, performances through which people emplace themselves and in which the idea of community gets played out, tested and contested [...] Kuranda amphitheatre performances are generative practices that provide ‘experiential situations’ of emplacement, allowing people to explore the relationship between sameness and difference, place and identity*” (ib.: 355).

No capítulo 1 acentuei a impropriedade de se determinar “marcos” para as etnogêneses ou “emergências étnicas” no Nordeste sob o risco de se confundir o início de uma unidade sócio-política com o de suas relações histórica, justaposição que pretendi desfazer para os Tumbalalá demonstrando, no 2º capítulo, que as relações de reciprocidade entre comunidades indígenas perpassam toda a história regional, assumindo formas diferentes ao longo do tempo. Com isto não está implícita uma continuidade entre etnias “emergentes” atuais e as de outrora, pois o que se conserva na história da região como variante estrutural são as redes de comunicação interétnica e não os estoques culturais que nelas são remanejados e produzidos. A criação do terreiro do São Miguel tem grande relevância para um momento preciso da rede regional de relações protagonizado, dentre outros, por famílias e pessoas que depois viriam a fazer parte das unidades Tumbalalá e Truká. Estes dois grupos, por determinação inevitável da história, estão visceralmente atrelados e parte de seus membros considera-se índios da “mesma quadra”, galhos de um tronco comum;⁸⁸ duas aldeias irmanadas que – a despeito de um

88 A metáfora dos galhos e troncos é bastante utilizada pelos grupos indígenas nordestinos. A rigor, ela transporta para o mundo social das relações interétnicas a hierarquia que existe, no reino

parentesco simbólico e real – projetam uma contra a outra os (re)sentimentos próprios reservados aos afins. E foi no âmbito das reciprocidades com os Truká, Atikum, Tuxá e outros grupos da região que os Tumbalalá engendraram uma identidade diferenciada e obtiveram do encanto a revelação de sua aldeia.⁸⁹

Nessa época (da colocação do cruzeiro no terreiro do São Miguel) o Sr. também, participava dos trabalhos na Assunção?

É, trabalhava. Trabalhava lá... que então nós estava aqui sem saber, né? aqui nós não sabia o que era o toré, né? Aí foi quando apareceu esse cacique aqui (*Acilon Ciriaco*), que vieram dar um encanto. A descendência, não sabe? Dos antigo. Vieram dessa aldeia, Turká, aí. Ele (*Acilon Ciriaco*) não queria, ele não queria trabalhar, né? aí o encanto obrigou ele trabalhar. [...] aí foi quando nós trabalhemo, aí ficamo trabalhando, aí o [velho sempre]... nós trabalhava lá e cá, sábado lá e quarta aqui. Aí foi que, o Sr. sabe que esse pessoal, esse pessoal que trabalha com os antigo, né? então eles conhece de todas aldeia, não sabe? Ele tá sabendo de todas aldeia. Disse: - "Oia Seu João (*João Fatum, pai de Sr Aprígio e de Sr. Luís*) aqui, aqui é uma aldeia. Esta aldeia aqui esta é a aldeia do Pambú. Essa aldeia aqui é a aldeia do Pambú".

Os encantos que deram a informação, não é?

Os encantos. - "Aqui é aldeia do Pambú. O cacique daqui era, chamava Manel Ramos". Quem sabe de quando [era esse] Manel Ramos, né? [...] Ficamo trabalhando lá e cá, né? trabalhando lá e cá e lá vai... aí quer saber? nós vamos sentar nosso cruzeiro. Nós temos nossa aldeia.

Desde então o Sr. não sabia que aqui era aldeia?

Naqueles tempo nós não sabia não. Nós tá por causa dele. [...]

O pai do Sr. fazia os trabalhos na Assunção?

Lá e cá, lá e cá.

(Sr. Aprígio Fatum, 76, núcleo do São Miguel. Setembro de 1998).(CD-ROM/A rede de trocas/vídeo/Revelação da aldeia por Acilon).

vegetal, entre esses elementos e estipula que há grupos e aldeias que são ramagens, desdobramentos de outros mais antigos e tradicionais nos trabalhos rituais. O "tronco" pode ser também uma "nação" que congrega várias etnias, como a dos Cariri, filiação reclamada por algumas famílias e indivíduos tanto truká quanto tumbalalá.

89 É significativo que os encantos tenham "dado" primeiramente a informação de que no Pambú há uma aldeia que, até então, estava esquecida e depois tenham revelado seu nome (Tumbalalá). Creio que isto explica porque alguns deles costumam falar em "índios da Tumbalalá". Por extensão, Tumbalalá serve também de etnônimo já simbolicamente carregado de referências a uma identidade indígena e exclusiva (condensada na revelação da "aldeia do Pambú"). Nota-se, portanto, que, representações sobre o território (fonte da herança histórica) precedem ao próprio grupo social.

Cícero – Que o Manuel Ramos, o encanto, o encanto Tumbalalá, Manuel Ramos assim como Seu Aprígio e Seu Luís já contaram e eu vi Mãe Odila (*Da. Odília Rodrigues, moradora da Assunção e viúva do Sr Paulo “Carro”*) contar, ele veio, ele veio declarar que era aldeia ao irmão dele, a Luís. Luís Vieira.

Sr. Aprígio – Foi.

Cícero – Aí Luís Vieira contando o caso a Acilon aí Acilon disse: - “Não, lá é aldeia, lá é aldeia mesmo. Lá é aldeia, vocês têm sua aldeia. Bote, assente o seu cruzeiro que é pra vocês trabalharem na aldeia de vocês”.

Sr. Aprígio – Aí assentemo mesmo.

Cícero – Que o encanto veio dar a aldeia a Luís, ao irmão dele.

Sr. Aprígio – Aí nós trabalhamos mermo. Trabalhamos e estamos trabalhando.

(*Sr. Aprígio Fatum, núcleo do São Miguel, Cícero Marinheiro, idem, 40. Setembro de 98*).

Aí, não foi assim que eu falando com seu Acilon, seu Acilon falou, disse: - “É o Mestre Manuel Ramos, da aldeia tumbalalá. Quem tem a declaração de uma aldeia é dono de uma aldeia. Se tiver a declaração de duas, é dono das duas aldeias”. [Aí tá tendo] da aldeia do Pambú. - “Você pode, pode sentar o cruzeiro. [É que eu] tenho a declaração da aldeia. Pode sentar o cruzeiro”. Que justamente, tá com cinquenta e tantos anos que nós trabalha lá (*no terreiro do São Miguel*).

(*Sr. Luís Fatum, 77, Núcleo do São Miguel, narrando como confirmou com Acilon Ciriaco a informação que recebera pessoalmente do encanto durante um sonho. Setembro de 1998*). (CD-ROM/A rede de trocas/vídeo/“A revelação do encanto” e “Acilon”)

Estes fragmentos foram levantados durante a primeira fase dos trabalhos de campo e são fundamentais para se compreender o que, neste capítulo, me proponho a descrever; o campo histórico da etnogênese tumbalalá. Por *campo histórico* compreendo o lugar conceitualmente concebido onde situações sociais interconectadas se desenvolvem mediante a atuação de atores políticos e instituições que, por sua vez, estão nele situados, compondo algo como *uma estrutura de relações objetivas* (Bourdieu, 1998[1989]: 66). A abstração destas relações mediante a análise situacional e levando em conta tanto o conceito de campo quanto a atuação dos atores políticos envolvidos é o que Oliveira Filho (1988) denominou de situação histórica, “*uma construção do pesquisador, uma abstração com finalidades analíticas, composta dos padrões de interdependência entre os atores sociais, e das fontes e canais institucionais de conflito*” (ib.: 57). É neste plano de abordagem, definido pela conceituação de situação histórica, que se

inserem os argumentos a seguir, assim como o escopo teórico-metodológico desta dissertação.

Voltando às narrativas atrás transcritas, percebe-se que, como em todo relato acerca de eventos fundantes, as versões apresentadas pelos Tumbalalá sobre o episódio da revelação de sua aldeia não são coincidentes. Os personagens são os mesmos, mas as variantes que incidem sobre quem recebeu a comunicação do encanto (se o ex-cacique Truká Acilon Ciriaco ou se o Sr. Luís Fatum) indicam que a importância do evento é diferentemente percebida e avaliada por eles. Os que defendem o ponto de vista de que foi um Tumbalalá, e não o ex-cacique Truká, o protagonista do evento da revelação da aldeia do Pambú são aqueles (no núcleo do São Miguel) que mais pretensões demonstram ter em relação aos postos de cacique e pajé do grupo e que também percebem o potencial político do evento na continuação da história tumbalalá (Andrade, 2000a).

Quando passamos para o núcleo da Missão Velha, os discursos das lideranças corroboram a versão que apresenta o ex-cacique Truká como o intermediário entre os Tumbalalá e o encanto no momento da revelação da aldeia do Pambú. Para o Sr. Antônio Lourenço, liderança política e ritual deste núcleo, definir uma história tumbalalá em que seu herói fundador é um oponente, significaria dar um grande passo contra sua própria legitimidade de liderança. Ao contrário, o que costuma relatar (assim como seus aliados) é que, não obstante o fato do terreiro de toré do São Miguel ser realmente antigo, os trabalhos rituais que foram e são praticados lá não constituem verdadeiramente um trabalho tumbalalá, mas truká; a afirmação apoia-se no passado de trocas rituais entre os dois grupos, demonstrado nas falas anteriores de Cícero Marinheiro e dos irmãos Fatum e na declaração do encanto feita ao cacique Acilon. (CD-ROM/O toré tumbalalá/vídeo/Depoimento do Sr. Antônio Lourenço. Parte desta narrativa também está transcrita no capítulo 5).

Com efeito, as versões sustentadas por ambos os núcleos alimentam-se de uma mesma estrutura narrativa básica e são as intervenções dos enunciadores sobre esta estrutura que produzem os significados finais de suas traduções do episódio da revelação, aproximando-se daquilo sugerido por Lévi-Strauss (1986: 153) como história mítica, *"um pouco como se cada cronista dispusesse no início de um número fixo de células e do direito de arrumá-las à maneira das peças de um jogo de armar, para fabricar essa ou aquela história cujo modelo ele tem presente em seu espírito"*.

Sr. Antônio Lourenço ainda reivindica para o seu terreiro o status de verdadeiro toré tumbalalá, pondo em cheque a competência política dos líderes do núcleo do São Miguel para "levantar a aldeia", já que são das práticas rituais de toré que desdobram-se as ações de cunho mais prático visando o reconhecimento oficial do grupo enquanto uma comunidade indígena. Quem não conhece ou pratica o toré tumbalalá, não está apto a assumir posições de frente na atual peleja política. Apesar de ser uma figura central neste momento do grupo, apenas em

uma das fases de campo consegui gravar uma entrevista com esta incontestável liderança da Missão Velha, limitando-me nos demais encontros a tomar nota dos relatos que ele me forneceu, pois trata-se de uma pessoa bastante desconfiada que crê que a gravação de uma fala sua poderia, de algum modo, ser utilizado contra ele.

Sua postura em relação à declaração do encanto é, obviamente, compartilhada pelos Truká que procuram obter uma posição mais vantajosa dentro do complexo jogo de alianças e animosidades que cerca os dois povos. Isto porque o contato direto com o encanto responsável pela revelação da aldeia tumbalalá poderia fornecer-lhes um *quantum* maior de poder simbólico frente aos Tumbalalá (Andrade, 2000b: 38).

[...] Ele (*Acilon Ciriaco*), sem saber, se batendo pra registrar ela (*a aldeia truká*) com o nome da tribo... que os outros mesmo dizia a ele: - "Oi, se não tiver o nome da tribo nada feito". Ai ele tava dormindo, ai viu. Viu assim: Tuxa, Tuxá Tumbalalá, nação Turká. Ai ele pegou. E Turká era aqui, Tumbalalá era Pambú e Tuxá era Rodelas [...]

E na mesma ocasião foi revelado também o nome da aldeia tumbalalá?

Foi, na mesma ocasião. Com certeza.

Como os baianos ficaram sabendo?

Porque estavam com ele e ele disse a eles. Disse a eles que lá, Pambú, é uma aldeia [...] e disse: - "Não, lá é uma aldeia". E deu o nome da tribo de lá

Desde então lá não se sabia?

Lá não se sabia. Se trabalhavam com ele ficaram sabendo pra lá, né?

[...]

É dessa época também o cruzeiro do São Miguel?

É. Quem botô lá foi meu pai. Botô pra eles [brincar?]. Aquele cruzeiro é muito velho.

(Da. Lourdes de Acilon, 62, filha do ex-cacique Truká Acilon Ciriaco da Luz. Março de 2000)

As narrativas variadas sobre o mesmo episódio de fundação do grupo sugerem que são as trajetórias de vida dessas pessoas que informam as interpretações particulares frente aos eventos em conformidade com a posição que elas assumem dentro dos fatos recentes: "*a história objetivada, instituída, só se transforma em ação histórica, isto é, em história 'actuada' e 'actuante', se for assumida por agentes cuja história a isso os predispõe e que, pelos seus investimentos anteriores, são dados a interessar-se pelo seu funcionamento e dotados das aptidões necessárias para a pôr a funcionar.*" (Bourdieu, 1998[1989]: 83). Assim, a história não deve ser entendida positivamente como a soma de fatos passados, mas a partir das interpretações que os indivíduos fazem destes fatos com base em suas próprias

experiências, conduzindo, conjuntamente com o grupo, os processos de mudança das condições objetivas da coletividade (Hill, 1988: 16).

De todo modo, cabe entender que neste primeiro momento da história do que viria a ser o grupo tumbalalá houve uma participação restrita de agentes, limitando-se a membros da família Fatum, de outras famílias do Pambú e adjacências e a alguns índios truká e tuxá. Os episódios da revelação do encanto e fundação do cruzeiro no terreiro do São Miguel não foram suficientes para organizar as famílias coligadas ritualmente a este toré em torno de um projeto político efetivo que os conduzissem a procurar o SPI no intuito de pleitear a tutela do órgão, embora tivessem passado a entender que tinham realmente direito àquilo. Um movimento articulado neste sentido veio surgir muito tempo depois, quando estavam postas as condições que revelariam a algumas pessoas do grupo os caminhos que conduzem à FUNAI.

Eu comecei trabalhar, caminhando pro toré em 1978, 78, aí a gente começou quando foi mais ou menos uma base de 83, aí surgiu na gente a combinação de levantar a aldeia, mas só ficava em conversa, a gente planejava e não conseguimos, né? Aí, quando mais tempo atrás ... há cinco anos atrás, a gente começou se organizar, entrar em conversa pra ... a aldeia.

Quem estava à frente?

Quem estava à frente era Luis Vieira Fatum e Aprígio. Então a gente começou as reuniões, mas sem ter uma viagem, de chegar a realizar uma viagem. Então o ano passado (1997) a gente começou a fazer umas reuniões com os índios truká, eles nos ensinando, orientando como a gente devia fazer, o que devia fazer. Aí foi que surgiu o Marcos, (Marcos Tromboni) da ANAÍ, e me procurou, aí eu disse a ele que tava afim quando a gente, como era que a gente podia fazer, aí foi que ele se informou e daí começou o trabalho da gente iniciar o levantamento da aldeia.

(Cícero Marinheiro. Setembro de 1998)

Se no episódio anteriormente narrado da revelação da aldeia e fundação do cruzeiro no terreiro do São Miguel os Truká foram coadjuvantes, agora eles passam a executar o papel de reveladores de segredos tão importantes quanto aqueles ditos pelo encanto há mais de 50 anos, pois são eles que inicialmente instruem os Tumbalalá sobre os meandros que eles deveriam percorrer a fim de serem oficialmente reconhecidos pela FUNAI. Não obstante este auxílio inicial, o empenho dos Truká não ficou a contento dos Tumbalalá, pois eles esperavam bem mais daqueles cuja aldeia ajudaram a ser reconhecida. Este é um fato sempre repetido (e com uma fidelidade incrível!) por Sr. Aprígio Fatum, mas desconversado pelos Truká com quem manteve contatos em março de 2000. Teria

ocorrido quando o inspetor Tubal Viana, a mando do Marechal Rondon, esteve na ilha da Assunção procurando por alguns remanescentes indígenas que merecessem ser aldeados, após as viagens do cacique Acilon Ciriaco ao Rio de Janeiro, acompanhado de uma comadre baiana (Da. Odília, que há 6 anos mudou-se para a Assunção), no final da década de 40. Consta que o então cacique truká mandou vir do Pambú por volta de 20 índios para dançarem um toré e serem apresentados ao inspetor como “caboclos” da Assunção, já que suas feições ameríndias eram mais convincentes que as que podiam ser achadas entre os habitantes da ilha. Graças a isto e aos posteriores auxílios dos Tumbalalá, os Truká teriam obtido o reconhecimento oficial.

Eles (*os posseiros da ilha da Assunção na época de Acilon Ciriaco*) foram, chegaram lá e disse: -“Olhe, General (*referindo-se ao Marechal Rondon*), lá não tem índio não. Na ilha da Assunção não tem índio. Lá tem um bocado de moleque. Lá tem um bocado de moleque. Lá não tem índio não”. Aí foi quando ele mandou o Tubal Viana vir, né? Aí ele vir pra tirar uma ... se achava uma prova de índio, não sabe? Justamente que ele disse: -“Acilon, quero índio. Que os brancos chegam lá no Rio dizendo que aqui não existe índio. E se você não me apresentar um índio nem que seja pequeno do peito, a questão tá acabada”. Aí Acilon se vexou, se vexou, quando demos fé, bateu aqui: -“Seu João, eu vim buscar vós micês, que lá, meu povo, meus índio lá não tem presença de índio. Eu vim buscar vós micês aqui”. Ai papai disse: -“É. Vamos!”. Saímos em três canoas. Três canoinhas, que naquele tempo não existia canoa a motor, não existia nada.

Quem estava nas canoas?

Era a família nossa, de João de Silivina (*Fatum*), a família de Paulo (os “Carro”) e a família de Luís Rosa (*Santana/Pandé*) e a família de Vitalina. Foi cinco famílias.

(Sr. Aprígio Fatum. Março de 2001)

Sr. Aprígio Fatum relata ainda o encontro de seu pai e de outras pessoas das famílias citadas com o inspetor Tubal Viana na ilha da Assunção. Sem dúvida, o registro de um crucial momento da história truká e das relações de apoio que atuavam entre algumas das famílias que hoje formam os grupos Truká e Tumbalalá.

Aí, quando chegamos lá era base de cinco horas da manhã, digo da tarde, quando chegamos lá. A mesa aqui, ele (*Tubal Viana*) deitado assim numa rede, nós fizemos uma palhoçona lá que era quase do tamanho desta casa, toda cercada [...] Nós passamos, saldando ele, quando papai foi passando ele se levantou da rede: -“Me caça um

índio velho do cabelo especado que passou aí". – "Quem é? Quem é? Cumpade João, Antônio Cirilo, quem é?". Aí foi: – "Oxênte, seu João de Silivina". Caboclo véio cismado foi lá no meio do povo, lá na cozinha. – "Seu João, venha cá, o doutor ta chamando, venha cá". Aí ele viu papai, se levantou, foi pra mesa e disse: – "Como é que o senhor se chama?". – "João Vieira Fatum". – "Quantos filhos?". – "Cinco filhos, doutor, apesar de que eu tenho uma filha que não tá mais eu, ta mais meus irmãos". Ele falou assim: – "E quer deserdar, quer deserdar sua filha? Ela esteja em São Paulo, esteja em Paraná esteja onde tiver, o quinhão dela tá aqui!". Depois veio Cumade Odila (*esposa de Sr. Paulo "Carro"*), essa Maria aqui de Luís (*falando de Da. Maria "Pandé", esposa de Sr. Luís Rosa*) [...] Essa Odila Rodrigues chegou e disse: – "E eu, doutor?". Aí ele disse: – "A Sra. tem dois sangues. Tem sangue de índio por parte de seu pai e sangue de branco por mode sua mãe" [...] Justamente que é desse povoa aqui do Pambú.

(*Sr. Aprígio Fatum. Março de 2001*)

O relato não só se beneficia do fato de seu narrador ter sido testemunha do episódio; sobretudo, a sobrevivência de detalhes – que aqui foram suprimidos para torná-lo mais enxuto – ocorre por causa da natureza e importância do evento para os Truká e também para os Tumbalalá que vêem nele uma prova de que o tímido apoio que seus vizinhos vêm dando à sua peleja atual não alcançou ainda a devida extensão. Daí a recorrência nas narrativas sobre as "provas" que foram obtidas por Tubal Viana entre as famílias baianas convocadas por Acilon.

Ele (*Inspetor Tubal Viana*) disse: – "Acilon, eu vim aqui que eu quero...tirar uma prova. Então os brancos chega lá no Rio dizendo que aqui não existe índio, aqui só existe um bocado de moleques. Então se você não me apresentar nem que seja um índio do peito, então a questão tá acabada". Ai [quis] se bater. Ai ele veio aqui onde tá nós. Nós fomos pra lá (*ilha da Assunção*). Chegou aí ele achou: – "Agora, Acilon, eu achei o que estava caçando". Ele tirou quatro provas daqui.⁹⁰

Ficou satisfeito?

Ficou satisfeito.

(*Sr. Aprígio Fatum. Março de 2000*)

90 Essas pessoas eram João Vieira Fatum, Alventina Maria de Santana (que depois casou-se com o Truká Berto Cirilo, veja diagrama 2), Maria Carmelita de Santana e uma outra cujo nome desconheço (Cf. a relação completa elaborada pelo inspetor Tubal Viana em Anexos-Documents/MI - fotografia n. 1903).

O pedido de Acilon Ciriaco a Sr. João de Silivina reedita o primeiro encontro dos dois alguns anos antes, quando a liderança truká recorre aos fatuns e famílias vizinhas para fortalecer o toré na ilha da Assunção. Separados por um corte de tempo não muito grande, estes dois momentos são eloqüentes no registro de outros encontros; o primeiro com o sobrenatural e com os ancestrais, (re)ativado com a prática regular do toré, e o segundo com a agência tutelar, eventos interconectados que foram acionados bruscamente pelo encanto que “pegou” e aleijou Acilon Ciriaco.

Ele (*Acilon Ciriaco*) foi, trabalhou a pulso, aí o encanto pegou a chegar, pegou a chegar, ensinando a ele como era, o trabalho, né? e contando, tudo. Aí ele ficou trabalhando mais uma sobrinha, a véia dele, que é a Rosa, ficaram trabalhando. Aí quando nós demos [pra lá] vinha aquele, aquele velhinho aleijado mais aquele, aquele homem, Antônio Cirilo. Antônio Cirilo, ele era o pajé, não sabe? Ele era...o velhinho aleijadinho era o cacique e ele era o pajé, né? Ele chegou aqui em casa disse, aí disse: - “Quem que chama seu João”, né?. Ele (*João Fatum*) disse: - “Sou eu”. - “Bom Seu João, eu vim aqui, eu vim aqui que eu quero ajuntar um pessoali pra nós continuar lá numa aldeia, nós trabalhar lá numa aldeia, que então meu passoali não é muito chegado. E aqui, eu [conhecendo] que vocês aqui são chegado, e eu vim pra nós batalhar nesse trabalho”. Papai disse: - “É, nós continua o trabalho”. Quer dizer que aqui foi aldeado cinco famílias, quer ver? Foi aldeado Vitalina, morava ali; aldeado Odila, de Paulo; foi aldeado Luis Rosa, com a mulher, a família; foi aldeado Odila Rodrigues (*repetiu o nome*). Já tá tudo velhinho, tudo velhinho como eu. E foi aldeado Berto Cirilo. Que justamente o Berto Cirilo era casado com uma baiana.

(*Sr. Aprígio Fatum. Setembro de 1998*)

I. O campo intersocial tumbalalá

Diferentemente do que ocorreu com os primeiros grupos indígenas do Nordeste que mobilizaram-se para obter do governo federal as garantias então concedidas aos índios brasileiros – procurando apoio junto à igreja ou a intelectuais sensíveis à sua causa⁹¹ – os Tumbalalá foram “achados” por um antropólogo da ANAÍ que ofereceu um auxílio mais efetivo do que aquele que vinha sendo ofertado pelos Truká, orientando-os sobre os procedimentos adequados que deveriam adotar na condução de suas reivindicações junto à FUNAI. A partir daí e do apoio dos Tuxá é que, de fato, teve início um movimento

91 Cf. Arruti, 1999; Dantas et al., 1992.

político de natureza étnica tumbalalá e as viagens visando o reconhecimento oficial.

[...] Primeira vez a gente foi depois de uma reunião que tivemos aqui com a ANAI, o pessoal da ANAI ... dois da direção da ANAI. Aí fomos a Paulo Afonso. Fizemos uma reunião em Paulo Afonso, com o delegado regional da DR de Paulo Afonso; presente o cacique da aldeia de Rodelas e o pajé, e junto com a gente tava um funcionário da ANAI, que é o Marco Tromboni. O cacique de Rodelas e o pajé (*Tuxá*) nos [avaliou?] perante ao delegado que a gente tinha o conhecimento do trabalho indígena e que a gente realmente tinha os rituais indígenas, igualzinho aos deles. E aí fiz o pedido de reconhecimento, e o administrador da DR enviou um documento a Brasília, para o diretor, em Brasília.

(Cícero Marinheiro. Setembro de 1998. O documento supra citado com o testemunho dos Tuxá está em Anexos-Docmentos/APOINME).

Embora a mobilização dos tumbalalá tenha começado discretamente há cerca de 15 anos (conforme Cícero Marinheiro) durante a fase de campo realizada entre os meses de fevereiro a abril de 2000 pude avaliar melhor a extensão que apresentava a rede de agentes atuantes na etnogênese do grupo. Passado um ano desde o campo anterior (fevereiro de 1999), notei que este interregno foi de real importância para os Tumbalalá, pois representou um grande salto para uma efetiva visibilidade pública junto às autoridades e instituições com poder de definição, como senadores, deputados da comissão de direitos humanos do congresso nacional, FUNAI, prefeitos de cidades próximas a Pambú etc. Meu acompanhamento à distância do que vinha ocorrendo com eles (através de contatos telefônicos com Cícero Marinheiro ou com alguns membros da ANAI durante os intervalos dos trabalhos de campo) não havia dado conta que o CIMI assumira o papel de principal aliado do grupo, prestando-lhes auxílio jurídico, facultando-lhes a participação em eventos regionais e nacionais de encontro de lideranças indígenas, mediando encontros com autoridades e mantendo contato sistemático com a Diretoria Regional da FUNAI em Paulo Afonso e o Ministério Público em Salvador.

Por se tratar de uma entidade eficiente com uma notável estrutura operacional espalhada por todo o país e bastante presente no Nordeste indígena, o CIMI vem atuando como uma agência de contato determinante no curso dos eventos que compõem a etnogênese tumbalalá. A partir do auxílio prestado por seus funcionários, os Tumbalalá passaram a interagir com vários outros agentes de algum modo ligados ao CIMI (ong's indigenistas européias, pesquisadores interessados no toré, associações indígenas etc.); diante disso, é notável que a entrada em cena desta entidade tenha alterado significativamente o campo de

Listagem dos Povos Ressurgidos nos últimos 30 anos			
Povo	UF	Povo	UF
Apolima	AC	Kinikinau	MS
Aranã	MG	Kuazã	RO
Arapium	PA	Maytapu	PA
Genipapo-Kanindé	CE	Nãua	AC
Geripankó	AL	Ofaié-Xavante	MS
Hetã (Xetã)	PR	Pipipan	PE
Índios de Olivença	BA	Pitaguary	CE
Kalabaco	CE	Paiaku	CE
Kalankó	AL	Potyguara	CE (sempre existiu na Paraíba)
Kamacã	BA	Tabajara	CE
Kambeba	AM	Tapeba	CE
Kanindé	CE	Tapuya	GO
Kantaturé	BA	Tingui-Botó	AL
Karapotó	AL	Tremembé	CE
Kariri	CE	Tumbalalã	BA
Karuazu	AL	Tupinambã	BA/PA
Kaxixó	MG	Xakriabã	MG
		Xokó	SE

fig. 9 - Fonte: CIMI. Comemorativo da semana dos Povos Indígenas / 2001.

Quem são os Tumbalalã

Os Tumbalalã são um povo que até há alguns anos não constava dos mapas de povos indígenas; não se sabia, oficialmente, de sua existência enquanto índios. São cerca de oitenta famílias que, durante longo tempo, viveram a margem de uma identificação formal como povo indígena e que, agora, estão começando a se mobilizar no sentido de buscar apoio para esse seu processo de "emergência étnica".

Os Tumbalalã vivem num povoado chamado Pambu, que fica entre os municípios de Abare e Curaçã, na margem de um riacho de nome também Pambu, defronte da Ilha da Assunção, no rio São Francisco, onde vivem seus vizinhos e parentes indígenas, os Trukã. Foi a partir da movimentação dos Trukã, realizada nos últimos anos, para retomar suas terras, que os Tumbalalã se entusiasmaram e começaram a desenvolver uma luta para conquistar o seu reconhecimento e também garantir a posse da terra que eles têm ocupado.

Secularmente essa região do Pambu foi mencionada em crônicas e relatos de viajantes e missionários jesuítas e capuchinhos e a própria localidade do Pambu foi uma missão onde estes padres reuniram índios, no século XVII, para catequizá-los. Ainda no século XIX o local foi administrado como aldeia de índios pelo governo da província da Bahia e não há dúvidas de que os atuais Tumbalalã são a prova viva e os herdeiros de uma longa e tradicional presença indígena nesse local.

fig. 10 – Primeiras notícias sobre os Tumbalalã. Boletim n. 19 da Associação Nacional de Ação Indigenista, ANAI (agosto - dezembro de 1998).

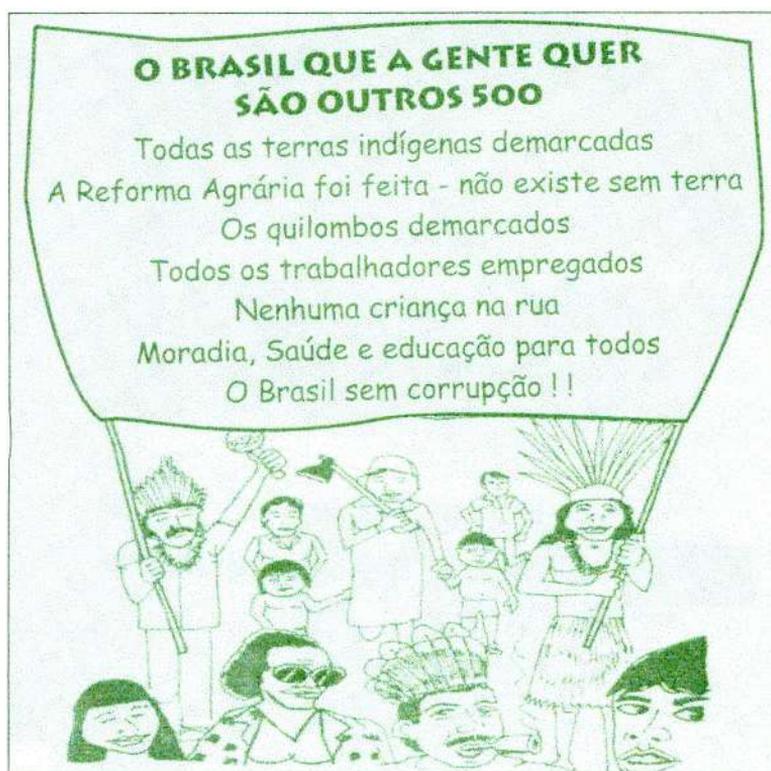


fig. 11 - Cartilha da Marcha Indígena 2000. Movimento de Resistência Indígena, Negra e Popular "Brasil: Outros 500". Material produzido pela APOINME e distribuído pelo CIMI aos Tumbalalá e outros povos do NE que participaram da marcha em Abril de 2000.



interação dos Tumbalalá e imprimido uma nova dinâmica à sua mobilização étnica.⁹²

Não obstante toda esta mudança constatada no início do ano de 2000, persistia uma fraca organicidade no grupo em torno do “levantamento da aldeia”. O que havia proposto no projeto de pesquisa era que a etnogênese tumbalalá parecia configurar um caso diferenciado de “emergência étnica” no Nordeste indígena, pois estava caracterizado por “uma mobilização restrita e condensada em figuras de liderança” (Andrade, 1999: 12), devido, primordialmente, à falta de disputas agrárias que costumam funcionar como o grande – mas nunca o único – elemento de mobilização interna nos grupos indígenas do Nordeste.⁹³ Esta hipótese se confirmou e foi reforçada pelo próprio Cícero Marinheiro quando afirmou, assim que cheguei à área em 2000, sentir-se desestimulado com a pouca cooperação que está encontrado dentro do grupo.

Paralelamente à atuação de agentes específicos que se aliam à causa dos Tumbalalá e possibilitam novos desfechos às ações do grupo no plano dos diálogos com o órgão indigenista oficial e com instâncias decisórias do judiciário e legislativo, há que se considerar alguns eventos, igualmente importantes no atual momento da etnogênese do grupo, que operam mais decididamente no plano das relações interétnicas. Da primeira vez que estive com eles, guardei a impressão de que o campo de interação social que circunscreve seu movimento político estava relativamente esvaziado de agentes, figurando os Truká como seus interlocutores mais visíveis (embora desfrutando de um status ambíguo de aliados e concorrentes) dentro de um sistema interétnico reduzido a um sistema de sub-culturas (Andrade, 1999: 4).

A idéia me parecia justa, ao menos para aquele momento, mas com o avanço dos trabalhos de campo e dos desfechos recentes das ações percebi que o que de fato ocorre é que os Truká são um dentre vários outros agentes (CIMI, ANAÍ, FUNAI, representantes da APOINME, índios tuxá, prefeitura de Curaçá, Procuradoria da República etc.) de interlocução do grupo e, ainda assim, ocupam uma posição cada vez menos prestigiosa para os Tumbalalá. Isto porque as reivindicações territoriais que os Truká conseguiram que a FUNAI atendesse incluem algumas ilhas do rio São Francisco que já eram ocupadas e trabalhadas por famílias que identificam-se com o movimento tumbalalá, aumentando as animosidades que

92 Como já foi explanado no capítulo 1, a presença do CIMI ocorre de maneira desigual junto aos núcleos do São Miguel e Missão Velha. Embora seja um procedimento da entidade se colocar acima das divisões internas dos grupos indígenas aos quais presta auxílio, o fato é que a estrutura de apoio do CIMI tem chegado aos Tumbalalá via Cícero Marinheiro que, por sua vez, procura estendê-la ao grupo da Missão Velha. Ainda que não ocorra, propriamente, a monopolização do auxílio da parte dele, o fato de ser o único interlocutor com a instituição lhe rende um prestígio que aumenta sua legitimidade externa enquanto uma liderança de todo o grupo étnico.

93 O caso recente dos Truká é paradigmático. Envolvidos constantemente em disputas territoriais com posseiros da ilha da Assunção, eles conseguiram uma notável organização visando pressionar a FUNAI a proceder à desintração de seu território; passaram a praticar o toré com maior frequência e em outros lugares, formaram comissões de atuação e provocaram episódios que lhes proporcionaram novo espaço na cena pública regional.

eles já nutriam por seus vizinhos índios.⁹⁴ Ainda no ano de 1999, um laudo antropológico atestou que o território da aldeia da Assunção originalmente compreendia todas as ilhas que estão defrontes ao território tumbalalá⁹⁵ e a decisão da FUNAI, beneficiando os Truká, causou mais que um simples constrangimento entre os dois grupos.

O episódio desempenhou dois papéis principais; o de ativador de rivalidades entre trukás e tumbalalás e de afirmação étnica por parte de ambos. O advento da ocupação de uma dessas ilhas, a das Vacas, pelos Truká constituiu a primeira situação concreta de problema fundiário no qual os Tumbalalá se viram envolvidos. E curiosa e tragicamente eles é que são os intrusos das terras em questão, o que tem produzido em algumas famílias desempessadas o ensejo de aderir ou reforçar a adesão à identidade tumbalalá na esperança de conseguirem, de algum modo, reverter esta condição. Com o acontecimento promovido pelos Truká, a ANAÍ e o CIMI se viram impotentes para atuar em prol dos Tumbalalá e os vereadores de Pedra Branca e o prefeito de Curaçá, dentre outras autoridades locais, entraram em cena para tentar garantir apoio dos governos estadual e federal às famílias que tiveram de deixar a ilha ocupada. A partir deste momento, estes atores passaram a ocupar um lugar mais destacado no quadro de agentes de apoio.

O que o caso sugere é que o evento ocorrido na ilha das Vacas provocou uma reordenação no movimento e na rede de apoio tumbalalá. Por um lado gerou um certo impacto negativo sobre ele e a aldeia, pois a ação dos Truká ao “tomarem” a ilha (segundo a expressão corrente que deslegitima suas ações) virou, no imaginário daqueles que estão mais distantes do movimento, o modelo para as “ações de índios”. No povoado de Pedra Branca, por exemplo, algumas pessoas passaram a sustentar que “com esta aldeia (tumbalalá) será a mesma coisa” e outras mostraram-se dispostas a empreender resistência contra “os índios daqui”. Por outro lado, algumas famílias que residem mais próximo ao povoado de Pambú começaram interpretar sua adesão à identidade indígena como a maneira mais eficiente e viável de solucionar questões desastrosas, pois resolveram “entrar para os índios” no momento em que tornou-se estratégico sustentar que possuem os mesmos direitos territoriais que os seus vizinhos Truká da ilha da Assunção. Com isso, as lideranças políticas dos dois núcleos viram que estava disponível a oportunidade de disputarem aliados para os seus respectivos terreiros de toré entre as pessoas atingidas pelas desapropriações ou as que ficaram temerosas com toda esta situação.

94 Por causa deste mal estar entre os dois grupos, meus planos de fazer entrevistas com os Truká foram um pouco prejudicados, pois até o acesso à ilha da Assunção ficou drasticamente restrito. Além disso, os procedimentos que algumas facções truká costumavam adotar nesta fase de “retomadas” inspiravam muita cautela a quem pretendesse andar por seu território sem ser um deles ou um aliado declarado. Ainda assim, me aventurei por algumas ocasiões pela ilha para realizar entrevistas com pessoas já conhecidas.

95 O termo de doação de sesmarias à Missão do Pambú (atual ilha da Assunção) pode ser visto em Anexos-Docmentos/APEB.

Ao menos para boa parte dessas pessoas, o toré – o grande atrator cultural tumbalalá – nunca foi uma referência; já havia notado em entrevistas anteriores realizadas com algumas delas (em fevereiro de 1999) que a aldeia era um projeto alheio e que Tumbalalá eram “os outros”, não obstante guardarem a credencial da “bisavó pegada a dente de cachorro” que lhes facultaria o ingresso no grupo no momento correto.⁹⁶ A súbita filiação a uma tradição indígena até pouco totalmente distante e desconhecida indica a dificuldade em situar a mobilização étnico-política tumbalalá no plano das ações coletivas pretensamente unívocas e homogêneas e de arrolar os critérios hoje internamente vigentes de pertença étnica no grupo (Mahmood & Armstrong, 1992). Mais produtivo, creio, é entender que os fatos objetivos (como a ocupação das ilha das Vacas pelos Truká) são efetivados a partir do momento em que inspiram interpretações e ações que, por sua vez, são sugeridas aos indivíduos conforme o esquema interpretativo que as condições concretas de suas vidas lhes disponibiliza naquele momento.

1.1. Fronteiras e espaços sociais das políticas de identidade

Seria limitante considerar o campo intersocial que circunstancia a etnogênese tumbalalá somente tendo em vista os atores e instituições com os quais eles imediatamente interagem. O próprio processo de surgimento dos Tumbalalá enquanto uma comunidade de identidade “tradicional” vale-se de novos espaços sócio-jurídicos, nacionais e transnacionais, que vêm proporcionando uma dinâmica sem precedentes nas políticas de identidade. Os adventos que estão no início desta aceleração são, sem dúvida, o transnacionalismo e a globalização, amplos fenômenos modernos de produção de espaços sociais multidimensionais, descontínuos e interpenetrados onde, com o auxílio da inquestionável penetração do capitalismo, a cultura se torna cada vez mais “desterritorializada” (Kearney, 1995). A globalização e o sistema-mundo, como forças reestruturadoras em escala planetária, já trazem em si a combinação da multiplicação das estratégias e projetos locais com a internacionalização de instituições e espaços políticos supranacionais (Assayag, 1998: 215), o que vem contribuindo para que as identidades ao longo do globo não só se sustentem, mas se multipliquem. Gostaria de retomar este ponto mais à frente.

Por isso, nem as fronteiras sociais nem a cultura correm o risco do desaparecimento; como ensina Sahlins (1993) “[...] *the local politics become means or expressions of a larger process of structural transformation: the formation of a World System of cultures, a Culture of cultures – with all the characteristics of a structure of differences. In the upshot, in any local sector of the global system the*

96 Esta credencial tem sido cada vez menos válida isoladamente como critério para inclusão, pois há uma crescente tendência entre as lideranças de empregar ênfase na participação no toré, utilizando o ritual como meio de mobilização política.

transformation assumes the dual appearance of assimilation and differentiation. The local people articulate with the dominant culture order even as they take their distance from it, jiving the world beat while making their own music" (ib.: 19).

A difusão, descontinuidade e inconsistência das fronteiras culturais nos espaços interconectados do mundo global revelam como a circulação/invenção de signos culturais acontece na forma de fluxos e redes; as zonas de fronteira (tanto sociais quanto geopolíticas), outrora vistas como lugares de transição, passam a ser caracterizadas pela superposição, coexistência e hibridez, *"regiones donde las culturas pueden llegar a desatarse visiblemente: em lugar de cultura/cultura, cultura+cultura"* (Hannerz, 2001:4). Não obstante a influência de processos transnacionais na formação/manutenção de identidades e do estreitamento da relação entre o local e o global, as etnogêneses surgem também como respostas articuladas aos Estados nacionais que, ao exercerem historicamente sua hegemonia, negaram e negam o pluriculturalismo em suas fronteiras, numa atitude que David Hill (1996) denominou de prática do historicídio, *"the power to control and define the historical past [...] Historicide, or the removal of peoples from their histories, is radically disempowering because it obscures the historical processes that have produced the radical hierarchies that prevail in the Americas today"* (ib.: 16). Diante do historicídio e da etnificação sistêmica sofrida pelos povos nativos americanos ao longo de cinco séculos, os movimentos políticos contemporâneos de base étnica são, em grande parte, uma tentativa de retorno destes sujeitos à história através de uma "consciência cultural" capaz de conduzir os sujeitos ao domínio de técnicas e significados políticos outrora hegemônicos e utilizados como instrumento de dizimação (Sahlins, 1993: 4). Isto ocorre quando o arsenal técnico-jurídico é acessado por esses grupos dentro das regras do próprio Estado-nação através das instituições de representação, permitindo-os figurar como agentes históricos ativos.

A ação é uma construção dupla; da tradição e da modernidade. Ao contrário das teorias puristas, "entrar" na modernidade não significa "sair" da tradição justamente porque esta é, em boa medida, uma invenção moderna a medida em que as identidades passam a se reordenar e a assumir formas novas a partir da instauração de demandas políticas e econômicas suscitadas por ajustes coloniais, haja vista que elas não são entidades pré-construídas (Boccara, 2001: 28). Compartilho com Boccara a noção de que é em face às mudanças sócio-políticas orquestradas pelos Estados modernos (herdeiros dos poderes coloniais do passado) que as culturas reavaliam as possibilidades de acesso aos seus meios técnico-jurídicos, organizando-se em bases efetivas. Nas palavras do autor: *"El registro de identidades, la puesta en marcha de mecanismos de delegación de poder, la territorialización de las unidades sociales, la determinación de los atributos culturales, en resumen, todas las innovaciones políticas, contemporáneas a la formación del estado burocrático moderno y de la expansión capitalista, se sitúan en la base de la invención de muchas de las culturas indias supuestas tradicionales"* (ib.:

29). Por isso, todo processo de demanda de identidade - e particularmente aqueles relacionados às novas comunidades indígenas - é um processo de desenvolvimento de consciência (Archer, 1991: 167) cujo início remonta ao contato colonial, mas que não para de se modificar. É este processo que, por exemplo, faz com que os Caxixó de Minas Gerais se digam simplesmente "Caxixó", pois, não tendo passado pela experiência tutelar do Estado Brasileiro, desconhecem categorias relativas à "cultura genérica da indianidade" (tais como "tribo", "aldeia", "cacicado") impostas pelo Estado aos índios tutelados através dessa relação (Oliveira Filho, 2001: 21).

Entretanto, nem os Estados nacionais, nem a globalização atuam de forma planificadora sobre as culturas, engendrando respostas idênticas. As adaptações, reformulações e negociações de unidades sociais em contextos de interação social com forças dominantes (sejam coloniais ou globalizadas) ocorrem mediante um estatuto local que põe em marcha as mudanças no esquema de uma lógica social específica, cujo princípio é a incorporação do outro na construção dinâmica de si-mesmo (Boccaro, 2001: 31). A isto Sahlins (1999) chamou de "Indigenization of modernity" (ib.: x), um projeto que, ao invés de recusar as relações e os bens de uso (*commodities*) do sistema-mundo, apresenta o desejo de *indianizá-los* mediante uma noção autoconsciente de "cultura" que produz uma demanda por espaços próprios dentro da ordem cultural global (ib.: id). Ou, como ensina Clifford (1998), "*to be locally rooted is not to be isolated; culture and identity are engaged in interactive processes*" (ib.: 227). Daí é que as transformações no sistema-mundo ocorrem sob o signo da assimilação e da diferenciação (Sahlins, 1993: 19) (trecho citado parágrafos atrás).

Uma das atuações fundamentais na produção de diferenças no mundo global é a hibridização. Ao contrário do que comumente as teorias assimilacionistas estabeleciam, a hibridização, cultural ou física, não representou a antítese da resistência dos povos ameríndios; as identidades são reordenadas em situações de mudança em moldes mais fluidos e negociáveis capazes de criar "*una zona de mestizaje entre resistencia y aculturación, dentro de la cual se desplaza la mayoría de las poblaciones fronterizas*" (Boccaro, 2001: 12). Para o preciso caso das sociedades do alto Amazonas, sob o sistema colonial e já no século XX, a "resistência cultural", na forma de movimentos milenaristas ou estratégias comerciais, suscitou frente ao "outro" um movimento dialético de abertura, apropriação e diferenciação cuja propriedade permitia a busca por explicações alternativas para as contradições internas das próprias sociedades indígenas: "*The growth and consolidation of the Hallelujah religion of Circum-Roraima, which was never suppressed by the local authorities, exemplify the capacity of Amazonian millenarian movements to steer native societies through the rough waters of their own internal contradictions; the continuity of myth versus the need for change in response to new circumstances; ethnic boundary maintenance versus regional integration; resistance to new symbol systems versus their active assimilation. This capacity was*

fully realized in only a handful of cases in the recorded history of Amazonia" (Brown, 1991: 406).

Nos contextos contemporâneos de circulação mundial de fluxos culturais, a hibridização assume a forma de projetos políticos, como o multiculturalismo, para os quais a cultura é vista como um meio para se alcançar um fim preciso (Hannerz, 2001: 4) dentro das lutas contra as estruturas dominantes. Particularmente teleológicas, essas políticas de identidade cometem aparentes paradoxos; atuam nas zonas de fronteira (Hannerz, 2001) para construírem discursos essencialistas sobre a tradição, que, no afã de uma reflexividade sobre a história indígena, adotam um funcionalismo mitigado a fim de ilustrar uma visão de ordem, totalidade e harmonia que perpassaria as esferas religiosa, econômica e política das sociedades indígenas, atitude própria daquilo que Brown (1993: 318-319) chamou de *Indianism*.⁹⁷ O palco destas batalhas, as zonas fronteiriças definidas por Hannerz, vale-se hoje da interconexão dos espaços sociais e das instituições e legislações político-jurídicas supranacionais, além de um interesse crescente da opinião pública nos países do primeiro mundo pelos povos tradicionais fora de suas sociedades. Como consequência imediata disto e somando-se a experiência histórica de luta contra as forças hegemônicas dos Estados nacionais dos povos indígenas, "tradição", "cultura" e conceitos análogos viram poderosas categorias políticas de diferenciação e "*tribe become a way that native peoples could frame their identities and demands without being assimilated into existing advocacy institutions (national political parties, labor unions, peasant organization, etc.) that historically have treated Indians in a paternalistic manner, if they noticed them at all*" (Brown, 1993: 316). Os cenários transnacionais e de pan-indianismo (a globalização de um movimento indígena supostamente unificado) vem favorecendo o surgimento de grupos sociais outrora considerados extintos – seja no âmbito do espaço econômico do Mercosul, onde "emergem" os Mapuches argentinos e os Huarpes no Chile (Boccarda, 2001: 30), ou mesmo das novas etnias indígenas no Brasil, cuja reserva clássica é a região Nordeste.

Esta explosão de identidades, como se vê, não é motivada apenas pela condição marginal destas pessoas ou por convicções de serem singulares. Situando novamente os movimentos indígenas, foi com a significativa mudança nos contextos de performance de luta contra forças hegemônicas do Estado (não somente internacionalizados, mas interconectados) que se permitiu o acesso a instrumentos mais poderosos, pois supranacionais. Não mudaram, portanto, apenas os cenários das disputas – certamente proporcionando contextos mais favoráveis à emergência de identidades indígenas – mas os instrumentos disponíveis às minorias para seu desempenho político neles. Com isso, as

97 Como toda epistemologia, a que fundamenta um funcionalismo nativo mitigado do qual faz uso o indianismo (*indianism*) utiliza um jargão que tem o efeito de situar os grupos neotradicionais na periferia do eurocentrismo (Pérez, 2001: 7), valendo-se de expressões tais como "comunidade", "convivência" e "povos preexistentes" (ib.: 12), além de, eu acrescentaria, "cultura", "resgate cultural" e "tradição", termos dotados de uma grande carga naturalizante.

articulações indígenas passaram a se sustentar não somente nas lutas políticas com seguimentos representativos de Estados-nação, mas também em demandas éticas calcadas em valores considerados universais⁹⁸ e assim fixados na Carta Universal dos Direitos Humanos (sob o auspício do Tribunal Internacional de Direitos Humanos da ONU), deixando estes movimentos de atuar apenas no âmbito dos interesses de políticas nacionais para tornarem-se visíveis nas arenas internacionais dos interesses relativos a toda humanidade.⁹⁹ A inserção do pan-indianismo no cenário mundial e a emergência de entidades indígenas ocorrem igualmente dentro de outros movimentos internacionais promovidos por ONG's, como o desenvolvimentismo e o ecologismo, assuntos que, tal qual os direitos humanos, ganham notoriedade por, supostamente, responderem por anseios universais: *"Numerous indigenous groups have been able to reframe their disadvantageous relationships with the nation-states that encompass them by redefining their projects in the global space of environmentalism and human rights. The first strategy makes transnational alliances based on the recognition of the world as a global ecosystem of which indigenous peoples are an important part [...] Global environmentalism and the international human rights movement are two examples of how the internationalization of new social movements increasingly is taking the form of nonaligned non-government organizations* (Kearney, 1995: 560).

II. Genealogias tumbalalá: desvelando os "trancos velhos".

Sr. José de Plínio é um morador do povoado de Pambú com 80 e poucos anos e muita disposição para conversar. Como a maioria dos de sua idade, o passado é o tema favorito, mas seu repertório inclui casos fantásticos que atuam como propedêutica aos assuntos mais diversos e que, comumente, terminam com abstrações morais. Não tem qualquer participação no toré tumbalalá e nunca discutimos uma possível ancestralidade cabocla sua, mas é de uma das famílias mais antigas no povoado dentre as que consegui mapear. Seu bisavô paterno chamava-se Joaquim Ferreira de Barbalho (veja diagrama 1), por alcunha "Véio

98 Certamente, valores como o direito à liberdade e à propriedade são historicamente situados e próprios de contextos emergenciais da história européia, como a escalada da burguesia francesa no século XVIII e do liberalismo político inglês um pouco antes. Sua elevação à universalidade vale-se das estruturas dominantes que eles vieram a consolidar, dentre elas as nações norte-americana e européias.

99 No dia 26/07/2000, os Jornais "A Tarde", de Salvador, "Jornal da Tarde" (OESP) e "O Povo", de Fortaleza, noticiaram, sob os respectivos títulos "Índios apelam para Tribunal Internacional", "Índios farão denúncia à ONU" e "Índios apelam à ONU contra justiça brasileira", o seguinte fato: *"Um manifesto contra o descaso da Justiça brasileira para com os povos da floresta, índios e seringueiros e o meio ambiente, está sendo discutido e deverá ser encaminhado, na próxima semana, ao Tribunal Internacional da Organização das Nações Unidas, ONU, pelas lideranças dos 45 povos indígenas de Rondônia, Mato Grosso, Amazonas, Roraima e até dos Pataxó da Bahia"* (Informe eletrônico da ANAÍ, 26/07/2000).

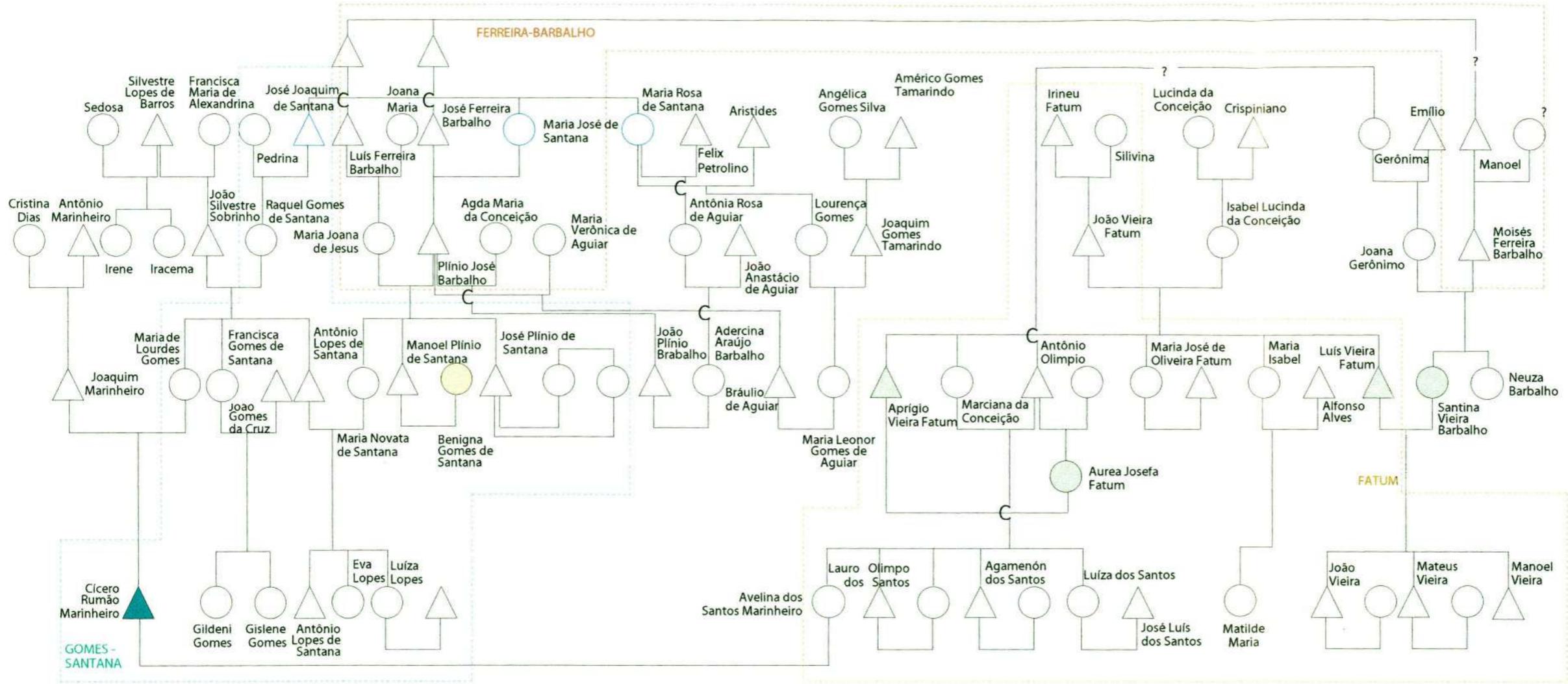
Barbalho”, nasceu em 1844¹⁰⁰ e faleceu em 1942. Veio de um lugar ao Sul de Pambú, chamado Lagoa Vermelha, com sua primeira esposa e se estabeleceram no Icó, mais ou menos 07 km rio abaixo do povoado, sendo o primeiro dos Barbalhos a se instalar na região (CD-ROM/A rede de trocas/vídeo/Velho Barbalho e os Maurícios). Antes de chegar no Icó, os Barbalhos já teriam o hábito de casar com os Maurícios – esses, em algumas versões, também oriundos de Lagoa Vermelha e habitando hoje principalmente as localidades de Poço do Juá, Maria Preta, Pé da Areia e Missão Velha – mantendo esta experiência de trocas nos lugares aonde seus membros se estabeleceram após a vinda do patriarca, como Missão Velha e Maria Preta, sítios que ficam 3 ou 4 km do povoado do Pambú (vide fig. 2 - Croqui).

Na segunda década do século XX, a situação das propriedades rurais apresentava um padrão bastante próximo ao de hoje. No entorno imediato do povoado de Pambú, as propriedades pertenciam às famílias Gomes-Tamarindo, Santos e Santana (vide diagrama de parentesco n. 1); a Oeste do povoado (rio acima), aparecem os Santana e Bispo-Anunciação, mesmo tronco dos “Maurícios” (diagramas 1, 2 e 3), como proprietários; a Sul e Leste de Pambú predominavam os Barbalhos e Bispo da Anunciação (Brasil, 1923: 415-424). Outras famílias possuíam terras espalhadas dentro destes limites, com baixa ou nenhuma concentração por região. Considerando as concentrações mais significativas de propriedade por família, a distribuição parcial das terras era a seguinte (note a possibilidade de mudança dos nomes das fazendas, o que quer dizer que eles podiam não coincidir com os atuais lugares):

Proprietário	Fazenda
1. João Pastor da Anunciação	Pé da Areia
2. Umbelino Alberto da Anunciação	Missão Velha
3. Maurício Bispo da Anunciação	Bom Passar; Nova Olinda; Salto de Pedra
4. Manoel Maurício da Anunciação	Bom Passar; Nova Olinda
5. Francisco Ferreira Barbalho	Umbuzeiro; Angico; Icó
6. Luís Ferreira Barbalho	Gregório
7. Francisco Pereira Barbalho	Fortuna
8. José Gomes Tamarindo	Fernando
9. Cecílio Gomes Tamarindo	Lagoa dos Bois

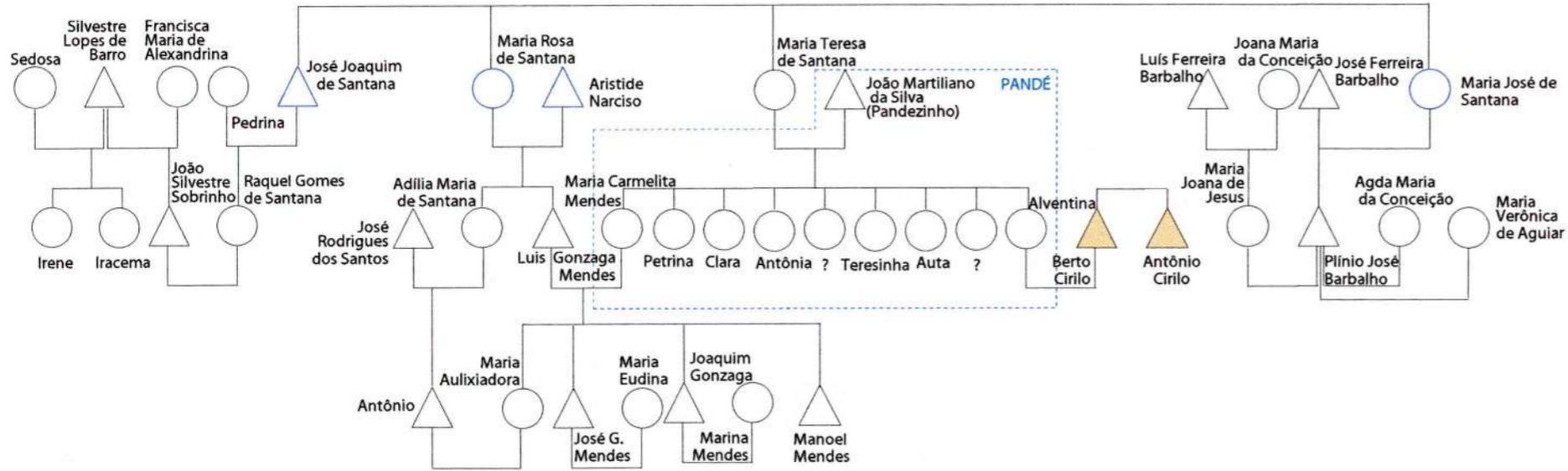
100 Numa escritura de terra datada de 17/08/1842, constante no cartório da cidade de Curaçá, uma propriedade no Icó foi vendida a três pessoas, entre elas um Joaquim Pereira Barbalho, pelo procurador do Visconde da Casa da Torre e sua esposa (Anexos-Documentos/Tabelionato de Notas - Curaçá). Os limites da fazenda coincidem com os da propriedade adquirida pelo “Véio Barbalho”, conforme me disse uma vez o Sr. Antônio Lourenço Barbalho.

Diagrama 1



- Liderança ritual – São Miguel
- Liderança política – São Miguel
- Liderança ritual – Missão Velha

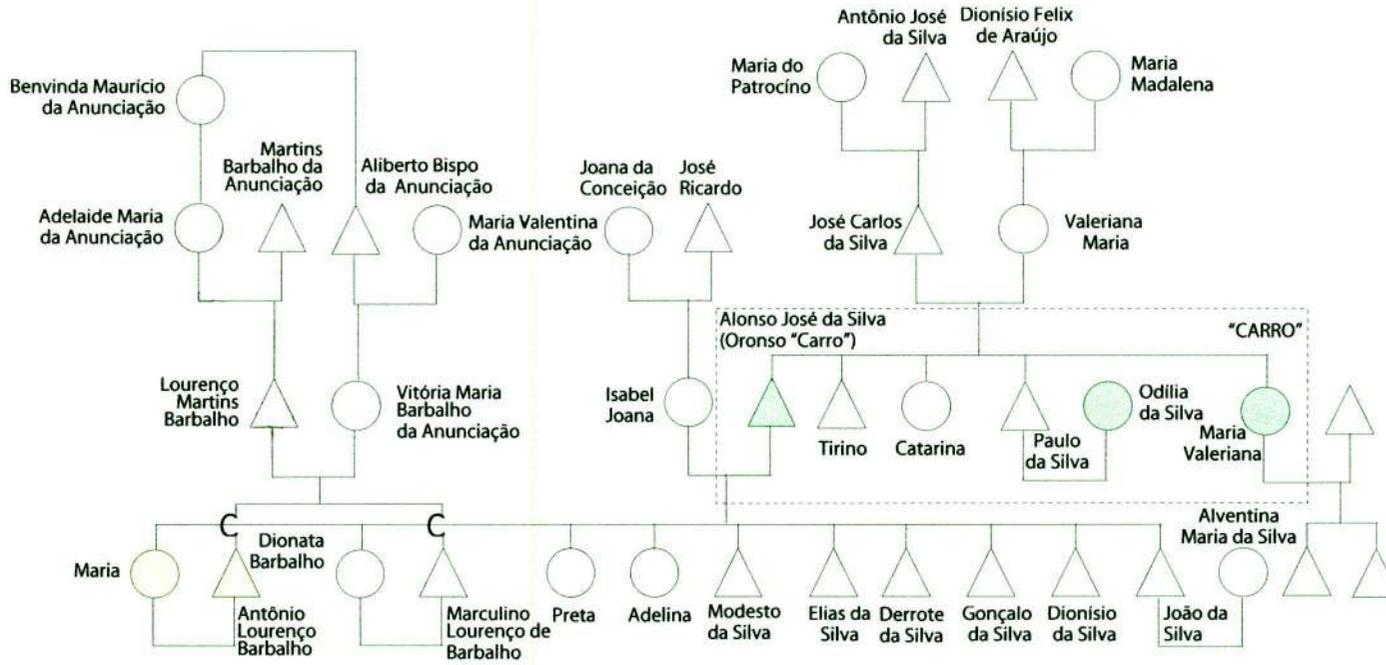
Diagrama 2



■ Ex lideranças truká

Diagrama 3

MAURÍCIO-BARBALHO



- Liderança ritual/política – Missão Velha
- Mestre de toré – São Miguel/Ilha da Assunção

Esta lista serve apenas como uma amostra dos proprietários de terra, no início do século passado, dentre as principais famílias que hoje integram o grupo tumbalalá. Além da dificuldade em consultar os dados do censo agrário da região feito em 1920 (Brasil, 1923), é possível que eles estejam incompletos, pois faltam antigos nomes de fazendas, como do Pambú, cuja posse parcial pertencia a Antônio Gomes da Silva Tamarindo (Livro de Registro de Terras do cartório do Fórum de Curaçá, Ba. Escritura lavrada em 19/08/1842). Muitas destas propriedades devem ter sido compradas dos procuradores do Visconde da Casa da Torre que liquidou terras do morgado por toda a região em meados do século XIX (Fonseca, 1996: 162 ss), como foram as fazendas do Pambú e do Ibozinho (Anexos-Documents/Tabelionato de Notas [Curaçá-Ba] e APEB/Informações sobre terras).

Cotejada com fontes orais localmente levantadas (algumas delas citadas anteriormente) e documentos de arquivos, a distribuição acima das propriedades por família tem todo sentido. O primeiro Barbalho veio da caatinga no último século e se juntou aos "Maurícios", fração da família Bispo da Anunciação, que, de acordo com algumas narrativas, sempre estiveram nas localidades do Pé da Areia e Missão Velha (CD-ROM/A rede de trocas/vídeo/Velho Barbalho e os Maurícios). Os Gomes, por sua vez, como uma antiga e tradicional família portuguesa da região, se agruparam em torno e no povoado de Pambú, onde eram, além de proprietários de terras, vereadores da Câmara Municipal e juizes do julgado (Anexos-Documents/APEB - Auto de instalação da Câmara de Pambú). É possível que descendam de antigos curraleiros parentes do Sargento Mor Antônio Gomes de Sá, procurador da Casa da Torre em 1696, o primeiro dos Gomes a povoar o extenso sertão de Rodelas (Fonseca, 1996: 141). A distribuição das outras famílias pela área tumbalalá deve ter ocorrido, como aludi no capítulo 2, fundamentalmente em função da venda de terras pela Torre no século XIX.

No capítulo 5 discuto um pouco mais a história dos principais núcleos familiares tumbalalá e a reivindicação que seus membros vêm fazendo de serem os legítimos "troncos velhos" dos índios tumbalalá. Esta posição é adotada patentemente no discurso do Sr. Antônio Lourenço Barbalho, que agrega em torno de si algumas pessoas com quem têm laços de parentesco, e pude percebê-la claramente nas ocasiões em que estive com ele: *"No intuito de qualificar a si mesmo como um verdadeiro índio tumbalalá, destacou que sua família Barbalho é a maior da aldeia, é originária da Missão Velha e sempre casou parentes próximos entre si ou com os Maurícios. Neste ponto, parece haver a tentativa de referir-se a uma pureza étnica vigente na Missão Velha a partir de casamentos endogâmicos entre membros das famílias representadas por ele como os troncos velhos da aldeia tumbalalá"* (Andrade, 2000b: 54).

A idéia da pureza étnica é manipulada pelo Sr. Antônio Lourenço para agregar legitimidade ao seu toré, rechaçado pelos membros do núcleo do São Miguel por ser recente e estar dirigido, como alegam, às praticas condenáveis do candomblé de caboclo. Ela está embasada na antiguidade do sítio Missão Velha

que, como o nome sugere, teria sido o verdadeiro local da missão do Pambú e não onde se encontra hoje o povoado. Seus parentes mais leais politicamente costumam corroborar seu discurso sobre a qualidade de troncos velhos tumbalalá dos Barbalhos e Maurício, mas não desenvolvem a fala sobre uma pureza étnica na Missão Velha:

O Sr. disse que a aldeia é grande.

Sr. Ademir - É grande [...]

Qual o tamanho dela?

Ademir - Eu não sei nem dizer, porque... começa lá no Ibozinho ...

Começa lá no Ibozinho?

Da. Lourdes - Ibozinho, Teixeira, Pé da Areia.

Sr. Ademir - Ibozinho, Teixeira, Pé da Areia é tudo Barbalho e tudo Barbalho. Barbalho e Maurício. Começa e aí sobe assim de cabeça. Barbalho e Maurício, Barbalho e Maurício. Não tem outra nação de gente. Outra nação que vem de fora é contrária. Digo o senhor por que sou ...

Da. Lourdes - É verdade. Ele está falando a verdade. Se vim outra nação

...

Sr. Ademir - E outra coisa que contarem pro senhor eu ... [...] Eu podia levar o senhor até... no tronco.

Aonde?

Sr. Ademir - Antonio de Lourenço. Já viu o Antonio Lourenço? [...]

O centro dela (da aldeia) é mais Maurício e Barbalho?

Sr. Ademir - Dentro desta aldeia até Ibozinho. Só tem Maurício, Barbalho, [Quelê] ... Só tem Maurício, Barbalho e [Quelê] [...] Tudo é Maurício [...] O cemitério aí do Pambú quem fez foi os Maurício [...] A igreja velha, esta igreja aqui, pagam pra fazer a igreja veio ligeiro os Maurício ajuntar... Tudo: nossos tio, avô, bisavô, mas... tudo... [...]

Essa igreja já tem quanto tempo?

Sr. Ademir - Uns trezentos anos.

Todos os Maurícios já estavam aqui neste período?

Sr. Ademir - Todo Maurício, é uns morrendo e outros nascendo... uns morrendo e outros nascendo. Família de Maurício [...] outra família que vinha era de fora. Não tem nenhuma descendência daqui.

O pai do senhor era de onde? Daqui?

Sr. Ademir - Daqui. Maurício. Manuel dos Santos Vicente. Meu pai era moreno e sobrinho legítimo de Maurício [...]

A mãe do senhor era Barbalho?

Sr. Ademir - Era Barbalho era... minha mãe se chamava Maria Rosalina Barbalho.

Eles eram primos também?

Sr. Ademir – Primo carnal.

Essas duas famílias já gostam de casar entre elas, né?

Ademir – Ah, agora é a família toda que vai... [...]

(Sr. Ademir Barbalho, 65, e Da. Lourdes Barbalho, 44. Março de 2000. Veja também CD-ROM/A rede de trocas/vídeo/A família Barbalho).

Outra narrativa assinala que a linhagem dos Barbalhos começou na região há 130 anos quando seu patriarca, o “Véio Barbalho”, chegou no Icó fugido da localidade de São José porque havia “bulido” com uma moça de lá e teria de se casar com ela. Quando garoto, o Sr Silivestre, 84 anos e membro das famílias Barbalho e Maurício, ainda o conheceu nas ocasiões em que ele ia assistir à missa no Pambú durante os festejos do padroeiro do povoado. Era um homem negro que tinha o hábito de só se vestir de preto e usar guarda-chuva. Possuía uma espada de ouro¹⁰¹ que quando morreu foi dada à polícia por um de seus parentes (CD-ROM/A rede de trocas/vídeo/Velho Barbalho e os Maurícios). Apesar de ser da família do “Véio Barbalho”, a família de Sr. Silivestre ainda não aderiu formalmente à identidade tumbalalá e ele é uns dos que acredita que a aldeia é um projeto arriscado e sem fundamento:

A senhora mesma, Dona Emília, nunca tinha ouvido falar pelos seus pais, pelos avós que aqui era aldeia?

Da. Emília - Não [...]

Tem muita gente assombrada aqui, é?

Sr. Silivestre - É. Todo mundo aqui [vive] assombrado. Assim como o assombro que está aí (nas ilhas do São Francisco reivindicadas pelos índios Truká) [...] Bem assim tá aqui. E eles dizem que vai ser a mesma coisa. Uns, tomar o terreno... do pessoal [...]

No início, ninguém gostou da idéia?

Adercino – Não gostou, com certeza, e nem hoje tá gostando. Agente não vai dizer que... vai gostar de ter o que é teu pro modo de o cabra chegar e dizer – “Quem vai mandar sou eu !”

Sr. Silivestre – Os camarada que chegaram novo, [formaram aí], nós velho, que estamos aqui, os avós quis morar no que é seu e chega um malandro, à toa, que nunca trabalhou pra possuir nada querendo tomar o que é da gente, não dá!

Adercino - E dizer – “você vão ser mandado embora”. É duro [...]

Sr. Silivestre – Dá pra se formar uma guerra [no Brasil].

Tem muita gente contra por aqui? Contra a aldeia?

101 A idéia da espada de ouro para esta figura que é considerado o patriarca de uma importante família local parece evocativa de um cetro ou algo que represente simbolicamente a autoridade do fundador de uma genealogia.

Sr. Silvestre – Ah, tem. Tem muita gente contra e tem também gente lá que é a favor deles, [o povo] lá são por eles.

(Sr. Silvestre Barbalho, 84, sua esposa Da. Emília, 76, e seu genro Adercino, 29. Março de 2000)

Mesmo sendo parentes dos Barbalhos e Maurícios, – como quase a totalidade dos habitantes das localidades de Lagoa Vermelha, Cruzinha e Pé da Areia (veja fig. 2) – essas pessoas não encontraram motivos para apoiarem o projeto da aldeia tumbalalá e ainda alegam razões para condená-lo. Como a reivindicação pelos troncos velhos da aldeia começou, provavelmente, com a movimentação política visando já o reconhecimento étnico do grupo, as pessoas menos envolvidas no movimento que residem em várias localidades da área tumbalalá não visualizam claramente genealogias legitimamente caboclas e somente alguns ancestrais aqui e ali que eram verdadeiramente índios, como é o caso da “bisavó pega a dente de cachorro” de quem se ouviu falar (Andrade, 2000b: 53-54). Nem sempre uma lógica programática que delega aos descendentes de uma “cabocla legítima” natureza semelhante é acionada e o estoque de tradição familiar permanece lá até o momento em que seja convocado a atuar. Reordenar genealogias e ramos familiares com o propósito de ligar tal estoque depende de certas motivações que, quase sempre, são dirigidas às chances de se melhor trabalhar o futuro.

Rapaz, eu digo a minha verdade, por que de modo que a gente tá falando ficar nos olho dos paus a gente tem que acompanhar. Porque é o seguinte: nós somos da, do mesmo [rumo], né? É só a família que tem sangue, né? Então, agente não vai deixar vir outro de lá de longe, pra chegar e tomar nosso lugar né? Nós temos que seguir a aldeia. Porque se nós não seguir, nós vamos ficar nos olhos dos paus. Vamos ter que [deixar] nosso lugarzinho, que aqui é tão bom, né?, os bichinhos sobe aí pro mato, né?, pra chegar e vir outros de fora, que nem... [outros] dizem que vêm outros de fora. Que nem naquela lá dos Truká, eles disseram que ia tirar a gente (*das ilhas que eles conseguiram incorporar ao seu território*) e vinha gente de fora, pra ficar no lugar [...] Aí, então, se é da gente ficar nos olho dos paus, a gente tem que seguir tudo num caminho só pra até, [resolvida a questão], ter seu lugarzinho. E olhe, a bisavó de [?] é irmão da minha avó, né, tem sangue. Eu, parte de meu avô, tem sangue, né? De meu avô, que não era daqui também, né, ele já veio de lá, né, é das caatinga. Então, quer dizer, que nós não vamos deixar nosso pros outros, né? Nós tem que acolher [...]

(Cecílio Xavier, 32, Março de 2000).

Trata-se evidentemente de um momento de decisão que não é resolvido apenas com o acionamento do estoque de tradição familiar, já que a filiação à identidade tumbalalá põe em questão um modo coletivo de se relacionar com um passado que, muitas das vezes, é uma terra totalmente estranha e desconhecida. E tomar tal decisão não depende somente de uma coação externa (exercida hoje, de modo bastante diferente, pelas lideranças políticas dos núcleos do São Miguel e Missão Velha) ou do desejo de reativar certos vínculos, mas minhas andanças pela área foram avaliadas pelas pessoas como sinal de que as coisas estão acontecendo e que o projeto da aldeia tumbalalá está na ordem do dia. Minha presença passou, então, a atuar como um condensador de sentidos dispersos que flutuam meio desordenadamente no panorama da atual história tumbalalá; esta ação é significativa na medida em que *“a presença do pesquisador e o desenvolvimento de seu trabalho, bem como a dinâmica e as formas de abordagem privilegiadas devem ser atentamente consideradas como elementos catalisadores e significativos na atualização histórica da fronteira socialmente efetiva”* (Barreto Filho, 1999: 133). Uma intervenção para a qual não havia atentado por completo até passara ser alvo de questionamentos por parte de algumas pessoas que procuram, hesitando na filiação étnica, saber como agir.

E aí, Ugo, na sua mente, o que você acha, o melhor será o que: o que eles dizem que ou o cabra vai acompanhar ou vai ter que ser tirado fora. O que é que você acha melhor pra gente? Dizer a verdade, que você já disse que não vai puxar nem pra um nem pra outro.

Olha, na verdade, a área da aldeia não está nem definida. Pode ser que nem chegue pra cá. Por que existe uma área que... Seu Luís e seu Aprígio já me falaram, e eles são duas pessoas de liderança dentro da aldeia, são duas pessoas que conhecem bastante do trabalho de índio, o pai dele trabalhava muito nisso, e eles me disseram que a área da aldeia que foi dada pelo encanto é de lá do Teixeira até o Sombrio, que é um pouco antes de Pedra Branca e... pegando aqui (para Sul), Campos Novos. Campos Novos fica a quatro léguas de Pambú.

Já andou lá?

Já andei lá. Essa área é a que eles dizem que é da aldeia. Mas, isso não quer dizer que essa vai ser a área realmente da aldeia. Porque aí, é preciso que a Funai faça um trabalho de delimitação de área, e diga “A área da aldeia Tumbalalá é tanto, os limites são estes e tal.” Isso é um negócio demorado, complicado [...] A área é definida através de um trabalho com uma equipe [...]

(Adercino. Março de 2000).

Situações em que eu era convocado a assumir uma postura política favorável a um dos núcleos vigentes no grupo começaram a surgir mais salientemente a partir do segundo campo e minha opção foi por manifestar explicitamente uma neutralidade em relação à disputa entre eles. Não menos complicado era me manifestar em circunstâncias expressas no diálogo acima, pois trata-se de tomar posição em relação ao projeto em si de “levantar a aldeia tumbalalá” e não mais frente ao modo de conduzir este projeto. A saída comumente adotada foi expor o projeto como algo simpático, demonstrando que esta é uma realidade que está cada vez mais próxima, mas que não anula a autonomia das pessoas sobre suas vidas, como geralmente se pensa. Persuadir simplesmente a todos de que a aldeia tumbalalá é um bom futuro coletivo seria intervir irresponsavelmente nos destinos individuais daqueles que ainda julgam a viabilidade deste projeto coletivo.

III. “Tuxá, Tuxá, Tumbalalá, nação Truká”: a rede regional de comunicação interétnica.

Empregar o discurso legitimador de genealogias indígenas tumbalalá não é necessariamente traçar uma linha que ligue as pessoas de hoje aos índios antigos da missão de Pambú. Famílias que se auto consideram troncos velhos e são assim vistas por outras nem sempre apelam para a autoctonia como forma de validar sua qualidade tradicional e competência ritual; através da exposição de certos circuitos e trajetos cumpridos pelos antigos parentes que chegaram a Pambú em determinada época se estabelece a relação com o universo simbólico caboclo, mesmo que sua origem familiar seja parcialmente exógena.

O Sr. lembra quando era pequeno, o trabalho de seus pais, o toré? Tem lembranças?

Sr. Luís – Tenho. Que quando... que primeiro foi conseguido o trabalho com ele, né? Quando foi mais ele morreu e nós ficamos aí. Era tudo novinho, né?

O pai do Sr. era também Mestre dos trabalhos, não era?

Sr. Luís – Era.

Como era o nome dele?

Sr. Luís – João de Silivina?

Cícero – João Vieira Fatum.

Sr. Luís – É. João Vieira Fatum

Cícero – João de Silivina porque a mãe dele chamava Silivina.

Sr. Luís – [Meu] pai tem a família dele em Salvador, família Vieira. É dentro de Salvador mesmo.

Família grande.

Sr. Luís – É grande. E por parte da nossa bisavó, é Cariri [...] Minha bisavó, cariri. De Pernambuco. Já meu bisavô, de Salvador. Dentro de Salvador

Cícero – Essas famílias, da indescendência dos índios, houve uma guerra há muito tempo, por questão de os branco querer tirar os índios da região dele, né? Aí houve muita morte, morreu muito índio, muitas pessoas e muitos índios fugiram daqui, saíram, né? Então as famílias foram, fugiram e depois voltaram.

Sr. Luís – De um canto pra outro

Cícero – É. Eles foram e voltaram, né? Depois foram voltando aos poucos, foi alguns foram voltando né?

Sr. Luís – Aqui mesmo. Aqui mesmo de primeiro era mata. Quem saia do Pambú pra ir acolá pro Fernando, lá não era chegado. Que quando saia do Fernando pra ir pro Pambú, pro Pambú não era chegado. [...]

(Sr. Luís Fatum e Cícero Marinheiro. Setembro de 1998)

Nem sempre a aloctonia é uma qualidade negativa que desabona as genealogias a ponto de ser algo sobre o qual não se fala. Mas a definição sobre o que será enunciado acerca do assunto (e de que maneira) é fornecida pelo contexto de interlocução, importando fundamentalmente, é claro, quem é o receptor da mensagem. Compare a narrativa a seguir, recolhida em março de 2001 em um período coincidente com os trabalhos de identificação étnica demandados pela FUNAI, com a anterior de setembro de 1998.

Apôis, olhe, nesse [reconcro] de caatinga, não é longe não, é tudo pertinho, tudo é [jeito] de parente, tudo é índio, tudo é índio. O Sr. entra nessas caatinga aí ... oi, o mais que eu boto é duas légua e meia e é se der.

Para o Pintadinho?

Não, o Pintadinho é aqui aonde vocês vieram dos Campo Nove. Eu digo aqui pra Fortuna, pra Laje, Fazenda Nova, aqui tudo é um riacho só [...] tudo é num riacho só.

Nesses lugares todos que o Sr. está falando tem Fatum?

Em todo canto, homem, em todo canto tem a família de pai. Olhe, aquele véio Bernardo ali, não sabe? é primo carnal de pai. É o véio Bernardo, Zé Melquildes, o prefeito que era de Abaré que morreu, o senhor ouviu falar?

Sim, o vice-prefeito, não era?

Sim.

Ele assinava mesmo Fatum, não era?

Era. Tudo é dessa família, tudo é família. Oi, eu mais cumpade Damião falando ontem que o senhor... a bisavó de pai chamava Chiquinha,

Chiquinha da Varge. Era rica. Ela tinha negro na escravatura. Chiquinha da Vargem. Fatum. Essa família é grande, seu Ugo. Olhe, aqui não tem uma família maior do que a nossa.

Ela mesma era de Salvador?

Não, ela mesma não era não, mas ela morava aí pra baixo do Ibó (cidade a 20 km de Pambú) um pouco. Mas tudo [no rio].

Era a bisavó de seu João?

De pai [...]

O sr. acha que tem Fatum lá perto de Pedra da Letra (localidade que fica 30 km ao Sul de Pambú)?

Pra lá de Pedra da Letra, acho que não tem não. Essa família Fatum que o senhor sabe, gente tem que anda aí, eu tenho filho que está em São Paulo, não é?

A família vai se espalhando.

Não é? Uns pros cantos, outros pra outros, adpois vai chegando [...] É como esta, família Fatum, uns pros cantos outros pra outros. Que tem gente da gente até em Cariri, mas é gente que vai daqui pra lá, os Fatuns que vai pra lá, fica morando, bom. Cariri. Tudo é Fatum [...]

Essas pessoas que moram lá na Fortuna, na Laje, nesses lugares, são tios de seu João?

É uns primos e outros sobrinhos.

Evidentemente que a disputa pelo status de tronco velho da aldeia tumbalalá tende a atribuir mais prestígio às famílias que se auto-representam como autóctones em detrimento daquelas que tem ramos vindo de fora. Mas o que importa mesmo neste caso é captar os discursos que explicam e neutralizam a propriedade negativa da aloctonia (1ª e 2ª narrativas) apelando para um fluxo circular de saídas e retornos de famílias de índios que deixaram a aldeia involuntariamente. Em ambas as narrativas, os fluxos migratórios aparecem como motivos de dispersão dessas famílias locais, mas os diferentes contextos em que elas foram colhidas respondem pela variação na maneira de enunciar tais fluxos, muito mais cuidadosa e elaborada no relato mais recente. A autoctonia vai sendo construída de forma mais complexa e avaliada à medida que a própria identidade tumbalalá recebe contornos mais nítidos e vão sendo definidos os critérios de pertença étnica mediante as experiências anteriores das famílias. Se num momento inicial valia para algumas delas como liame com o território (baseado numa noção de pertença local) a “bisavó pegada a dente de cachorro” (um elo geocultural, note-se), nos desfechos seguintes são laços genealógicos ou de afinidade mais efetivos que passam a comandar a pertença étnica.¹⁰²

102 As representações sobre autoctonia, vínculos genealógicos efetivos e “história”, são importantes “operadores simbólicos de identidade” (Cardoso de Oliveira, 2000: 15). O primeiro serve para estipular a diferença entre nós (os da terra) e os outros (os recém-chegados ou de fora); o segundo,

Esta mudança registra um importante movimento no gradiente político e de auto-reflexão. A “bisavó pegada a dente de cachorro”, outrora suficiente, era o ingresso na embrionária *identidade tumbalalá* porque atestava a inclusão de pessoas em linhagens caboclas imaginadas, locais ou não. Ser “caboclo”, portanto, bastava para ser, potencialmente, “tumbalalá”. Surgindo o imperativo de formatar em contornos mais nítidos uma alteridade própria – necessidade corroborada pelo incremento das relações do grupo com outros grupos indígenas regionais e nacionais, com a FUNAI, setores do poder público e agências de apoio – os elementos de pertença étnica, inevitavelmente, voltaram-se para conexões genealógicas mais objetivas e, preferencialmente (mas não obrigatoriamente), autóctones. Não obstante a mudança, o devir da alteridade tumbalalá não rompe com o “caboclo regional” para fazer surgir o “índio local”; ao contrário, as práticas sociais condensadas no toré e as representações que o ritual aciona reforçam a história das relações de trocas político-rituais, comprovando que *é desta rede regional histórica de reciprocidade que emerge a identidade tumbalalá e a ela se filia como sua fração atualizada*. Os tumbalalá, enquanto uma nova alteridade, são produto da confluência da rede histórica regional e de um dinâmico campo político multi institucional contemporâneo no qual os poderes de definição em sua política de identidade são controlados pelo capital simbólico – convertido em poder de enunciação (Bourdieu, 1998[1989]) – acumulado pelas famílias tumbalalá ao longo da história das relações regionais de reciprocidade. A este importante assunto retornarei no capítulo seguinte.

Por causa da bifocalidade da identidade tumbalalá (uma nova e específica alteridade vinculada a experiências históricas de comunicação regional) a dicotomia de fora/de dentro passa a ser inoperante e os movimentos de famílias exógenas ganham a função de denotar um retorno à terra de origem. Este modo de discurso mais efetivo que apela para a imagem de “famílias retornadas” e não “de fora” à aldeia tumbalalá foi empregado algumas vezes por Cícero Marinheiro (1ª narrativa), tudo levando a crer que se trata de uma tentativa de manipular favoravelmente a genealogia das lideranças rituais do São Miguel a fim de não deixar que as fronteiras atuais da identidade do grupo, circunscritas na história dessas famílias para os filiados ao núcleo São Miguel, sejam dissolvidas num passado dúbio.

Entretanto, a modalidade mais usual de discurso autenticador de genealogias adotada pelos tumbalalá deste núcleo é aquela que toma por partida a historicidade indígena do local de emigração das famílias que foi sendo fixada na memória coletiva do grupo provavelmente através dos circuitos de trocas rituais estabelecidos com os grupos originários destas regiões. Ter um bisavô ou avô que

representado pelo sangue, remete diretamente à ancestralidade e o último às narrativas sobre os eventos fundadores da comunidade (ib.: id).

veio de Tacaratú, Serra do Umã ou Rodelas,¹⁰³ por exemplo, lugares que são reconhecidamente “terra de índio”, pode atestar a pertença de uma pessoa ao universo caboclo tumbalalá, já que, como acenei antes, este emerge do quadro regional mais amplo de referências a um universo indígena maior, sendo o toré simultaneamente o veículo de inclusão no simbólico regional e de emergência da identidade particular.

Na época do seu João de Silivina eles (os Atikum de Serra do Umã) andavam aqui?

Andavam! Aqui nós só vivia... nós enchia canoa deles aí ... Tinha aquele Zé Bandeira, tinha... um bocado deles. Tinha o Zé Bandeira, tinha [Rosaldo] Bandeira, tinha [Otavino], [Joalzino] tudo de lá. E muitos e muitos. Zé Bernardo. Zé Bernardo foi matado, trabalhava muito bem.

Era tudo Atikum?

Era. Pra dizer a verdade, esse índio foi matado. Trabalhava muito bonito. O finado Zé Bernardo. Tinha um João de [Bira], tinha... é muito! O que vinha de lá eram muitos, trabalhar aqui mais nós.

Dançavam aqui no São Miguel?

Eles vinham aqui pra Turká, depois [...] trabalhava aqui mais nós.

(Sr. Aprígio Fatum. Fevereiro de 2000. Veja CD-ROM/A rede de trocas/vídeo/Rede de trocas).

Mas também o apoio político atual que os Tumbalalá, sobretudo os do São Miguel, vêm recebendo de grupos indígenas com os quais tradicionalmente compartilharam o toré corrobora e reforça a “autoctonia estrangeira” de famílias oriundas dos lugares habitados por estes grupos.

O capitão João Gomes (Cacique Tuxá da década de 40) teve aqui alguma vez?

O capitão João Gomes? Não, ele não andou aqui na Bahia. No tempo do Cap. João Gomes, ele não andou aqui não. Só aí na Turká mesmo [...] Agora mesmo, quando fomos pra Brasília... era pra nós ir em mais gente [...] nós fomos pra Paulo Afonso... um índio lá, muito sabido, disse: - “Olha, vocês não têm costume de andar [...] Olha Cícero, você ... quando você precisar de ir pra Brasília, que você não tem costume, só vai lá quem sabe. Você ... eu vou com vocês.” Tomou o nosso nome de nós três. Luís, Aprígio e Cícero [...]

Era Tuxá?

103 Esta prerrogativa vale menos para os Truká que não raramente tem sua autenticidade enquanto índios questionada pelos Tumbalalá. A lógica do quanto mais longe a aldeia mais autêntico é o grupo e, conseqüentemente, possuidor de maior competência ritual, segue um gradiente de alteridade que estipula que os grupos indígenas mais alternos estejam mais próximo da pureza ritual.

Eu não sei se ele é Tuxá ou se é daqui dessa aldeia de ... Brejo do Bugre ...

Dos Pankararé ou Pankararú.

[Vinha] era muito de lá pra qui [...] Eu só sei que ele falou: - "Que vocês não sabe". Perto de qualquer tempo que fosse para nós viajar, falar com os Tuxá que eles iam mais nós. - "Olha vocês vai mais nós" [...]

(Sr. Aprígio Fatum. Fevereiro de 2000)

O núcleo da Missão Velha, por outro lado, costuma adotar o discurso da pureza étnica (os de dentro casando entre si) como autenticador das genealogias Barbalho e Maurício, conforme vimos anteriormente. A adoção desta modalidade é produto de dois fatores ligados às trocas rituais regionais e que produzem desdobramentos atuais: um histórico e outro político. Fora do circuito regional do toré no passado, a Missão Velha diante do São Miguel se tornou quase um *isolat* e hoje enfrenta dificuldades para angariar aliados políticos para além da área tumbalalá (salvo alguns Trukás), diferentemente do que ocorre com o núcleo São Miguel. Isto se deu pelo fato de o toré da Missão Velha ser bem mais recente que aquele fundado pela família Fatum e não ter acumulado capital simbólico suficiente com relações de troca a ponto de fazer com que as lideranças da Missão Velha disponham hoje da mesma visibilidade frente aos agentes do campo intersocial. Como resultado deste embrionarismo ritual e estreitamento político, restou ao Sr. Antônio Lourenço lançar mão de um discurso que defende a auto legitimidade das famílias Barbalho e Maurício por permanecerem até hoje tradicionalmente trocando membros entre si. Um discurso que, incorrendo em uma tautologia, toma por autenticador genealógico o fato dessas duas famílias casarem entre si porque são os troncos velhos da aldeia tumbalalá, mantendo este status através da prática exogâmica exclusiva.

Os autenticadores genealógicos adotados pelos núcleos da Missão Velha e São Miguel são importantes para se compreender os sutis manuseios no processo atual da etnogênese tumbalalá e os modos diferentes de imersão no circuito das trocas rituais do Nordeste indígena experimentados por esses núcleos. São também formas distintas de se explicar os troncos velhos tumbalalá a partir de experiências e histórias diversas existentes dentro do mesmo grupo que só recentemente saiu do amorfismo social.

Assim também, falarmos que os Tumbalalá estiveram "invisíveis" por um longo período de tempo parece impróprio, pois para não terem sido vistos anteriormente, eles teriam de existir enquanto unidade política mínima, o que só veio a ocorrer há, mais ou menos 5 anos, permitindo, que eles se afirmassem, posteriormente, como uma identidade exclusiva. Não estiveram, portanto, empenhados em uma incessante resistência contra seu desaparecimento físico nem de sua cultura desde que os portugueses puseram os pés no sertão do São Francisco; eles são produto de uma decisão e de uma escolha coletivas que, na escala histórica, faz com que a formalização do grupo tenha como marco um

momento datável de sua unidade. Palavras como “resistência”, “resgate da cultura” ou “invisibilidade” podem compor o léxico de algumas militâncias indigenistas,¹⁰⁴ mas, a depender do uso, não tem muita utilidade explicativa.

No melhor dos casos, servem apenas para atribuir aos índios uma história heróica de bastidores que a historiografia oficial sempre negou, sem, no entanto, pôr na mesa as cartas mesmas de sua historicidade. Mesmo os grupo indígenas nordestinos atuais cujos etnônimos e áreas coincidem com as de etnias históricas (como os Tuxá, Pankararú, Kariri-Xocó, Jenipapo-Kanindé etc.) são, enquanto unidades sociais, invenções recentes. O fato de essas pessoas serem produto de um processo histórico descontínuo que fez converger ao longo de séculos parentes de 2, 3, 4, ou 5 gerações passadas para a margem baiana do rio São Francisco próximo ao povoado de Pambú não desmente a convicção étnica dos Tumbalalá nem lança a questão de ser o fenômeno, na verdade, uma farsa sociológica. Manifestações culturais como o toré não só vem sendo mantida há muitas gerações locais, mas devem ter sido trazidas por esses aportes exógenos de agentes históricos, já que circularam e circulam por uma extensa área que, como atestam os antigos aldeamentos, era minada por grupos indígenas diversos que, se não possuíam unidade cultural suficiente, a história se encarregou de criá-la posteriormente.

IV. Dados históricos sobre os Truká e Tuxá

Os primeiros cronistas que estiveram no rio São Francisco anunciam que este sertão era uma verdadeira babilônia étnica. Região natural dos Cariri e fronteira dos Tapuias¹⁰⁵ foi nesta porção do rio que a atividade missionária e a

104 Noções deste quilate costumam freqüentar, por exemplo, o discurso do CIMI, como atesta uma notícia publicada no OESP, em 02/07/2000, sob o título “Emergentes: índios reassumem etnia e cultura”: “Alguns antropólogos já cunharam a expressão ‘emergentes’ para referir-se a grupos reconhecidos em períodos recentes. No Cimi, o termo preferido é ‘ressurgido’. Ao realizar um levantamento sobre o tema, o vice-presidente da instituição, Saulo Feitosa, listou 32 povos ressurgidos desde o início dos anos 70 em todo o País. Na sua relação aparecem, entre outros grupos, os geripancós, canindés, cariris, tabajaras, tapuias, tremembés, tumbalalás e tupinambás. ‘Eles ficaram invisíveis durante um longo período, mas nunca deixaram de existir’, diz Feitosa”.

105 “Tapuya” (ou Tapiia, Tapyyia, Tapyiya, Tapuy, Tapy-eyi etc.) foi o cronista quinhentista Pero de Magalhães Gandavo que referia-se a um grupo cuja filiação remetia-os aos Aimorés e que habitava próximo ao rio Maranhão (Gandavo, 1980: 140). Depois virou macro categoria que sinalizava os povos que não falavam a língua geral, mas uma “língua travada” que acentuava sua condição de bárbaros e acendia os motivos para que sua alteridade fosse construída pelos agentes colonizadores sob o estigma da barbárie e da inimizade. Isto valeu para estes povos a exclusão absoluta do projeto colonial – reservado a outros povos autóctones – de desaparecimento pela mistura com os negros e portugueses (Puntoni, 1998: 50), já que sua incorporação à civilização e à cristandade não era possível dada sua “não-humanidade” (ib.: id). O corte tupi/tapuaia não deve ser tomado diacrônicamente em sentido tão literal, pois os agentes de colonização não formavam um bloco monolítico e unísono e, movidos por múltiplos interesses e sem qualquer sentido unificador de nação, travavam alianças indiscriminadas com povos que ontem eram inimigos irreconciliáveis. Longe de ser entendida como atributo ontológico, a alteridade dos povos autóctones era uma noção construída historicamente e é muito provável que a dinâmica de produção destas alteridades

frente pastoril mais se expandiram (Dantas et al, 1992: 451). Provavelmente os Tuxá são uma amálgama de vários desses grupos preexistentes filiados à nação Proká que, diante da ostensiva penetração das frentes pecuaristas, foram forçados a sucessivos deslocamentos, reunindo-se, ao longo do século XVII, na área que depois se transformaria na cidade de Rodelas (margem esquerda do São Francisco, Norte da Bahia) (Brasileiro, 2001: 1) e na ilha de Sorobabel. Segundo Hohenthal Jr. (1960a: 37) e Ferrari (1956a: 128), os Tuxá compunham o macro grupo dos Rodelas¹⁰⁶ e foram descobertos juntamente com os Peria, em 1759, no rio São Francisco. A missão de rodela ganhou fama regional ainda quando esteve sob administração dos jesuítas, notórios pelos enfrentamentos com os d'Avilla que lhes custaram a expulsão de todas as aldeias do São Francisco em 1696. A partir dos dados históricos e lingüísticos levantados pelo antropólogo norte-americano Hohenthal Jr. (1960a, 1952) quando de suas pesquisas no São Francisco, Carvalho (1982: 24) sugere que os etnônimos Peria, Purus, Porca, Porcazes e Tuxá são variantes para um mesmo grupo que, após se intitularem Tuxá no início do século XX, se autodenominava "tribo Tuxá, nação Proká". Antes disso, conforme o antropólogo americano, os tuxá teriam sido deslocados para outras aldeias mais distantes: "*Dados colhidos pelo autor, no local, em 1952, indicam que os índios tuxá, que hoje vivem em Rodelas (Bahia), têm tradições que nos levaram a pensar terem eles vivido, em outros tempos, nas ilhas onde as antigas missões de Assunção e Santa Maria foram fundadas. Atualmente, um pequeno grupo de índios, que se diz chamar Truká, ainda vive na ilha da Assunção. Tanto os Tuxá quanto os Truká são tribos de canoa*" (Hohenthal Jr, 1960a: 45). Não obstante as querelas constantes com os latifundiários da Casa da Torre, Rodelas foi a última missão do São Francisco a ser declarada extinta, em 1862, ano em que seu último missionário, Frei Luiz de Gúbio, deixou o sítio após constatar que todos os índios, algo em torno de 130, estavam aculturados (Fonseca, 1996: 182).

Após esta data há um interregno na história Tuxá, mas durante o período compreendido entre 1889 (ano da proclamação da República e de mudanças drásticas na política oficial indigenista) e 1910 (fundação do SPI) os Tuxá perderam para os fazendeiros locais todas as 30 ilhas que possuíam e recuperaram apenas uma em 1937 (Nasser & Nasser, 1988: 35). Em 1945, já ostentando a adscrição 'Tuxá', o SPI funda um posto em Rodelas, época em que eles eram apenas 196 indivíduos (Hohenthal Jr., 1960b: 77).

fosse bastante móvel e aberta às necessidades circunstanciais de relações que atendessem aos projetos particulares de missionários, agentes administrativos, aventureiros, comerciantes ou curraleiros.

106 Havia mais de um local assim chamado nesse vasto sertão que compreendia as duas margens do rio São Francisco, assim como "rodela" consistia numa denominação geral para um sem número de grupos distintos dos tupi e dos cariris que ocupavam um sertão homônimo com área superior a 400 léguas (Regni, 1988: 212). Deste modo, Nasser & Nasser (1988: 33) informam que em 1671 já existia uma missão de rodela fundada pelos capuchinhos franceses em Traipú, referindo-se a uma missão de índios rodela, em território de Pernambuco, e não à missão de Rodelas que posteriormente deu origem à cidade.

Atualmente os Tuxá são um grupo bastante prestigiado no Nordeste – notórios pelo conhecimento do toré e por serem excelentes Mestres nos segredos rituais – mas intensamente seccionado e habitando áreas separadas e distantes (Ibotirama e Nova Rodelas-BA, Inajá - PE e projetos de reassentamento da CHESF, na Bahia), em função de desastrosas conseqüências de projetos hidrelétricos que, nos anos 70, inundaram quase a totalidade das terras que vinham ocupando próximo a Rodelas, fazendo desaparecer a única ilha que haviam recuperado, a da Viúva (Nasser, 1975: 35). São tradicionalmente pequenos agricultores de cebola, feijão, milho e arroz e criadores de caprinos.

Como vimos no capítulo anterior, a Missão de N. Sra. da Assunção perdurou até o século XIX, mas de forma bastante precária, já que todo o patrimônio dos índios fora vendido pelo bispo local sob a alegação de que o que era da Missão pertencia à igreja (Batista, 1992: 79). Sem terras e pressionados pelos novos proprietários da ilha, os caboclos da Assunção, como eram então conhecidos, encontram motivos para pretenderem ser uma unidade social mais efetiva diante dos poderes locais. Viraram então Truká com o apoio dos Tuxá de Rodelas, que então, sob a liderança do cacique e capitão de aldeia João Gomes, haviam já conseguido a tutela do SPI. A reconstrução de uma unidade coletiva pelos caboclos da Assunção está fortemente conectada à revelação do “nome da tribo”, sem a qual não adiantaria o pleito junto ao SPI. Com este intuito, o líder Truká e Mestre de toré Acilon Ciriaco da Luz requisitou ajuda dos Tuxá e, conforme anunciou a filha do próprio Acilon em narrativa transcrita no início deste capítulo, após vários esforços rituais em conjunto para manter uma comunicação concentrada com os antigos capitães da aldeia da Assunção, os encantos sopraram o segredo numa linha de toré: “Tuxá, Tuxá, Tumbalalá, nação Turká”. Antes disso, Acilon Ciriaco já havia estado entre os índios Fulni-ô e Pankararú (PE), tentando auxílio ritual para sua descoberta (ib.: 101).

Revelado o nome da tribo e já podendo enquadrar seu povo no esquema classificatório adotado pelo SPI para os índios do Nordeste (etnônimo + toré) Resumindo e sistematizando o que já foi ilustrado antes com narrativas de Sr. Aprígio Fatum, Acilon começa a peregrinar pelo Rio de Janeiro e Recife em busca da tutela oficial e leva para lhe auxiliar uma velha conhecida moradora próximo ao povoado de Pambú, na margem baiana do rio.¹⁰⁷ As viagens lhe renderam contatos com o Marechal Rondon que envia à ilha da Assunção, em 1949, um inspetor com a incumbência de verificar se haviam remanescentes indígenas no local. A fim de impressionar o funcionário do SPI – então já instruído a procurar pelo toré para confirmar a natureza ameríndia de alteridades litigantes no Nordeste – Acilon Ciriaco convoca famílias Tuxá, Tumbalalá e Atikun com quem mantinha boas

107 Antes de partir para as viagens, Acilon Ciriaco e outras lideranças da Assunção enviaram telegramas ao chefe de posto de Rodelas informando que na ilha da Assunção havia uma “tribo Tuchá do tronco do juremal” e pedindo a visita de um inspetor para verificar sua aldeia. Em outras ocasiões, Acilon Ciriaco era identificado como “remanescente da Tribo Xocó”, certamente a forma como ele se apresentava. (cf. Anexos-Documentos/MI, fotograma n. 1893).

relações e juntos conseguem atender as demandas do órgão (veja documento com o relatório do Inspetor Tubal Viana sobre sua visita a Assunção – Anexos-Documentos/MI, fotografamas n. 1898, 1899, 1900).

Tempos depois os Truká são reconhecidos enquanto remanescentes indígenas pela FUNAI e fortalecem as alianças com os Tumbalalá e os Tuxá. Hoje ocupam a totalidade da ilha da Assunção, cerca de 6000 ha, mais algumas das recém ocupadas ilhas próximas. Diferentemente dos Tuxá, cujo território alagado pela hidrelétrica de Itaparica foi substituído por terras muito pouco férteis e escassas, praticam largamente a agricultura com grande variedade de culturas e criam bovinos e caprinos, ocupando a invejável posição de um dos poucos povos indígenas do Nordeste brasileiro que conseguiram resolver o problema da demanda de terras. Manifesta forte tendência ao faccionalismo, mas têm obtido importantes ganhos relacionados às demandas coletivas mediante ações de impacto que ganharam destaque na imprensa regional e nacional.

IV.1. Circuitos de reciprocidade

Se alguns dados históricos e etnográficos sobre os Truká, Tuxá e Tumbalalá podem ser extraídos de uma parca literatura, a história da rede de comunicação entre eles é fornecida exclusivamente pelas representações que, sendo autoreflexivas, necessariamente passam pelos outros com quem se dialoga. Não obstante o caráter social das representações formuladas por estes grupos, elas não são totais e possuem validade apenas no âmbito de pequenos grupos domésticos e indivíduos que, efetivamente, são os atores que participam e formam as redes de comunicação.¹⁰⁸ Como anunciei anteriormente, a rede regional de comunicação interétnica no sub-médio São Francisco conta hoje com outros grupos, como os Pankararú, Pankarú, Pankararé e Atikum, e vem aumentando conforme ocorrem as etnogêneses. Entretanto, o diálogo mediante as trocas históricas entre os Tuxá, Truká e Tumbalalá mostra que suas relações configuram muito claramente representações pontuais a cerca da contigüidade entre estes povos e – invertendo-se os atributos, mas mantendo-se a mesma lógica da reciprocidade – das rupturas. Algumas narrativas recolhidas durante os trabalhos de campo com os Tumbalalá revelam muito da memória deste diálogo:

¹⁰⁸ Veja o mesmo caso em Gallois (2000) para a rede regional de comunicação entre os Waiãpi, Tiriyo, Karipuna e Aparai.

A Sra. Lembra do Tubal Viana?

Me lembro

E como foi essa história de que Seu João de Silivina levou índios daqui para dançar toré lá (na ilha da Assunção)?

É, foi o velho que chamou, o velho Acilon. Acilon que mandou o velho João de Silivina levar, porque ele caminhava pra lá [...] *Ele, Seu Acilon, chegou a falar ao Tubal Viana que aqui tinha os Tumbalalá?*

Falou. Ele falou, que ele falou a muita gente e ele dizia a Luís (*Sr. Luís Fatum*), o véio Acilon dizia assim: – “Luís, vocês caminhem pra’qui, mas a aldeia de vocês não é aqui. A aldeia de vocês é a Tumbalalá. É lá no Pambú, lá no lugar de vocês”.

(*Da. Maria Pandé. Março de 2001*)

Aí eu procurei a minha tia Odila – “Oh minha tia Odila, o trabalho da Assunção com a Tumbalalá é tudo uma coisa só, não é?”. Ela disse: – “É. É minha filha, porque o encanto é um só. O encanto daqui, vai pra lá, o encanto de lá vem pra cá. É tudo uma coisa só. Essas duas aldeias não tem conversa. Pode ser tudo uma coisa só”. E é mesmo. Do mesmo jeitinho Acilon dizia.

(*Da. Santa, mestra do toré tumbalalá e esposa de Sr. Luís Fatum. Março de 2001*)

Pereira Dum (*ex-posseiro na ilha da Assunção*), ele teve [questão] com Acilon, nós tivemos nessa batalha, não sabe? Ele mandou dizer: - “Olha, Acilon, eu vou mandar os cabras dar uma pisa em você mais seus índios”. A casa de Acilon, coitadinho, nesse tempo era coisinha assim, mesmo que essa varandinha. Ele lá deitado e nós... tem um lugar, que tratava assim perto de uma casa, que chamava a vara do urubu. E nós lá, noites e noites, noites e noites. Agora como o quê? Com arco, foice, com facão...

Protegendo seu Acilon?

Sim, nós.

Nós quem?

Eu, papai, cumpadre Luís, cumpadre Paulo, não me lembro se Oronso tava dessa vez, Zé Luis, de lá, um rapaz da Serra do Umã.

Atikum?

Sim. Ele tava mais nós também. Só era quem tinha uma Malzer (*espingarda*) era este índio, era João Miguel, que ele era filho de Miguel dos Anjos, índio Atikum. Um cabra moreno, dezoito anos, marrão de homem.

Quantas noites vocês ficaram protegendo seu Acilon?

Nós ficamos lá quase um mês, homem!

Um mês?!

Quase um mês.

Todos os dias?

Sim.

Faziam vigília ali fora da casa?

Fazia vigília, era pra fazer vigília. Uns inocente, esperando pelos jagunço de Pereira.

Nunca apareceram não?

Graças a Deus, nós pedia a Deus, graças a Deus eles nunca vieram.

(Sr. Aprígio Fatum. Março de 2001)

“Adeus Casa Grande

Adeus sentinela

Eu vou buscar minha tribo

Dentro da aldeia de Rodelas”

(Linha de toré truká fornecida por Sr. Luís Fatum em Março de 2001).

Outras foram recolhidas por terceiros e também testemunham um diálogo rico interétnico:

“Lá tem os Proká-Truká do tronco da jurema, são os cabocos de lá da Assunção. São amigos dos Tuxá. Podemos conviver bem. Eu mesmo já morei lá 12 anos. Conheço tudo, da ponta da ilha de cima até a parte de baixo”. (Fala do cacique tuxá nos anos 70. In: Sampaio-Silva, 1997: 173).

“Nessa época se dançava (toré) em muito lugar, na Bahia (São Miguel), nas terras de Cícero Caló, no Rio Pequeno, Rio Grande [...] O João Gomes vinha para a casa de Seu Antônio e ficava se divertindo e orientando índios pra procurar os seus direitos. Ele era conselheiro” (Mulher truká. In: Batista, 1992: 121).

“A gente foi a Tumbalalá depois que tomamos conhecimento do pessoal Tumbalalá procurando sua reivindicação, como nós somos de uma aldeia, a terceira aldeia reconhecida desse nordeste e a primeira na Bahia, tomando conhecimento que Tumbalalá pode até fazer parte da nossa tribo, eram 12 aldeias na época da descoberta e a gente foi historiar, observar e acompanhar, fazer parte também daqueles rituais. Passamos uma noite, todo mundo feliz, todo mundo brincando. Cantos parecidos, cantos mesmos, cantos de lá é canto daqui e o Pajé não dançou, o Pajé é muito observador, ficou sentado a noite toda num banco observando. Amanheceu o dia a gente veio para casa e no outro

dia a gente foi para Paulo Afonso, com o administrador de Paulo Afonso querendo saber o que foi que nós encontramos. Cícero Marinheiro passou por aqui e fomos até lá. Cícero foi por Pernambuco, parece né?, e nós fomos por aqui para lá também e lá nós nos encontramos. – “E aí, seu Bidú e seu Ormando, o que é que viram na Tumbalalá?”. Eu disse: – “João, não tem diferença, nós observamos avançamos na noite, fomos na casa do segredo, onde se faz o segredo, tem todos a ver, é igual. Então o que é diferente é o que todos nós sabe, os povos todos do nordeste não é mais o que era antes, mas em tradição é igual a nossa tradição. Então merece sentar com eles, dá conhecimento a Brasília e vê se faz, pede o reconhecimento daquele povo”. E outros lugares, pela Fundação de Saúde eu faço minha declaração em relação a Tumbalalá. Sempre o mais velho que faz a apresentação lá e sendo o mais velho e conhecedor disso que venho de tronco, tive nos Tumbalalá, vi o povo, vi o que tem, o material que a gente usa mesmo, como fazer a fórmula, com o que, lá tão sempre bebendo Jurema que é o vinho tinto do índio. Aonde tem índio que faz seus rituais, mantém seus rituais, lá suas religião lá na aldeia e não tem Jurema, então é diferente. É outro tipo de religião que ele tem. Mas a religião do índio é com Jurema, porque deixou para o costume do índio, então não tem outra coisa. Então, tá aí e já tenho dito que a gente torce para que isso aconteça”. (Sr. Bidú, cacique tuxá atual. In: Batista, 2001: 53)

“Para começar a minha avó era descendente dos Truká. Meu avô casou com ela e trouxe para aqui, para os Tuxá. Mais daí então quando meu avô começou a procurar o direito dele, aí ele ia até o Rio de Janeiro. Eu não era nem nascido. Minha mãe já era nascida só que era criancinha, que quando ele foi a primeira vez para o Rio a velha estava doente a mãe de minha mãe e ele foi com ela e deixou lá com a família, nos Truká [...] E aí ele ficou lutando, andando, e procurando os direitos dele daqui porque ele ia na Assunção. Então com o tempo Antônio Ciliro que foi o primeiro que conheci lutando pela Assunção, aí ele começou a viajar mais meu avô, foram ao Rio de Janeiro, meu avô com ele procurando os direito dele lá porque aqui a gente já era reconhecido. Ele ia com ele ao Rio de Janeiro, foi umas duas vezes, ele ao lado dele dando força a ele, a Antônio Ciliro. Então depois de um tempo aí ajuntou-se Acilon junto com Antônio Ciliro e começaram a lutar pelos direitos, foram para Recife, andaram, parece que Acilon não andou em Brasília, no Rio, foi Antônio Ciliro. Eles andaram, andaram aqui muitas vezes. Onde tinha uma pessoa que falasse direito, falasse a favor eles iam lá. Meu avô sempre ajudando eles por causa de, uma que era o

mesmo sangue e outra a mulher dele era de lá e ele tinha que dar uma força também, até que chegou a época se prontificaram mesmo dentro da luta Antônio Ciliro, mais Acilon e aí começaram a procurar os direitos deles e aí meu avô nessa parte ele afastou, eles já estavam feitos na coisa né. Já sabiam procurar os direitos, aí meu avô já ficava de retaguarda. Quando eles precisavam, eles vinham aqui, ter uma palestra com ele, procurar estavam com um sentido de fazer qualquer coisa e aí procuravam ele, como é que podia ser e ele dava como é que podia fazer, então ficaram assim até que meu avô morreu". (Sr. Ormando, Tuxá, neto do ex-cacique e "Capitão" João Gomes. In: Batista, 2001: 54-55).

Embora as relações de apoio estejam evidentes tanto no presente quanto no passado da história das relações entre estes grupos, a disputa por capital ritual é a contrapartida imediata delas, pois o ensinamento de segredos rituais, a antiguidade de uma aldeia obtida pela comunicação com um encanto ou qualquer outro motivo representado dentro do universo simbólico do toré, pode estimular um grupo a ocupar a posição de *tronco* (matriz) dos *galhos* ou *ramas*, novos grupos com uma *ciência* (conhecimento de toré) menos elaborada. Como foi ilustrado anteriormente para o evento da revelação da aldeia tumbalalá, esta concorrência é mais presente entre os Truká e seus vizinhos de Pambú devido à proximidade geográfica, histórica e matrimonial entre eles, dispondo as rupturas circunstanciais sob o mesmo estatuto de reciprocidade que comanda as relações de contiguidade.

Aqui o senhor sabe?, pra nós entender... essa aldeia, essa daí (*Assunção*) é no meio d'água, não é? é uma ilha. E essa daqui, é o tronco, que basta assim, que é o tronco da jurema. Não carece mais de a pessoa dizer mais nada, não é? Que é do centro! A aldeia aqui. É do centro e é do tronco mesmo da jurema. E aquela ali, o senhor vê, aquela ali é uma ilha, não é?

(Sr. Luís Fatum. Março de 2000)

Quando João Eduardo (*encanto que comunicava-se com Acilon*) revelou o nome das tribos, ele disse que a Tuxá era tronco da Truká e da Tumbalalá? Não. O tronco dessas aldeias tudinho é essa daqui (*da ilha da Assunção*). Tudo, tudo, tudo saíram daqui, por causa que os índios [desertaram] muitos índio daqui, uma parte foi [baseada] no Pambú. Que eles não tinha batismo, não tinha igreja e aí, o... padre foi e mandou chamar eles pra batizar e eles foram. Mas não foram pra igreja não, eles ficaram mais nuns pés de umbuzeiro. Aí o padre veio e batizou eles.

Essa aldeia é tronco da Tumbalalá e da Tuxá?

É. Quando eles desertaram ...

Por que? Ela é mais velha?

Porque é mais velha [...] Essa descendência de índio que veio pra'qui, que tava aqui, que tem aqui, que veio eles vieram do Kariri. São descendente aqui, essa descendência que tem aqui, são descendências do karijó. Vieram pra'qui, aquela mata e aí eles... acamparam aqui dentro e ficaram. Daqui eles viviam da pesca, viviam da caça, que existia caça aqui dentro, e aqui eles pegaram [mundo] de família [...]

(Da. Lourdes de Acilon. Março de 2000)

Diferentemente do que Menget (1997) descreve para as sociedades xinguanas que, falando línguas tupis, karib, arawak e outras isoladas e apresentando estruturas sociais bastante assemelhas em termos cerimoniais, econômicos e matrimoniais, estabelecem relações pacíficas de reciprocidade entre eles, ao passo que reservam relações hostis aos outros grupos vizinhos mais distantes e também do postulado similar atribuído à cosmologia Makuna por (Arhem, 1996) que estipula que o perigo e a hostilidade crescem conforme a distância que o outro ocupa numa escala de alteridade. Parece que na rede de comunicação que abraça, dentre outros povos, os Tumbalalá, Truká e Tuxá as relações pacíficas e hostis se sobrepõem e dependem de dois fatores fundamentais: os contextos em que elas se desenrolam e os atores envolvidos (quais famílias ou indivíduos).

O episódio referido anteriormente da mobilização truká pela recuperação de seu território tradicional (ilha da Assunção e outras próximas) movida a partir do início de 1999 – reivindicação que colocou algumas famílias tumbalalá no meio de uma delicada disputa e na posição de posseiros ou invasores – fez com que a natureza das relações que estas famílias passaram a desenvolver com algumas facções truká levassem a uma série de animosidades recíprocas que terminariam por produzir rupturas temporárias nas trocas rituais e mesmo matrimoniais entre as famílias envolvidas de ambos os grupos. No plano geral das relações o evento incentivou uma reavaliação retrospectiva das trocas mantidas historicamente e o balanço feito pelos Tumbalalá concluiu que eles sempre deram mais do que receberam dos Truká. A partir daí as recíprocas relações de apoio político, em outras demandas, e rituais se mantiveram entre os grupos, mas marcadas por cautelas que deveriam ser observadas (principalmente da parte dos Tumbalalá), já que os parceiros do diálogo haviam despertado suas qualidades de traidores, perigosos e ingratos ao adotarem atitudes julgadas como egoístas.

Parece claro que os sentimentos que cercam estas trocas são similares àqueles reservados tanto aos parentes quanto aos afins e as noções de proximidade e distância se sobrepõem e são construídas no desenrolar das relações entre os parceiros concretos de trocas. Desta forma são também construídas as alteridades e cabe perguntar o que sustenta a rede de comunicação

do sub-médio São Francisco, já que laços de parentesco, ritual e histórias compartilhadas não são suficientes para manter tal conjunto de comunicação se pensarmos que o faccionalismo, que muito comumente ocorrem no Nordeste, operam inclusive nesses planos (Brasileiro, 1996; Souza, 1996 e Martins, 1994). Há também de se levar em conta o caráter aberto e dinâmico dessa rede exposta a atuação de outros agentes locais e supra locais com quem também se dialoga (políticos locais, Ministério Público, FUNAI, Ong's de várias origens e naturezas, associações indígenas regionais, comunidades e associações indígenas de outras regiões do país etc.).

As reciprocidades históricas que ocorrem entre esses três grupos desenvolvem-se mediante certos parâmetros que podem ser exposto pelas classificações de escala, sinal e contexto. O primeiro informa sobre o tamanho das células parceiras e adianta que não se trata de relações entre os grupos enquanto unidades sociais coesas e acabadas. Grupos sociais são abstrações lógicas e operadores conceituais enquanto que as relações de troca são travadas no campo da prática de sujeitos concretos que apresentam formas diversas de classificar e representar as mesmas alteridades. Os agentes de troca são indivíduos ou grupos de indivíduos baseados quase sempre no parentesco e não unidades sociais vis-à-vis (Gallois, 2000: 25).

O segundo aspecto está direcionado aos elementos da troca ou os conteúdos do diálogo. Num gradiente qualitativo, as trocas no sub-médio São Francisco podem ser tanto positivas (apoio político, membros de famílias etc.) quanto negativas (acusações morais ou rituais que muito raramente resultam em agressões mais significativas) o que de resto corrobora largamente os exemplos disponíveis na etnologia amazônica para os casos de reciprocidade negativa mediante guerra e agressão xamanística. O terceiro elemento mostra que a comunicação interétnica desenvolve-se em planos complexos, circunstanciais e sobrepostos haja vista que elas são fruto de trocas entre famílias, indivíduos ou grupos de indivíduos e não um diálogo uníssono entre unidades sociais fechadas.

Na rede de comunicação do sub-médio São Francisco esses contextos são informais, cristalizados nos casamentos interétnicos, redes de comércio, festas religiosas locais, compartilhamento de toré e outras situações de maior raridade como torneios desportivos ou assembleias indígenas, mas também são manifestos no apoio político que os grupos mais prestigiados e com maior trânsito pela FUNAI vêm prestando às "novas" etnias, ao passa que estas participam das moções de apoio perpetradas por associações indígenas ou ong's indigenistas em favor das causas destes grupos. Ao lado dessas formas de diálogo interétnico há ainda as trocas de acusação de improbidade ritual, as disputas por performance/prestígio no toré e por recursos administrativos controlados pela FUNAI, além de acusações substancialistas que imputam uma série de atributos "naturais" desabonadores aos

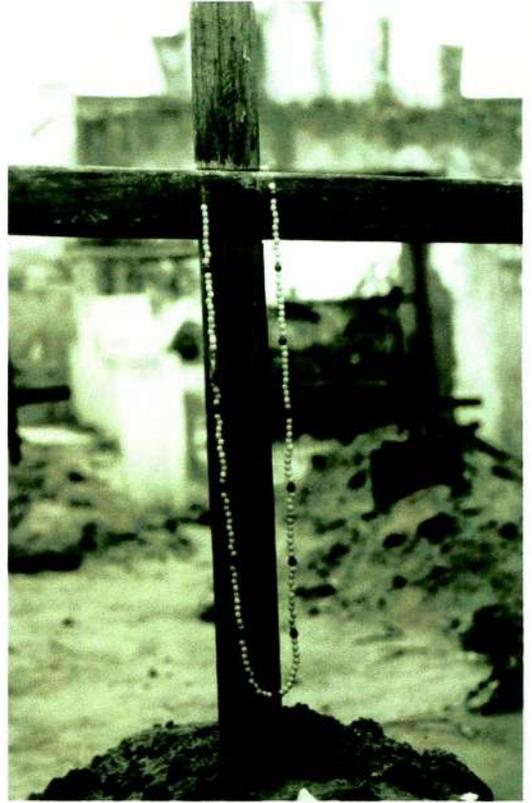
seus interlocutores do diálogo.¹⁰⁹ O que se percebe é que as relações de troca simultaneamente sustentam fronteiras entre as alteridades e provocam espaços situados para a formação de macro identidades que são convocadas em momentos específicos, perfazendo um jogo onde se misturam representações díspares sobre si e sobre o outro semelhantes às que existem nas relações de parentesco e de afinidade.

Para se entender as relações históricas entre os Tuxá, Truká e Tumbalalá é preciso definir os espaços sociais em que elas ocorrem efetivamente, ou seja, a partir dos lugares onde os sujeitos de troca atuam, relevando os diversos níveis de construção de fronteiras nelas presente. Assim pode-se chegar à compreensão de como indivíduos e grupos familiares participando de redes regionais de comunicação alargam suas próprias fronteiras e articulam uma cultura regional como um processo ou fluxo não estruturado de símbolos (Hannerz, 1992; 1997) produzida a partir de fragmentos diversos de identidades e contextos (Marcus, 1991; 1998).



109 São atributos que vão desde a violência e a traição, até a impureza ritual e inabilidade no toré. São formados unicamente dentro das situações de interação sujeitas a tensões e, pondero, não devem ser vistos como resultado de processos de assimilação por parte deles da imagem que os regionais tem sobre os índios.

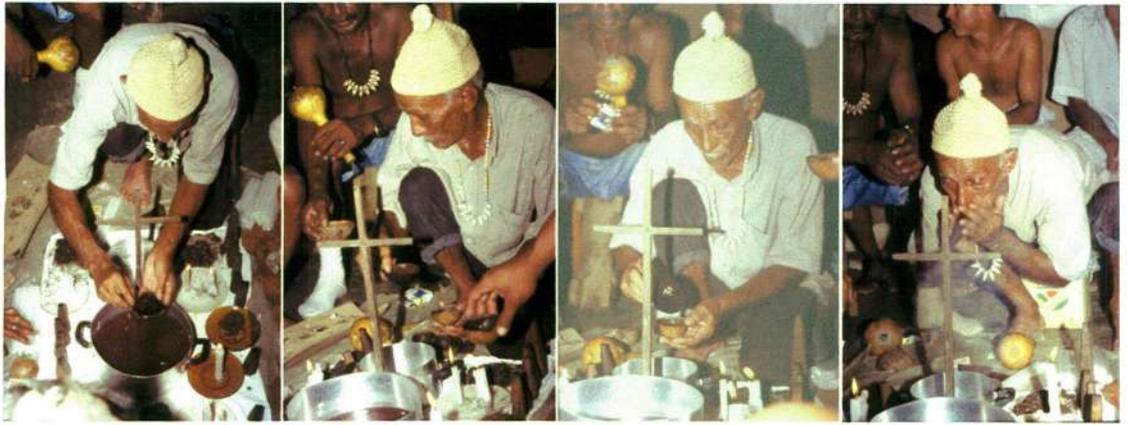
pambú



mesa de toré

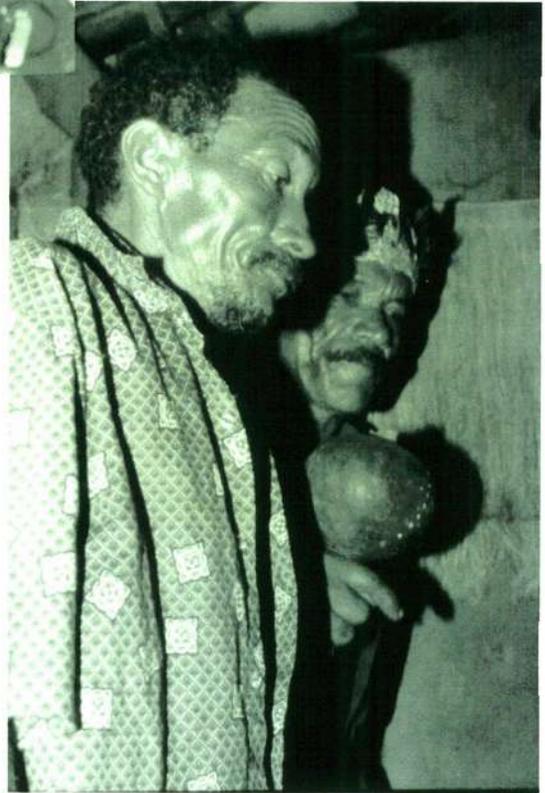














clivagens políticas e categorias de acusação: *a moralitas tumbalalá*

"Oh jurema
Oh jurema
Eu quero ver meus caboclo no regime
Eu quero ver meus caboclo enregimar"

*Linha de toré cantada no terreiro do
São Miguel*



toré, março de 2001

Capítulo 4

Este capítulo pretende ser uma discussão acerca da produção de valores morais pelos Tumbalalá e os distintos usos que fazem destes as lideranças dos núcleos político-rituais do São Miguel e da Missão Velha ao afirmarem programaticamente a superioridade de seus projetos e ordenarem as relações entre si pautando-se nas diferenças entre os seus regimes de moralidade.¹¹⁰ As divergências desdobram-se em dois planos interconectados: um aberto e outro fechado. O primeiro, que é público, diz respeito às versões para a história da aldeia Tumbalalá que são contadas pelas lideranças dos núcleos; o segundo plano refere-se às trocas de acusações morais de ambos os lados. É nele que uma polaridade fica mais manifesta quando se nota que os símbolos circulados no toré são diferentemente percebidos – conforme as experiências prévias e projetos para o futuro formulados pelas lideranças dos núcleos do São Miguel e da Missão Velha¹¹¹ – e servem como base para as clivagens políticas no interior no grupo. Essa contenda, que fique claro, não é sustentada lado a lado por todas as pessoas que podem ser identificadas a um ou a outro núcleo político-ritual; ela é manifesta exclusivamente pelas lideranças de ambos os núcleos e repetida por alguns mais próximos a elas ou que estão mais engajados politicamente, desdobrando-se em acusações que tem indivíduos como alvo e não famílias ou coletivos rivais.

110 Utilizo a expressão “regimes de moralidade” em substituição a “sistemas morais”, ou algo que o valha, que denote um compartilhamento mais ou menos homogêneo, entre indivíduos de uma dada coletividade, de um elenco de valores. Não deve ser confundido, entretanto, com a idéia que os Tumbalalá e vários outros grupos do Nordeste fazem de “regime de índio”, uma série de procedimentos e observâncias que visam transformar em práticas um corpo de conhecimento específico e exclusivo substancializado no toré. Tomo de empréstimo apenas o acento da praxis que a noção êmica de “regime” carrega. O “índio *regimado*” equivale a um índio “entendido” não no sentido de ser um perito nos segredos rituais, mas que compreende o acento do toré na constituição e manutenção de uma comunidade indígena e por isso o pratica, seja em função de uma imposição do órgão tutor (Grünwald, 1999: 172) ou não.

111 Os projetos não são distintos significativamente em relação aos fins que eles visam, mas aos meios que utilizam. A rigor, as divergências surgem não quando se olha para o futuro, já que os desejos são mais ou menos concordantes entre as lideranças dos núcleos da Missão Velha e do São Miguel, mas para o passado, referido na história da aldeia tumbalalá. Evidentemente que o passado não é um tempo ossificado, pois sua interpretação constante por parte dos componentes de ambos os núcleos político-rituais o atualiza e o coloca em paralelo ao presente.

De início situo o horizonte em que penso ser possível abordar adequadamente esta questão com a qual, infelizmente, a antropologia apenas flerta (com justiça às poucas e corajosas exceções).¹¹² A dimensão e natureza da esfera moral na vida social não tem nada de transcendental; os valores são produzidos na interação cotidiana, ratificados coletivamente e institucionalizados como qualquer outro produto social e, por fim, aberto às novas investidas de sentidos pelos sujeitos históricos, atitudes que os definem como elementos que guiam as ações humanas porque, antes, classificam e ordenam relações em esquemas ideais e não porque, *a priori*, permitem uma avaliação destas mesmas ações. Esta confusão precisa ser desfeita para não radicarmos na esfera moral como julgamento, o que facilmente conduz a perder de vista a dinâmica e heterogeneidade de significados que estão por trás dos atos morais.

O que é próprio e fundamental da vida moral é a criação de valores (Parsons, 1982: 165). Penso que os julgamentos como atos morais são conseqüências das classificações de relações ensejadas pelos valores na interação concreta e não produtos de uma razão transcendental encapsulada nos sujeitos. Posto assim falta dizer que acredito que os investimentos de sentidos atribuídos a valores mais ou menos partilhados por uma coletividade ocorrem no âmbito das diversas *moralitas* ou regimes de moralidades em tensão – que se sobrepõem, coexistem e se chocam – e não dentro de um *ethos* que, justamente, afirma a transcendentalidade dos valores ao agir como ideologia (Luporini, 1982: 65).

E o que deve ser compreendido por valor para que seja possível a manutenção de várias moralidades em tensão? Óbvio é que não se trata de uma qualidade objetiva, mas de uma propriedade *sui generis* que requer um tipo especial de percepção e processo de pensamento para ser detectada (Honderich, 1995: 895), o que informa que os valores são da ordem do conhecimento e da racionalidade e sua produção implica em certos processos cognitivos que visam a ordenação e classificação do mundo das relações sociais. E como é deste meio que eles emergem e funcionam como algo significativo para os indivíduos, são também frutos de processos afetivos que determinam escolhas de sentidos pelas pessoas que são

“os centros em que *viveram* os valores étnicos, segundo escalas preferenciais que, naturalmente, em situações histórico sociais complexas, podem dar nascimento a conflitos e refletirem-se, interiormente como tais. Diz-se *viveram* porque os valores podem ser designados mais ou menos diferenciada e felizmente, por

112 Sobre isso Cardoso de Oliveira, umas das exceções na disciplina que vem abordando o problema da moral como assunto também da antropologia, diz que “é curioso verificar que, apesar da moralidade, como conceito, estar presente nos primórdios da antropologia, sua exclusão parece ter sido senão a condição, pelo menos umas das condições que ensejaram a criação de nossa disciplina [...]” (ib.: 1996: 53). Em outro trabalho, ele atribui a expulsão da ética e da moralidade do conjunto dos temas de estudos da antropologia ao fantasma do relativismo cultural (ib.: 1998: 170).

símbolos semânticos, por palavras, a relação porém, direta com eles é sempre uma relação emocional, isto é, são termos (intenções, se diria em uma certa linguagem escolástica-fenomenológica) de atos emocionais. Em outras palavras, os valores são sentidos, no que não existe nada de irracional, dado que os homens não são máquinas [...]” (Luporini, 1982: 66).

I. Discursos, consenso e tensão: o encontro de horizontes morais mediado pela capacidade argumentativa humana.

Um rápido exame em outro horizonte teórico de usos da moralidade no qual *não* me situo aqui deve ajudar na colocação da questão apresentada anteriormente. A digressão é necessária porque ilustra bem uma abordagem dos usos dos valores que entendo apresentar várias distinções em relação ao que proponho tratar como a produção de fronteiras internas mediante a tensão entre diferentes regimes de moralidades sustentados pelos Tumbalalá. Aproximações são também possíveis, mas suas explorações requereriam um espaço maior e os riscos de tais desvios poderiam dissolver o raciocínio que procuro, além de serem menos úteis para o propósito deste capítulo. Portanto minha utilização aqui desta teoria da ação moral deve funcionar como um bom contraponto aos argumentos que virão e oferecer uma melhor apreensão dos usos dos valores como marcadores de diferenças entre os núcleos do São Miguel e da Missão Velha. Refiro-me à ética discursiva formulada por J. Habermas (1989; 1996[1983]), com base na ética kantiana, e desenvolvida por filósofos díspares como Karl-Otto Apel (1994[1990]) e Enrique Dussel (1973; 1987), este último inspirador da Filosofia da Libertação e introdutor do marxismo na teoria habermasiana. Para uma discussão da aplicação da ética do discurso como possibilidade de diálogo intercultural, Cardoso de Oliveira (1990; 1998) e Cardoso de Oliveira & Cardoso de Oliveira (1996) têm dado boa contribuição ao analisarem a viabilidade da busca do consenso pela argumentação mediado pelo encontro de campos semânticos/culturais comumente focados como antitéticos, como o caso das comunidades indígenas e segmentos da sociedade nacional que com elas interagem em tensão permanente. O abandono pelos Tapirapé do infanticídio após vários esforços das missionárias Irmãzinhas de Jesus que entre eles atuavam na década de 50 é o exemplo preferido de Cardoso de Oliveira para ilustrar a força da persuasão como arma argumentativa e não imputativa.

“Refiro-me a um caso que observei em 1957 entre os Tapirapé, quando junto com Charles Wagley os visitava. O caso envolvia a prática do infanticídio e a presença de missionárias católicas na própria aldeia. Pude observar, então, uma situação de pleno choque entre valores ocidentais (ou cristãos) e valores tribais, particularmente naquilo que diz respeito ao significado da vida [...] O certo é que as missionárias, valendo-se de alguns expedientes – em torno dos quais puderam ser registradas diferentes versões – lograram a convencer o grupo indígena a não mais recorrer ao infanticídio. O que se pode dizer é que houve uma interação comunicativa extremamente favorável no interior do sistema interétnico local, constituído pela associação entre missionárias e índios marcada, por sua vez, por um padrão ‘altamente democrático’ de sociabilidade: pudemos observar, Wagley e eu, a existência de uma verdadeira comunidade de comunicação (como interpreto hoje aquilo que presenciei à época) entre os Tapirapé e as missionárias, onde não se verificavam quaisquer daqueles mecanismos repressivos e autoritários comumente presentes em situações de ações missionárias” (Cardoso de Oliveira, 1996: 60-61).

A rigor, uma comunidade de argumentação e comunicação – termos propostos por Apel (1994[1990]) para o desenvolvimento de uma linhagem da ética discursiva – é formulada a partir da observância do princípio de simetria entre os argumentadores, condição que está na base da ética habermasiana e de sua crítica à hermenêutica de Gadamer que, ao atribuir à fusão de horizontes o caminho para o diálogo intersubjetivo e intercultural, deixou de contemplar as relações de dominação e sujeição presentes em toda comunidade argumentativa e que permitem, entre os sujeitos do discurso, poderes assimétricos de enunciação e de validação de conteúdos enunciados (Habermas, 1987: 56). O debate que Cardoso de Oliveira (1998) suscita é sobre a possibilidade de se ter horizontalidade argumentativa em campos interculturais (e inter semânticos) marcados pela assimetria, como é próprio do sistema interétnico. A crítica é bastante pertinente, mas perde de vista a dimensão do problema ao estabelecer uma polarização rígida entre os argumentadores, típico de sua noção de *fricção interétnica*, e não contemplar a diversidade de discursos e de poderes de enunciação dentro de um dado campo intersocial estabelecido como uma comunidade de comunicação.

O ponto nevrálgico da ética discursiva é a formação do consenso entre os pares de uma comunidade de argumentação. Para isso, a inteligibilidade dos argumentos faz-se fundamental (além de sua abertura à crítica) e aí surge inevitavelmente uma questão: como alcançar consenso frente às diferenças num diálogo intercultural sem cair na transposição de sentido de uma ordem para outra (e na hegemonia discursiva de alguns interlocutores) a fim de manter a

inteligibilidade dos argumentos e a continuidade da comunidade de comunicação? Uma chave para o problema pode ser a própria hermenêutica de Gadamer que, embora não problematiza as fraturas de poder vigentes no encontro de horizontes culturais diferentes, estabelece que é tarefa da hermenêutica fazer vir à consciência dos sujeitos do diálogo suas diferentes situações históricas (Gadamer, 1997[1969]: 95 e ss).

Num movimento fenomenológico tal qual o passeio do “Espírito” hegeliano pela história, Gadamer vai conceber que o sujeito enquanto consciência histórica reconhece sua alteridade e distingue seu horizonte do horizonte da tradição da qual é a consciência parte iniludível. E é esta tradição (componente ontológico do sujeito) que tanto determina os limites da consciência em termos de compreensão do mundo como lhe permite o confronto com outros horizontes históricos e a fusão de horizontes. É a tensão entre o texto e o presente à qual alude Gadamer (1997[1969]: 254)

As formulações da ética discursiva de Habermas e Apel e da hermenêutica de Gadamer concebem o domínio da linguagem como condição *a priori* do sujeito comunicativo (ou histórico). De um lado, os argumentos pragmáticos freqüentam a arena pública, mediada pelo sentido lingüístico, da comunidade de comunicação e estão sujeitos à refutação quanto a sua pretensão de verdade (Apel, 1994[1990]: 75). Do outro, a fusão de horizontes como caminho para a construção de conhecimento exige do sujeito da consciência histórica uma reflexividade sobre a tensão entre os contextos para que a fusão entre os horizontes ocorra.

Os aspectos apresentados tanto em uma quanto em outra análise estão distantes do que ocorre com as moralidades em tensão dos Tumbalalá dos dois núcleos político-rituais e configuram um outro domínio simbólico dos valores. Vale sintetizar os pontos principais focados pela ética discursiva e hermenêutica gadameriana:

1. Espaço público (aberto) onde ocorrem relações dialógicas entre sujeitos distintos mediadas por princípios *a priori* da racionalidade (capacidade discursiva/argumentativa e tradição);
2. Horizontalização das relações;
3. Reflexividade da diferença como condição necessária para o diálogo;
4. Busca pelo consenso/fusão de horizontes como forma privilegiada de conhecimento;
5. Consciência da tensão gerada pelas diferenças e distanciamento provisório das pré-noções constitutivas do sujeito.

Adiante, após algumas ilustrações etnográficas com base no trabalho de campo com os Tumbalalá, tento estabelecer certas comparações entre um modelo de ética que, através do diálogo, busca um consenso baseado em valores pretensamente universais (o uso da ética discursiva ao qual recorre Cardoso de

Oliveira para pensar sua aplicabilidade em situações de tensão interétnica) e a utilização programática de valores genéricos para marcar diferenças e poderes desiguais de enunciação dentro uma mesma “tradição” elaborada como modelo voltado para um *modus vivendis* do passado (Linnekin, 1983).

II. O toré como comunicador de diferenças internas

Talvez não haja desqualificador maior para um Mestre de toré tumbalalá que a insinuação de que ele é um “xangozeiro”, alguém que pratica o candomblé de caboclo ou o mistura com o toré. A distância entre esses dois sistemas, toré e candomblé, por vezes está muito mais radicada na interpretação do rito pelos sujeitos – através dos sentidos que eles lhes atribuem – que em qualidades dos ritos propriamente ditos. Isto porque no Nordeste há muitas variações rituais tanto de um quanto de outro e dentro de um mesmo tipo há tonalidades múltiplas que refletem as ingerências performáticas dos oficiantes que lhes atribuem variações conforme a ordem de interpretação gerada pelo especialista no contexto da comunicação ritual (Barth, 1987).

Por hora deve ser suficiente chamar o destaque para o poder que tem o toré de funcionar como marcador de fronteiras simbólicas em oposição às práticas análogas atribuídas a outras alteridades não indígenas, não importando se em sua própria composição ritual há uma forte presença de traços oriundos dessas matrizes exógenas, pois esses elementos são investidos de outros significados durante os cultos e “indianizados” dentro do contexto semântico dos grupos nordestinos. A tentação de fazer uma genealogia dos elementos do toré e lhes “restituir” seus supostos lugares de origem implica justamente na armadilha de pensar este importante ritual para os Tumbalalá, e para os índios do Nordeste de forma em geral, como uma simples criação sincrética, virando as costas para a mudança de status que seus elementos alcançam.

É contra a simplificação do universo religioso do toré como uma forma de sincretismo que Hohenthal Jr. (1960b) esclarece que a confusão e intolerância formada no seio do imaginário dos regionais não-índios em relação às práticas religiosas dos grupos do sub-médio São Francisco, como o xamanismo e o culto à jurema – este um inegável costume de origem indígena, na visão do antropólogo – são geradas pela assimilação da jurema por segmentos da sociedade nacional, causando grande prejuízo aos índios.

"Shamanism still persists, despite half-hearted denials of those practitioners who fear to be tagged by the ignorant as 'macumbeiros' or witch-doctors. Associated with this profession is the Jurema Cult, a truly religious rite, and not to be confused with the ordinary smoking of 'maconha' for mere sensuous effects, as so often alleged by local inhabitants antagonistic toward the Indians. However, elements of the ceremony have been taken over by non-Indian cultists, and this is a possible reason for the current confusion that exists. The writer is reliably informed that modified Jurema Cults now are to be found even in such large cities as Rio de Janeiro, largely among Negroes, but not exclusively [...] Other elements of native religion include departmental gods and tutelary beings, usually confused with African deities and Catholic saints because of the religious syncretism. For example, Yemanjá or 'Mãe d'água' (aboriginal) = Oxun (West African) = Nossa Senhora da Conceição (Christian). Such confusion is not extraordinary but rather common among these people" (ib.: 82).

Mas, é um sinal de sensatez pensar que essa mudança não é total nem irreversível; os sentidos atribuídos aos mesmos elementos rituais podem ser antitéticos e formarem um *corpus* ritual que permanece num equilíbrio dinâmico reafirmado cada vez que o rito é praticado e transmitido como conhecimento. No momento da performance o significado mais apropriado para certas afirmações é evocado sem haver a necessidade de afirmar que ele marca um antagonismo em relação a outro não operativo que subjaz no rito. A duplicidade de alguns encantos tumbalalá – que figuram como entidades indígenas e estão também reconhecidamente presentes em alguns cultos afro-brasileiros – registra este resquício semântico de onde emergem as disputas por práticas rituais mais "puras" em contextos onde a tensão da dupla pertença dos elementos tem seu ponto de equilíbrio rompido. Isto está presente também em relação ao elemento central de toda a cosmologia indígena do Nordeste, a jurema, pois tendo seu uso compartilhado por várias modalidades de *catimbó* (o candomblé de caboclo praticado em diversas regiões do Nordeste) esta planta carrega os dois sinais que são operativos tanto em um quanto em outro ritual, a depender do contexto de evocação que os oficiantes lhe atribuem.

Um bom exemplo é a alegação à qual os Mestres de toré do núcleo São Miguel costumam recorrer em dados momentos para explicar que, ao fazerem uso "exclusivo" da jurema branca – sem espinho – em seus rituais, estão marcando uma clara separação em relação ao "xangô" praticado pelos oficiantes da Missão Velha, que usariam indiscriminadamente as juremas branca e preta, esta com

espinho e própria dos cultos de candomblé de caboclo.¹¹³ O uso do argumento surge apenas quando se quer defrontar as práticas de um e outro núcleo, mas durante o ritual, ao servir a jurema, não se destaca para a audiência que aquela jurema é branca, sem espinho e, portanto, apropriada para o uso em um toré legítimo, pois ao fazer isto o oficiante estaria destacando a condição liminar da própria jurema e sua dupla pertença semântica.

Algumas vezes a duplicidade é muito mais evidente em relação a certos repertórios simbólicos do catolicismo popular do Nordeste, mas nunca (ou quase nunca) isto gera um problema, pois a antítese é apenas entre toré e "xangô", já que, na ótica dos Mestres de toré tumbalalá e sobretudo do núcleo São Miguel, os elementos atribuídos a estes rituais viculam-se a valores antitéticos abstratos que autorizam a comparação diacrítica entre eles como se fossem análogos excludentes (e não radicados na dupla pertença, como no caso das juremas branca e preta). Um suposto sistema de crenças atribuídas ao catolicismo popular regional compõe o sistema simbólico do toré sem gerar a mesma tensão que os elementos atribuídos a cultos afro-brasileiros, chegando mesmo a ser o fornecedor dos valores que orientam a antítese entre toré e "xangô".

Esta *mélange* inclui, obviamente, outros ingredientes e já está relatada em escritos de missionários que viveram entre os cariri do sertão de Pambú no século XVII.

"Quando há alguma festa, eles convocam uns aos outros e se reúnem em várias casas. Nessa ocasião, eles comem juntos num grande terreiro, cada qual trazendo sua própria colher, mas as mulheres comem à parte, a terra lhes serve de mesa, fazendo com que os seus cães, que estão sempre esfomeados, se mesclm freqüentemente entre eles à mesa; mas eles estão tão ensinados pelos golpes que as pessoas lhes dão, que se eles quiserem meter o focinho no prato, eles então apenas olham e comem com os olhos, servindo, todavia de guardanapo para os seus donos, pois enquanto os cães comem em volta deles, dos índios, esses limpam as mãos nos pelos dos cachorros. Eles gostam de dançar entre os banquetes e à maneira de dançar dos negros, que eles adquiriram faz pouco, por ter agradado mais que a antiga maneira deles, que era bárbara, como eu a vi praticada pelos índios kracuís, meus vizinhos [...] (Nantes, 2001[1702]: 3)".

113 As distinções entre as juremas branca e preta não são consensuais entre os povos indígenas do Nordeste, assim como não há concordância geral sobre qual tipo é mais ou menos apropriado para o uso no toré. O problema não é de taxonomia botânica – já que as propriedades de uma e outra planta são igualmente reconhecidas – mas de polissemia (Nascimento, 1998: 10).

Esta proximidade antiga entre os costumes de povos autóctones do sertão nordestino e daqueles que vieram do continente africano é notabilizada entre os cariri por sua forte compleição a abrir-se para a alteridade (Pompa, 2001), além do fato de, nas missões em que estavam, costumeiramente haver a presença de brancos que lá encontravam um centro de referência nos esmos do sertão e de negros que ou serviam aos missionários como escravos ou, eventualmente, acorriam até eles na tentativa de encontrar refúgio do cativoiro.

Posteriormente nada impediu que o eixo ideológico sustentado pela religião hegemônica trazida pelos missionários fornecesse as linhas gerais de separação dos dois universos para se afirmar a pertença a um deles, ainda que os elementos utilizados como atestadores desta pertença seja ele mesmo produto do encontro intercultural. Mas, para compreender como as fraturas internas atuam entre os Tumbalalá ao sustentarem-se em valores radicados no universo religioso do toré – ao mesmo tempo em que os desejos políticos vão ensejando novas demandas por significados – isto deixa de fazer sentido e passa a importar o complexo jogo de atribuição de significados a estes elementos. Estas clivagens de ordem política são orientadas por regimes diferentes de moralidade que, por fim, representam os motivos principais de divergência entre os dois núcleos político-rituais.¹¹⁴

Na introdução já foi dito que não as vejo como fruto de um processo faccional em andamento, pois elas não podem ser identificadas àquilo que os testemunhos etnográficos têm revelado no campo das disputas políticas internas aos grupos indígenas nordestinos (cf. Brasileiro, 1996; Nascimento, 1994; Martins, 1994). Daí a opção por chamar de núcleos aos grupos que, sem fronteiras rígidas ou reconhecidas, orbitam em torno de um ou outro terreiro de toré cujos líderes sustentam uma discreta rivalidade e disputa entre si.

Não obstante a querela entre seus líderes mantém-se entre as pessoas que compõem os núcleos a convicção geral de que todos na aldeia são parentes de uma forma ou de outra (o que os dados genealógicos recolhidos na área confirmaram em parte), não havendo motivação para basear os grupos políticos no parentesco nem, a bem da verdade, em qualquer outro fator explícito, embora os parentes mais próximos tendam a freqüentar o mesmo terreiro de toré (mas o que não quer dizer que, necessariamente, filiem-se ao mesmo núcleo ou a qualquer um deles). Em campo, procurei investigar mais detidamente se as

114 Cada núcleo político-ritual não equivale a um terreiro de toré, pois não há a correspondência exclusiva entre comunidade religiosa (representada pelo terreiro) e o grupo político. No território tumbalalá, ou o que é concebido como tal pelo São Miguel, há pelo menos três terreiros que mantêm atividades mais ou menos regulares e ainda há um outro na ilha da Favela (hoje território Truká) que é freqüentado por índios da ilha da Assunção e por moradores das localidades da Cruzinha e Lagoa Vermelha, margem esquerda do rio, que se auto identificam como Tumbalalá e também freqüentam o toré do São Miguel. Igualmente, as pessoas que freqüentam o terreiro que fica na localidade do Pé da Areia participam do toré tanto no São Miguel quanto na Missão Velha, embora a liderança ritual no Pé da Areia caiba aos oficiantes da Missão Velha. Como se vê, não há critérios estabelecidos de lealdade e estas alianças são circunstancialmente formadas conforme vai se desenrolando a etnogênese do grupo.

adesões aos núcleos políticos eram constrangidas pelo grupo afetivo representado pela família ampliada, conforme havia proposto no projeto de pesquisa (Andrade, 1999: 12). Como disse, de fato, parentes próximos, por consangüinidade ou afinidade, tendem a se reunir em torno de um mesmo terreiro, mas o envolvimento deles nos rituais e no movimento social tumbalalá varia muito e há ainda uma grande quantidade de pessoas que freqüentam esporadicamente um ou outro toré, ambos, ou não freqüentam nenhum deles.

Em geral as pessoas que estão coligadas mais formalmente ao núcleo da Missão Velha – participando ativamente do toré ou das reuniões indígenas regionais e locais como aliados de suas lideranças – ou que estão à margem de um envolvimento com o toré ou do burburinho em torno do “levantamento” da aldeia tumbalalá, adotam uma postura pacifista e pregam a união entre os núcleos como uma solução para encaminhar mais rapidamente as coisas e dar mais força e representatividade à mobilização coletiva. Esse discurso é igualmente sustentado pelo Sr. Antônio Lourenço, mas rechaçado pelos oficiais do São Miguel e sua liderança política. Entende-se porque, pois a cooptação de aliados externos vem se dando de maneira desigual entre os dois núcleos e para as lideranças do São Miguel não há vantagem alguma uma aliança política com a Missão Velha, embora o relacionamento mantido pelas respectivas lideranças ainda permita a participação conjunta em eventos nacionais ou regionais promovidos pelo CIMI ou pela APOINME e certo entendimento nos diálogos mantidos com a FUNAI.

Onde, então, residem as diferenças que destacam duas versões para a história tumbalalá? Resposta a esta questão havia sido esboçada desde a primeira etapa de campo em setembro de 1998, mas passei a assumir que ela deveria ser procurada não no âmbito das propostas políticas apresentadas por Cícero Marinheiro e pelo Sr. Antônio Lourenço, mas no domínio das práticas de toré adotadas em seus respectivos terreiros e as histórias amparadas por eles.

Ele exige colocar uma liderança Truká que hoje até tá querendo sair de lá por causa que as pessoas não confiam mais nele e por isso ele quer sair da aldeia dele pra querer ser liderança, ser um cacique dentro da nossa aldeia. Nós, como representantes da nossa aldeia, nós não aceitamos um estranho, uma pessoa sem autoridade, uma pessoa sem respeito dentro da nossa aldeia como uma liderança. Nós temos pessoas que tem capacidade de liderar a aldeia de combinar e todos somos família, nós não vamos deixar de a gente tá administrando a aldeia entre família pra querer uma pessoa estranha, que não tem os nossos costume. Que até os costumes deles é diferente dos nossos. Nós temos também esse problema de costume, que eles trabalham de um modo e a gente trabalha de outro; por isso também a gente, essa parte a gente não aceita também.

(Cícero Marinheiro, falando sobre a insistência do Sr. Antônio Lourenço em atribuir o futuro posto de cacique da aldeia tumbalalá ao seu principal aliado, o Truká Manoel de Deodato. Setembro de 1998)

A divergência nos trabalhos sempre ocorreu ou surgiu a partir do momento que o Sr. Antônio Lourenço e pessoas ligadas a ele não concordaram com você e o resto do grupo e quiseram afastar o Sr. Luis e o Sr. Aprígio dos trabalhos?

Ele não tinha os costumes indígenas, não se acostumava a praticar os costumes indígenas, então a partir de mais ou menos aproximado uns quatro anos, uns três, quatro anos, veio uma mulher de fora daqui que, uma mulher do filho dele, que começou trabalhar com mais ele, ouvindo umas pessoa dizendo que era toré...
Quem é?

É uma moça que não é daqui, chamada Edna. Ela não tem os costumes indígenas e sim [...] eles praticavam um outro tipo de rituais como, que eu não conheço, dizem que tem o xangô, o candomblé, então não conheço, não sei bem dizer, agora sei que o trabalho deles, os costume deles é diferente do nosso, né?

(Cícero Marinheiro, referindo-se ao início dos trabalhos de toré do Sr. Antônio Lourenço. Setembro de 1998).

Como não consegue desqualificar o toré do São Miguel atribuindo-lhe o mesmo predicado referente às práticas de candomblé ou “xangô” – pois sua “pureza” ritual tem conseguido se manter incontestado neste sentido – o apelo feito pelo Sr. Antônio Lourenço recorre à versão que dá aos Truká o título de verdadeiros fundadores deste toré e terreiro. Comumente suas narrativas sobre a fundação do cruzeiro do São Miguel atestam a antiguidade do terreiro e coincidem, neste ponto, com as narrativas recolhidas entre as próprias lideranças do São Miguel. Não obstante o fato de os trabalhos rituais sustentados pelos Fatuns serem realmente antigos e estarem livres de acusações que os associam ao “xangô”, Sr. Antônio Lourenço atribui a eles uma natureza Truká com base nas históricas alianças rituais entre as famílias Fatum e outras da Bahia e as famílias de Acilon Ciriaco e de Berto Cirilo, da ilha da Assunção. O toré do São Miguel teria sido fundado e funcionado até pouco tempo atrás como uma espécie de matriz ritual da ilha da Assunção, originalmente servindo a Acilon Ciriaco como um refúgio onde ele podia celebrar os encantos em segurança sem sofrer perseguições por parte dos poderosos posseiros da ilha da Assunção, notadamente Manoel Gonzaga e Pereira Dum.

“Afirmou ainda que Acilon havia revelado aos Fatuns a aldeia tumbalalá, na época em que o cruzeiro do São Miguel foi posto, mas eles não ligaram e preferiram ficar trabalhando ritualmente para os Truká no São Miguel (cantando linhas e abrindo os trabalhos da maneira como eles fazem na ilha da Assunção) [...] Segundo ele, o verdadeiro trabalho tumbalalá – que ele obteve do encanto e pratica em seu terreiro – apresenta as linhas ‘Fiel das Almas’, ‘Santa Catarina’ e ‘Cheguei Louvando’ na abertura e é fechada com ‘Estrela d’Alva’. Inverteu a acusação ritual comumente praticada pelo núcleo do São Miguel dizendo que numa aldeia só pode haver um trabalho correto, que é o seu. Parece-me uma maneira de neutralizar a carga desabonadora que pesa sobre o seu trabalho quando este é associado ao ‘xangô’ e ainda reverter a acusação apelando para uma deslegitimidade de trabalho Tumbalalá no São Miguel” (Entrevista com Sr. Antônio Lourenço. Notas de campo. 19/03/2001).

Embora um núcleo impute ao outro atributos desqualificadores diferentes, ambos ocupam-se em por em questão as práticas rituais do toré; do São Miguel partem acusações de se trabalhar com xangô na Missão Velha que incidem, fundamentalmente, contra Sr. Antônio Lourenço e Manoel de Deodato, um índio truká que é uma espécie de braço direito e conselheiro deste. Já a Missão Velha retribui afirmando que as linhas de abertura cantadas no São Miguel são truká e que o terreiro fundado por João de Silivina (o pai dos Srs. Aprígio e Luís Fatum) foi ordenado por Acilon Ciriaco para que ele tivesse onde praticar o toré durante seus freqüentes “exílios” impostos pelos posseiros da ilha da Assunção.

As distinções marcadas pelas lideranças do São Miguel em relação ao toré de Sr. Antônio Lourenço servem também para afirmar limites entre eles e os Truká que lhes dão apoio (freqüentemente apontados como “xangozeiros” legítimos), pois comumente estes pertencem às facções contrárias às das famílias com as quais o São Miguel historicamente manteve relações de comunicação ritual e política. Estas acusações, entretanto, podem ser mais generalizadas de acordo o enunciador e o contexto das relações entre o São Miguel e os Truká, pois, conforme apontei no capítulo anterior, as redefinições de poder dentro da ilha da Assunção – com os eventos das “retomadas das terras” – abalaram certas relações históricas que as lideranças do São Miguel mantinham com facções truká, rearranjando também as relações do plano inter ritual.

À noite, durante o toré, conversei com Sr. Aprígio sobre minhas visitas pela manhã. Ele já conhecia – talvez de ouvir falar – os torés na ilha da Favela e Pé da Areia. Calmamente, demonstrou descrédito em trabalhos comandados por índios Truká, habituais ‘xangozeiros’, e me surpreendeu ao afirmar – quando o questionei sobre a legitimidade dos

trabalhos de Da. Odila e de outros Truká de sua confiança – que Da. Odila ‘já está trabalhando do jeitinho deles’. (Notas de campo. 04/03/2000).

A natureza das acusações rituais disparadas por lideranças do São Miguel contra alguns índios truká pode ser amparada no plano moral por categorias generalizantes e com pretensões essencialistas: os de Pernambuco, o povo da Assunção etc. São qualidades que denotam perigo e tem o poder de serem “contaminadoras” a ponto de alterarem até mesmo o estatuto de um verdadeiro toré se um Mestre fica muito tempo em contato com elas ou “se torna” um truká, como ocorreu com Da. Odília, notável Mestra de toré, que deixou sua propriedade na margem baiana do rio e mudou-se para a ilha da Assunção com sua família a convite dos próprios Truká em reconhecimento ao incansável apoio que ela prestou à Acilon Ciriaco. Mas, ressalvas são sempre feitas e famílias são poupadas, embora as exceções tendam a diminuir a depender das condições contextuais da “saúde” das relações entre o São Miguel e índios Truká de seu relacionamento, o que pode variar muito. As categorias essencialistas voltadas aos Truká são mais penetrantes e encontram respaldo quando dadas por confirmadas pelo São Miguel a partir de casos ocorridos na ilha da Assunção.

Manoel de Deodato por exemplo, (jocosamente chamado de “Manoel Traíra”) é filho de um ex-cacique Truká dos anos 80, vulgo Velho Deodato, que foi deposto por ser suspeito de distribuição privilegiada de lotes de terras (Batista, 1992: 97-100), o que lhe causou atritos com muitos Trukás, incluindo com a família da filha de Acilon Ciriaco (de quem a atual esposa é sobrinha) cuja posição na ilha foi sempre prestigiada em função da centralidade de seu pai na história do grupo. Para completar, o próprio Velho Deodato era acusado, à época de sua deposição, de manter perigosas relações com um índio que descendia de uma família de notórias feiticeiras (ib.: 100), o que, de resto, talvez tenha rendido à sua família no presente o estigma da prática do “xangô”.

[...] O trabalho de Antônio Lourenço foi começado assim: a mulher caiu doente, ele vai pra Belém (*Belém do São Francisco, PE*), chega lá pegou este trabalho mais o filho e a mulher. Aí quando chegou aí, eles pegaram a trabalhar com o trabalho de fora, trabalho de fora. Ele não trabalhava no trabalho de ... toré, ele trabalhava com trabalho de xangô. E todo mundo dizia. Aí ele foi e pegou a trabalhar, pegou a trabalhar, pegou a trabalhar ... aí chegou uma nora dele que era de Juazeiro (*BA*), ela chegou de Juazeiro e veio pra qui. Quando chegou aí, ele pegou a trabalhar mais ela. [...] Agora ele pra poder ajeitar pra ver se ganhava a aldeia ele chamou Manoel Traíra pra poder ajeitar, por que eles lá também ... o Manoel trabalha de xangô também. Tudo é no xangô. [...] Eu disse mesmo a ele que o

trabalho dele era xangô. Eu disse e todo mundo disse. [...] (Da. Santa Barbalho. Março de 2001). (CD-ROM/A rede de trocas/vídeo/Os trabalhos).

A narrativa acima, de uma das lideranças rituais do núcleo do São Miguel, informa que as pessoas coligadas a este núcleo, sobretudo aquelas que desempenham papéis de comando, acreditam que o uso deliberado de práticas rituais afro-brasileiras no toré de Sr. Antônio Lourenço – inclusive recorrendo ao auxílio de oficiantes que seriam peritos nessa modalidade ritual – é um meio para conseguir a liderança representativa junto ao grupo através da ocupação dos ofícios de cacique ou pajé tumbalalá (que ainda não existem formalmente), poder que poderia ser dividido com Manoel de Deodato em retribuição ao apoio que este lhe prestara não só com o toré – não obstante a negação de Sr. Antônio Lourenço de que foi iniciado no toré tumbalalá por intermédio de um Truká – mas instruindo-lhe sobre os trajetos que deviam ser percorridos para que a aldeia tumbalalá fosse reconhecida pela FUNAI.

Ele (Manoel de Deodato) ajudou o Senhor em que momento, a partir de que momento?

Ah, ele me ajudou no momento de conhecer os lugares, que eu não sabia ir, não é? Recife, Cidade Universitária (UFPE), Brasília ...

E também no ritual?

Não, não. Nós trabalhava no ritual desse outro trabalho aí (apontando para o seu terreiro de toré). O ritual, no mesmo ritual que Cícero trabalhou. [Manoel de Deodato] Trabalhava era com ritual de Truká, ele não trabalha não é com ritual de Truká?

(Sr. Antônio Lourenço. Março de 2001)

Esta relação de apoio entre indivíduos de grupos diferentes estabelecida em momentos de etnogênese e cujas prestações resultam em cargos ou recursos administrativos não são inéditas no Nordeste e já ocorreram, por exemplo com os Kapinawá da comunidade de Mina Grande (PE) – que se auto-reconheciam como “povo da aldeia dos macacos”, referindo-se a um antigo aldeamento administrado por missionários de São Pedro – que estabeleceram associação como um índio xucurú para a introdução do toré entre eles em troca do cargo de primeiro pajé do grupo (Sampaio, 1995a: 260).

Até aqui deve estar claramente posto que as diferenças rituais entre as lideranças dos núcleos do São Miguel e da Missão velha são embasadas em critérios morais porque denotam certas matizes valorativas reivindicadas em cada núcleo como formadoras de seus projetos, ao passo que são reservadas aos opositores acusações de caráter privativo (que vão de adoção de comportamentos condenáveis até o compartilhamento de idéias prejudiciais à coletividade) que são

privilegiadamente objetivadas nas práticas rituais do toré. Não é necessário, nem ético, estabelecer uma tipologia destas acusações, mas guardar que seus conteúdos são variáveis conforme o contexto (embora geralmente radicais) e qualificam os oponentes diacriticamente, ou seja, em oposição àquilo que se deseja contrastar como um traço moral positivo que é uma propriedade do enunciador e, por extensão, de seus pares. Como disse antes, as acusações são de ordens ritual e moral, assimétricas e suficientemente graves para marcar uma distância entre as lideranças de ambos os núcleos, mas apenas entre eles, já que as pessoas que gravitam em torno delas raramente acolhem e propagam os discursos desqualificadores voltados para o núcleo oposto. Com exceção de alguns dos parentes próximos (comumente os que residem conjuntamente com as lideranças), que manifestam a mesma tônica nas acusações quando não mais radicalizada, já que entra em cena uma inflamação deflagrada pela hostilidade caluniosa da qual é alvo uma pessoa muito próxima afetivamente. Além disso, como as acusações não são públicas (mas isto não quer dizer que elas não circulem) é de se esperar que o âmbito de seus efeitos maiores seja mesmo o espaço doméstico.

A falta de uma formalização de distinções comportamentais que congreguem duas comunidades morais distintas, coincidentes com os núcleos políticos-rituais, é também testemunho do predomínio do espaço privado atuando nas fraturas entre os tumbalalá. Posto de uma outra maneira, parece não haver ainda a constituição de *ethos* distintos que possam atuar como ideologias (Luporini, 1982) que seguem caminhos diferentes capazes de cindir o grupo em facções. É muito mais presente uma tensão entre regimes de moralidades guardados pelas lideranças de ambos os núcleos e que refletem posturas interpretativas diferentes diante dos mesmos valores como índice de variação e heterogeneidade nas trajetórias, histórias de vida, repertórios históricos e memória das lideranças do São Miguel e da Missão Velha.

Dois pressupostos podem ainda decorrer deste argumento: os Tumbalalá formam um grupo *sui generis* cujas famílias, apresentando trajetórias e histórias tão diversas (a qualidade de serem “remanescentes indígenas translocais”) e inserção diferenciada na rede de comunicação interétnica regional, atribuem significados tão diferentes aos mesmos símbolos partilhados local e regionalmente que torna-se difícil a organização do grupo até para se cindir ou, a etnogênese ocorre como um processo de (re)definição simbólica constante e o devir tumbalalá é hoje imprevisível, embora algumas notas possam ser arriscadas para o futuro. O primeiro, uma postura niilista diante do social, negligenciaria o fato de as unidades sociais existirem o tempo todo como um compósito cujas fronteiras elásticas guardam heterogeneidades individuais que produzem significados distintos para os mesmos eventos (Cohen, 1995[1985]: 15 e ss; Barth, 1992: 30; Wolf, 1988: 757; Leach, 1995[1954]: 335), mas que são negociados e dinamizados na interação entre sujeitos concretos, implicando em que, inevitavelmente, há coincidências

contextuais dos significados e nem tudo se encerra nas subjetividades. O segundo pressuposto, simplificador, poderia errar por desconsiderar a dinâmica do campo intersocial tumbalalá capaz de reformular as fronteiras entre os núcleos político-rituais conforme o realinhamento de certos esquemas de interpretação adotados pelos sujeitos que formam as facções. O erro está em deixar de perceber que as estruturas interpretativas não estão, *a priori*, dadas apenas pelas trajetórias e histórias das subjetividades, mas são também criadas e ensejadas na relação com novos agentes e agências.

Este não me parece ser o caso atual dos Tumbalalá – já que, como venho sugerindo, no lugar de facções eles possuem regimes de moralidade em tensão baseados em interpretações diferentes para valores genéricos – mas é o que etnograficamente foi registrado para os kiriri, povo que habita uma área demarcada a 300 km de Salvador. Este grupo começou sua reorganização social em meados da década de 70 a partir de 5 núcleos populacionais pré-existentes, mantidos historicamente como espaços de concentração de roças domésticas separados por terras ocupadas por posseiros ou por acidentes geográficos difíceis de serem vencidos (Nascimento, 1994: 241). Após a ingerência e articulação de conselheiros em cada núcleo – ligados a parentelas fortes e com melhor posição no sistema local interétnico – houve uma mudança na estrutura das roças familiares e a adoção de roças comunitárias que favoreceram o rompimento da distância entre as localidades e a emergência de sentimentos conectados a uma identidade kiriri. Essa medida foi seguida pela reintrodução do toré com o auxílio de índios Tuxá e uma reorganização social kiriri efetiva perdurou por cerca de doze anos até aparecerem as cisões que vieram a produzir facções irreconciliáveis (ib.: 250).

Um dos motivadores da reorganização social dos kiriri foi a presença de missionários da seita oriental *baha'i* e que, possuindo maior influência entre os índios de um dos núcleos, conseguiram fazer eleito um cacique saído de seus quadros políticos (Brasileiro, 1999: 181-182). Foi o cacique Lázaro quem, visando conduzir os kiriri a uma unidade mais efetiva, instituiu as roças comunitárias e o toré, além de estimular o combate a uma série de comportamentos já arraigados no seio do grupo – alcoolismo, trabalho alugado, aluguel de terras a não-índios, casamentos com não índios, relações clientelistas com regionais – mas que não eram condizentes com os dogmas da *baha'i* (ib.: 191) e nem com um *ethos* onde uma identidade kiriri pudesse estar baseada. Daí seguiram-se as discórdias e as pessoas e famílias que não aceitaram tais mudanças tinham seus direitos de pertença ao grupo avaliados pelas lideranças por meio de um processo que ficou conhecido como “coador”, uma forma de julgamento da identidade kiriri nessas pessoas mediante o confronto entre suas ações e as que foram então estabelecidas como desejadas e tomadas como parâmetros para o *Ser Kiriri* (ib.: 193). Os confrontos em relação a esta *moral instituída* levaram ao ponto da total disjunção entre as facções e à irreconciliabilidade de seus projetos.

Quando disse que, ao contrário de facções, os Tumbalalá tem hoje regimes de moralidade em tensão, não aludi ao fato de uma coisa excluir a outra. Conforme é bem destacado para o exemplo dos Kiriri, foi da instituição pesada de valores e regras comportamentais que antes não eram disseminados entre o grupo e que vieram a entrar em choque com as práticas normatizadas pelo uso e pela rotina, que surgiram as facções que hoje utilizam estas distinções morais para estabelecerem internamente as fronteiras. A adesão continuada às normas comportamentais que deram origem às cisões e que visavam a constituição de uma identidade efetiva kiriri não passaram a representar, para as facções que ainda as adotam ou nelas se baseiam, metade do *Ser Kiriri* em função do faccionalismo, pois sua matéria, os valores, são passíveis de novos investimentos de significados, mas, enquanto elementos diacríticos, continuam possuindo estatuto de totalidade e verdade. Nesse sentido, eles passaram a representar o “verdadeiro” *Ser kiriri* – em oposição à outra alteridade que é um desdobramento do mesmo – e acumularam as duas coisas: facções políticas e regimes de moralidades em tensão. Há ainda que se relevar um campo intersocial kiriri bastante polarizado, facilitando a manutenção das contendidas entre eles.

Comparar a trajetória política dos Kiriri após sua etnogênese com o momento atual dos Tumbalalá e lançar previsões faccionalistas para estes seria um erro na medida em que se relega ao segundo plano elementos societários – anteriores à formalização dos kiriri enquanto um grupo – que tiveram de ser reordenados, mas podem ter orquestrado o faccionalismo como uma nova ordenação social sobre a qual havia sido realizada para permitir a formação de uma identidade kiriri. Me refiro à antiga disposição dos Kiriri em núcleos baseados em parentelas e que contavam com lideranças autônomas umas às outras ligadas às parentelas locais. Em suma, diferentes moralidades em tensão são uma expressão das variações internas ao grupo e não um índice seguro de um faccionalismo em andamento.

III. *Moralitas tumbalalá*

Grosso modo, é possível dizer que as categorias de acusação levantadas pelo núcleo São Miguel contra as práticas de toré adotadas na Missão Velhas estão instruídas por uma série de binarismos que opõem conceitos antitéticos e, aparentemente, excludentes: bem/mal; certo/errado; trabalho de índio/trabalho de negro; cristandade/paganismo-candomblé. Já vimos que, apesar de o toré ser, por natureza, um ritual que mistura elementos indígenas, afro-brasileiros e do catolicismo popular, via de regra se nega a “mistura” com o candomblé para efeito de não desqualificar seu trabalho enquanto *ritual de índio* e comprometer a natureza da identidade daqueles que o praticam. Essa é uma atitude muito comum entre os grupos indígenas do Nordeste e acaba revelando a proximidade entre os

dois ritos. Os índices negativos recaem sobre o “xangô” porque o perigo de sua “impureza” – enquanto uma prática entendida pelos oficiantes do toré *verdadeiro* como sendo representada por cultos a entidades maléficas – está no fato de o seu poder de contaminação residir em sua perigosa proximidade com o toré, algo que, de resto, confirma a riqueza semântica deste ritual e a opção dos Mestres de toré por uma de suas matrizes. Não estou pretendendo fazer uma avaliação de torés *verdadeiros* ou *falsos*, mas tentando situar as proposições na ótica dos oficiantes que reivindicam para *seu* toré uma pureza ritual reservando ao ritual do oponente a impureza. Não obstante o fato de ser a acusação da mistura com o “xangô” a principal forma de desqualificar ritualmente um trabalho de toré, há sutilezas que permitem o reconhecimento de que um bom Mestre ou uma boa Mestra de toré sabe utilizar o “xangô” para se defender de agressões enviadas durante este ritual, mas não mistura as duas práticas ou nunca utiliza um ritual que não seja indígena, salvo para as finalidades precisas de defesa ou prestação de ajuda a alguém que foi vítima de “feitiço”.

Eu queria que o senhor visse um trabalho de Acilon. Com maracá, pra o senhor ver como é que ele trabalhava.

Mas ele também dizia que o caboclo podia trabalhar com o trabalho de xangô pra se defender, não é?

Sim, pra se defender, porque o índio, ele tem uma parte tola, não sabe? Ele tem uma parte tola. Mas, quando tivesse tudo aregimado, não era?

Qual é a parte tola?

É porque o índio ele...[*interrupção*] [...]

Ele [*Acilon*] não trabalhava, ele não trabalhava nisso não. Ele é que dizia, quando estivesse tudo aregimado, a aldeia tivesse bem prosperada, tivesse com todo... podia ser, não era? Aí o índio podia trabalhar no outro trabalho pra se defender.

Mas, depois que tivesse regimado?

Tivesse regimado.

E o [índio] regimado pode trabalhar neste trabalho pra se defender?

É.

(*Sr. Aprígio Fatum. Março de 2000*).

Normalmente não se atribui logo em primeiro plano a causa de uma doença ou de alguma perturbação física ou mental a um “feitiço” encomendado no “xangô”. É preciso que se tenha em vista algum poderoso inimigo que seja adepto destas práticas e que possua algum motivo para a agressão ritual. É da falta com o toré – quando o índio se descuida do regime – que preferencialmente surgem as mazelas enviadas pelos próprios encantos que, via de regra, são muito ciosos das prestações rituais que lhes são devidas ordinariamente. Este universo

santa cruz



mágico-religioso pode penetrar o cotidiano das pessoas a tal ponto que a ele se reporta para explicar as mais diversas situações. As mais comuns são mesmo as enfermidades que podem ter como causa ou o afastamento de uma pessoa dos trabalhos – e aí o próprio doente é diretamente responsável pela doença – ou, como foi dito, a ação deliberada de agressão ritual por alguém que, utilizando o serviço dos *mensageiros*¹¹⁵ de “xangô”, encomenda uma moléstia a um desafeto.

Mas as duas causas de enfermidades estão bastante interligadas e, ao fim, a pessoa é sempre responsável por uma doença sobrenatural, pois a falta com o regime também gera fragilidades que deixam um índio vulnerável às agressões rituais do “xangô”. Toré *verdadeiro* e “xangô” formam um macro sistema ritual de forças antitéticas em tensão permanente cujo equilíbrio positivo (a favor do toré) é rompido quando o regime deixa de ser corretamente seguido. Ou melhor, o próprio toré é este macro sistema ritual a medida em que todo toré empírico mantém esta tensão guardada devido à sua polissemia e, em certa medida, o equilíbrio positivo ou negativo deste sistema é resolvido no plano das interpretações simbólicas. Quando ocorre o equilíbrio, indicado pelas agressões rituais na forma de doenças, é lícito se recorrer ao próprio trabalho de “xangô” para reverter a situação (além da pessoa ter de condensar as prestações para como os encantos de toré, sendo mais zeloso com o regime). E em decorrência de sua potencial propriedade curadora, ou de desfazer um “feitiço” gerado dentro de suas próprias práticas, o “xangô” tem seus índices de impureza e periculosidade amenizados ou relativizados.

E o trabalho de xangô mexe com o quê?

Sr. Aprígio – O trabalho de xangô? O trabalho de xangô, ele, as correntes dele, é diferente... é pra... tratar de feitiçaria, né? De aretirar espírito do mal... Por acaso, um cabra joga um feitiço em outro, o cabra corre pra lá, né? Aí lá, ele a aretira. É porque nós diz que ele é mais forte. Aqui nós também aretira. Se encostar, porque agente ta sujeito, é sujeito, num trabalho desse [toré] chegar e baixar um desse daí.

Mesmo sem ser chamado?

Sr. Aprígio – Mesmo sem ser chamado. Ele chega... o negócio eles são traçoeiro, né? O cabra não espera ele chega.

Aí, tem de saber lidar com ele?

Sr. Aprígio – Tem que saber. Tem que saber [lidar] com ele. O sujeito vai ... o cabra vai se pegar com Deus e... com fé, pra não encostar essas coisas [...]

Trabalho de Xangô não faz invocação a Deus?

Sr. Aprígio – Não. Eles falam em Deus. Eles falam em Deus. Eles aretiram no nome de Deus.

115 Talvez não seja esta a expressão mais apropriada para situar o ponto de vista de um Mestre de toré, mas estes seres, se não são encantos de outra ordem, não são nomeados pelos Tumbalalá.

Mas, então como é isso? As correntes são outras?

Sr. Aprígio – As correntes são outras. Porque ... não tem a palavra que diz: “tudo que trabalha em meu nome... “quer dizer que... Que Deus é [investido], nós não sabe qual a opinião dele, né? É [investido] Ele diz: “Todos aqueles que trabalhar no meu nome”, então Ele ajuda [...] Xangô trabalha com Deus, também. Trabalha com fé, agora que, eles trabalha com fé. Agora que se agente não trabalhar com fé não aretira não.

O senhor já ouviu falar no catimbó?

Sr. Aprígio – Tem o catimbó. O catimbó é um feitiço. Quer dizer que [...] Ta lá morrendo, ta lá se acabando, se acabando, morre, não morre, morre, não morre, aí pega leva no médico, aí o médico diz: “Isso aqui não é trabalho pra mim, não. Não é cura pra mim, não”.

Tudo isso tem no xangô? Tudo isso tem no trabalho de xangô?

Sr. Aprígio – Tem. Aí ele: “Pode levar ele pra outro canto”.

Mas como é então que o trabalho de xangô é um trabalho com fé em Deus e trabalha com tudo isso?

Da. Áurea – Trabalha com fé em Deus, mas chama o que é ruim.

Sr. Aprígio – Mas chama o que é ruim [...]

Maria – Eles não trabalha com fé em Deus não...

Da. Áurea – Eles não trabalham em fé em Deus, minha filha, mas ...

Sr. Aprígio – Mas eles falam em Deus [...] Mas que eles trabalham com ...com... bicho véio

Da. Áurea – Eles falam em Deus, mas chama aquelas coisa ruim. Chama o bicho véio que ...das perna torta (*risadas*). É que eu já vi.

A senhora já viu?

Da. Áurea – Já. Já que me jogaram um feitiço que eu me tratei num lugar aí chamavam ele [e tudo]. Aí chamava até o bicho véio, da perna torta. Que ele saiu dançando numa perna só, aí bate numa macumba:

“Nego Véio, bicho preto

E agora que eu quero ver

[Sem] trabalho sem poder”.

Rodando.

A senhora foi se curar?

Da. Áurea – É, pra me curar [...]

(Sr. Aprígio Fatum, sua esposa, Da. Áurea e Maria, filha do casal. Março de 2000)

Porque as práticas rituais não são apenas um conjunto inerte e estruturado de procedimentos é que as interpretações e atribuições de significados referentes a elas, efetuadas principalmente pelos Mestres de toré – como Sr. Aprígio e Da. Áurea, esta uma reconhecida Mestra até ficar impossibilitada de desempenhar suas funções por falta de saúde – dependem de um *background* de experiências pessoais. Sr. Aprígio teve a esposa curada de feitiço no “xangô” ou numa sessão ritual análoga – já que o que recebe este rótulo constitui provavelmente uma série de práticas que apresentam distinções e semelhanças entre si – e flexibiliza certas propriedades que, em outros contextos, seriam essenciais desse ritual e marcariam uma diferença inequívoca com o toré *verdadeiro*. Outros dois Mestres do toré do São Miguel, Sr. Luís Fatum e sua esposa Da. Santa são capazes de avaliar de maneira bastante diferente a natureza potencialmente curadora do trabalho de “xangô” a partir de suas experiências pessoais, destacadamente uma oposição mais veemente e sistemática em relação à figura de Sr. Antônio Lourenço e seu toré. Mas isto não o impedem de reconhecer o uso do xangô para fins terapêuticos por Mestres ilustres que não abandonaram a prática do verdadeiro toré em função disto e que possuem perícia ritual suficiente para domesticar a força que tem o trabalho de “xangô”.

Da. Santa - Minha tia Maria (Da. Maria “Carro”, irmão do Sr. Oronso “Carro”, atualmente residindo com uma sobrinha na ilha da Assunção), minha tia Maria sabe muita cantiga de xangô.

Sr. Luís - Sabe.

Da. Santa - Mas por quê?

Sr. Luís - Ela trabalhou mais João Batista, que era [xangozeiro], um homem aqui do Pernambuco.

Da. Santa - Porque ela trabalhou mais João Batista, mas era por causa do filho, o filho dela era doente aí os caboclo do trabalha dele dizia que era pra ela trabalhar que o filho ia ficar bom. Aí ela trabalhava. Mas ela disse: - “Mas minha filha, eu não quero, eu não quero”.

Foi só para curar o filho?

Da. Santa - É. “Se for pra abrir os trabalhos de xangô eu sei, mas eu não quero. Eu quero meu trabalho de índio”.

(Março de 2000)

Para quem se dispõe a procurar uma ordem sistêmica na simbologia do toré através das narrativas de seus oficiantes Mestres acaba por concluir que esta é uma empresa desanimadora. Uma certa insistência, durante o trabalho de campo, em compreender o toré como um corpo de crenças estruturantes (Bourdieu, 1998[1989]), me conduziu a conclusões preliminares na direção de um “sistema simbólico relativo a ritos em ordenação”, desarrumado ainda devido à precocidade dos Tumbalalá enquanto uma unidade social.

Creio não haver um sistema normativo formalizado que detalhe e classifique com maior precisão o uso dos valores genéricos antitéticos dentro de uma moralidade idealizada pelo grupo ou por aqueles que estão à frente dos trabalhos rituais. De Sr. Antonio Lourenço é possível colher apenas fragmentos de uma ética da solidariedade expressa no ideal do "bem comum". (Notas de campo. 24/03/2000).

Algumas vezes é dito que há encantos de "xangô", em outras se admite que há encantos híbridos ou liminares que são tanto de toré quanto de "xangô" ou que, se forem chamados, alguns encantos de "xangô" chegam em terreiros de toré. Por vezes, ainda, se defende que os encantos são apenas de aldeia. Todas essas colocações colhi em momentos diferentes com os Mestres de toré do núcleo do São Miguel. A rigor, parece que boa parte desses seres estão disponíveis para aqueles que os chamarem tanto num "xangô" (um toré impuro) quanto no toré verdadeiro.

A bem da verdade, não há uma linha nítida que separe o toré do "xangô"; os oficiantes do São Miguel destacam certos procedimentos rituais que marcam a diferença entre ambos os trabalhos, mas há uma série de encantados, ou seres análogos, para os quais não há uma classificação precisa que os ordene em um ou em outro ritual. Comumente, o eixo de diferenciação possui *bem* e *mal* como pólos ordenadores principais, sendo possível neutralizar, em dadas circunstâncias, ordenadores secundários que, sozinhos, possuiria um sinal oposto ao do ordenar maior ao qual ele foi associado. Dito de outra forma, seres liminares dependem de atribuições de significados para serem, contextualmente, ordenados no toré (bem) ou no "xangô" (mal), comprovando que uma classificação essencialista para os encantos de toré não funciona. É o caso, por exemplo, de João Cura, importante encanto Tumbalalá.

Aqui tem um curador. Ele mora bem aí pertinho do Pambú, João Cura. Ele é ... pretinho do cabelinho..., o cabelo dele não é bom não. Tem esta linha dele:
 "João Cura, João Cura ele mora na Bahia
 Cura com a fé de Deus
 E o rosário de Maria
 Oi lelê, João Cura, oi lelê João Cura
 Oi lelê João Cura esta hora já chegou"
 (Sr. Aprígio Fatum. Março de 2000).

O fato de João Cura ser um "curador" e curar "com a fé de Deus e o rosário de Maria" o credencia a ocupar o pólo oposto ao que, pelos seus traços físicos *per si*, ele ocuparia. Os ordenadores – que defino a partir de graus maiores ou menores de abstração – não atuam hierarquicamente e há situações em que, facilmente, os

traços menos abstratos (geralmente marcadores físicos ou de personalidade) definem a classificação.

Da dicotomia envolvendo certos tipos de categorias (toré/xangô, bem/mal, cristandade/satanismo) é que emerge a noção de regime tumbalalá (Andrade, 2000b: 57).

Qual é o regime do caboclo?

Sr. Aprígio – O regime? O regime do caboclo é ... quer dizer que é trabalhar pra se regimar e com ciência, trabalhar pra se regimar, pra receber a ciência, pra saber trabalhar de mais a mais, né?

O regime é no trabalho?

Sr. Aprígio – No trabalho. O índio tem que trabalhar pra se regimar [...]

Quais são os deveres do índio dentro do trabalho, deveres de um bom índio (verdadeiro)?

Sr. Aprígio – Os deveres do caboclo bom é trabalhar com união ... e saber trabalhar pros outros, sabe?

Mas trabalhar direito (sem fazer uso de práticas do candomblé)?

Sr. Aprígio – Trabalhar direito.

Da. Áurea – Sem fazer o mal a ninguém.

Sr. Aprígio – Não fazer o mal a ninguém [...]

caboclo regimado trabalha com trabalho torto?

Sr. Aprígio – Não. Pode ser que trabalhe daqui pra lá pros outros cantos, mas aqui não trabalha não [...]. Oia Seu Ugo, quem trabalha com esse trabalho torto, chega qualquer um encanto daqueles, que seja bom que seja ruim, né? E quando ele chega ali é maltratando, viu? (*Sr. Aprígio Fatum e sua esposa, Da. Áurea. Março de 2000*).

Seu Luís, o que quer dizer o regime?

Sr. Luís – O regime? O regime é o nosso mesmo do trabalho. Se o caboclo entra no trabalho e não sabe ele tem que regimar. No trabalho que é pra o regime da aldeia.

E pra ser um caboclo regimado ele tem que ser como?

Sr. Luís – Ele tem que...ser regimado na aldeia, como índio, que justamente tem muitos aí que vem pro trabalho não trazem o pujá¹¹⁶ e cataioba¹¹⁷. Ele ali não tá como índio. O índio é que chega vem com o pujá, o maracá, cataioba. Aí vem pro regime do índio.

E fora do trabalho como um índio regimado deve agir?

Da. Santa – Fora do trabalho o caboclo não tem regime.

Eu digo nos dias em que não tem o trabalho.

116 Indumentária feita da fibra de croá (neoglaziovia variegata) utilizada na cabeça durante o toré e que tem certa semelhança com um elmo.

117 Vestimenta tipo saioite feita com fibra de croá e usada durante o toré.

Da. Santa – No dia que nós não tem o trabalho nós tem o regime. Quer saber como?

Sr. Luís – No guia.¹¹⁸

Da. Santa – No guia. Soltar fumaça. Nós tem que soltar fumaça ...

Sr. Luís – Pros encantados.

Da. Santa – Pro regime. Quer dizer que nós não estamos trabalhando, mas estamos no regime da aldeia.

Então todo regime é amarrado ao trabalho?

Da. Santa – É. Quer dizer que no dia que não estamos trabalhando estamos regimando, né? [...]

Sr. Luís – Nós temos que fazer aquela devoção com eles (*os encantos*).

(*Sr. Luís Fatum e Da. Santa, sua esposa. Março de 2000*).

Nota-se que o regime diz respeito a uma estrita observância das obrigações rituais que devem ser seguidas para que a união na aldeia seja possível. A solidariedade e fraternidade do grupo dependem não só de uma adesão mais engajada ao toré, mas de uma rotina de manutenção dessa união. O índio regimado é aquele que trabalha corretamente dentro dos rigores rituais e não é displicente no trato com os encantos; solta fumaça no *quaqui* regularmente para eles, freqüenta o toré com disciplina – e isso inclui não fazer uso clandestino de cachaça logo antes ou durante o ritual, o que às vezes é um incômodo problema tanto na Missão Velha quanto no São Miguel – e não adere às práticas relacionadas ao “xangô”. Fora do toré não há, portanto, como um índio ser regimado. Na Missão Velha, entretanto, a ênfase sobre o regime tumbalalá vem do domínio das relações interpessoais, embora passem igualmente pelo toré, esboçando uma ética da solidariedade expressa no ideal do bem comum.

As interpretações acerca do regime moral tumbalalá apresentadas pelos núcleos da Missão Velha e do São Miguel devem ser confrontadas com a natureza das categorias de acusação às quais eles recorrem. Para as lideranças rituais do São Miguel a principal causa da ruptura política com o Sr. Antônio Lourenço são as práticas condenadas de “xangô” adotadas pela Missão Velha e reduzir o regime moral tumbalalá à retidão ritual – conforme aquilo que constitui *verdadeiramente* um trabalho de índio – é manter coerência com seus discursos de acusação (Ib: 59). Ao passo que para Sr. Antônio Lourenço, ser coerente com o que diz de desabonador sobre o toré do São Miguel é recorrer a acusações de âmbito pessoal atribuindo às pessoas deste terreiro qualidades egoístas e mesquinhas. Ele atribui a si mesmo o papel de uma liderança apenas preocupada com o bem comum da comunidade e em prezar por uma ética da solidariedade entre todos da aldeia,

118 Ou *quaqui*, cachimbo artesanalmente feito a partir da raiz da jurema. Deve ser batizado, na intenção de um encanto, que receberá a fumaça daquele guia, durante uma mesa de toré ficando imerso na bebida da jurema. Chama-se guia também, às vezes, ao próprio encanto.

pois essa foi a incumbência que o encanto lhe deu ao “revelar” para ele a aldeia tumbalalá.

[...] Puxou o ritual dele e eu fiquei com o ritual (*do Mestre Manoel Ramos*). E daí por diante comecei a ficar com o ritual de índio, ficou e ficou e fui trabalhando, trabalhando até que levei pro terreiro. Quando foi no tempo de eu levar pro terreiro eles [*os encantos*] disseram: – “De hoje em diante você vai trabalhar num terreiro pra beneficiar quem precisa, fazer caridade a quem precisa”. (*Sr. Antônio Lourenço, sobre a contrapartida exigida pelos encantos pela revelação da aldeia tumbalalá – narrativa na íntegra no capítulo 5. Março de 2001*). (CD-ROM/O toré tumbalalá/vídeo/Depoimento de Sr. Antônio Lourenço)

Ao mesmo tempo ressalta que os seus oponentes do São Miguel têm a intenção de utilizar os esforços coletivos para angariar vantagens somente para si e que freqüentemente eles refutam qualquer aproximação com seu núcleo, apesar de já ter empregado incessantes esforços em busca de uma união. A fim de corroborar o argumento que intenciona provar a pureza ritual de seu toré e refutar as acusações que recaem sobre ele de praticar o “xangô”, Sr. Antônio Lourenço costuma afirmar que, num passado não muito distante, lideranças do São Miguel, nomeadamente Cícero Marinheiro e Sr. Aprígio Fatum, freqüentavam os dois torés ao mesmo tempo (as visitas ao seu toré eram mais um sinal de cortesia que uma obrigação), deixando de ir à Missão Velha aos sábados à noite repentinamente, por insistência de Da. Santa e de Sr. Luís Fatum. Os argumentos servem igualmente para manifestar uma indignação em relação à recusa do São Miguel em somar esforços para, junto com ele, levantarem a aldeia tumbalalá, já que o passado corroboraria a possibilidade de unificação dos projetos.

[...] E então Cícero trabalhava com nós, ele era uma liderança daqui. E ele saiu lá pro outro cruzeiro sem ninguém mandar, sem nada. E a parte de Cícero que eu acho ruim de Cícero fazer é que ele não combina nada com ninguém. Mas ele, como ele quer ser o cacique e quer, ele devia dizer: “Antônio, é nós mesmo que vamos levantar a aldeia? Vamos fazer assim: tal sábado, nós trabalha no cruzeiro do São Miguel, no outro sábado nós trabalha nesse cruzeiro, no outro nós vamos trabalhar no cruzeiro do Pé da Areia e vamos reunir todo mundo trabalhar tudo junto e nós partir pra onde tiver de ir nós dois juntos, não era? E o caso é esse aí.
(*Sr. Antônio Lourenço. Março de 2001*).

Quando tenta demonstrar que, num passado recente, já houve união entre os dois núcleos político-rituais, Sr. Antônio Lourenço diminui a distância e ameniza a assimetria que há hoje entre eles e, ao mesmo tempo, atribui às divergências (ao menos políticas) atuais a conotação de uma cisão ou um *racha* que teria ocorrido no seio de seu próprio núcleo. De fato, num passado imediato uma aproximação entre as lideranças de ambos os núcleos (que então não “existiam” já que os núcleos foram formados pelo distanciamento e distinção de projetos) ocorria sem maiores problemas, apesar da ressalva feita em relação à diferença de *status* dos trabalhos neles praticados. Uma separação maior deve ter começado a despontar com o desenrolar do amadurecimento político do grupo através da influência de agentes e agências de apoio (primeiramente os Truká, Tuxá, Pankararú depois a ANAÍ, o CIMI a APOINME) e da influência da própria FUNAI (representada por funcionários da Diretoria Regional de Paulo Afonso - Ba), que nunca viu com bons olhos a coligação de Sr. Antônio Lourenço com Manoel de Deodato.

Esta aliança tem custado ao Sr. Antônio Lourenço pouca receptividade na DR da FUNAI por parte de seu administrador, João Valadares. O mal estar deve-se ao fato dele, na ocasião em que foi chefe de posto na ilha da Assunção, nos anos 80, ter tido sérios conflitos com o Velho Deodato, então cacique Truká, o que o levou a somar esforços para que o pai de Sr. Manoel fosse deposto de sua função. Antes Manoel de Deodato já havia também tido problemas com João Valadares e as históricas querelas entre os dois são hoje estendidas ao Sr. Antônio Lourenço que, por falta de tato, costuma freqüentar a FUNAI em Paulo Afonso sempre acompanhado do amigo truká. Com isso, não só ele perde legitimidade diante do administrador da FUNAI, que não o vê como uma liderança verdadeira, como é acusado, pelas lideranças do São Miguel, de conduzir de maneira indevida seus esforços políticos, pois se faz acompanhar de uma pessoa cuja presença não é aceita na FUNAI regional. Como se não bastasse a pouca atenção que o órgão lhe dispensa, ainda pesa sobre ele as chacotas por parte de quem narra suas desastrosa visitas ao administrador da DR de Paulo Afonso que, por vezes, nem o recebe.

Foi a partir do momento que as lideranças do São Miguel e da Missão Velha começaram a ter contatos mais regulares com agentes de apoio – quando também os horizontes começaram a ficar mais claros para eles em termos de caminhos que seriam necessários percorrer para se “levantar” a aldeia – é que surgiram as discordâncias de como isso deveria ser feito, ou com base em que se faria, já que era preciso uma memória para a aldeia e o São Miguel, em função da antiguidade de seu toré e de sua inserção na rede regional de diálogo interétnico, era forte candidato a “emprestar” a sua. Não só foram surgindo os pontos de divergência entre os dois núcleos como foram sendo criados os elementos que balizariam e balizam as diferenças entre eles e seus regimes de moralidade. Isto demonstra que as diferenças entre *moralitas* (um dos principais argumentos contra a unificação dos projetos, na versão das lideranças do São Miguel, lembremos) não estão

substancializadas em representações previamente dadas, mas emergiram ao cabo da construção dos projetos para, então, servirem como seus validadores. E como os valores sobre o toré têm interesse enquanto referentes de atribuição, a maneira como eles se configuram hoje demonstra que são produtos da relação recente situada historicamente entre os dois núcleos.

No campo das disputas simbólicas pelo poder de enunciar a história tumbalalá, a concessão direta pelo encanto maior da aldeia, o Mestre Manoel Ramos, para se fundar um trabalho sob seu auspício é um dos ingredientes principais, pois denota um contato privilegiado com o sobrenatural e com o passado, exigências básicas para uma liderança política representativa. Também, via de regra, os encantos mais graduados ou reconhecidamente importantes não costumam aparecer muito nos terreiros de toré da Missão Velha, São Miguel ou Pé da Areia e somente em condições excepcionais eles dão as graças para fazer aconselhamentos.¹¹⁹ Essas aparições são disputadas, já que encantos principais costumam exigir muita “ciência” (refinado conhecimento dos segredos do toré) do Mestre, e sua presença num terreiro são cercadas de acusações de fraudes (falsas incorporações ou “enramações”) de ambos os lados.

Sr. Luís – Ele (*Sr. Antônio Lourenço*) disse que ele manifesta, que o Mestre Manoel Ramos baixa nele.

É?

Sr. Luís – Mestre Manoel Ramos, Mestre Manoel Ramos já baixou em nosso serviço e disse que o caboclo que dissesse que ele baixou no [outro] trabalho, podia dizer que ele era um mentiroso. Ele baixou uma vez ou duas. Agora [...] o aparelho dele fica trabalhando no trabalho. E ele baixa, mas em outro aí ... o que disser que ele já baixou, tá mentindo. E ele (*Sr. Antônio Lourenço*) quer que seja um aleijadinho (*o encanto*) que tem aí, trabalha lá com ele, mas o Mestre Manoel Ramos é um Mestre velho antigüíssimo e ele é sabido.

(*Sr. Luís Fatum. Fevereiro de 2001*)

Há de notar que, assim como ocorre com boa parte dos Tumbalalá, as lideranças da Missão Velha e do São Miguel possuem algum grau de parentesco entre si, o que confirma que os núcleos político-rituais não se formaram tendo estas relações como parâmetro. Os núcleos não coincidem com parentelas diferentes e suas rivalidades não constituem nenhum obstáculo à manutenção, entre seus membros, de padrões locais de casamento, compadrio ou, mais raramente, adoção. As discordâncias entre pessoas muito próximas, entretanto,

119 Durante as etapas da pesquisa de campo (de setembro de 1998 a março de 2001) somente por uma ocasião presenciei o encanto Manoel Ramos chegar no terreiro do São Miguel, e somente nele, para falar à audiência que ele só freqüenta aquele toré e que todos deveriam “trabalhar” direito, sem preguiça, se quisessem ver a aldeia indo pra frente e “levantada”.

servem de reforço a certas categorias de acusação, pois podem confirmar os atributos negativos que uma pessoa carrega. Sr. Antônio Lourenço, por exemplo, é da família Barbalho por parte de seu pai e primo de Da. Santa, Mestra de toré do São Miguel casada com o Sr. Luís Fatum. O pai de sua esposa, Da. Maria, era um dos mais renomados Mestres de toré do São Miguel e se atribui a ele os conhecimentos rituais de toré que Sr. Antônio Lourenço possui hoje, não obstante a recusa sistemática que mantinha o Sr. Oronso "Carro" (provavelmente uma corruptela de "Carlos") em trabalhar ritualmente em conjunto com o genro (veja diagramas 1 e 3).

Lá (na antiga residência de Sr. Antônio Lourenço, na localidade de Poço do Juá) ele nunca teve trabalho de aldeia?

Sr. Luís – Nunca!

Da. Santa – Nunca teve, homem!

Sr. Luís – Ele não teve em canto nenhum!

Da. Santa – Ele nunca teve não! Nunca trabalhou mais nós não! Nem Mané Traíra (Manoel de Deodato) nesse tempo trabalhava lá.

Era por conta mesmo (sozinho)?

Da. Santa – Era por conta! Oh, eu vou contar ao senhor. Meu padinho Oronso...

Sr. Luís – Era sogro dele.

Da. Santa – Meu padinho Oronso, ele nunca trabalhou mais ele. Nunca foi pro campo dele. No dia que ele chegava aqui dizia: - "Cumpade Luís, vamos até lá hoje no cruzeiro?". Um dia nós tava na casa de farinha, oh, ele (Sr. Antônio Lourenço) tava na casa de farinha e nós tava trabalhando lá no cruzeiro, no nosso. Aí, quando deu fé chegou um menino, dele (filho de Sr. Antônio Lourenço). Chegou o menino aí meu padinho Oronso foi e disse: - "Qué que há?". "Nada, só vim aqui". Aí meu padinho Oronso disse: - "Se quiser trabalhar, trabalhe, se não quiser, a estrada tá feita, meu filho". Aí, que quando foi mais tarde, Maria chegou, Maria dele (a esposa). Aí chegou e disse, aí ela ficou assim de perto. Nós tava trabalhando, aí paramos o trabalho, a linha, aí ela chegou. Tomou a benção a ele, aí ela disse: - "É verdade, é ver pra poder crer". Aí meu padinho Oronso disse: - "O quê? O quê?". Também ela não respondeu nada. Aí meu padinho Oronso disse: - "Se deu, deu, se não deu pra você, aretire-se". Nunca mais Maria pisou nesse trabalho [dele lá no cruzeiro velho].

Sr. Antônio Lourenço não ia lá também quando ele estava?

Da. Santa – Não.

Sr. Oronso nunca chamou ele

Sr. Luís – Não! Não!

Da. Santa – Não! Ele nunca trabalhou mais nós. Nunca, nunca, nunca, nunca. Ele hoje quer trabalhar mais nós, mas não dá. Ele trabalhou na casa de meu padinho Oronso, trabalhou eu... ele tinha o trabalho dele, na hora que era pra entrar o delo, meu padinho Oronso dizia: - “Agora, Antônio, tira aí o seu trabalho”. Tão diferente... Também, ele parava logo, era uma horinha e ele parava logo. Meu padinho Oronso não dava colher de chá não.

(Sr. Luís Fatum e Da. Santa. Fevereiro de 2000)

A recusa de seu sogro demonstra como, de uma forma em geral, Sr Antônio Lourenço teria desenvolvido habilidade e conhecimento no toré de maneira independente dos Mestres do São Miguel, sendo acolhido e escolhido diretamente pelos encantos que lhe deram a empresa de utilizar o toré para fazer o bem à sua gente. Sua trajetória ritual não pôde contar com o *background* de parentes mais velhos, pois seu pai, o velho Lourencinho, era apenas adepto de penitência e das rezas de São Sebastião que organizava em sua localidade todo ano e sua mãe, Da. Vitória, nada sabia de toré ou de encantos.¹²⁰ Os avó, idem e seus tios – os Barbalhos – ocupavam-se com seus criatórios de bois.

Sr. Luís e Sr. Aprígio, ao contrário, viveram um tempo em que sua família – através do pai de ambos, João “de Silivina” Fatum – e outras famílias próximas a eles (como os “Carro”, os Pandé etc.) participavam de uma rica comunicação ritual que envolvia, além de Acilon Ciriaco e outras famílias Truká, os Tuxá de Rodelas, os Atikum de Serra do Umã e outras porções de comunidades indígenas da região (CD-ROM/A rede de trocas/vídeo/Rede de trocas). O toré do São Miguel é parte de um patrimônio ritual oriundo de um diálogo interétnico regional que, na memória de seus oficiantes, já existia antes dessa época, mas que se intensificou no período de Acilon Ciriaco (CD-ROM/A rede de trocas/vídeo/Trabalhos antigos nas ilhas e na caatinga). Na Missão Velha o surgimento do toré é atribuído ao resultado de um empenho individual e de uma missão delegada ao Sr. Antônio Lourenço pelo encanto da aldeia tumbalalá, embora a implantação dos trabalhos lá tenha se beneficiado dos conhecimentos que ele pôde colher freqüentando o toré de seu sogro e no terreiro que Da. Odília (cunhada de Sr. Oronso “Carro”) mantinha em sua propriedade a meia légua do São Miguel.

E são as trajetórias diferentes pelas quais os torés do São Miguel e da Missão se constituíram que respondem, em última instância, pela susceptibilidade do primeiro em ser acusado de “xangô” e pelo prestígio do segundo que congregou e congrega os mais respeitados Mestres tumbalalá, embora a Missão Velha conte também com grandes Mestres e Mestras de toré.

120 No capítulo seguinte todas as etapas de iniciação no toré que Sr. Antônio Lourenço percorreu até tornar-se uma liderança ritual aparecem relatadas por ele.

Exangô pode ser trabalho de aldeia?

Sr. Luís – É não. Nós não pode trabalhar assim.

Mas tem muita aldeia que trabalha com xangô.

Sr. Luís – Tem muita delas que trabalha.

Não é só a Assunção não?

Sr. Luís – É não. Umas trabalha e outras não.

Da. Santa – Trabalho de xangô não dá força pra aldeia.

Sr. Luís – Dá dismantelo.

Da. Santa – Força da aldeia é trabalho do índio. É como diz minha tia Odila: “Xangô não dá força a índio”. Dá força é a eles pra lá (provavelmente referindo-se à Missão Velha)

Sr. Luís – Dá dismantelo.

Da. Santa – O trabalho do índio é que dá força ao índio. Nós trabalha com a fé, nós trabalha com Tuxá, nós trabalha com aqui (*encantos da Assunção*)...

Sr. Luís – Goiabeirinha.

Da. Santa – Nós trabalha com toda aldeia.

(*Sr. Luís e Da. Santa. Março de 2001*)

Penso que estas diferenças determinam, ao menos parcialmente, a natureza das acusações que cada núcleo, através de suas lideranças rituais, adota contra o outro, pois, como aponteí páginas atrás, os regimes de moralidade são constituídos a partir de variantes interpretativas de valores genéricos idealizados que cada um dos núcleos entende que faltam no grupo oposto e que podem ser auto-atribuídos como traços distintivos que sinalizam a superioridade de seus projetos políticos (Andrade, 2001b: 43). Essas variantes são ensejadas pelas experiências diversas que os oficiantes tiveram com o toré e pela maneira pelas quais elas são revisitadas e avaliadas durante a performance pública do ritual para (e em parceria com) uma audiência que completa a práxis da comunicação ritual (Barth, 1987: 85). Os regimes de moralidade adotados (entenda-se, como um “dever-ser” e não necessariamente como uma norma efetiva) pelas lideranças da Missão Velha e do São Miguel denotam uma disputa pelo poder de enunciar a história tumbalalá e utiliza valores como peças importantes de um arsenal simbólico. Esta contenda desenvolve-se em um espaço não completamente público, dada a natureza das acusações, e é assimétrica, já que os ganhos práticos obtidos pelas lideranças de ambos os núcleos no diálogo com a FUNAI vem sendo desiguais, gerando níveis diferentes de eficácia política frente a comunidade em geral.

O desequilíbrio de desempenho no diálogo das lideranças tumbalalá com a FUNAI (que é mediado por várias agências de apoio em diversos planos) implica diretamente na sustentabilidade interna de seus projetos e na eficácia de seus regimes de moralidade enquanto eixo de diferenciação, pois os enunciados ganham mais força quanto mais legítimos e unificadores parecem os argumentos.

Nas palavras de Bourdieu: “A eficácia do discurso performativo que pretende fazer sobrevir o que ele enuncia no próprio ato de o enunciar é proporcional à autoridade daquele que o enuncia: a fórmula ‘eu autorizo-voa a partir’ só é eo ipso uma autorização se aquele que pronuncia está autorizado a autorizar, tem autoridade para autorizar. Mas o efeito de conhecimento que o fato da objetivação no discurso exerce não depende apenas do reconhecimento consentido àquele que o detém: ele depende também do grau em que o discurso, que anuncia ao grupo a sua identidade, está fundamentado na objetividade do grupo a que ele se dirige [...]” (ib., 1998[1989]: 116-117).

Os pontos centrais da análise que tentei efetuar das *moralitas* em tensão das lideranças tumbalalá devem ter sido suficientemente explorados para demonstrar diferenças radicais em relação ao horizonte da ética discursiva evocado no início do capítulo. Sobretudo no que diz respeito ao fundamento último dos regimes de moralidade (marcar fronteiras e não buscar consenso) e às condições (de plena assimetria de poderes de enunciação) em que, nesta chave, a interlocução entre os núcleos político-rituais (voltados para a audiência da comunidade) se desenvolve. Sistematizando meus argumentos, as lideranças dos núcleos político-rituais do São Miguel e da Missão Velha sustentam diferenças entre seus projetos de “levantamento” da aldeia tumbalalá através do uso programático de valores que estão presentes no toré, mas cujos significados são produzidos e refeitos pelos indivíduos em um contexto de disputa pelo poder de enuncia-los mais eficazmente a uma ampla audiência que, extrapolando os limites da própria comunidade tumbalalá, inclui os agentes e agências de apoio e o órgão tutor. São as experiências rituais de outrora que as lideranças tiveram com o toré que embasam as expressões significativas para os valores que o ritual encerra e que, a cada sessão pública, são comunicados na forma de um conhecimento especializado que habilita os oficiantes que o detém a atuação política em favor do “levantamento” da aldeia tumbalalá.

Os regimes de moralidade sustentados pelas lideranças visam, como já disse, a objetivação de distinções nos projetos de ambos os núcleos; o espaço público do toré e do diálogo com a FUNAI¹²¹ são o ambiente em que a disputa se desenvolve, mas é no plano não-público que os argumentos referentes aos valores são enunciados na forma de “categorias de acusação”. Todas as formulações a cerca do uso programático dos valores pelos tumbalalá estão fundamentadas, lembro, não na idéia de um *ethos* coletivo, mas nas formas distintas de se relacionar com os conteúdos simbólicos passíveis de valoração guardados, sobretudo, *no* e *pelo* toré. Ocasionalmente, as intervenções particulares sobre esse

121 Não só com a FUNAI, é verdade, mas com as agências de apoio do campo intersocial tumbalalá (sobretudo o CIMI e a APOINME) que vêm facultando às lideranças participação em encontros nacionais e regionais de discussão sobre a causa indígena. Internamente, essas participações têm efeito sobre a imagem do desempenho político das lideranças; os que mais viajam são os que estão trabalhando mais e “buscando os direitos” da comunidade e, logo, os que figuram como lideranças capazes de uma ampla representatividade junto à comunidade e de visibilidade externa.

complexo criam o espaço para a manutenção de signos que permitem à comunidade em geral *“uma visão única de sua identidade, e uma visão idêntica da sua unidade”* (ib.: 117).

Ao contrário de repousarem num estrato imóvel das crenças, os valores podem e são utilizados programaticamente como elementos definidores de fronteiras simbólicas de natureza interna pelos tumbalalá a partir dos significados que são atribuídos a eles mediante uma série de experiências e motivações históricas vivenciadas pelas pessoas e famílias (Andrade, 2001b: 44). E embora sejam matéria de atribuição de significados distintos, são um fator importante de integridade e coesão, principalmente no São Miguel onde se canta uma linha que conclama seus membros a aderirem a comportamentos inscritos no universo do toré:

“Oh jurema

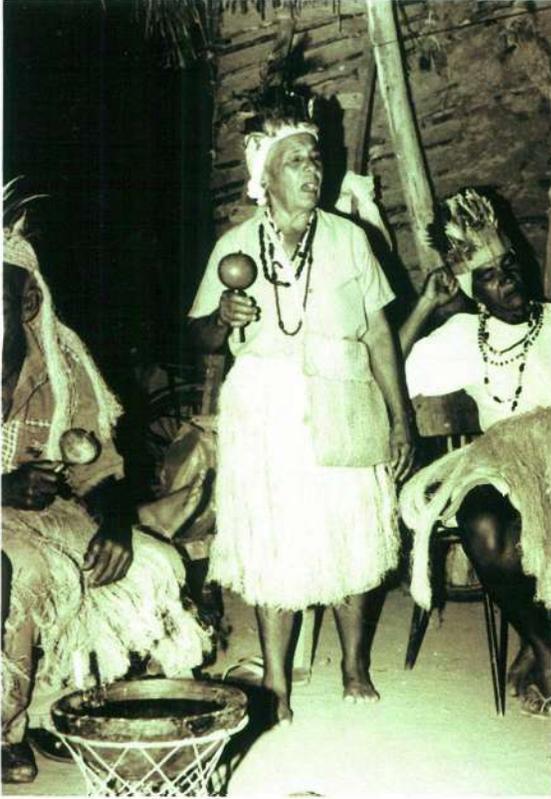
Oh Jurema

Eu quero ver meus caboclo no regime

Eu quero ver meus caboclo enregimar”

(CD-ROM/A rede de trocas/áudio/Eu quero ver meus caboclos no regime).





toré na missão velha





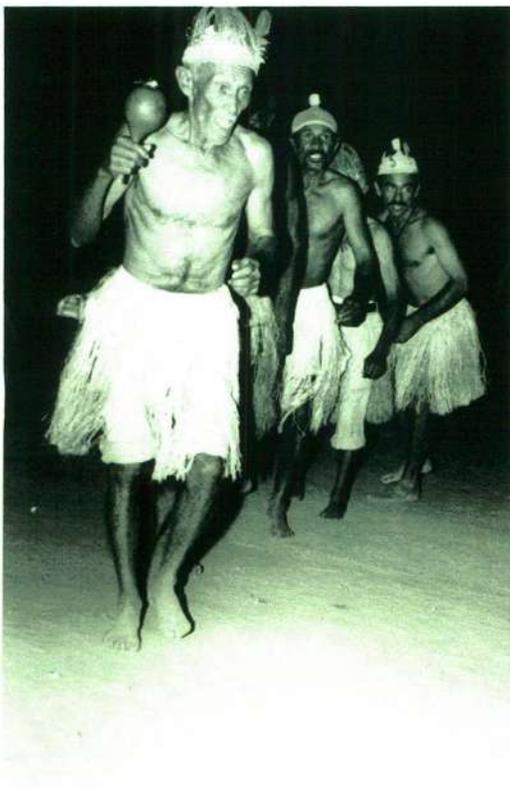




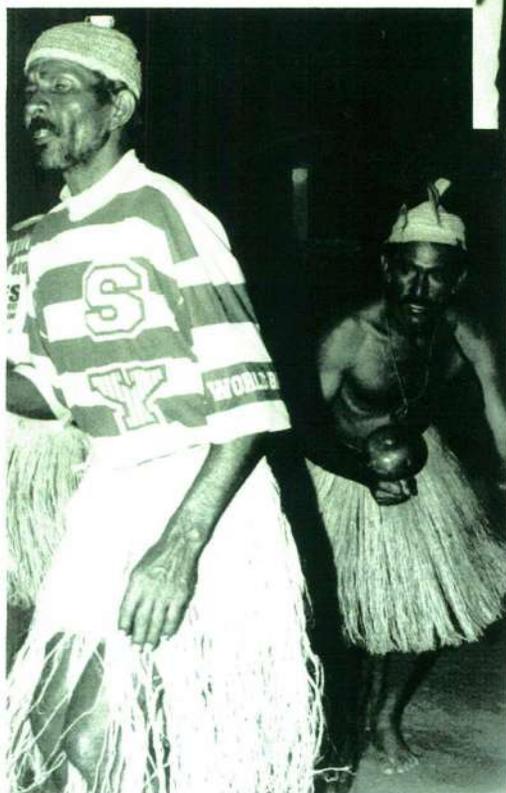
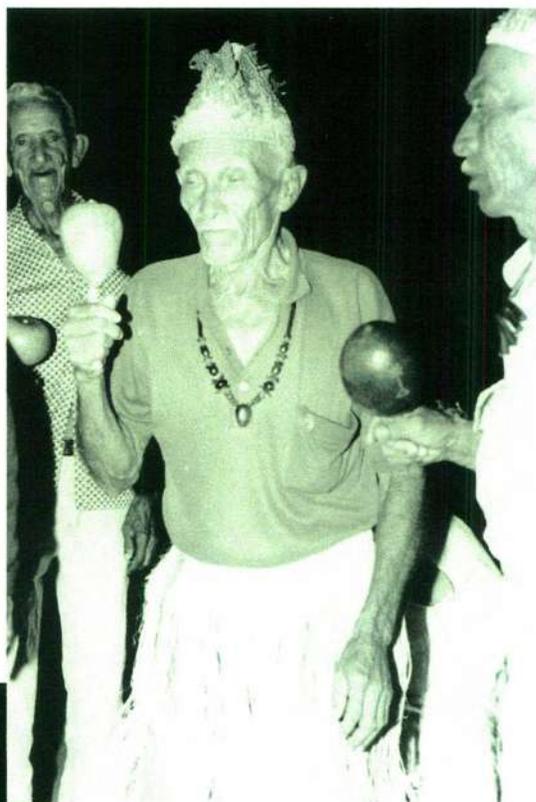
vaqueiros

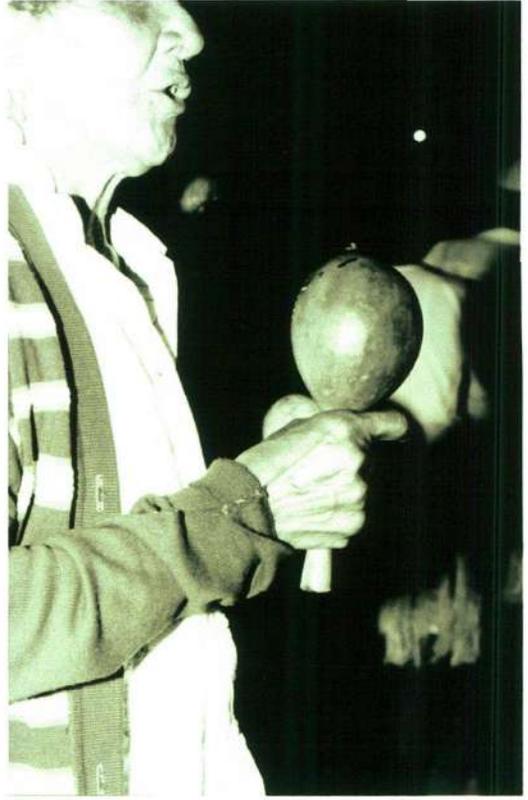






toré no são miguel















o universo mágico-religioso do toré como um elemento condensador

"Contra mestre, contra guia
Mas vamos trabalhar gentio
Me lembrei das minhas mata
Eu também já fui brabio"

*Linha de toré cantada no São Miguel
e na Missão Velha*



toré, março de 2001

Capítulo 5

Até aqui já ficou evidenciado que a etnogênese tumbalalá não deve ser compreendida apenas como uma mobilização política de cunho pragmático, pois há um núcleo central bastante forte de crenças em torno de uma origem indígena comum que, se não são compartilhadas igualmente por todos, se impõem como uma referência constante. A rigor, o campo religioso é o ambiente privilegiado para a partilha de representações e formação das alianças entre os grupos indígenas do Nordeste. O toré, então, passa a denotar o *imperativo de indianidade*¹²² e canal principal de comunicação interétnica, ao mesmo tempo em que produz internamente formas de organização e legitimação de papéis políticos, pois *“a linguagem ritual, melhor que outras, se presta à organização política desses grupos, reunindo ambas as características, organizativa e de demarcação simbólica de fronteiras étnicas, tanto para fora como para dentro”* (Nascimento, 1994: 37).

No núcleo do São Miguel, os registros da memória de suas lideranças rituais situam um período há cerca de 50 anos quando eram intensas as trocas rituais, principalmente com os Truká, os Tuxá e os Atikum, que hoje se estendem em outras direções conforme são estreitados os laços do grupo com outros povos indígenas nordestinos. Esta quadra coincide com a data de fundação do cruzeiro e terreiro do São Miguel, época em que os Fatuns, juntamente com outras famílias vizinhas, (re)estabeleciam as atividades do toré incentivados por Acilon Ciriaco que então, instruído pelo cacique Tuxá João Gomes, já se mobilizava para manter os contatos com o SPI. Num período imediato da história do São Miguel (como foi abordado no capítulo 3) a aldeia tumbalalá foi “revelada” pelo encanto Manoel Ramos a Sr. Luís Fatum; restabelecidos os vínculos com o sobrenatural, que outrora haviam sido suspensos por constrangimentos externos, pôde vir à tona um passado adormecido.

Agora me diz uma coisa, os encantos são os índios velhos, né?

Sr. Aprígio - Os antigos, os antigos quando as primeiras... Tem duas partes, né? Que tinha os antigo quando o Brasil, quer dizer, que quando veio os portugueses...

Quando não tinha branco ainda.

122 Isto também funciona para a FUNAI, cuja crença ainda é a de que a prática regular do toré por um grupo depõe fortemente a favor de sua legitimidade indígena.

Sr. Aprígio - Não tinha branco. Só tinha eles e as feras. Quer dizer que eles andava mais as fera, né? Aí eles [...] mais as matas,[...] saiam das matas, tinha aqueles que encantava que eles faziam, aqueles que encantava, quando os portugueses chegaram que mansaram muito e que morreu muito, aí, ficaram, e quando foram descoberto, eles ficaram tudo, mas eles vinham das matas, quando aqui só era mata, e depois, quer dizer que, que foi quando os índio foram amansando, quer dizer que o senhor corta um pé de pau, quer dizer que ele broia, né, que nem esse trabalho aqui.

Cícero - Foi cortado, parava uns tempo, mas ele broiô de novo.

Sr. Aprígio - Broiô, teve aquela paradeira, não sabe? daqueles trabalho, quando ele saiu aqui, foi ele broiando de novo, tá hoje nesse digrau, como Deus determina, né?

Broiô quando, começou a broiar quando, o Sr. tem idéia?

Cícero - Tem uns cinqüenta e tantos ano.

Mas o pai do Sr. já dançava o toré na Ilha.

Sr. Aprígio - É, na Ilha. Aí broiô, aí nós criou e nós tamo nesse digrau.

(Sr. Aprígio Fatum e Cícero Marinheiro. Setembro de 1998).

A narrativa de Sr. Aprígio é bastante significativa para mostrar como, de forma geral, se tematiza a herança indígena Tumbalalá. Não se trata da busca por uma continuidade com o passado histórico, o que se revela à consciência de qualquer informante tumbalalá como algo impossível, mas do acesso a um modo de ser que foi apenas esquecido e não extinto. A separação e passagem passado/presente, tal como comumente pensamos numa projeção linear, encerra em si séries de transformações irreversíveis – pois para o tempo não há retorno – que, no limite, conspira contra a permanência das coisas. Assim, todo retorno e toda contigüidade no tempo histórico é uma ficção. A continuidade sugerida na narrativa de Sr. Aprígio, ao contrário, é, diria, *a-histórica*, independente dos processos gerados nos fluxos temporais, pois é um *des-velar*, uma ruptura com um modo de ser aparente (o Ser não-índio) e uma abertura para uma natureza latente imperecível (o Ser índio).¹²³ E a realização deste *homolégein* (para utilizar um jargão heideggeriano) é o toré.

123 Um exemplo de como conteúdos ontológicos são formados no jogo da diferenciação é dado por Diane Austin-Broos (1996: 6) ao analisar o caso dos Aranda da Austrália setentrional: “[...] ontology must and can only involve differences of practice though these differences are limiting cases in which the interpretation and consistency of practices generate very different complexes of human experience. As totalities, they are vulnerable to radical change when confronted by totalities with more powerful technologies”.

Nós tinha aquela visão mesmo de trabalhar [bem]. Aí trabalhemo...Aí faz que nem dizia Tubaviana (*Tubal Viana, o funcionário do SPI anteriormente citado*), que era homem experiente, ele dizia que não precisa: - "Oi Acilon, não precisa você chamar pessoa nenhuma, destar que o sangue chama". E não é mesmo? O sangue vai chamando, vai chamando aqueles que ... daquela indescendência, vai chamando, vai chamando quando vai tá aldeia completa. Não é mesmo? Tá aldeia completa.

(Sr. Aprígio Fatum. Fevereiro de 1999)

O sangue denotaria a expressão desse Ser índio, menos pela transmissão de um patrimônio genético e mais pela passagem, ao longo do tempo, de qualidades morais (Reesink, 1998: 6). Diferentemente do que sugerem as teorias da mistura, o sangue caboclo dos tumbalalá não representa, para eles, uma "terceira natureza", mas a possibilidade de manter duas naturezas paralelas que não produziram a síntese no nível simbólico do sangue – o que não vale para a transmissão genética. Vê-se aqui que "sangue" não é uma categoria biológica porque "sangue de índio" e "sangue de não-índio" são irreduzíveis como "Ser índio" e "Ser não-índio" o são, perfazendo uma tensão permanente entre naturezas que em dados momentos favorece a manifestação da primeira, geralmente associada à participação no universo religioso do toré.

Falou ainda que é cabocla, mas que há sangue de negro na família responsável pelo seu cabelo crespo. Disse que "o sangue braia,¹²⁴ mas aqui e ali ele pinta" referindo-se ao fato de o sangue misturar, mas nunca a pessoa deixar de ser índio, embora índio misturado. (Notas de campo. Narrativa de Da. Maria de Pedrinho. 25/02/2000).

A noção de uma natureza imperecível guardada sob a mistura racial também está bastante presente em algumas linhas¹²⁵ de toré cantadas tanto no São Miguel quanto na Missão Velha. Elas revelam que, mais do que a instauração de uma memória retrospectiva, os trabalhos rituais recordam uma alteridade não radical, porque cabocla, ao mesmo tempo irreduzível. Essa natureza, entretanto, é vivida e representada simbolicamente enquanto uma modalidade específica que funda a alteridade tumbalalá.

124 Sangue "braiado" é utilizado pelos Tumbalalá como sinônimo de sangue misturado, de índio e não-índio não importando qual o patrimônio genético deste último. "Braiar" parece denotar especificamente a mistura de patrimônios genéticos diferentes, não só para humanos, pois diz-se também que um animal de criação (um carneiro, por exemplo) é braiado porque seus pais são de raças diferentes. Já "breado" parece indicar uma qualidade de mistura cromática desassociada de raça.

125 São cantigas curtas compostas por versos simples evocativos das tradições caboclas locais e regional e que são entoadas sempre em companhia do maracá, um instrumento de percussão feito com cabaça e sementes de gitirana, ou, na falta desta, qualquer outra.

"Eu sou das mata
Todo caboclo é índio
Eu sou das mata
Todo caboclo é índio

Tenho o arco e tenho a flecha
Tenho o pujá
Eu sou do brabio

Tenho o arco e tenho a flecha
Tenho o pujá
Eu sou do brabio"

"Contra-Mestre
Contra guia
Mas vamos trabaiair gentio
Contra-Mestre
Contra guia
Mas vamos trabaiair gentio

Me lembrou das minhas mata
Eu também já fui brabio
Me lembrou das minha mata
Eu também já fui brabio

Heina heina
heina oha
Heina heina
Aha he oha"¹²⁶

(*Linhas de toré cantadas nos terreiros da Missão Velha e no São Miguel*)
(CD-ROM/O toré tumbalalá/vídeo/Contra-Mestre, contra guia).

A fundação do cruzeiro e terreiro do São Miguel nos anos 40 pode ser entendida como um reencontro com uma substância adormecida que permitiu a renovação do contato com o sobrenatural porque antes ocorreu o contato imanente com esta natureza através do trabalho ritual. A comunicação com o encanto (ou o reatamento desse vínculo) – que geralmente ocorre a partir de sonhos – é precedida de um intenso trabalho ritual antes que haja esse diálogo. Trata-se de um período em que é necessário acordar o Ser índio a partir da

126 Esta mesma linha (com pouca variação) é cantada pelos Atikum (cf. Grünwald,1999: 168)

reativação das *correntes da jurema*¹²⁷ específicas de uma aldeia, e a revelação do nome da aldeia é a prova de que este processo foi finalizado com sucesso. Assim ocorreu com o cacique Truká Acilon Ciriaco que somente após empreender muitos esforços rituais, amparados por uma cabocla da Assunção que residia em Rodelas, conseguiu obter do encanto o nome de sua aldeia.

Primeiro deu uma febre nele, ele aleijou de uma perna, aí sofreu. Depois de aleijado ele ficou louco, doido, ele passava um dia dormindo, passava um dia e uma noite [sem dar conta de si] aí passava dois dias acordado [...] Aí depois levaram ele pra Serra Talhada. E aí trataram dele lá e ele ficou bom, veio. Aí, quando ele chegou aqui no dia ele chamou duas sobrinhas dele e outra que não é sobrinha dele. Era pra dançar um toré. Ninguém sabia o que era toré nesse tempo. Aí elas vieram, de noite elas vieram. E aí, ele cantou e elas, as de Atikum, ele cantou [e as de Atikum] sabia tudo e daí pra cá ele foi continuando, e ele não sabia como é que chamava o nome dessa tribo e ele aí pegou a trabalhar por ciência e descobriu o nome dela.

Não teve ajuda de uns tuxás, que vieram trabalhar aqui?

Os tuxá só veio uma... uma porque já era daqui, Luizinha. Morava em Rodelas. Ela saiu quando o bispo vendeu a ilha, aí os índios [saíram] daqui, uns foram pra Atikum outros foram pra Rodelas. De Índia aqui só tinha ela. Que quando meu pai foi caminhando pra Rodelas topou-se com ela. Aí fez o convite pra ela vir com ele, aí ela veio. Passou mais de mês mais ele trancada aqui, trabalhando mais ele [...] Os outros vinham, ajudavam e tudo assim ... porque ele ia pra lá (*para outras aldeias da região*) guardavam ele, ajudavam ele, ensinavam como era que ele tinha que trabalhar, como era que tinha que procurar os direitos dele e tudo e ele foi aprendendo [...]

Ele trabalhava com ela, aí conseguiu o nome da aldeia Truká?

Foi, conseguiu.

Por meio do trabalho?

Por meio do trabalho. Foi aí que conseguiu. E não foi nem ela que pegou, foi ele.

(Da. Lourdes, filha de Acilon Ciriaco. Março de 2000)

127 O termo, muito empregado pelos Tumbalalá, sobretudo quando se referem ao regime do índio (cf. capítulo 4), é bastante apropriado para demonstrar a noção de ligação que eles mantêm com o sobrenatural, depositário da tradição tumbalalá.

O parentesco simbólico com os encantos – a representação de que eles são “os antigos”, os “antepassados da *indescendência* velha” – é possível porque são eles uma expressão maior do sangue do Ser índio. E embora o Ser índio e o Ser não-índio sejam alteridades irredutíveis, elas representam extremidades do mesmo *continuum* dentro do qual estão os próprios tumbalalá. A maneira pela qual eles vêm formulando as interpretações para este *continuum* e seus elementos polares a fim de produzir imagens sobre si mesmos, implica na reorganização processual de suas relações comunitárias e esquemas interpretativos (Gow, 1993: 329), tendo no toré o espaço privilegiado desta construção. A dinâmica ritual ocorre, pois, na mesma velocidade em que se dão os episódios da etnogênese tumbalalá. Notavelmente o toré possui uma ampla capacidade de refletir e assimilar esses acontecimentos, o que pode ser representado pelas incorporações de linhas de outros grupos com os quais os Tumbalalá vêm mantendo recentemente contatos e pela crescente presença de encantos de outras aldeias nos terreiros do São Miguel e da Missão Velha.

I. Sonhos e visões: o reino dos encantos tumbalalá

Os encantos, ou encantados – e ainda, Mestre ou guias – sempre me foram apresentados ou como entidades sobrenaturais vivas que distinguem-se dos espíritos dos mortos por passarem por um processo de encantamento que transforma, de maneira volitiva e não compulsória, uma pessoa que morreu em um encanto ou como seres que sempre existiram sem terem tido uma vida humana. Além disso, não habitam um estrato separado de nosso mundo empírico, mas locais específicos (morros, cachoeiras, depressões no terreno, grutas etc.) na geografia da aldeia. Tanto no terreiro de toré do São Miguel quanto no da Missão Velha, as funções desempenhadas pelos encantos são relacionadas, de alguma maneira, aos desdobramentos do movimento político levado a cabo pelos núcleos. No São Miguel, por exemplo, estes seres chegam durante sessões de toré ou de mesa e anunciam que “a aldeia tumbalalá só vai ser levantada com a verdade”, referindo-se à qualidade dos trabalhos rituais que Sr. Antônio Lourenço desenvolve visando obter sucesso no diálogo com FUNAI. Já na Missão Velha a fala dos encantos destaca sempre que a demora no “levantamento da aldeia” se deve à falta de união dentro do grupo, o que faz com que os encantos tornem-se portadores principais dos argumentos políticos sustentados por cada um dos núcleos.

Sendo objetos de uma crença amplamente difundida no Nordeste indígena, cujo culto forma o cerne do toré, os encantos constituem reservas próprias de uma facção, de um grupo ou de vários grupos indígenas que mantêm ou mantiveram relações de proximidade ritual. Não obstante a forte presença de seu culto como traço diacrítico do Nordeste indígena, as representações que são

dedicadas a estes seres variam bastante conforme o grupo ou a rede de trocas rituais e ainda de acordo com os elementos alternos e análogos não-indígenas com os quais se pretende marcar diferenças.

Assim, para os Kiriri os encantos possuem aparência de *“homens descomunais, ferozes e implacáveis, de feições rudes e olhos esbugalhados, verdadeiramente assustadores, à semelhança de como caracterizam o gentio brabo, seus antepassados que ainda viviam no mato [...] são, contudo, prestativos e comunicam-se com os kiriri não só na camarinha do toré, mas também na ciência do índio e em sonhos [...]”* (Nascimento, 1994: 13). Os Kaimbé de Massacará são capazes de produzir certas diferenças na representação dos encantos e os consideram seres poderosos que utilizam seus poderes tanto para o bem quanto para o mal, além de os conceber dotados de sentimentos humanos (Souza, 1996: 130).

Notórios pelo apurado conhecimento ritual do toré ensinado a vários outros grupos do Nordeste (inclusive aos Kiriri e Kaimbé), os Tuxá desenvolvem a noção de que os encantos – ou *gentios, caboquinhos* – são os índios que *“participavam do ‘centro da jurema’ mas que já morreram [...] vivem no ‘reino encantado’ e baixam nos cavalos (aparelhos?) durante os trabalhos”* (Sampaio-Silva, 1997: 64-65). Ao mesmo tempo afirmam categoricamente que eles são vivos e não são espíritos de mortos, pois são o *“reino encantado”*, e que são índios de outras aldeias que igualmente realizam trabalhos no centro da jurema (ib.: 65). Nota-se aqui uma singular representação para o reino dos encantos que parece ser compartilhada também pelos Tumbalalá; esse espaço não coincide com um mundo exclusivo paralelo ao nosso, mas está situado no próprio mundo empírico sob o esconderijo do tempo (mais que guardado em lugares inacessíveis, pois isto funciona mesmo como uma metáfora) porque é um espaço temporalizado, feito de passado e coisas passadas como uma memória.

As variações para os encantos estão radicadas no plano das interpretações locais para um repertório simbólico voltado ao sobrenatural que muitas vezes se repete, não só porque inúmeros encantos estão presentes em várias aldeias (além do Velho Ká e Mestre Viajeiro, o Manuel Maior, a Caiporinha, o Mestre Lírio, o Mata Verde etc.), mas devido à ampliação dos circuitos de trocas rituais que agora são realizadas também durante encontros nacionais ou regionais de lideranças indígenas promovidos por Ong’s indigenistas (notadamente o CIMI).

Para os Tumbalalá do núcleo do São Miguel,¹²⁸ via de regra, os encantados que outrora eram humanos e que “foram para o encanto” após a morte¹²⁹ eram índios de outras aldeias que tiveram um papel de destaque em suas respectivas comunidades, geralmente associados a feitos políticos ou grande saber ritual. Eles são a transubstancialização dos agentes de outrora que tiveram participação definitiva na batalha pelo reconhecimento dos direitos históricos de seus grupos e de outros; são ex-lideranças políticas (capitães de aldeia, caciques, pajés), históricas ou não, que desempenham no plano mítico as funções de articulações das quais se ocupavam quando vivos (Andrade, 2001b). O capitão João Gomes é um caso exemplar. Esse ex-cacique Tuxá da década de 40 virou encanto após sua morte e já freqüentou trabalhos em várias aldeias, embora nunca tenha *baixado* em nenhum dos terreiros tumbalalá. Além dele, seu sobrinho, Mestre Roque – que visitou o São Miguel durante o período em que o Sr. João de Silivina mantinha estreitas relações rituais com Acilon Ciriaco e com os Tuxá – também é um encanto poderoso de Rodelas que tinha em Oronso “Carro” seu *aparelho* preferido.

Mestre Roque teve quantas vezes aqui na Tumbalalá?

Ele andou uma vez e depois foi lá pra Acilon.

O Sr. João de Silivina era vivo ainda?

Era.

Naquele tempo velho em que o Sr. João dançava o toré com Acilon?

Era, tudo na união.

E Mestre Roque era sobrinho de João Gomes?

De João Gomes.

E depois que ele morreu ele virou encanto e baixou no São Miguel?

Foi, ele baixava no finado Oronso, ele baixava no finado Oronso.

(Sr. Luís Fatum. Março de 2001)

Também as pessoas que possuem destaque como conhecedoras dos segredos do toré se encantam após a morte e continuam atuando nos trabalhos dos quais faziam parte antes, mesmo que não tenham importância direta como líderes políticos, ou então não chegando a marcar presença em terreiro de toré, mas aparecem em sonhos e visões para os seus antigos companheiros rituais. Foi o que ocorreu com Oronso “Carro” que encantou-se e permaneceu no trabalho tumbalalá atuando agora como um encanto.

128 Minhas informações acerca dos encantos tumbalalá limitam-se às interpretações para estes seres feitas pelas lideranças rituais do núcleo do São Miguel (os irmãos Fatum e Da. Santa). Não tenho dados diretos sobre os encantos na ótica de lideranças rituais da Missão Velha, sobretudo Sr. Antônio Lourenço, e não posso precisar o quão diferentemente esses seres são avaliados em ambos os núcleos.

129 Parece que não há intervalo entre morrer e virar encanto, tudo ocorrendo meio simultaneamente como se a morte fosse já a transformação, um processo de passagem lento ou instantâneo, a depender da forma como a pessoa morreu.

À maneira daqueles que os cultuam, eles continuam a dançar o toré em antigos terreiros (nas ilhas do rio ou na caatinga) aqui e ali identificados como porções limpas do terreno desprovidas de qualquer vegetação. Geralmente é muito fácil conseguir localizar um terreiro de toré encantado e quase todos que têm participação mais direta nos trabalhos rituais dão testemunhos de já tê-los visto alguma vez. A presença de um desses campos encantados é sinal da proximidade de uma moradia de encanto.

Sr. Aprígio - Neste lugar aí, nesta caatinga, o senhor vê, o senhor entra dentro de uma caatinga marma, não é? caatinga forte, e aqui e acolá o senhor vê onde eles folgavam. Direitinho! Tem deles que mora no encanto dentro d'água que o cabra pra ir lá, vou dizer. Só vai quem tem natureza [...]

Da. Áurea - Ali perto da casa de Marina, assim pra dentro, tem um campo da antiga data, não cria nada é limpo assim [...]

Sr. Aprígio - Lá mesmo ali pra baixo das queimada tem outros, outros campo ali onde eles trabalhava.

Cícero Marinheiro - No logradouro velho tem.

Sr. Aprígio - Tem no logradouro velho, na lagoa de fora, né?

Cícero Marinheiro - Ali no Pambú, perto do Pambú mesmo tem um lado assim que tem o lugar de eles dançar o toré.

Voz não identificada - Ali nesses altos assim tem como se fosse um rancho, né?

Cícero Marinheiro - Tem, tem, tem limpo que vai como daqui ali feito certo assim só a conta de dançar...

Sr. Aprígio - Só o jeitinho deles dar o tropelo, né [...] Já sabe, a morada deles é ali mesmo.

(Setembro de 1998)



fig. 12 – Índios Tuxá durante cerimônia na Ilha da Viúva. O oficiante principal, que está bebendo a jurema, é Mestre Roque. Fotografia tirada em março de 1952 por Hohenthal Jr. (1960b: 89).

Malgrado o fato de nenhum rito parecido com o toré ser descrito por missionários capuchinhos que atuaram nessa região do rio São Francisco, junto aos índios Dzubukuá Cariri, no século XVII – como Nantes (1979[1706]) e Nantes (2001[1702]) – ou mesmo por cronistas holandeses que conviveram com outros grupos vizinhos culturalmente próximos, tais como Moreau (1979[1651]), Baro (1979[1651]), Barléu (1974[1647]) e Nieuhof (1981[1682]), por exemplo, ou ainda por cronistas portugueses de um período anterior – como Sousa (1971[?]), Cardim (1980[1625]) e Gandavo (1980[1576]) – as narrativas recolhidas em campo comumente apelam para a antiguidade desta prática e sua continuidade no presente, elementos que constituem os principais fatores-suporte da identidade tumbalalá que, ao se produzir com base nesta herança, reflete o modo como as categorias culturais são coletivamente vividas e pensadas (Linnekin, 1983: 250) conforme as múltiplas experiências e trajetórias que conformam o coletivo tumbalalá.

Os encantos tumbalalá costumam ser classificados em *do brabio* (da caatinga) e *das águas* e, aparentemente, são atribuídas a eles prerrogativas apropriadas a esses dois elementos. Os encantos do *brabio* habitam a caatinga, são considerados mais fortes e poderosos porque são criaturas não domesticadas (ou semi domesticadas). Comumente são retratados como espíritos dos antigos índios da aldeia tumbalalá e de outras (por vezes não nomeados) e seu gênio indômito é reforçado pela rudeza de seu habitat. Também são espíritos de vaqueiros (vaqueiro João, Manuel Salomão) cuja proximidade com a caatinga torna-os indistintos em qualidade dos encantos de índios ancestrais. Via de regra, a atividade ritual do toré de terreiro ou restrito (a mesa) pode domesticar qualquer encanto de aldeia,¹³⁰ se os procedimentos rituais forem tomados por oficiantes realmente habilitados ao trabalho de índio. Uma mesa de toré elaborada nas caatingas ou em algumas das ilhotas do São Francisco é um poderoso trabalho que exige mais *ciência* daqueles que o comandam.

Da. Santa - Outra vez nós saímos eu, meu padinho Oronso, Luís, João, saímos aqui lá para a lagoa do Salgado. Meu padinho Oronso foi e disse assim: - "Compadre Luís, mais Santa, nós vamos trabalhar... sábado nós vamos trabalhar na caatinga".

Sr. Luís - É pra quem tem coragem.

Da. Santa - Eu disse - "Etâ, meu pai do céu!".

Cícero Marinheiro - É bonito, eu gostei (*referindo-se a um sonho que teve em que ele participava de uma mesa de toré na caatinga*).

Da. Santa - Aí, que quando nós chegamos lá, aí o vento pegou a balançar. Meu padinho Oronso disse: - "[Aí, ai, ai] quem tá na aldeia que é pra nós trabalhar". Nós sentemo o trabalho. Mas pode acreditar

130 No capítulo anterior mostrei que além dos encantos de aldeia há também aqueles que são de "xangô" e os que vêm tanto em um quanto em outro trabalho.

que ali... eu não tenho medo não, porque não tenho mesmo, mas você via, só via assim chok, chok, chok, chok, chok ...

Sr. Luís - Na caatinga.

Da. Santa - Caminhando.

Sr. Luís - Ao redor.

Da. Santa - Caminhando ao redor de nós. Aí meu padinho Oronso olhou pra mim e disse: - "Tá com medo, minha filha?". Eu disse, "não, eu não tenho medo". Que quando ele bateu o apito, ai foi que foi. Aí as [velhinhas] ficou tudo se sacudindo [...] Aí é brabio mesmo, só vai quem sabe [...]

Sr. Luís - Na caatinga, a gente senta o trabalho, quando bate o apito, eles (os encantos) bate também. Aí chega e baixa, eles baixa no trabalho [...]

Cícero Marinheiro - Lá no mato, nas caatinga, o encanto sempre chega mais, chega mais no trabalho.

Sr. Luís - Agora só sabe salvar quem sabe laborar com eles. O senhor vê quando eles chega que baixa e vai afastando do trabalho (*está se referindo ao Mestre manifestado*) o camarada não pega nele. O camarada bate o apito, pi, pi, pi, pi ele vem caminhando devagarzinho até que chega senta e trabalha. Mas bate o apito baixinho, ele vem caminhando devagarzinho, devagarzinho, devagarzinho até que ele senta e trabalha. Mas se o camarada não souber laborar aí ... vai embora! E tem também da beira do rio. Se o camarada trabalhar também numa ilha dessas daí, senta o trabalho e baixar um encanto das águas, se o camarada não souber ajeitar aí...

Cícero Marinheiro - Ele cai n'água.

O encanto atrai ele?

Sr. Luís - Cai n'água. O encanto baixa, num aparelho daquele, e pronto

O encanto puxa ele pra casa dele?

Cícero Marinheiro - É, atrai a pessoa manifestada.

Já aconteceu alguma vez?

Sr. Luís - Não aconteceu porque nós nunca deixou (*risadas*) [...] o camarada tem que saber resolver, e outra; baixou um encanto no aparelho, o camarada não vai se atracar com ele não. Segurar, não. O camarada vai ajeitando, fazendo o que há de dever.

(Setembro de 1998)

Percebe-se que os encantos relativos às águas nem sempre apresentam traços de suavidade ou maleabilidade, como seu habitat poderia sugerir em contraste com a caatinga; sua característica principal talvez seja a de serem menos indomesticáveis que os encantos *do brabio* e de resto, trabalhados apenas na mesa

de toré. Mas há acentos significativos que estabelecem fortes distinções entre esses dois tipos de encantos e de trabalhos.

A aldeia tumbalalá é considerada mista (pertencendo à caatinga e às águas) pelos oficiantes Mestres do São Miguel pelo fato de estar situada às margens do São Francisco e possuir uma série de encantos que residem em lugares mágicos tanto nos morros mais para dentro da caatinga quanto nas margens e cachoeiras.¹³¹ Se os encantos da caatinga (*o brabio*) são considerados poderosos por serem não domesticados e meio indissociáveis da natureza, os que habitam as águas ou margens do rio São Francisco tem sua força no fato de serem entidades culturalizadas; dominam a língua – enquanto os encantos do *brabio* não falam o português ou são mudos – habitam palácios, lugares belos e conhecem bastante a *ciência do índio*. Geralmente são princesas ou entidades consideradas históricas, como ex-capitães da aldeia tumbalalá.

Sempre me pareceu intrigante o fato de haver encantos princesas que, aparentemente, destoam de tudo o que simboliza uma alteridade indígena radical representada pelos encantos do *brabio*. Ambos os tipos de encantos são sínteses de fragmentos de imagens acerca de dois mundos díspares com os quais todos os grupos indígenas do Nordeste tiveram algum contato no passado e que se fazem ainda hoje presentes, através dos registros de suas memórias. O primeiro (*o brabio*) refere-se a uma herança reclamada com a qual se supõe estar ligado. Uma linha de toré entoada tanto no São Miguel quanto na Missão Velha marca muito bem isto.

“Eu sou das mata,
Todo caboclo é índio/
Tenho o arco e tenho a flecha
E tenho o pujá,
Eu sou do brabio”.

O encanto do *brabio* é, ao mesmo tempo, a síntese de imagens dispersas relativas a uma alteridade radical indígena e a prova da pertença ao seu universo (“todo caboclo é índio”, logo, “eu sou do *brabio*”). Para o encanto das águas eu sugiro que há uma conexão com as imagens do Imperador Pedro II, figura bastante presente no imaginário indígena do Nordeste devido às doações de terras que ele pessoalmente mandou fazer a grupos já desassistidos pelos missionários durante a última década de seu reinado. A síntese das imagens relativas a esses dois mundos aparentemente opostos é produzida na interação dos grupos indígenas nordestinos com segmentos da sociedade nacional, incorporando eles muito do próprio imaginário desses segmentos para os mesmos objetos. A transformação em encantos tanto de princesas quanto de índios indômitos mostra que ambas as

131 O que se chama de cachoeira no sertão nem sempre é uma queda d'água, mas pode ser um redemoinho no rio ocasionado por pedras em seu leito que desviam o fluxo d'água fazendo-o circular.

imagens fragmentadas dos dois mundos opostos foram, mediante um processo de atribuição de significados a elas, encaixadas numa mesma estrutura simbólica. A antinomia como se apresentava antes deixa, então, de fazer sentido e passam a ser perfeitamente legítimos os “encantos princesas”.

Não obstante essa transformação simbólica, permanecem diferenças significativas entre os encantos do *brabio* e os das águas. A facilidade de comunicação onírica com os encantos das águas é um dos índices disto.

Da. Santa – Eu saí num lugar, numa casa, numa casa velha e era perto da água, perto da água o lugar onde estive. Chegou minha madrinha Belinha, chegou uma prima minha, chegou estas pessoas. Aí com pouca hora chegou esta mulher. Chegou esta mulher e ficou assim com os olhos pra mim e eu com o olho pra ela. Aí ela disse: “Vamos mais eu”. Eu disse: “vamos, vamos” E ganhei aqui assim, viajei. Quando chegamos em Tumbalalá, tinha três sobrados e uns cachorrão que eram deste tamanho. Eu disse: “E esses cachorros não me pega não?” Ela disse: “Pega não”. Aí quando chegemos em outro, do mesmo jeito. Aí disse: “Aqui não é o meu sobrado, é da princesa Rosa e esse outro ...” ela disse de quem, mas eu não botei na cabeça de quem era o outro sobrado. Aí ela disse: “E o meu é na frente”. Mas o senhor acredite que quando nós chegamos dentro sobrado era a coisa mais linda [...] Dentro deste sobrado tinha cada jarro de flor que era aquelas belezas.

Sr. Luís – O de Manoel Ramos é mesmo que o camarada está vendo o dia.

Da. Santa – Ela chama a princesa d’Alva. Ela mora na beira do rio. Tem três sobrados, agora de um eu não sei, quando eu passei, ele estava com o portão fechado eu não sei como é o jeito daquela princesa daquele lugar. Agora das duas eu sei, uma é a princesa Rosa a outra é a princesa d’Alva. Todas as duas ela baixa. Quando uma não vem a outra vem. Mas foi passado nesse jeito, por sonho, passou por sonho e eu vendo e ela me pegou e foi botar lá.

Sr. Luís – No olho d’água.

Da. Santa – Foi. Aí, saí um dia em Tumbalalá, tá eu Luís e Antônio de Emília. Que quando chegemo ali, pra cá muito da casa de Avelina, num pé de algaroba que tem na beira da roça e ali nós chegemo. E vinha aquela água, fervendo aquela água assim [...] Aí chegou um homem, chegou um homem moreno e uma mulherzinha baixinha, deste tamanhinho. Aí ela ficou por ali e o homem disse: “O que é que se significa esta água que está saindo aqui?”. Ai Antônio disse: “Não sei, eu não sei como é, não posso lhe responder”. Aí ele virou pra Luís e: “E o senhor, o que é que diz?” Aí Luís disse: “Aqui só pode ser a força da aldeia”. Aí ele bateu no ombro de Luís e disse: “Muito bem, muito

bem! É a força da aldeia mesmo, aldeia Tumbalalá". A mulherzinha foi e chegou assim pra onde tava eu, com um livrinho deste tamanho, olhou assim pro livro e disse: "E a senhora, que é que vai me dizer?". "O que é que eu vou dizer? Porque aqui é força do encanto, o encanto de Tumbalalá". Aí ela disse: "Valeu" [...]

Os encontros com os encantos do *brabio*, ao contrário, são sempre marcados pelo temor de se estar lidando com criaturas indômitas. Tanto nos sonhos quanto nos trabalhos rituais o perigo subsiste e a justificativa para enfrentá-lo reside no fato de serem esses encantos os transmissores dos principais segredos rituais. O caso mais exemplar talvez seja o de Sr. Antônio Lourenço; atormentado durante anos pelos *brabios*, ele manteve um estreito contato sem comunicação verbal com esses seres até obter as ordens para fundar um terreiro de toré tumbalalá que deveria continuar um trabalho que o capitão Manoel Ramos, fazendo às vezes de porta-voz dos *brabios*, lhe passara.

Ambos os encantos podem assumir atitudes benéficas ou não. Os encantos bons são aqueles que trabalharam corretamente no toré, apenas com o *trabalho de aldeia*; os encantos maus são os que, em vida, trabalharam com "xangô" e chegam e saem na mesma linha. Aqui há um notável simbolismo. As *correntes da jurema* são, como o nome sugere, uma ligação com os ancestrais representados pelos encantos e a maneira pela qual se chega até eles. O contraponto ritual delas é o *ponto de sessão*, relacionado ao "xangô", que conduz apenas aos encantos maus e não dá força à aldeia. Um encanto de aldeia nunca chega e sai com uma mesma linha de toré, pois esta repetição é coisa de "xangô" que também abre e fecha um toré do mesmo jeito, com a mesma linha; ou seja, a circularidade quebra o fluxo das linhas e redireciona a comunicação para outros seres que não são os ancestrais míticos, como se houvesse uma mudança na frequência do ritual. A imagem das correntes em oposição ao ponto (sugestivo desta circularidade, fluxo interrompido ou ausente) denota bem esta ligação e comunhão, ao passo que o ponto de sessão (obtido também quando se acende uma vela isolada na intenção de um encanto), não produz o *re-ligare*.

O poder dos encantos também varia conforme sua natureza. Se tratarem de pessoas que após a morte *foram para o encanto*, seu poder é limitado; em se tratando de entidades que sempre existiram como tal, a força de suas revelações e feitos é maior. Esses são os *encantos mesmo* (única expressão classificatória que consegui obter com Sr. Luís Fatum) que dão o *conhecimento* e são, aparentemente, representados por forças anímicas antropomorfizáveis, pois podem facilmente assumir forma humana durante os contatos oníricos com os Mestres ou no mundo empírico. Parecem transitar bem entre os mundos humano e sobrenatural sendo eles mesmos seres ontologicamente híbridos, porque não morreram – o que quer dizer que não assumiram completamente uma não-humanidade – mas gozam de predicados inacessíveis para um humano.

Aparentemente, a chegada de um encanto durante um trabalho ritual (mesa de toré ou toré público) depende da linha que os Mestres presentes cantam (ou *tiram*). Os encantos mais prestigiados possuem suas próprias linhas de toré ou acumulam várias (como o Mestre Ká, encanto “de todas as aldeias” ou o Mestre Viajeiro que, como o nome sugere, circula por outros terreiros de toré e chega em qualquer um onde for corretamente chamado) e é possível saber qual deles chegou no terreiro pela linha que estava sendo entoada no momento da chegada. Entretanto, há vários que chegam e não se identificam, permanecem incógnitos, havendo uma clara tendência a pessoas menos prestigiadas ritualmente manifestarem estes encantos. Isto pode revelar uma performance da possessão, o que é mais notável durante uma mesa de toré quando, em momentos mais propícios em que são entoadas linhas consideradas fortes, várias pessoas presentes manifestam encantos ao mesmo tempo, mas somente os Mestres recebem aqueles que se comunicam, anunciam seus nomes e entoam linhas.

Não obstante o fato de os encantos terem sido pessoas que, ao morrerem, “foram para o encanto”, alguém experiente no toré também pode se encantar em vida e produzir uma espécie de duplo capaz de viajar pelo mundo concreto e por um mundo onírico, visitar aldeias distantes, reais ou não, lugares encantados ou comuns e ainda enfrentar entidades poderosas como vaqueiros, encantos do *brabio* etc.

Uma vez aconteceu assim. Ai eu... me deitei. Ai que quando emboquei no mundo fui sair lá onde tava cumpade Oronso (*Oronso “Carro”*), lá onde cumpade Oronso morava. Quando cheguei lá no porto, lá eu caí n’água. Quando eu caí n’água aí tinha um magote de capivara. Ai tinha um magotão de capivara, aí emboquei no meio. Elas comendo capim naqueles balãozinho, só ia chap, chap, chap e eu vendo elas. Ai...deixa que acordei. Quando foi no outro dia ela (*Da. Odília*) ia fazer uma mesa e eu me topei com ela bem ali. Ai disse: - “Como vai cumade Odila”. Ela disse: - “Como vai capivara” (*risos*) [...] Aquilo é manhosa. Mas é sabida cumade Odila.

(*Sr. Luís Fatum. Março de 2000*)

Tentei checar com os irmãos Fatum se as pessoas que viajam dispõem de poderes especiais para lidar com os seres sobrenaturais durante suas jornadas, mas as respostas que consegui eram dúbias, aliás, como muitas das respostas obtidas neste domínio, o que não configura inexperiência por parte dos oficiantes Mestres, mas um corpo ritual em processo e lenta classificação. Parece-me que uma investigação mais detida sobre os encantamentos de pessoas vivas pode esclarecer se as viagens feitas por essas pessoas são de alguma ordem xamanística ou se trata-se de uma espécie de desdobramento ou ainda, uma mistura de ambos. Os casos de xamanismo relatados para grupos indígenas nordestinos estão

comumente associados a processos de cura através de rituais de culto à jurema e aos encantos (Martins, 2000; Mota, 1996). Não parece que a associação entre viagens, visões e processos de cura esteja desenvolvida pelas lideranças rituais do núcleo do São Miguel (desconheço como o assunto é tratado na Missão Velha), pois nem mesmo existe uma classificação para plantas ou outros elementos de cura, o que constitui o alicerce do xamanismo entre grupos indígenas nordestinos. Por essa ótica, as viagens de Mestres tumbalalá seriam uma espécie de desdobramento coligado a certas práticas mediúnicas incorporadas de outros cultos pelo toré, como acontece, por exemplo, no ritual tuxá cuja possessão se desenvolveu mediante a proximidade com cultos mediúnicos não-indígenas (Nascimento, 1994: 276).

Via de regra, os encantos são entidades cismadas, caprichosas e melindrosas que exibem, ao modo dos humanos, uma ampla variedade de temperamento. Geralmente o índio não escolhe o encanto para o qual vai trabalhar, mas é escolhido por ele através de sonhos ou de visões e se ele não reconhece o encanto que lhe apareceu, então procura um Mestre de toré de notório saber para que este o identifique. Já vimos anteriormente que um dos motivos que justificam o afastamento dos encantos em relação a uma pessoa é a falta de zelo da parte dela para com os trabalhos rituais e as correntes do encanto.

O índio tem que manter segredo em relação ao que vê?

Deus o livre de um índio fuxiqueiro dentro de uma aldeia (*risos*) [...]

Nós que trabalha nesse trabalho, quer dizer que nós temos nosso segredo e não pode contar um ao outro não. O encanto, se o senhor pegar conversar de um pra outro, ele afasta.

É cismado, então, né?

É. Ele não quer índio fácil dentro da aldeia [...]

Todos os encantos são assim?

É, todos os encantos. Assim seja trabalho de boa fé, né?

(Sr. Aprígio Fatum. Fevereiro de 2000)

Além de influir no comportamento individual voltado ao sobrenatural – tornando suscetível às doenças o caboclo que não observa o *regime* (conforme anotei no capítulo 4) – os encantos cumprem também o papel de *agentes panópticos* a serviço da boa organicidade do grupo, reiterando a necessidade da adoção de condutas e filiação a valores que sustentem o ideal de uma comunidade.

Mas, que eu remexo o mundo todo, viu? Eu sei de tudo, eu sei de tudo [...]. A aldeia é obrigada a trabalhar. Vocês não sabem ainda que é uma aldeia, vocês não sabem, e esta que é forte, esta aldeia é forte. Olhe, olhe, e pisem no chão direito.

(Da. Santa, incorporando o encanto Manoel Ramos. Fevereiro de 1999).

Sr. Luís – E é bom nós trabalhar o encanto sempre, se por acaso o que houver na aldeia, tem deles aí, que o que houver na aldeia ele rasga logo na hora. O que houver [impedindo] nosso trabalho, ele chega diz. *O que tiver impedindo ou dificultando os trabalhos eles dizem logo, os encantos dizem?*

Sr. Luís – Dizem. Se tiver contra a nós, se tiver contra, o encanto diz.

Cícero – Se tiver coisa errada, né?

Sr. Luís – Coisa errada.

Não precisa nem fazer a consulta, eles já chegam dizendo?

Sr. Luís – Chega e publica.

(Sr. Luís Fatum e Cícero Marinheiro. Setembro de 1998) (CD-ROM/A rede de trocas/vídeo/Encantos).

Num terreiro de toré o cruzeiro de madeira goza de predicados semelhantes aos atribuídos à jurema. Sua presença e história podem respaldar uma natureza indígena para os trabalhos rituais em oposição aos outros domínios semânticos presentes no complexo da jurema, sobretudo o “xangô”. Seria desnecessário retomar este assunto tratado no capítulo anterior, mas não é muito dizer que, não obstante o compósito de crenças, o toré utiliza notavelmente a ideologia do catolicismo popular sem perder seu domínio mágico, representado pelos encantos, frente àquele pertinente aos santos católicos. Com efeito, são campos simbólicos distintos e paralelos, mas que, coexistindo perfeitamente, estabelecem entre si profundas relações de complementaridade e trocas. O caso mais veemente é o de Santo Antônio do Pambú, um teimoso “santo encantado” que resistiu a ser retirado do local onde foi misteriosamente encontrado até que, por suas peripécias, foi deixado em paz por aqueles que o queriam levar.

Eles pelejaram, muitos cabras lá em Curaçá pelejaram pra levar ele (*a imagem de S^o Antônio do Pambú*) pra Curaçá. Se botavam ele dentro do saco quando eles pensavam que ele tava lá, tava o rastrinho já pra caatinga, de volta. Aí quando foi, já estavam desenganado, um foi e disse: “Hoje eu vou levar uns alforjes que é pra botar ele dentro que é pra ver se ele não vem”. Aí, botaram ele dentro dos alforjes que quando chegou na Santa Cruz o cabra que trouxe ele lá se aprontou-se (*faleceu*). Aí fizeram a capela, que é essa igrejinha do Pambú. Aí é um encanto forte de Tumbalalá.

(Sr. Luís Fatum. Fevereiro de 2001)

Por ter conseguido tantas vezes se livrar de seus raptores, Santo Antônio tem a fama de ser “combatido, mas não vencido”, um lema que lhe é atribuído e que estaria escrito na pedra onde ele costumava reaparecer depois de fugir dos que queriam levá-lo do povoado. Ele é também o padroeiro do Pambú e quando da missão homônima por um tempo foi seu Orago. Vê-se que as referências se cruzam; as histórias do santo e da aldeia não estão arraigadas em campos simbólicos independentes porque o mundo dos padres e o dos índios não eram universos estanques nem retraídos numa desesperada busca pela sua preservação, nem estavam sujeitos à execução exclusiva dos papéis de mentores ou produtos da história do encontro colonial (Pompa, 2001). Não creio que os santos e os encantos tumbalalá devam radicar em domínios não antitéticos e paralelos – no sentido mesmo de não se encontrarem – como é indicado por Souza para explicar o caso dos Kaimbé, apoiando-se em um texto de Reesink (1988) e na monografia de Maria de Lourdes Bandeira (1967), ambos sobre os Kiriri.

“Os santos, segundo a crença popular, são intermediários do poder divino e nada fazem que possam prejudicar alguém. Os encantados, por outro lado, têm um poder que lhes é intrínseco, que usam para o bem ou para o mal: são seres vivos dotados de sentimentos humanos e, por isso mesmo, temidos. Ao acentuar a diferença de natureza entre encantados e santos, torna-se claro que no campo religioso há dois sistemas que operam paralelamente e que não se sobrepõem. A crença nos encantos não interfere na devoção ao Deus e santos católicos, pois atuam em mundos simbólicos distintos: não havendo, portanto, oposição entre eles” (Souza, 1996: 130-131).

Parece que o caso de Santo Antônio, o único para os Tumbalalá em que se mostra com clareza um santo encantado, é capaz de revelar que o sistema religioso do toré não abraça passivamente os códigos simbólicos do catolicismo popular, mas sim de maneira muito seleta apoiando-se na história para definir elementos que merecem ser “indianizados” como sinal da atribuição a eles de significados mais radicais. Isto porque entre o toré tumbalalá e o catolicismo popular há amplas fronteiras que se cruzam, ou melhor, o próprio toré tumbalalá é um domínio interdigitado formado por elementos de matrizes culturais diversas que, isoladas, já são múltiplas na origem. Como observei no capítulo 4, o verdadeiro toré (em oposição ao trabalho de “xangô”) é aquele que tem fortemente em seu centro elementos da cosmologia cristã como os seus próprios, o que lhe garante autenticidade e tradicionalidade, pois somente por um viés essencialista, “hibridez” e “tradição” são refratárias entre si. Nas palavras de Sahlins (1999), referidas à equivalência entre elementos autóctones e exógenos (sobretudo o cristianismo) na constituição das culturas do Pacífico, “[...] *since the exogenous elements are culturally indigenized, there is not, for the people concerned, a*

radical disconformity, let alone an inauthenticity. So-called hybridity is after all a genealogical observation, not a structural determination – perhaps only appropriate to the cosmopolitan intellectuals from whose external vantage such cultural theories are fabricated. Anthropologists have known at least since the work of Boas and his students that cultures are generally foreign in origin and local in pattern” (ib.: xi).

II. As linhas

Diria que o que marca o toré enquanto um ritual específico de identidade indígena são menos os procedimentos e práticas a eles pertinentes e mais as linhas entoadas, que no conjunto formam um corpo de representações acerca da origem indígena. Elas são tradicionalmente “dadas” pelos encantos durante sonhos a algumas pessoas que já acordam cantando-as, mas há também aquelas que são *tiradas de cabeça*¹³² e que permitem, de forma explícita, uma “interferência” pessoal em seu conteúdo por parte daquele que a apresenta ao grupo durante um toré. Seus versos são bastante simples e repetitivos e, por vezes, elas confundem-se com as ladainhas do catolicismo popular que são entoadas em todo o Nordeste. Geralmente são denominadas de *seguimento* aquelas linhas que servem para fazer com que um encanto deixe o terreiro ou as que finalizam os trabalhos rituais. As duas linhas a seguir são entoadas, respectivamente, na abertura dos torés na Missão Velha e no São Miguel.

Sois fiéis das almas
 Divino Senhor
 É pra seu descanso
 É Pai de amor/
 Da ponta dos dedos
 Até os cabelos
 Nada nele tinha
 Que não apareça/
 Aquela bacia em que se banhava
 E aquela toalha em que se enxugava/
 Sois fiéis das almas
 Divino Senhor
 É pra seu descanso
 É Pai de amor/
 A toalha é fina
 Fina e franzida
 Ela está na porta

132 Essas linhas se apresentam mais como uma composição pessoal que uma revelação de algum encanto.

De nossa saída/
De nossa saída nesta sepultura
Abrandai meu peito
Que é de pedra dura/
Aceitai Senhora esta devoção
Que foi rezada em vossa atenção/
(CD-ROM/A rede de trocas/áudio/Fiel das Almas)

Nas horas de Deus amém
Pai, Filho Espírito Santo
É a primeira cantiga
Que nesta mesa eu canto/
Na he na hê na hê na hôa (2x após cada estrofe)
Minha Virgem Nossa Senhora
Grandes são os nossos pecados
De ver o sangue dos índios
Pelo mundo derramado/
Eu andava pelo mundo
Lá pelo forte do mar
Andava de aldeia em aldeia
Lá com o Velho Ká/

A linha que abre o toré na Missão Velha é, na verdade, uma oração do catolicismo popular regional e parece que foi incorporada ao toré com muito pouca (ou nenhuma) mudança. Antigamente ela era também cantada para abrir os trabalhos realizados pelo núcleo do São Miguel; o costume de iniciar o toré com esta linha teve início com o Mestre Oronso “Carro” e permaneceu até o período em que Da. Áurea, esposa de Sr. Aprígio Fatum, gozando de saúde para freqüentar o toré, abria trabalhos com ela. As diferenças na abertura dos torés realizadas no São Miguel e na Missão Velhas constituem o mote para Sr. Antônio Lourenço qualificar o trabalho do núcleo oposto como truká, já que no trabalho ritual herdado de Acilon Ciriaco e praticado na ilha da Assunção a abertura é semelhante. Este assunto foi abordado no capítulo 3 quando discuti os argumentos adotados pelo Sr. Antônio Lourenço para revidar as acusações, vindas do São Miguel, de que ele trabalha com “xangô”, mas carece de algumas complementações.

No São Miguel a sequência de abertura do toré público e da mesa é formada por 6 linhas; “Nas horas de Deus, amém”, “Nossa Sra. dos índios” e mais 4 linhas dedicadas ao Velho Ká. Para fechar os trabalhos são cantadas mais 4 linhas específicas sem as quais o ritual fica perigosamente “aberto”. A segunda linha de

abertura é muito mais explícita nas referências aos trabalhos truká, porque trata-se mesmo de uma linha truká.¹³³

Nossa Sra. dos índios
 Nos prometeu o lugar
 São muitos anos de vida
 Pra os índios todo folgar/
 Aina hê eina eina hôa
 Aina hê na hê na hê na hôa (2x após cada estrofe)
 Lá vem Sr. São Francisco
 Com o seu cajado na mão
 Ensinando os aldeado
 Para folgar na Assunção/
 Chega o Mestre João d'aldeia
 Aldeado na Assunção
 Traz em sua companhia
 Mártir São Sebastião/

Assim como os encantos, muitas linhas também são compartilhadas por povos distintos do Nordeste indígena e há as que formam os estoques particulares de grupos ou facções, sinalizando diferenças significativas entre eles. Por isso é que as linhas entoadas no terreiro e mesa do São Miguel são diferentes das que são cantadas na Missa Velha/Pé da Areia, sendo possível destacar uma meia dúzia delas apenas que são compartilhadas pelos três terreiros. E não seria de outra forma, já que elas também refletem as interpretações de eventos e situações adotadas por grupos que distanciam-se entre si no que diz respeito às premissas básicas que sustentam seu esquema de entendimento e formulação de representações. Dentre essas linhas, as que são *tiradas de cabeça* parecem desempenhar com mais eficiência esta função.

Pega o seu quaqui
 Balança o maracá
 Chega os meus índios
 Na aldeia tumbalalá/
 Pisa e pisa
 Torna a pisar
 Eu sou índio Cariri
 Da aldeia tumbalalá/
 Heina, heina, heina

133 Havia uma estrofe inicial que foi suprimida porque pede permissão para realizar trabalho na ilha da Assunção: "Dai-me licença Sra./ Eu folgar em vosso Estado/ Viva a N. Sra. dos índios/ E o capitão aldeado". "Estado" é uma das maneiras pela qual a ilha da Assunção é conhecida pelos Tumbalalá.

Heina, heina, hõa

Eu sou da Jurema

Eu sou do Juremá

Eu sou da Jurema de Tumbalalá/

Chega meus caboclo

Vamos trabalhar/

Com força no maracá

Pra aldeia alevantar

(Linhas "de cabeça" cantadas no São Miguel apresentadas por Cícero Marinheiro e sua esposa, Da. Avelina).

Há ainda aquelas originalmente de outros grupos nordestinos que foram aprendidas e passaram por pequenas adaptações locais. A bem da verdade, é difícil mapear a origem de quase todas as linhas cantadas nos terreiros tumbalalá. Mesmo as que foram aprendidas com os Truká durante o período mais intenso das trocas rituais entre Acilon Ciriaco e o São Miguel são, em boa parte, provenientes de outros grupos. A mesma dificuldade ocorre com os encantos, com a ressalva de que, pelo fato desses se prestarem mais como marcadores de heranças locais, há a preocupação maior em se manter um acervo de encantos tumbalalá do que um repertório próprio de linhas. Estas são fluidas, abertas aos eventos e aos seus registros e, além disso, sua enorme variedade, permite que sejam circunstancialmente combinadas de formas distintas em função do efeito ritual que se quer produzir tendo em vista situações precisas, como uma audiência composta por visitantes ilustres, a necessidade de expressar internamente certos sentimentos face aos desdobros da etnogênese do grupo ou ainda de marcar uma diferença em relação a outros trabalhos cujo repertório de linhas é diferente. Grosso modo, diria que, no horizonte do complexo mágico-religioso do toré, as linhas funcionam como rito e os encantos formam o *corpus* mítico.

Não obstante o intenso empréstimo – e para mostrar a sincronia entre ambos – uma linha de outra aldeia quando cantada em terreiro alheio atrai um encanto da aldeia que a tomou de empréstimo e não da que cedeu. As alianças envolvendo trocas rituais entre índios do Nordeste proporcionam o compartilhamento de apoio político e linhas de toré que passam a funcionar sob regimentos locais como que marcando o passo histórico daquele grupo dentro da ampla rede de comunicação interétnica à qual ele pertence. As trocas de linhas entre os Tumbalalá e grupos vizinhos foram intensificadas com os encontros – que eles vêm realizando desde o ano de 1999, sob o auspício do CIMI e APOINME – com índios nordestinos mais distantes com os quais nunca tinham estado antes e outros já conhecidos. As duas a seguir registram bem este intercâmbio.

Deus no Céu
E o índio na terra/
Mas quem é que pode mais?
É Deus no céu
(Linha Xucuru-Kariri)

O meu atikum está muito alegre (2x)
Só de ver seus índios em cima da serra
Canta, canta meus caboclo índio
(Linha Atikum (?))

Oh Tuxá
Oh Pai do ar
Quero que me dê notícias
Da aldeia de lá
(Linha Pankararé)

Varias outras também serviriam para o mesmo propósito, mas o uso delas durante o toré no São Miguel já está tão sedimentado que elas passam a compor o repertório local. A seguir, apresento algumas linhas mais entoadas nos trabalhos de mesa e no toré público – no São Miguel e na Missão Velha – e outras, menos cantadas, que foram fornecidas pelo Sr. Aprígio Fatum em março de 2001.

Caboclo que não tem flecha
Como pode trabalhar/
Tenho o arco e tenho a flecha
Na hora de trabalhar/
Tuxa e Tuxá
Oi Tumbalalá
Nação Turká.
(Linha Truká)

Eu venho da jurema
Eu vou pra o jurema/
Chega meus caboco índio
No centro da mata/ (2x)
Heina heina êh
(CD-ROM/O toré tumbalalá/vídeo/Eu venho da jurema, eu vou pra juremá)

Eu não sou Mestre
Eu não sou nada
Mas eu sou um viajero

Mas que anda pela ao mundo
Ai ná oi heina oh ai ná
Heina heina heina Oha

Mestre Manoel da Obra
Suas corrente me ilumina
Entre na ponta de baixo
Saia na cabeça em riba/
De volta faça visita
Reinado de Da. Lucinda
Estas são as três correntes
Lá da pedra cristalina/ (2x)

O que é que tem meus índios
Que não querem trabalhar/ (2x)
Mas quando vê o Mestre na tribo

Passarinho verde saia das mata (2x)
Saia das mata e vamos trabalhar
Vamos trabalhar na aldeia Tumbalalá (2x)
Heina heina heina
Heina heina oh
(CD-ROM/A rede de trocas/áudio/Passarinho verde)

Sou rei da Jurema
Sou juremá
Sou o rei da jurema
De Tumbalalá
Ei heina ei
Ei heina oh

Se eu trabalhava nas mata
Pra dar força ao juremá
Mandava muita lembrança
Um adeus pra Rosimar
Pra vir trabalhar na aldeia
Na aldeia Tumbalalá/
Se eu tivesse um lenço branco
Nas mata ia jogar
Mandava muita lembrança
E um adeus pra Rosimar
Para vir trabalhar na aldeia

Na aldeia Tumbalalá/

Oh jurema, oh jurema (2x)
Oi vamos trabaiair meus índios
Eina hê
Que é pra Deus nos ajudar (2x)

Na minha aldeia
Tem tem (2x)
Tem caboco índio que trabalha bem (2x)
Iena heia ei ohá
Heina heina heina heina ohá

Lá no pé do cruzeiro jurema
Eu venho com meu maracá na mão (2x)
Pedindo a Jesus Cristo
Com Cristo no meu coração (2x)
Iê Iê hai Iê Iê hai hô
Iê Iê hai Iê Iê hai hô

Tava no pé do cruzeiro
Bebendo meu anjucá (2x)
Mas quando eu pego na cabaça da *ciênça*
Eu quero embalançar (2x)

Contra Mestre, contra guia
Ai vamos trabalhar gentio (2x)
Me lembrei das minha mata
Eu também já fui brabio (2x)
Heina heina heina hôa
Heina heina ahê hôa
(CD-ROM/O toré tumbalalá/vídeo/Contra-Mestre, contra guia)

Chega o Mestre [na aldeia] Tupinambá (2x)

Ceguei trabalhando hê
Ceguei trabalhando ah (2x)
Vou visitar uma aldeia
Na barra do Jiquiá (2x)
Oi hê aina hê oi hê
Oi hê aina hê oi há

Quem se for pra Taparí
Dê lembrança aos encantado
Dê lembrança ao [rei do sonho]
Todos os padres aldeados/
Ai na ehê
Oi heina heina oh

Eu vi Santa Barba no céu
Trovão troveja no ar (2x)
lê na hê oi hê io há
Heina hê oi hê ah

Sou eu Manoel de Oliveira
Que venho das cabeceiras
Pra vir pro meu folguedo
Oi hê heina heina hê
Oi hê heina heina ôh há

Eu bem que não queria vir
Pra que foi me chamar
Cantando a minha linha
Eu tenho que vir folgar (2x)

Meu bichinho do mato, fulô
Ela anda de gibão, fulô
É um pezinho calçado, fulô
E outro no chão, fulô
Oi heina heina hêa, fulô
Heina heina hêa, fulô
(linha da caiporinha, dona das caças).

Oi gentio tu quebra teu cocô
Que é de comer de caboco (2x)
Oi caboco-gentio¹³⁴ não pisa no chão
Oi penera no ar
Oi que nem gavião (2x)
Heina heina heina hê oh
Heina heina heina hê ah

134 Parece haver uma equivalência entre os dois compostos, "caboco-gentio" e "caboco-índio".

Oi lá no mato
Ai tem um pau
Ai que se chama
A juremeira
Fulores brancas
Sementes pretas
Oi alevanta
A juremeira

Três caminhos que Deus deixou
Um aberto e dois fechados/
Vamos trabalhar nas matas
Pela hóstia consagrada/
Heina heina heina hêa
Heina heina heina hõa

Eu sou o rei da jurema
Eu moro em Paraná (2x)
Eu sou o rei da jurema
Eu trabalho em toda aldeia (2x)

Deus o salve a minha aldeia
A aldeia Tumbalalá
Deus o salve a minha aldeia
A aldeia Tumbalalá/
Deus o salve
Oh meu Deus
Deus o salve
Oh Maria/
Deus o salve a minha
Aldeia
A aldeia Tumbalalá

Tava no pé do cruzeiro
Bebendo meu ajucá
Tava no pé do cruzeiro
Bebendo meu ajucá/
Mas quando eu pego na cabaça da Jurema
Eu quero balançar
Mas quando eu pego na cabaça da Jurema
Eu quero balançar/

A Jurema enfulora
A Jurema enfulorou/
Mas o caboclo vai pro mato
[...]
Heina hê
Porque meu gentio voltou
Heina hê
Heina hê há hê oh/
A Jurema tem dois gaio
Que é pros índio trabaiair

A dinâmica e o fôlego com o qual os fatos – sejam frutos de uma memória social ou dos próprios coadjuvantes – são absorvidos no corpus mítico tumbalalá (seu sistema de encantos) expressam que o grupo possui vários níveis de consciência histórica que são acionados conforme as demandas interpretativas para os eventos selecionados como importantes nos processos sociais de mudança (Hill, 1988: 23). As linhas são uma forma de interpretação destes eventos – menos reflexiva, é verdade – que fornece uma capacidade de difusão e integralização de significados não alcançada por outro modo de discurso.

De modo análogo, a natureza sincrética e regionalizada da cosmologia tumbalalá aproxima-se da arbitrariedade e confusão na produção simbólica. Seus vários empréstimos são comparáveis à intensa mobilidade que se efetua no plano empírico das relações entre os homens, pois os índios circulam entre as aldeias do Nordeste em suas peregrinações objetivando arregimentar aliados nas lutas para fazer valer seus direitos à alteridade reconhecida e a um território legalmente garantido. E o ensino, ou compartilhamento, do toré é o caminho preferencial para que, retomando ou reforçando o acesso aos ancestrais, sejam legitimados seus direitos frente ao órgão indigenista oficial. Regionalmente, a polissemia presente nos símbolos compartilhados pelas cosmologias – tanto as linhas quanto os encantos – permite a fixação do sentido que melhor demarca uma especificidade local, uma identidade diferenciada dentro da unidade genérica, aproximando variantes interpretativas, mas nunca fundindo-as totalmente (Andrade, 2000). E é deste resquício que brota a identidade tumbalalá como algo exclusivo.

III. Toré e mesa: variações de um mesmo tema.

A mesa de toré – ou o particular, como mais raramente é chamado pelos Tumbalalá – consiste num trabalho ritual dirigido aos encantos realizado em ambiente fechado e que goza da prerrogativa de ser mais concentrado e estabelecer uma comunicação mais intensa com o sobrenatural. Por isso ela tem uma audiência bem restrita, não mais de 15 pessoas, e seleta. A rigor, para as

comunidades indígenas do Nordeste uma mesa de toré é considerada o trabalho “da ciência”, aquele capaz de trazer revelações importantes pelos encantos, como o nome da aldeia ou da tribo, ao contrário do toré no terreiro que muitas vezes é denotado como uma “brincadeira de índio”, um “folgado” e que tem funções lúdicas e de interação social bastante presentes. No núcleo do São Miguel presenciei mesas que foram encomendadas não exatamente como prestação de uma promessa cuja graça foi alcançada (embora seja possível encomendar uma mesa nesse sentido), mas com o intuito de se reforçar os laços com os encantos e daí obter deles cura para certos males.¹³⁵

Toda a organização do ritual começa com o convite aos Mestres oficiantes (no São Miguel, são os mesmo do toré de terreiro), que possuem a licença, dada pelo encanto, para abrir e fechar os trabalhos. Não há divulgação da realização de uma mesa, de modo que é apenas de boca em boca que algumas pessoas tomam conhecimento, já que, ao contrário do toré de terreiro que ocorre todo sábado, o particular é ocasional, embora deva sempre acontecer numa quarta-feira ou mesmo num sábado (e neste caso o toré é suspenso). Todas as expensas do cumprimento de uma mesa correm por conta do contratante: fumo, velas, cachaça para a preparação da “cura” (uma bebida com raspa de cedro e alho que é queimada para que o estigma negativo da cachaça desapareça com o fogo que faz diminuir o teor alcoólico do composto), jurubeba (sem finalidade ritual, ao que parece) além de uma cortesia feita aos participantes na forma de pães, biscoito e café. Os outros artefatos utilizados (toalha branca, quatinhas para servir a jurema, pires para sustentar as velas, panelas para acondicionar a cura e o ajucá¹³⁶ etc.) não precisam ser exclusivos, de modo que não é necessário fazer despesas com eles.

O ritual começa antes mesmo da reunião no local marcado para sua realização, chamando-se os encantos por meio de apitos utilizados pelas pessoas que estão a caminho. Muitos ouvem a retribuição desses seres na forma de apitos também, o que é um sinal de que o trabalho será bem sucedido. O horário de início geralmente coincide com o do toré de terreiro (por volta das 21:00h), mas sua duração não raramente alcança a alvorada que só é vista no terreiro de toré quando há visitantes ilustres presentes (notadamente gente da FUNAI, índios de outras aldeias – aí há uma disputa por performance ritual e trabalhar até o sol nascer é índice de trabalho forte). Um dos Mestres que coordena a mesa (Sr. Luís ou Sr. Aprígio Fatum) prepara a jurema, ½ hora ou 45’ antes, colocando em

135 Na Missão Velha pouco se faz mesa de toré. Sr. Antônio Lourenço costuma freqüentar o particular realizado na Assunção pelo Sr. Deodato (o Velho Deodato) em sua casa todo primeiro sábado de cada mês. Durante o período de trabalho de campo, por duas vezes estive para visitar este trabalho, mas circunstâncias maiores me impediram.

136 O mesmo que o *vinho da jurema*. Na literatura encontra-se ainda “anjo-Ká”, “ajuká”, e outras grafias que, às vezes, pretendem simbolismos diferentes, mas não vejo porque uma delas deva ser preferível às outras. Trata-se de uma bebida de sabor bastante amargo e com propriedades potencialmente alucinógenas. Entretanto, para que seus efeitos psicoativos sejam percebidos pelo organismo é necessário a combinação da jurema com outras substâncias de origem vegetal, receita que nenhum grupo indígena do Nordeste detém mais. Seu poder de enteógeno, portanto, fica mais à nível sugestivo.

imersão numa panela comum contendo água fria a entrecasca previamente macerada¹³⁷ da raiz deste arbusto que, por regra ritual, deve ser a jurema branca (*Pithecolobium diversifolium*, Benth) (Nascimento, 1998: 10). O tempo de preparo do composto varia conforme a concentração que se queira dar a ele, mas normalmente não excede 20 ou 25', período em que a bebida é rezada silenciosamente pelo preparador e defumada várias vezes com um guia que percorre a superfície do líquido formando o desenho de uma cruz.¹³⁸ (CD-ROM/O Toré tumbalalá/vídeo/Preparação da jurema). Também a cura é preparada um pouco antes do início da mesa, mas a queima do composto (cachaça, alho e raspa de cedro) só ocorre no momento de servi-lo no meio do ritual. Sr. Aprígio Fatum, como contra-Mestre, é responsável por distribuir a jurema e a cura entre os presentes (CD-ROM/O Toré tumbalalá/vídeo/Servindo jurema).

A disposição dos objetos de uma mesa de toré segue uma simetria básica tomando o eixo longitudinal como referência. Sobre uma toalha branca (não sei ao certo se há a obrigatoriedade dessa cor) colocada no chão do recinto – previamente forrado com um plástico para que as pessoas se acomodem melhor – são arrumados em duas fileiras paralelas os guias (uma média de 11 em cada borda da toalha); montinhos de fumo, para o uso de todos, nos vértices, com velas acesas próximo a cada um e, no centro da toalha, as tigelas da cura, da jurema e, entre ambas, um pequeno cruzeiro. Esses três elementos são os de significados mais fortes no ritual, porque representam o centro de todo o universo mágico-religioso

137 Poucos dias antes da realização desta mesa acompanhei Sr. Luís Fatum numa coleta de jurema por um pequeno planalto na caatinga. Com a localização do arbusto (não há muitos que sejam apropriados para o uso ritual) procede-se o pedido de licença e defumação para que sua raiz seja extraída. Depois de arrancada, ela é novamente defumada. A atividade exige especialização ritual e somente ele e Sr. Aprígio, no núcleo do São Miguel, podem executá-la. Já em sua casa, a raiz fica completamente descoberta e o passo seguinte é separar a casca exterior, rígida e ressecada, da entrecasca interna, úmida e macia. Após isso, toda a entrecasca é macerada com o auxílio de uma superfície de madeira e um seixo médio liso. Uma secagem ao sol completa o preparo da jurema que fica então pronta para ser imersa em água e produzir o ajucá. Toda a sobra que não tem serventia, incluindo a casca externa e partes das raízes, é reunida e depositada em um local, ao ar livre, que fique fora do caminho de eventuais bisbilhoteiros (veja as fotos da seqüência da preparação da jurema).

138 O mesmo procedimento (defumação em forma de cruz da superfície do ajucá) está presente na preparação da jurema, antes de iniciar o toré, no terreiro do São Miguel, mas não existe no toré da Missão Velha. Parece que, tradicionalmente, os Tuxá fazem a mesma coisa ao preparar o vinho da jurema: *"Se desmancha a jurema e faz aquele vinho. É um deus, né? Agora, botando naquele prato de barro, agora faz a cruz da jurema com a fumaça do cachimbo, em cima do vinho da jurema. A ciência está aí. Tomando a jurema narra tudo, a pessoa vê tudo, o movimento ali"*. Depoimento de um Tuxá da década de 70 (Sampaio-Silva, 1997: 64). A defumação da bebida da jurema pode estar ligada a antigas práticas adivinatórias, como uma modalidade de culto à jurema que Hohenthal Jr. (1954) descreve para os Xucurú, onde o pajé defuma a superfície do ajucá para que o "espírito da jurema" lhe informe sobre possíveis desvios cometidos pelos participantes do ritual antes dele entrar em transe. Neste caso cada um deveria observar sua própria imagem refletida na névoa sob a superfície do ajucá para ficar comprovado que ele não cometera falta grave alguma que lhe impossibilitasse de participar do ritual (ib.: 147). Também esta forma de preparar a jurema está presente em certos cultos de candomblé de caboclo: *"o catimbozeiro coloca a cabeça do cachimbo na boca e sopra desta maneira a fumaça do fumo comum sobre a bacia com jurema, em forma de diversas cruces e geralmente traça também a forma do signo de Salomão"* (Vandezande apud Nascimento, 1994: 129).

do toré. A jurema é “a força da aldeia”, conforme respondeu-me Sr. Luís Fatum certa ocasião, e sua centralidade no toré é marcante a ponto de, por vezes, ela ser simbolicamente uma espécie de encanto-mor ou ancestral maior.¹³⁹ A cura, por insinuação de seu próprio nome, simboliza a capacidade terapêutica do trabalho ritual, uma de suas principais, e o cruzeiro figura como arauto dos valores que asseguram ao toré o predicado de trabalho de índio em oposição ao trabalho não-índio (imediatamente o “xangô”), tema que procurei abordar no capítulo anterior.

Ao redor da toalha ficam os acessórios utilizados durante o ritual (caixas de fósforo, maracás, cacos de telha contendo areia que servem como “cuspidouros”, além de velas e fumo extras) e logo atrás, sentados, os participantes. No trabalho de mesa de toré são cantadas muitas das linhas entoadas no toré público, mas, via de regra, linhas que pertencem a encantos das águas só podem ser tiradas no particular. Tal restrição parece estar vinculada, dentre outras coisas, ao risco que corre um *aparelho* quando chega nele um desses encantos e quer levá-lo para o rio, o que só pode ser impedido com muito esforço. O início ocorre com as mesmas linhas do toré de terreiro praticado no São Miguel: “Nas horas de Deus, amém”, “Nossa Sra. dos índios” e as 4 linhas do Velho Ká. Após elas as seguintes vão sendo entoadas por iniciativa ou dos oficiantes Mestres ou das pessoas que participam do ritual. A bem da verdade, comumente a retirada das linhas é comandada pelos oficiantes que tem o poder de vetar iniciativas vindas da audiência se julgarem uma linha inapropriada ou fora de uma seqüência que se criou num dado momento. Essa verticalidade na condução ritual às vezes gera queixas de pessoas que gostariam de ver suas linhas preferidas entoadas no toré.

Para o anúncio da distribuição da jurema há uma linha específica que é diferente à sua análoga cantada no terreiro de toré (CD-ROM/O Toré tumbalalá/vídeo/Servindo jurema). Nesse momento há uma primeira pausa e a cura é também servida aos interessados. Depois disso, jurema e cura são servidas a qualquer momento a quem requisitar, sem interromper o trabalho. O batismo de guias (os cachimbos feitos a partir da raiz da jurema) é um procedimento que ocorre apenas durante uma mesa de toré, embora na Missão Velha seja diferente. Consiste em imergir os guias não utilizados ainda no vinho da jurema e deixa-lo lá até a finalização dos trabalhos. É nesse momento que o guia recebe um Mestre, um encanto para quem seu proprietário deverá oferecer regularmente fumaça sob pena de, em não fazendo, estar sujeito a receber a cobrança através de doenças sobrenaturais.

139 Sem nenhuma sugestão às reminiscências de um totemismo vegetal.

Durante todo o tempo em que dura o ritual, os guias soltam grossas lufadas de fumaça¹⁴⁰ e num instante todo o ambiente (que fica fechado) está impregnado. A defumação da mesa, da jurema, do cruzeiro e de todo o ambiente ocorre a todo momento por qualquer um que queira oferecer a fumaça aos encantos. Quando estes seres chegam louvam a todos (sinal de que é um encanto de toré) e são louvados, cantam algumas linhas associadas a eles, pedem jurema, às vezes falam sobre problemas pertinentes à aldeia, ou a alguém que está presente, se despedem e solicitam para que seus respectivos *seguimentos*¹⁴¹ sejam tirados pelos Mestres para que possam *viajar*. Uma rápida chacoalhada de maracá no ouvido do aparelho completa o processo de despossessão. Quando ocorrem as preleções dirigidas a todos, comumente elas têm como teor os problemas que estão atrapalhando o levantamento da aldeia tumbalalá, via de regra associados a uma guerra ritual empreendida pelo Sr. Antônio Lourenço.

Manifestação de Da. Santa – Mestre Juremeira. Saudações. Acusações contra os trabalhos rituais de Sr. Antônio Lourenço, do Velho Deodato e seus filhos – todos fazem “xangô”. Afirmou que baixa em qualquer trabalho e o que está atrapalhando a aldeia tumbalalá são os trabalhos de “xangô” realizados na Missão Velha. A aldeia está “trancada” por causa deles e na Assunção sua prática intensa tem feito com que a aldeia truká não se acerte (referindo-se às rivalidades entre as facções). Incentivos à continuação dos trabalhos de toré no São Miguel. (Preleção de Mestre Juremeira durante mesa de toré. Notas de campo. 01/03/2000).

Numa audiência privada do toré a presença de encantos não costuma ser maior que no terreiro aberto, mas há mais consultas e aconselhamentos pessoais. Sobretudo às lideranças que são instruídas sobre a maneira correta de remover obstáculos que estão em seu caminho. Para os casos de doenças, nunca presenciei algum encanto fornecer fórmulas que fossem utilizadas pelo enfermo; acredita-se que as causas de qualquer mal geralmente podem ser atacadas apenas com o retorno ou participação mais ativa do enfermo nos trabalhos rituais.

A modulação dada pelo ritmo repetitivo dos maracás e do canto, a sugestão promovida pela ingestão da jurema e os símbolos de comunhão com o sagrado presentes no ritual facilitam o fenômeno da manifestação por algumas das pessoas que compõem a mesa. A intensificação da atuação conjunta desses elementos pode proporcionar histeria coletiva e possessões em massa, principalmente quando a exaustão é grande o suficiente para sustentar as

140 Para fazer sair mais fumaça do guia é usual soprá-lo pelo lado do forninho, tomando-se o devido cuidado para não queimar a boca ou a língua.

141 Seguimento é a linha na qual o encanto vai embora e que, conforme anunciei páginas atrás, não pode ser igual a que é cantada para fazê-lo chegar. Essa distinção entre linha de chegada e linha de partida para um encanto é que configura uma corrente em oposição ao ponto.

alterações de consciência, mas não o bastante para provocar fadigas muito acentuadas no corpo.

Com o desenrolar do ritual a simetria inicial na disposição dos artefatos que compõem a mesa vai se perdendo e somente a jurema, o cruzeiro e a cura permanecem em seus lugares de origem no centro da toalha. A última linha que se canta na mesa é a mesma que é entoada ao final do toré no terreiro do São Miguel, uma cantiga de despedida do Velho Ká em que as pessoas, agora todas de pé, saúdam o encanto repetindo os versos “Adeus Velho Ká, adeus Velho Ká, volte logo olhe eu aqui”.¹⁴²

Numa visão panorâmica, não há distinção entre a mesa e o toré aberto, haja vista que as linhas de abertura e finalização do ritual são as mesmas, há manifestação de encantos em ambos e todos os elementos simbólicos que estão presentes no primeiro repetem-se no segundo. Igualmente, as diferenças são pouco notadas quando tomamos os discursos dos encantos que se fazem presentes tanto em um quanto em outro ritual, pois nas duas ocasiões há conselhos, consultas, advertências. Mas, ao contrário do que ocorre no toré aberto, as correntes das águas são também trabalhadas durante uma mesa de toré e isto representa a manutenção da comunicação com boa parte dos encantos do panteão tumbalalá.

O toré público, como já disse antes, é uma espécie de entretenimento coletivo para a maioria das pessoas que dele participam. Mesmo para os oficiantes Mestres que o tratam como um procedimento de conservação da tradição (em observância ao *regime do caboclo*) realizar o toré no terreiro não tem o mesmo rigor que é exigido pela mesa, não obstante serem esses dois rituais muito parecidos em seus desdobramentos. A diferença de densidade parece estar relacionada a dois fatores principais; a presença mais marcante da audiência e o direcionamento do trabalho apenas aos encantos do *brabio*. Embora nem sempre haja muito mais gente no terreiro que no particular, a motivação das pessoas em participar do ritual é maior, pois há mais liberdade para se entoar as linhas e executar a coreografia, o que às vezes acaba gerando transtornos, ou porque criam-se descompassos muito grandes nos passos e no coro ou devido à predisposição de uns poucos a se divertir sem observar a seriedade que o evento exige.

O caráter público do toré de terreiro e sua centralidade na cultura dos povos indígenas do Nordeste acabam por atrair pessoas de fora, geralmente regionais ligados às prefeituras de Abaré ou Curaçá, ou ainda membros de Ong's que desenvolvem atividades com comunidades indígenas e que chegam até os Tumbalalá através da mediação do CIMI ou da APOINME. Pelos motivos que foram abordados nos capítulos anteriores relacionados à assimetria de prestígio junto aos agentes e agências de apoio, os visitantes comumente vão até o terreiro do

142 Uma versão desta linha é também cantada pelos Pankararé: “Adeus velho Ká / Adeus! foi-se embora / Oi! venha logo / Oi! nós aqui” (Carvalho, 1984: 185).

São Miguel e, às vezes, ficam sabendo que também há outro terreiro ativo na Missão Velha. A rigor, retirando as diferenças nos procedimentos rituais reclamadas pelos oficiantes Mestres do São Miguel e nas linhas que são entoadas, o toré da Missão Velha apresenta características semelhantes às que são vistas no ritual desempenhado pelo núcleo oposto. Consiste numa dança ritmada que observa uma distribuição simétrica no terreiro, devendo os dançarinos estar dispostos em duas fileiras paradas, uma defronte a outra, que em dados momentos saem paralelamente e percorrem o terreiro até uma de suas extremidades onde está o cruzeiro para depois retornar ao ponto de partida, ao lado do banco dos oficiantes Mestres.¹⁴³ Durante todo o tempo a percussão acentuada dos maracás marca o ritmo dos passos e das linhas e funciona como o principal ordenador tanto da coreografia quanto da presença dos encantos nos terreiros, já que quanto mais forte e exultante vai se tornando o ritmo maior probabilidade há de os encantos se fazerem presentes.

Mulheres, homens e crianças participam do toré nas mesmas condições e parece não haver uma hierarquização do espaço, embora preferencialmente as crianças devam ficar na extremidade oposta ao dos puxadores das filas para não atrapalhar o andamento delas. Nem mesmo o banco dos oficiantes principais, tanto no São Miguel quanto na Missão Velha, é um espaço exclusivo, já que qualquer um pode o utilizar quando não quer mais ficar em pé. Quando a execução do toré deve-se ao pedido de uma exibição (ou *representação*, como é praxe chamarem) em algum local público de cidades vizinhas, quase sempre em Curaçá ou em Abaré, há um esforço maior em executar mais sincronicamente os passos e uma atenção redobrada quanto ao uso da *cataioba* e do *pujá*. Com o aumento nas demandas por apresentações deste tipo, cresceu também o interesse em utilizar o *pujá* e a *cataioba* durante sua execução e isto tem gerado uma procura sem precedentes por essas duas peças junto àqueles que dominam suas técnicas de confecção (quase exclusivamente os irmãos Fatum, cuja habilidade na produção da vestimenta ritual é conhecida também na Assunção, de onde partem pedidos de encomenda).

Tanto o *pujá* quanto a *cataioba* são feitos a partir de uma planta comum na região, o croá ou caroá (*Neoglaziovia variegata*) da família do sisal. Após a coleta no interior da caatinga – comumente à beira das grandes e rasas lagoas que há nela – a planta é liberta dos espinhos, arrumada em fardos e transportada. Depois, com uma técnica muito simples, ela é friccionada contra uma corda tensa para que sua casca se solte e a fibra interna, bastante úmida e verde, fique exposta (veja seqüência de fotos de beneficiamento do croá). Batida várias vezes para ganhar

143 Hohenthal Jr. (1960a: 61), faz uma interessante descrição de aspectos rituais dos índios Tuxá: "Chocalhos de cuité, pintados de vermelho com pedra hematita para a ocasião, e assobios feitos de rabo de tatu e de garra de tamanduá estão sempre presentes nesses ritos, que são usualmente celebrados em uma das ilhas, longe dos olhos curiosos de brancos indiscretos. Saias e capas feitas de fibra de caroá, bem como cocares de penas de ema, são ainda usados, não somente nessas cerimônias secretas, mas algumas vezes também no toré, ou dança pública de natureza social".

uma textura mais macia a fibra é posta em sacos de nylon e colocada dentro do rio onde ficará por uma noite para ser ao mesmo tempo lavada e novamente amaciada. Depois a fibra é secada até estar no ponto da produção da corda básica (um entrelaçado simples com duas porções esticadas da fibra) que é utilizada tanto na preparação do *pujá* quanto na *cataioba* em quantidades bastante diferentes. A princípio uma *cataioba* (o saiote) exige menos habilidade de quem a produz, pois leva pouca corda (apenas na parte superior, na forma de um cinto de 4 dedos de largura, onde ela se prenderá à cintura) e é mais composta pela fibra *in natura* penteada. Um *pujá* tem toda a sua abóbada feita com duas cordas básicas entrelaçadas, de modo a formar pequenos hexágonos, e além de habilidade exige paciência para se fazer os quase 40 metros de corda que serão nele utilizados. Adornos adicionais como penas de aves silvestres ou pinturas ficam por conta do proprietário e apenas uma pequena cruz, tecida no mesmo material, é feita pelos irmãos Fatum na frente da peça de modo a ficar à altura da testa de quem a usa.

Falei até agora dos torés dos núcleos do São Miguel e da Missão Velha por serem os mais organizados e definidos em suas posturas diante de um projeto político para a aldeia tumbalalá, mas eles não constituem os únicos espaços de articulação ritual dentro da área. Há outros torés, gozando de menos regularidade, que congregam uma comunidade mais ampla que, ao meu ver, não apresentam projeto político próprio, pois não possuem lideranças efetivas rituais ou políticas.

O toré que é realizado na localidade do Pé da Areia (vide fig. 2 - Croqui) tem a assistência de índios truká e do próprio Sr. Antônio Lourenço, que inicia os trabalhos. Nunca é realizado em dia em que há toré na Missão Velha, pois seus oficiantes de frente são os mesmos deste terreiro. As pessoas que freqüentam este trabalho comumente residem na própria localidade, na Missão Velha, na Lagoa Vermelha e na Cruzinha, sítios que ficam a leste do povoado de Pambú (exceto a Missão Velha) e quase próximos a uma das extremas alegadas para a aldeia. A história do terreiro do Pé da Areia inicia com a colocação de um cruzeiro no Alto do Morcego, antigo local de moradia dos Maurício/Barbalho que hoje preserva várias ruínas de alicerces de casas de taipa.

A iniciativa de colocá-lo neste local partiu do Sr. Zé de Imbilino (um dos oficiantes Mestres do toré da Missão Velha) há cerca de 30 anos (conforme uma de suas filhas) e após sua fundação sempre ele comandou os trabalhos que lá se realizavam com a cooperação de índios truká. Trata-se de um terreiro híbrido, com geração de uma identidade ritual híbrida como ocorre também para alguns cruzeiros de toré situados em ilhotas do São Francisco. É possível, e provável, que o toré dançado no Alto do Morcego tenha sido um dos vários terreiros que permaneceram em funcionamento por algum tempo na região, sobretudo na faixa próxima ao rio. No São Miguel, cujo trabalho é, por uma série de circunstâncias, o mais antigo e regular, começou a ser tematizada uma identidade diferenciada da truká e nesse sentido, apenas nesse sentido, o toré que lá é realizado representa o cerne da aldeia. Daí a hegemonia discursiva de que goza o núcleo político-ritual

liderado pelos Fatuns. A disputa fica mais facilitada pelo fato de o toré da Missão Velha – cujo núcleo também reivindica o status de “produtor das taxonomias tumbalalá”, parafraseando Bourdieu (1998[1989]) – não desfrutar do mesmo nível de prestígio que o do São Miguel, ao passo que trabalhos mais antigos, como o do Pé da Areia, não entraram no páreo por não terem efetuado um processo inverso da hibridização ritual que lhes permitisse alcançar uma identidade exclusiva.

A ilha da Favela – morada e propriedade de um temido encanto, Manoel da Obra – possui também um trabalho híbrido de toré. O cruzeiro que lá está foi colocado por Da. Joana Xavier e sua família, moradores da localidade da Cruzinha, por desejo de Manoel da Obra que fez o pedido de sua instalação através do encanto Cabocla Joaninha, há pouco menos de 20 anos. Apesar disto, a família de Da. Joana não passou a reivindicar para si o trabalho que lá se faz e ele continua híbrido ou tendendo a uma identidade truká, já que a presença de um terreiro antigo sem cruzeiro em outra localidade da ilha e o próprio encanto Manoel da Obra puxam para os Truká a história do toré da ilha da Favela.

Esse encanto mesmo é de que aldeia, o Manoel da Obra?

Esse encanto mesmo eu não sei de que aldeia é ele... mas eu acho que ele é da Truká mesmo, ele disse que é de lá, da Truká.

E o cruzeiro é de que aldeia?

Da Truká. Agora nós sentemo lá, que quando ele (o encanto) pediu, ele pediu da Truká, agora nós sentemo lá, mas nós não somos da Truká, nós somos aqui da Tumbalalá. Freqüenta as duas aldeia lá, freqüenta a Truká e freqüenta a Tumbalalá, mas, primeiramente lá mesmo era Truká, mas que a gente tá indo também daqui, Tumbalalá tá indo pra lá.

Quer dizer que no início eram só os Truká que freqüentavam?

Só os Truká, depois foi que a gente passou a freqüentar também.

Depois que Da. Joana recebeu a ordem para colocar o cruzeiro lá?

Foi, foi aí nós começemos a freqüentar lá, agora mãe já freqüentava lá tem tempos, no terreiro velho.

(Sr. Januário Xavier, 43, filho de Da. Joana. Fevereiro de 2001)

Após a reincorporação à Assunção de todas as ilhotas menores em 1999, a da Favela passou a compor o território truká, embora sempre tenha sido terra de cultivo dos baianos da localidade da Cruzinha que nunca fixaram residência lá por vontade de seu legítimo dono, o encanto Manoel da Obra.¹⁴⁴ Quem tentou

144 Há narrativas muito interessantes sobre os animais encantados de Manoel da Obra que residem na ilha da Favela, um enorme e gordo gato e um igualmente grande teiú. O encanto já havia advertido os que plantavam na ilha que não mexessem com seus bichos, mas seu anúncio não foi levado a sério por alguns. O gato foi molestado por alguns homens que puseram seus cães para persegui-lo e, por obra de vingança do encanto, morreram no rio ou enlouqueceram. O teiú, que

enfrentá-lo e construir morada em seus domínios sofreu as terríveis conseqüências: expulsão a pedradas, doenças, perda do juízo e morte.

A participação no toré da Favela é basicamente de pessoas da Cruzinha e Pé da Areia, além dos índios da Assunção, mas o estatuto de identidade dos trabalhos permanece ambíguo porque, para as famílias da Cruzinha, defini-lo como tumbalalá – uma possibilidade aberta, com base na história de seu cruzeiro – não tem importância, já que elas começaram a perceber que a pertença à aldeia baiana necessariamente passaria pela adesão a um dos terreiros de toré reconhecidamente tumbalalá, que são os do São Miguel e da Missão Velha. É o que demonstra a fala do Sr. Januário, parágrafos antes, quando diz que o cruzeiro é truká, mas que eles são da tumbalalá. O cruzeiro da ilha da Favela serve, entretanto, como boa credencial para o ingresso dessas famílias na identidade tumbalalá, pois ele marca a pertença delas a uma definição identitária genérica – caboclos ou índios, tanto faz porque aqui eles se equivalem – separando-os daqueles cuja alteridade se coloca no lado oposto, os não-índios. Embora seja impossível definir objetivamente os critérios de pertença étnica para todos os membros de uma comunidade a partir do modelo usual de categorização (Mahmood & Armstrong, 1992), as situações e contextos da etnogênese tumbalalá postulam certas pautas, mais ou menos objetivas, de relações que passam a marcar as atitudes a partir das quais um indivíduo ou uma família é reconhecido pelos outros como membro da comunidade e atestando a dinâmica desses critérios, basta lembrar que num passado muito recente da etnogênese do grupo a “bisavó pega a dente de cachorro” era suficiente como critério de pertença e adesão. As novas atitudes inclusivas são redefinidas dentro do campo de disputas simbólicas, travadas entre os núcleos da Missão Velha e do São Miguel, por poder de enunciação. Vantagens aí obtidas refletem logo no campo multi institucional dos agentes e agências de apoio que, ao reconhecerem os argumentos enunciados por um dos núcleos como detentores de um maior conteúdo de verdade, contribuem para a legitimação dos critérios de pertença étnica internamente anunciados por este núcleo. E, por enquanto, são as lideranças do núcleo do São Miguel que vêm conseguindo congregar com mais habilidade famílias da porção leste do território tumbalalá em torno de seu toré (incluindo a família Xavier, na Cruzinha, de Da. Joana), apesar da forte influência ritual da Missão Velha no toré do Pé da Areia e da presença maciça da família Barbalho/Maurício nesta localidade e em seu entorno.

Outro toré próximo freqüentado por pessoas dos locais referidos anteriormente era o da ilha da Onça, cujo trabalho tinha a liderança do truká Antônio Cirilo, cunhado de uma das “Pandé” (vide diagrama 2) e que fora expulso da Assunção por um poderoso posseiro, o Cícero Caló. (Batista, 1992: 102). A ilha da Onça constituiu-se como uma espécie de reserva ritual da família de Antonio

também era alvo de perseguições, conseguia escapar simplesmente desaparecendo, mesmo quando entrava nos canos de irrigação abandonados e era encurralado em ambas extremidades.

Cirilo e era praxe ele receber canoas cheias de índios de Rodelas que iam até lá dançar o toré (ib. id.) além de pessoas residentes no Pé da Areia, Cruzinha e Teixeira. Em contrapartida ele deslocava-se até a margem baiana para participar de mesas de toré ou de toré cujos terreiros tinham cruzeiro de mão.¹⁴⁵

Caboclo Melé - Aqui eu carreguei muito caboclo para levar pra lá (*ilha da Onça*).

O senhor ia levar pra dançar toré?

Caboclo Melé – É.

Levava de onde mais?

Caboclo Melé - Pegava de lá, desde lá (*Ibozinho, rio abaixo*), daqui de Cruzinha e os daqui. Eu ia levar eles lá quando chegava ia a canoa cheia [...]

Lá o toré era de Antônio Cirilo?

Caboclo Melé - Antônio Cirilo [...]

Antônio Cirilo chegou a dançar toré no Alto do Morcego?

Sr. Adoneles – Não, não eles lá não vieram não.

Da. Maria – Eles vieram aí pra qui pra casa de [Lua], pra casa de [Lua] eles vieram.

Mas aí era trabalho dentro de casa?

Da. Maria – Era no terreiro, era toré mesmo, era toré.

Aonde, onde era?

Da. Maria – Fica ali perto de uma casa que tem [...] aqui no Teixeira [...]

Eles faziam um trabalho de mesa e quando acabava dizia, vamos dançar, vamos dançar um toré.

(*Caboclo Melé, 86, sua esposa Da. Maria, 75, e Sr. Adoneles, 57, moradores da localidade do Teixeira. Fevereiro de 2001*).

Inicialmente Antônio Cirilo e Acilon Ciriaco mantinham boas relações e chegaram a empreender conjuntamente esforços para fazer dos Truká um povo reconhecido e tutelado pelo SPI. Tempos depois desavenças entre os dois cindiria o grupo em duas facções rivais (ib.: 117-123) continuadas até hoje através das lideranças das filhas dos dois principais personagens da recente história truká.

Provavelmente ocorreu nas localidades da Cruzinha, Pé da Areia e Teixeira algo semelhante ao que se sucedeu no São Miguel em termos de comunicação ritual estendida a relações políticas de ajuda. Tanto para a aliança de Acilon Ciriaco com o São Miguel quanto para a de Antônio Cirilo com famílias das localidades referidas, concorreu basicamente a conveniência da proximidade geográfica e não relações anteriores entre as partes (parentesco, por exemplo). Isto é eloqüente

145 Um cruzeiro de mão limita-se a uma pequena cruz de madeira portátil, não fixa, que é posta no terreiro de toré durante o ritual e retirada em seguida. É uma saída para a realização de trabalhos onde não houve a permissão do sobrenatural para a colocação de um cruzeiro definitivo.

numa fala, já transcrita no capítulo 3, de Sr. Aprígio Fatum ao afirmar que Acilon Ciriaco chegou no São Miguel procurando saber quem era João de Silivina, pois não o conhecia pessoalmente, apenas por terceiros. A própria vizinhança (e esta é uma relação geralmente negligenciada) sustentava os laços que viriam a favorecer relações posteriores mais concretas que, se não tiveram o prolongamento futuro das trocas rituais, permaneceram de algum modo na memória dos sujeitos das trocas e na história ou na tradição oral¹⁴⁶ dos grupos envolvidos.

O reflexo disto no presente foi percebido durante o processo de reintegração das ilhas localizadas na periferia da Assunção ao território truká, cuja coordenação ficou a cargo de parentes de Da. Lourdes de Acilon (filha do ex-cacique) e de Da. Lourdes de Antônio Cirilo (filha deste). Os Fatuns, que há duas ou três gerações tradicionalmente plantam cebola na ilha do Salgado ganharam de Da. Lourdes de Acilon a concessão para continuar utilizando toda a extensão da ilha, ao passo que a família de Da. Joana Xavier recebeu a garantia dos filhos de Da. Lourdes de Antônio Cirilo de que não teriam de deixar suas roças nas ilha do Pambuzinho (onde arrendavam terras do antigo posseiro) e da Favela.

IV. Patrimônio e história entre os núcleos da Missão Velha e do São Miguel

Tratar os Tumbalalá enquanto um grupo social em sentido clássico não parece ser viável. Este é um acento que precisa ser dado para que a discussão acerca da centralidade do toré na etnogênese tumbalalá seja compreendida satisfatoriamente. Sua unidade, mesmo em torno de determinados elementos, é circunstancial e informal e os indivíduos manifestam sentimentos de pertença a este universo de forma muito diversa e pouco unívoca. Via de regra, o elemento com maior poder de atração é o toré, mas são vários os caminhos que conduzem até ele e muito diversas as motivações individuais que levam à sua adesão como *habitus* (Andrade, 2001b: 48). Até no plano dos interesses programáticos conduzidos pela ação política há cismas que respondem pela divisão do projeto de “levantamento da aldeia” e pelos dois núcleos político-rituais, tema já abordado, mas que merece uma pequena revisão.

Propus que existem dois projetos políticos entre os tumbalalá porque não há somente uma história para a aldeia que seja compartilhada por todos, devido, sobretudo mas não apenas, às diferenças nas trajetórias das famílias. Sintetizando meus argumentos expostos no capítulo 3: há um projeto “voltado para fora” abraçado pelo São Miguel e radicado nas trocas com grupos vizinhos e outro “voltado para dentro” – apoiado na autoctonia / endogamia entre as famílias

146 Tomo de empréstimo a distinção que faz Vansina (1985) entre história ora e tradição oral, estipulando para a primeira uma memória de acontecimentos testemunhados pelo sujeito e para a segunda, registros verbais de acontecimentos não testemunhados diretamente porque situados distantes no tempo.

Barbalho e Maurício – que é o mote do núcleo da Missão Velha para suas reivindicações enquanto representantes privilegiados do tronco velho da aldeia (ib.: 49). A etnogênese não consegue unificar ambos porque *ela é história* e é de seu próprio meio que emergem as diferenças internas (assim como as externas também, arriscaria). Pois esses projetos encontram fôlego nas diversas maneiras que os tumbalalá possuem de se relacionar com a história regional da comunicação interétnica, o que está inscrito nas narrativas sustentadas por ambos os núcleos para o contexto de revelação da aldeia tumbalalá. Comparemo-las:

Nem um guia não baixava no terreiro para dizer “Deus o salve Tumbalalá”, não existia. Era Truká, Truká, Truká, Truká. Todo o mundo pro Truká. Todo mundo. Quem saiu como uma história de Tumbalalá foi o velho Acilon Ciriaco da Luz, uma época que eu era criança. Ele disse: – “existe essa aldeia aqui na Bahia, meninos, Tumbalalá”. Mas não baixou nenhum guia. De Tumbalalá não. E pronto, e ninguém ligou pra Tumbalalá. E nesse tempo eu era criança. E nós fiquemos trabalhando, trabalhando, trabalhando e eu cheguei ao grau de me casar e fui pras caatingas, mas trabalhando na aldeia, Truká. Eu não acreditava em guia, não acreditava em manifestação. Pensava que aquilo era mentira, malandragem [...] Mas eu não conhecia, não chegou no meu grau, né? Então quando eu passei pra lá (*para a caatinga*) eu comecei a trabalhar alguma vez que eu vinha aqui. E com o tempo assim eu peguei a ficar com o ar de maluco, aborrecia a mulher, aborrecia os filhos. Eu ouvia escarrar, eu ouvia apitar, eu ouvia quebrar pau. Eu ouvia modo de gente gritar no mato. Eu trabalhando lá na roça, nas minhas caatingas [...] Quando foi um dia, ela (*Da. Maria, sua esposa*) disse: – “Rapaz, você está bom de caçar um meio”. Aí eu fui na casa de uma mulher, aqui no Pernambuco, e quando eu cheguei lá eu mandei ela traçar um baralho pra mim. Não foi nem baralho, foi um buzo. Aí baixou um guia e disse: – “você não tem nada, de maluquice, você não tem nada, o que você tem só é correntes de trabalho e guia que está lhe perturbando. Ou você trabalha, ou vai morrer enforcado ou vai morrer queimado ou vai morrer afogado ou ganha a caatinga pra nunca mais sua família te vê”. Aí eu disse: – “Agora tô morto”. E ela disse: – “eu não tenho nada a fazer pra você, mas nós vamos na casa de meu pai de santo. Aí me levou lá no encontro, longe. Pegamos o ônibus aí viajemo [...] Ele (*o pai de santo*) disse: – “Sr. Antônio, o Sr. não tem nada, o Sr. só tem correntes de trabalho, o Sr. faz parte indígena, o Sr. tem de ser um médio e tem de trabalhar em terreiro de toré no mato, das mata” [...] Quando foi pra tarde eu passei pra lá e ele tornou a benzer minha cabeça e disse: – “Agora o Sr. vai embora. O Sr. vai acender um ponto (*vela*) todo sábado e toda quarta. Na mata bem

fechada, donde ninguém labore, num pé de jurema. Cace uma jurema que não tem espinho e limpe e acenda três velas, uma do lado uma do outro outra no meio e o Sr. se ponha entre a jurema e as velas e pode apitar e espere pro que vier” [...] Quando cheguei que fui fazer o trabalho, bem pertinho de casa, num pé de jurema. Jurema véia. Que quando botei a vela que risquei o cabra fez: – “chruuuuuu”, e a vela apagou. Aí eu me arranquei pra casa, nas caatinga, com a vela na mão. Que quando foi no Sábado aí eu entrei no mato, fui fazer assim num alto grande, que tem longe de casa, achei um pé de jurema e eu limpei e fui e eu fiz o mesmo movimento e a vela pegou fogo. Pegou fogo e eu fiquei. Com pouca hora eu ouvi apitar, aí eu apitei, dei um apito aí ouvi apitar pra todo canto: “fiiiiii”, “fiiiiii”, “fiiiiii” [...] Cabra todo vestido de croá, capanga nas costas de todo jeito, a barba vinha batendo nos peitos só via o buraco dos olhos e o lugar da boca. O cabra chegava e resmungava, dizia uma coisa, dizia outra, mas eu não entendia nada. E eu lá espremidinho na jurema, já pra morrer de medo. E esses homens chegava, e cabra com cada um com umas borduronas na mão, umas espadas e conversava de uns pros outro e lá vai. Eu passei oito anos nesta vida, dentro do mato [...] Aí eles sentavam tudo junto assim a redor de mim e fizeram aquela zuada, aquele resmungado que eu não sei o que era e se arredaram do meio. O cabra chegou com um cavalão e jogou em cima de mim assim. Era um vaqueiro. Um vaqueiro homem e uma vaqueira mulher. E aí salvou, este falou: – “Deus o salve, Deus o salve” e puxou o ritual dele. Puxou o ritual dele e eu fiquei com o ritual. E daí por diante comecei a ficar com o ritual de índio, ficou e ficou e fui trabalhando, trabalhando até que levei pro terreiro. Quando foi no tempo de eu levar pro terreiro eles disseram: – “De hoje em diante você vai trabalhar num terreiro pra beneficiar quem precisa, fazer caridade a quem precisa”. Aí eu fui. Peguei a trabalhar, peguei e trabalhar e sempre vendo um homem de branco, sempre chegava salvava a jurema, se pusia de um lado, mas nunca me disse nada. Quando foi num dia eu senti que ele ia pegar em mim. Aí eu disse: – “Maria (sua esposa), se aparecer um guia, você procure como é que eu vou dirigir esta aldeia”. Aí quando foi um dia ele baixou. Maria perguntou, ele disse: “Não é tempo. Quando for tempo aparece quem diga como é. Trabalhe do jeito que vai trabalhando”. Aí eu fique trabalhando, trabalhando, trabalhando e passei pra cá (para a beira do rio). Quando eu passei pra cá, já tratei em ... alistar todo mundo, chamar o povo pra trabalhar e já fui sentando o cruzeiro e aí ele baixou. Ele baixou e me deu aquele ritual de Santa Catarina, que era o Mestre Manoel Ramos. E ele disse que era o Mestre Manoel Ramos, o dono da aldeia e eu levantasse a aldeia e abrisse o trabalho com

aquele ritual. Que aquele ritual é que era da aldeia. E a primeira oração da aldeia é Fiel das Almas. Não trabalhar sem Fiel das Almas. E aí ele me deu ... eu fui trabalhando e foi chegando os guias e foram me dando os ritual e Deus foi abrindo minha memória e eu fui trabalhando e hoje tô no grau que tá e ela foi representada em todo canto que hoje é representada foi representada por eu mais os outros. [...]

Foi Manoel Ramos quem ensinou o trabalho tumbalalá pro Senhor?

O meu foi. O meu foi, pode contar com certeza [...] Ele é o chefe, agora eu não sei se ele é o cacique, se é pajé ou o que é que é. Ele é o Mestre Manoel Ramos, porque é dito que ele é o dono do trabalho, né?, porque ele foi quem deu [...] Aqui na Bahia é uma aldeia e foi o guia que disse: "Aqui é uma aldeia Tumbalalá". Pronto. E aí eu fiquei. [...] Quando passou pro modo de eu reconhecer o trabalho, um guia baixou lá no meu trabalho e disse: "dentro da... aqui é a aldeia Tumbalalá de Bambú". Que na aldeia não é Pambú, é Bambú.

(Sr. Antônio Lourenço. Março de 2001). (CR-ROM/O Toré tumbalalá/vídeo/Depoimento do Sr. Antônio Lourenço).

Ele ... o finado Acilon contava um causo, que tinha duas índias, sobrinha, do capitão João Gomes, de Rodelas. Que a vida de Acilon mais Antônio Cirilo era lá. Agora, neste tempo era João Gomes, agora que tem este outro Cacique ...

Bidú.

Sim. Mas era ... aí seu Bidú – "Oh, que nada! Acilon cansou de vir comer cari aqui mais nós. Só vivia aqui mais nós".

Seu Bidú lembra de seu Acilon?

Lembra. Lembra. Ele dizia, Acilon dizia, que tinha duas sobrinhas de João Gomes. Essas sobrinhas, tudo que tinha dentro da aldeia [ponha] na boca dos brancos civilizado. Tudo que se passava aí ponha na boca daqueles civilizados [...]

Seu Acilon foi procurar o João Gomes pra quê?

Ele foi pro causa que a aldeia lá... quer dizer que é três aldeias, assoliada (*irmanadas*), então... Turká, Tuxá, Tumbalalá [...]

O senhor o viu muitas vezes aqui na ilha da Assunção?

Eu vi ele aí.

Quantas vezes?

Quer dizer... ele mesmo eu vi uma vez, na [quadra] do Tubal Viana, ele tava aí. Mas, os índios de lá de Rodela, mesmo, depois que ele morreu... vieram aí. Veio caminhonete de índio aí pra Turká.

Ele mandou gente, também de lá da ... dos Tuxá pra vir trabalhar aqui com Acilon, pra vir trabalhar no toré, reforçar o toré dele?

Vinha. Vinha [mandado].

Foi na época que Acilon estava atrás do nome da aldeia?

É. O senhor quer que eu lhe diga a aldeia que mais, que mais ajudou a Truká? foi... a. esqueci o nome, como é que chamava....

Os Atikum?

Atikum! Não faltava Atikum aqui [...]

Aqui eles não vieram, né? Aqui eles ainda não vieram pessoalmente?

Pessoalmente, aqui?! Só viviam aqui, homem! [...]

Na época do seu João de Silivina eles andavam?

Andavam! Aqui nós só vivia ... nós enchia canoa deles aí [...]

Dançavam aqui no São Miguel?

Eles vinham aqui pra Turká, depois [...] trabalhava aqui mais nós.

O capitão João Gomes teve aqui alguma vez?

O capitão João Gomes? Não, ele não andou aqui na Bahia. No tempo do Cap. João Gomes, ele não andou aqui não. Só aí na Turká mesmo. Aí agora, agora que tá andando aqui [mais nós] [?] Ele está com nós, né? Ele tem reforço [...]

(Sr. Aprígio Fatum. Março de 2000)

Eu me deitei e emborquei no mundo. Fui sair em Tumbalalá. Que quando eu cheguei, vinha saindo aquele índio de lá pra cá um pouquinho do chalé de Santo Antônio. Ele de lá pra cá e eu daqui pra lá. Aí quando ele chegou disse: – “Eu me chamo Manoel”. Aí disse o Ramos e eu não peguei direito. Aí ele disse: – “Olhe caboco, o posto velho, antiquíssimo, era ali”. Que justamente era entre Toninho Santana e Toninho Tião.

Ele estava falando do posto na Ilha da Assunção?

Não, o posto velho de lá de Tumbalalá. Disse: – “Era ali”. O posto velho antiquíssimo. Aí nós saímos. Ele adiante, eu atrás. Aí entremos num lugar lá ... o senhor não vê o guia, [era] o guia. Aí eu fiquei no sentido e fui bater onde estava seu Acilon, lá pra ilha da vila. Aí digo: – “Oh seu Acilon, o senhor conheceu um índio por nome Manoel, ele disse lá o apelidinho (sobrenome) dele e eu não peguei direito. Aí ele: – “Oh Luís, é o Mestre Manoel Ramos, da aldeia tumbalalá, da aldeia lá de vocês”. Aí ele disse: – “Olhe, assim como o senhor teve a declaração dessa daí, se tiver a declaração de uma é de uma e se tiver a declaração de duas, o senhor é dono das duas”. Bom, aí agora você tem direito de fazer um cruzeiro... sentar, como já vem trabalhando. O senhor tem que sentar o cruzeiro”. Que justamente eu fiz o cruzeiro, aí foi quando veio esse índio de Águas Belas aí nós....

Qual era o nome dele, o senhor lembra?

Pra mim o nome dele era Francisco. Era Francisco.

Era dos Fulni-ô?

Não sei, sei que ele disse: – “Eu sou de Águas Belas”. Aí nós saímos pra lá quando chegamos lá, aí nós... como o Sr. sabe, mas lá foi bem esquadrejado. Só pra quem sabia mesmo, não era? [...] Aí esquadrejemos tudo, quando acabou fizemos a pilastra e sentemo o cruzeiro. Aí fiquemo trabalhando.

A revelação da aldeia dada pelo Manoel Ramos era a posição em que era o posto?

Foi, que ele falou do posto velho, antigo: – “olhe *caboco*, o posto velho, antiquíssimo era ali”, que justamente entre a casa de Toninho Santana e Toninho Tião.

Fica aqui no Salgado?

Não, é lá mesmo no Pambú. Dizendo que era no tempo véio, antiquíssimo [...]

(Sr. Luís Fatum. Março de 2001).

No núcleo da Missão Velha os atores coadjuvantes da revelação que conduzem Sr. Antônio Lourenço até os segredos dos encantos são um pai de santo e sua assistente. Após receber as instruções rituais devidas ele concentra-se por oito anos num trabalho intenso e supostamente forte (pois realizado na caatinga), mas isolado e não compartilhado, como fora a própria experiência com o encanto. Este lhe faculta o ritual da aldeia tumbalalá num encontro direto e lhe instrui a fundar um terreiro de toré com o claro objetivo dele “fazer caridade a quem precisa”, auxiliando enfermos durante os rituais. A revelação assemelha-se a concessão de um dom que estipula a distribuição da graça através da obrigação da generosidade, o que, de resto, representa sua principal credencial política.

Olhando para o São Miguel, há a presença significativa de atores indígenas nas cenas relacionadas à revelação, pelo mesmo encanto, mas oniricamente ocorrida (e não num encontro direto durante um trabalho ritual intenso). O segredo do encanto recebido por Sr. Luís Fatum é compartilhado com Acilon Ciriaco (ex-liderança Truká, lembremos) que o decifra e é ele mesmo quem lhe informa sobre a concessão (que acompanha o segredo) de fundar um terreiro tumbalalá e continuar a praticar o toré, do modo como os Fatuns e outras famílias da Bahia já faziam. De fato, todo o ritual relacionado ao toré executado no São Miguel não foi ensinado ou “dado” no momento em que a existência da aldeia tumbalalá – através da localização de seu antigo posto – foi transmitida pelo encanto. Aplica-se ao toré o valor de uma herança dos ancestrais que marca a continuidade com um determinado passado e é este *continuum* que permite o contato com o encanto e a revelação do segredo. Na Missão Velha, ao contrário, o

liame com o passado não é o toré¹⁴⁷ nem agentes peritos no ritual, mas pessoas que o conhecem transversalmente porque sua simbólica faz parte também do universo de alguns cultos afro-brasileiros.

No capítulo 3 discuti as variantes da revelação do encanto Manoel Ramos no São Miguel. Elas são basicamente duas e reclamam um capital simbólico maior para os Truká ou para os Tumbalalá quando atribuem a recepção do segredo a Acilon Ciriaco (que teria repassado aos tumbalalá) ou a Sr. Luís Fatum (que apenas recorreu ao auxílio de quem sabia que entendia do assunto). A posição dos personagens importa somente para se avaliar a disputa que está por trás das versões, pois, afinal, a questão está entre ser o dono de sua própria história (revelação para Sr. Luís) ou carregar o fardo de um dom que não poderá nunca ser retribuído (revelação para Acilon). Querela à parte, o diálogo neste momento fundante para os tumbalalá se faz presente tanto na transmissão do nome da aldeia quanto na concessão ritual (afinal, o que faria no São Miguel o índio de Águas Belas se não fosse ele um especialista em “esquadrejar” cruzeiros de toré liberados?), demonstrando que o São Miguel, nos anos 40, já possuía alguma inserção na rede indígena de comunicação ritual da região. Provavelmente tanto os Fatuns quanto outras famílias aliadas (os Pandé, os Santana, os “Carro” etc) foram introduzidos no circuito de apoio pelos Truká, então à frente em termos de mobilização política por conta de Acilon Ciriaco e Antônio Cirilo, lideranças responsáveis pela ida do SPI até a ilha da Assunção. Em um momento posterior da história do São Miguel são estas relações de troca que vão impulsionar a focalização “para fora” do projeto político deste núcleo.

As diferenças entre as histórias dos dois núcleos fazem eco na classificação dos encantos. A trajetória ritual do Sr. Antônio Lourenço demonstra que ele “recebeu” o toré tumbalalá do encanto Manoel Ramos e não teve de estabelecer reciprocidades rituais para fortalecê-lo, pois sua força reside na natureza de sua transmissão. Por extensão, o sistema dos encantos da Missão Velha é algo fechado, dependendo exclusivamente da perseverança e dedicação das pessoas que freqüentam este toré para que a boa relação entre os vivos e o sobrenatural persista (Andrade, 2001b: 38). E como ocupa a função de um dos principais oficiantes deste núcleo, cabe ao Sr. Antônio Lourenço observar esta prerrogativa e praticar a caridade para com sua gente, como lhe instruíra Manoel Ramos. Já no São Miguel a boa relação com o sobrenatural (da qual depende a saúde do projeto político de “levantamento da aldeia tumbalalá”) passa pela manutenção das trocas e pelo alargamento do campo intersocial com a entrada de mais agentes na rede de apoio tumbalalá. O sistema dos encantos no São Miguel é aberto e inacabado, completado continuamente conforme a dinâmica do diálogo que este núcleo vem mantendo com os agentes externos (id: 42). Pois, uma vez revelado o segredo da

147 O próprio Sr. Antônio Lourenço me informou diversas vezes que seu pai, o velho Lourencinho, desconhecia o toré e era dado às rezas de São Sebastião, além de fazer parte de um grupo local de penitentes.

aldeia mediante o diálogo que patrocina as trocas político-rituais, o próprio segredo se faz parcialmente incompleto quando produto do fluxo deste diálogo. E por isso os encantos (excelentes marcadores dialógicos no São Miguel, capazes de registrar os circuitos e parceiros históricos de comunicação ritual deste núcleo) chegam conforme vão chegando novos agentes de apoio e vai se alargando o campo de relações do São Miguel.

O Sr. acha que os encantos estão ainda vindo, os encantos estão ainda vindo para a Tumbalalá?

Da. Santa – É tem muitos que vem.

Sr. Luís – Tem deles que tem chegado na aldeia, aí: – “Vocês ainda não viram nada *cabocagem*, vocês ainda vão ver”. Aqui nesse campo véio (o terreiro do São Miguel).

E pra chegar mais está faltando o quê?

Da. Santa – Faltando o quê? Trabalhar, trabalhar as correntes dela (da aldeia tumbalalá).

Trabalho com mais força?

Da. Santa – É.

Sr. Luís – E outra, quer saber? Eles estão deixando a coisa enraizar mais [...] Chegar, o senhor sabe? Assim como vem o senhor, vem a doutora (antropóloga contratada pela FUNAI para periciar os Tumbalalá em função de seu pleito ao reconhecimento oficial), vêm outros, vêm outros. Que é pra ir nós reforçar ela que é pra poder, aí agora, vir chegar [...]

Da. Santa – O encanto ele vai chegando. Ele vai chegando com passada, vai chegando, vai chegando, vai pegando um, vai pegando outro até... [...] o encanto ele é assim. O encanto ele vem, ele volta, ele torna a ir, torna a voltar não é assim vup! que ele chega não [...]

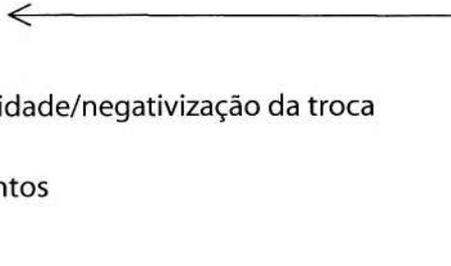
(Da. Santa e Sr. Luís Fatum. Março de 2001)

As diferenças radicadas nesta relação inicial com o sobrenatural (que informam sobre a natureza de inserção dos núcleos na rede regional de comunicação interétnica) fazem com que as categorias de acusação adotadas pela Missão Velha e pelo São Miguel sejam radicalmente diferentes e coerentes com a história de cada um. Relembremos que os ataques contra a falta de generosidade das lideranças do São Miguel e contra a qualidade “truká” deste toré constituem as acusações preferenciais adotadas pela Missão Velha (quase exclusivamente monopolizadas pelo Sr. Antônio Lourenço). Do outro lado é a perigosa proximidade como os trabalhos de “xangô” manifestada pelo toré da Missão Velha que compõe o arsenal das lideranças do São Miguel para invalidar tecnicamente este ritual e moralmente seus oficiantes. Mas ambas as classes de acusação visam, no fundo, dizer que as lideranças do grupo oposto não estão verdadeiramente habilitadas a assumirem uma representatividade ampla e coletiva. Enquanto o São

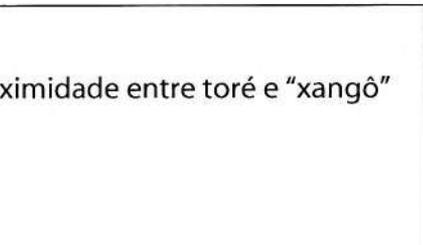
Miguel opera com a noção de impureza ritual como fator desqualificador capaz de revelar inclusive os valores morais que norteiam a liderança de Sr. Antônio Lourenço, este transforma – mediante uma notável habilidade retórica – o sinal positivo da reciprocidade histórica praticada pelos Fatuns em argumento para revelar o toré do São Miguel como Truká e não Tumbalalá.

Sistematizando os argumentos presentes nas narrativas de ambos os núcleos:

Missão Velha

- Revelação não compartilhada
 - Distribuição de dom
 - Acusações contra a falta de generosidade/negativização da troca
 - Sistema fechado/acabado dos encantos
 - Projeto político “para dentro”
- 

São Miguel

- Revelação compartilhada
 - Reciprocidade
 - Acusações contra a impureza ritual/proximidade entre toré e “xangô”
 - Sistema aberto dos encantos
 - Projeto político “para fora”
- 

Para o que eu nomeei, parágrafos atrás, como “sistema de encantos” – a fim de marcar o conjunto relativo ao sobrenatural no São Miguel e na Missão Velha – não há uma sistematização formal, clara e coerente que incida sobre esses seres e seus ensinamentos. Tudo se passa contextualmente e de acordo com as situações em que o assunto surge, mesmo levando em conta que são muito pouco os informantes que discorrem com competência sobre ele, representados apenas, no São Miguel, pelos irmãos Fatum, Da. Santa, Da Áurea e por Sr. Luís Rosa. Além disso, há também o problema da transmissão que, aparentemente, não se vale de ritos iniciáticos ou revelação de segredos rituais. Particularmente no São Miguel, toda a massa ritual/mítica é plástica e ganha uma forma visível de acordo como o oficiante Mestre (Sr. Luís Fatum, sua esposa, Da. Santa e Sr. Aprígio Fatum), o que comprova a interferência pessoal que cada oficiante exerce sobre o repertório dos encantos. A importância dos sonhos como meio privilegiado de comunicação com este mundo deve ser um sinal destas subjetividades atuantes. Igualmente, a informalidade na classificação dos encantos no São Miguel deve-se, como anotei, à relação entre a vinda dos encantos e a dinâmica de sua rede de apoio.¹⁴⁸ Nesta chave, ao lidar com o universo mágico-religioso do toré, deve-se abordá-lo tendo em vista seu caráter processual e não estruturado formado a partir de situações e contextos precisos de interação (Van Velsen, 1987 [1967]) onde são fornecidas as informações sobre o assunto.

A forma como cada núcleo se constituiu também responde pelo modo como os papéis de liderança são distribuídos em cada um deles. Enquanto na Missão Velha Sr. Antônio Lourenço concentra as funções de liderança política e ritual (embora não a exerça com exclusividade plena), no São Miguel estes papéis estão bastante definidos e não são cumulativos. No primeiro sítio o que valeu ao Sr. Antônio este acúmulo parece que foi o fato dele ter sido o único ator da revelação do encanto entre os Tumbalalá de seu núcleo, cabendo-lhe ordenar tanto as experiências rituais de outrora quando as ações políticas do momento que, enfim, são por elas informadas. Já a clara divisão entre as funções política e ritual no São Miguel é testemunha de dois momentos na história deste núcleo; um que remonta às relações entre as família Fatum, Pandé, os “Carro”¹⁴⁹ e Acilon Ciriaco, quando, nos idos dos anos 40 não havia nenhuma articulação política entre os “baianos que dançavam toré”, e outro posterior da mobilização em torno deste passado já intencionando a busca pelo reconhecimento da FUNAI de seus direitos constitucionais e históricos.

148 Para a Missão Velha os dados são menos precisos, mas não creio que haja uma formalização ritual maior que no São Miguel, pelo fato – salientado pelo próprio Sr. Antônio Lourenço em sua narrativa transcrita – de seu toré ser recente.

149 Como já afirmei antes, “Carro” é aparentemente uma corruptela de Carlos, 2º nome de um suposto fundador de linhagem que obteve o status de sobrenome de família, como também são “Mourício” (que eu sempre transcrevo como “Maurício” mesmo), “Madalena”, “Quelé”, “Pandé” e “Melé”.

O segundo momento foi gerido por Cícero Marinheiro (um afim dos Fatuns) não mais que há dez anos atrás com base na história de fundação do terreiro do São Miguel. Embora haja uma clara continuidade entre eles, os ensejos e personagens principais destes dois momentos não são os mesmos, conduzindo a uma separação mais formal entre papéis políticos e rituais no São Miguel nem sempre verificada entre os povos indígenas do Nordeste. A distinção de papéis não é radical – já que suas atribuições pertinentes são extremamente complementares – mas produz especialistas em ritual e em liderança política potencialmente mais fracos, isoladamente, que Sr. Antônio Lourenço, que acumula os dois desempenhos. Em termos de legitimidade geral frente aos atores externos que compõem a rede de apoio Tumbalalá, o núcleo do São Miguel tem conseguido manter-se em posição mais favorável que a Missão Velha, mas quando as medidas são as lideranças de ambos os núcleos a superposição de atribuições encampada por Sr. Antônio Lourenço parece gerar, no São Miguel, a sensação de desconforto de quem está perdendo.

Isto acaba gerando um espaço de disputas sutis e veladas entre as lideranças deste núcleo que desejam, digamos, ganhar espaço também no campo de controle de seu aliado, seja para agregar a si mesmo mais prestígio ou influenciar diretamente no devir dos acontecimentos, mantendo um maior controle sobre eles. Este potencial de criar eventos através de ações programáticas que visam resultados desejados é uma das marcas das etnogêneses, senão sua principal característica. Isto mostrou-se evidente notadamente no controle das narrativas sobre a aldeia pretendido tanto por Cícero Marinheiro quanto por Sr. Antônio Lourenço durante as entrevistas fornecidas à antropóloga que periciou os Tumbalalá para a FUNAI. Seria falta de bom senso achar que os Tumbalalá não desejam ter autoridade sobre o rumo de seu destino, selecionando e modificando as representações que fazem sobre si mesmos na hora de comunicá-las tanto pra fora quanto pra dentro. Pois assim também eles produzem a história (talvez a única maneira que lhes é possível!) e podem passar a existir enquanto sujeitos.

Esse manuseio pode ser mais produtivamente entendido não como o manto da manipulação pragmática visando certos ganhos precisos – de ordem pessoal ou coletiva – sob o qual se esconderiam os modelos organizacionais dos grupos étnicos, mas a partir de interpretações situadas para certos episódios do fluxo da história dos Tumbalalá que são formuladas por pessoas cujo arsenal simbólico de interpretação é moldado *nas* e *pelas* práticas direcionadas às atividades de liderança política de seus respectivos núcleos. Com efeito, tudo se passa tendo também por espelho interpretações compartilhadas entre seus pares, pois são as experiências comuns do passado que informam os sentidos que se quer projetar para o futuro (Toren, 1998) e nem tudo se resume às deliberações privativas das lideranças políticas tendo por fundo experiências moldadas em suas práticas.

O que a circulação de homens e encantos no Nordeste demonstra é que a cosmologia de um grupo indígena da região só pode ser compreendida dentro do quadro de referência de suas relações empíricas com os outros grupos vizinhos (Andrade, 2000a). Novamente, é de uma história regionalizada, presente nas memórias coletivas destes povos, que emergem as estruturas locais de interpretação do passado cristalizadas nas unidades étnicas. Longe de se oporem a este passado comum, os Tumbalalá e os outros grupos do Nordeste indígena produzem suas especificidades e diferenças investindo sobre um estoque cultural igualmente comum que, a despeito de seus elementos mais regulares, notabiliza-se pelas matizes de significados atribuídas a eles e que são formuladas conforme os quadros de referências locais. Esta atualização da história *"é consequência do habitus, produto de uma aquisição histórica que permite a apropriação do adquirido histórico. A história no sentido de res gestae constitui a história feita coisa a qual é levada, 'atuada', reativada pela história feita corpo e que não só 'atua' como traz de volta aquilo que a leva [...]. A história 'sujeito' descobre-se ela mesma na história 'objecto'; ela reconhece-se nas 'sínteses passivas', 'antepredicativas', estruturas estruturadas antes de qualquer operação ou de qualquer expressão lingüística"* (Bourdieu, 1998[1989]: 82-83).

A mobilização destes grupos em torno dos processos de invenção cultural lança luz às representações coletivas sobre a cultura e a tradição enquanto fomentadoras da ação social. Eles são portadores de uma história, à medida que a produzem e reinventam suas relações com um passado cuja guarda se reivindica, pois *"são eles que se explicam historicamente e não a história que os explica"* (Arruti, 1995: 86).



Considerações finais



processo de formação de uma alteridade específica tocada como projeto pelos Tumbalalá apresenta uma série de elementos dispostos numa ordem que não se presta muito aos modelos sistêmicos. Esta comunidade em formação (terminologia que corre o sério risco da redundância) apresenta modos diferentes de lidar com uma mesma identidade em função dos sentidos diversos que são formados dentro dela pelos indivíduos que, por sua vez, apresentam múltiplas trajetórias e experiências históricas. Não obstante a heterogeneidade, os Tumbalalá vêm conseguindo manter-se enquanto uma comunidade contextualmente objetivada na medida em que desenvolvem um sentimento de unidade, novas formas de sociabilidade e reordenam relações entre as famílias e com segmentos da sociedade nacional (Tassinari, 1998).

Ao longo do texto, pretendi focar a etnogênese tumbalalá dentro do circuito regional de comunicação interétnica e, atentando para as características acima enunciadas, mostrar que a inserção diferenciada das famílias na rede regional de trocas político-rituais determina em parte os significados que elas atribuem a símbolos que são fortemente compartilhados e que tem no toré uma espécie de sintetizador poderoso. Desta forma, os Tumbalalá se constituem como parte e produto de relações de trocas rituais e políticas que sustentam sua etnogênese no plano regional das identidades indígenas emergentes e os coloca no domínio etnográfico dos índios do Nordeste brasileiro.

Paralelamente a isto, um campo multi institucional onde atuam diversos agentes e agências locais e supra locais de apoio tem possibilitado não só a mudança nos instrumentos, condições e recursos disponíveis na busca pelos direitos indígenas frente ao Estado brasileiro, mas oferece o acesso a espaços globais onde atuam legislações internacionais de direitos humanos cujos gestores são organismos que estão acima dos Estados nacionais. Mas não é possível atribuir uma primazia do campo multi institucional sobre a rede de comunicação interétnica nos desdobramentos atuais da etnogênese tumbalalá. No capítulo 3, tentei justamente demonstrar como o campo intersocial se forma e vai sendo modificado conforme certas linhas gerais dadas pela rede regional de comunicação interétnica, fazendo com que as alianças com os agentes formem um *continuum* no tempo. Deste modo, a idéia de "emergência étnica" que busca um *datum* histórico a partir de onde uma comunidade começa a surgir etnicamente ao tematizar uma identidade indígena exclusiva (geralmente referenciada aos momentos incipientes de formação de um campo intersocial e emergências dos agentes e agências de apoio) perde o sentido.

Além disso, as influências do campo multi institucional sobre o movimento tumbalalá são assimetricamente recebidas pelos núcleos político-rituais da Missão Velha e do São Miguel, pois, corroborando o *continuum* entre este campo e o da rede de comunicação interétnica, as lideranças tumbalalá tornam-se mais visíveis e legítimas quando são conectadas aos circuitos históricos regionais das trocas rituais e políticas.

Foi o que eu quis demonstrar no capítulo 4 ao abordar a assimetria no poder de enunciação das histórias tumbalalá (sustentadas pelas lideranças dos núcleos político-rituais como suporte principal de seus projetos) a partir da natureza dos significados produzidos para o toré e para a aldeia tumbalalá pelo São Miguel e comunicados tanto para dentro quanto para fora. As lideranças do núcleo do São Miguel vêm conseguindo melhor desempenho político no diálogo com a FUNAI devido não apenas às diferenças particulares de estilo e *performance* em relação às lideranças da Missão Velha, mas a um poder maior de cooptação de apoio dos agentes e agências externas que, de certa forma, fazem a mediação no diálogo. A rigor, o capital ritual acumulado pelas famílias do núcleo do São Miguel com a participação histórica na rede regional de comunicação interétnica tem lhe permitido um maior poder de enunciação da *história* tumbalalá (o que é a mesma coisa que dizer que a versão deste núcleo para a história tumbalalá adquire maior credibilidade e conteúdo de verdade) e, por conseguinte, uma vantagem sobre a Missão Velha nas alianças com os agentes de apoio. Isto tudo reflete na disposição crescente da FUNAI em reconhecer as lideranças do São Miguel como representativas de toda a comunidade tumbalalá, em detrimento dos líderes do núcleo da Missão Velha. A fórmula parece simples: quanto maior o capital ritual acumulado nos circuitos históricos de trocas, maior o poder de cooptação de aliados no campo intersocial contemporâneo.

Por isso, sugeri no capítulo 3 que a etnogênese tumbalalá (como modelo regional) é indissociável da rede de relações de trocas do passado que, embora tendo o estatuto do diálogo interétnico tenha se modificado (sobretudo com os Tuxá e os Truká), determina a conformação do campo intersocial e as condições para a etnogênese, o que nos permite pensar este fenômeno como um processo de longa duração que marca momentos diferentes em que uma coletividade – determinada por um modelo organizacional (Barth, 1969) e não pelos seus conteúdos culturais, - busca uma melhor inserção no plano das disputas locais e regionais ao mesmo tempo que pretende enunciar sua própria história (Sider, 1994).

Diante das especificidades da etnogênese tumbalalá, creio que os conceitos que melhor podem informar e dar conta de sua complexidade são aqueles discutidos e expostos no capítulo 1. Utilizei as noções de fluxo (Hannerz, 1997), fronteiras cambiantes (Hannerz, 1997), fragmentos de histórias e de identidades (Marcus, 1991; 1998) para poder entender a composição heterogênea das famílias tumbalalá e o processo em andamento de uma identidade que

permite a manutenção contextual de “grupo” a partir da linguagem da etnicidade. Esta forma social (o grupo ou a comunidade étnica) é efetiva não somente porque é capaz de mobilizar com mais facilidade instituições e agentes de apoio sensíveis às causas de comunidades tradicionais (assim como à própria “tradição”), mas por acionar e reformular signos reais de pertença e inclusão que se opõem às rotinas de marginalização e exclusão social às quais estas comunidades geralmente estão submetidas como minorias políticas em um dado Estado-nação.

Não há de se admirar que para os Tumbalalá e no Nordeste indígena em geral, o toré (que desempenha com extraordinária qualidade o papel de atrator cultural, condensador simbólico ou algo do gênero), tenha virado a principal instituição, de caráter contra hegemônico, de reavaliação cultural e através da qual são rearticulados valores e símbolos a fim de criar modelos efetivos de ação que enfrentem a marginalização à qual estão submetidos as comunidades de identidade indígena no Nordeste. Isto explica, por exemplo, porque o toré tem sido aprendido ou reforçado nos momentos em que os grupos estão buscando o reconhecimento oficial de sua alteridade índia; ao mesmo tempo, o ritual cria efeitos de coesão interna e formalização de uma comunidade que faz reverberar para dentro a imagem projetada para fora, cumprindo um importante papel na manutenção de identidades por abarcar um conjunto de múltiplos efeitos (REESINK, 2000: 371). Com efeito, o campo religioso tem sido o bastião onde permanecem traços culturais carregados de maior contrastividade (e daí a disputa entre os grupos por performances rituais mais convincentes) e o espaço de inversão interétnica onde os caboclos culturalmente degenerados passam a índios regimados (CARVALHO, 1994) ou de sub-alteridades a co-alteridades (REESINK, 2000: 388-389).

Ele (o toré) é também o horizonte de onde emergem e são reestruturadas as redes de comunicação interétnica no Nordeste, pois a comunicação ritual ainda constitui o veículo principal da linguagem política para estes povos. Não muito diferente do que Hill (1996) descreve para os Macuxí e outros grupos vizinhos que, sob uma situação de intensa marginalização e desterritorialização, desenvolveram uma religião milenarista como contraponto e resistência aos missionários anglicanos e como estratégia para refazer uma rede regional entre os grupos carib da região guianense (ib.: 14).

Uma das especificidades dos tumbalalá assinalada ao longo de quase todos os capítulos é a multiplicidade de trajetórias, histórias e origens de suas famílias que, mesmo sob a égide da heterogeneidade, constroem uma história comum a partir de símbolos que estão presentes como doares de sentido. Estes símbolos, com raras exceções, são regionalmente compartilhados mas, longe de suscitarem identidades miméticas, é a combinação interna das interpretações a eles atribuídas que sustenta e reavalia com freqüência fronteiras sociais.

Empenhar esforços numa história tumbalalá que dê conta do aparente paradoxo (famílias alienígenas reivindicando a continuação com um passado local) é assumir uma tarefa que nada tem haver com “resgate” da história do grupo, já que não se trata de escrever por linhas contínuas retrocedendo até chegar a uma caixa preta do tempo. Continuidades são o que há de menos nesta história cuja matéria são justamente hiatos e silêncios, criativos o suficiente para dar um novo viço ao passado e alimentar uma memória prospectiva que, resignificando constantemente eventos, promove a ressurgência de signos de identidade continuamente em transformação (Gallois, 1993: 88).

Tentar tecer esta história pejada de interregnos é abandonar todo o desejo de uma ação salvacionista que se propõe a “resgatar” objetos do passado, pois, como mostrou Oliveira Filho (1999), “o pesquisador precisa resgatar a plena historicidade dos sujeitos históricos, descrever como eles estão imersos e como se constituem em cada ambiente líquido (as épocas e os ecúmenos)” (ib.: 106). Note-se a que resgate deve proceder o esforço etno-históricográfico; da historicidade dos sujeitos históricos e não de sua história.

Enquanto demanda por uma história e identidade locais, a etnogênese tumbalalá é também uma forma de organização efetiva e eficiente de participação de uma comunidade em cotas de recursos e projetos de assistência especiais promovidos pelo Estado brasileiro, embora sua complexa totalidade não possa ser a isto reduzida. Isto importa para entendermos que nem a formação de unidades sócio-políticas ocorre sob o signo do espontaneísmo, nem o cálculo político de seus desdobramentos a invalida como um fenômeno social legítimo. O desejo de ter o controle sobre eventos políticos e seu efetivo domínio ou a manipulação de símbolos e identidades não constituem anomalias, mas são próprios da dinâmica social que fornecem os parâmetros de avaliação e correção de tais ações (Oliveira Filho, 1998b: 283).

Até mesmo a criação de “tradições” (uma atitude facilmente confundida com engodo) vale-se da mesclagem de elementos dispersos que, quando combinados, produzem não somente um efeito efêmero explicativo, mas podem assumir uma forma interpretativa. Duas narrativas tumbalalá sobre o mesmo episódio, contadas pela mesma pessoa em momentos e contextos interlocutivos diferentes, podem ser bastante reveladoras do modo como surgem as “tradições” e como isto não se exaure numa atitude arbitrária.

Cícero - Porque a história Tumbalalá o que sabe daqui a gente sabe a história mais recente, quer dizer não é por escrito nem por nada é tudo pelo encanto. Que queira alguém acreditar ou saber, a gente só sabe pelo encanto. Por leitura, a gente não sabe nada. Se tá sabendo é dessa leitura agora (*Relação de Martin de Nantes*), né? há trezentos anos atrás, né? Que existiam os índios, Pambú era sede, assim, de lugar

de todas reunião em redores, né? Quer dizer, tinha as outras aldeias, mas as reuniões principais eram dentro de Pambú.

Sr. Luís - Dentro de Pambú.

Cícero - Tinha as aldeias vizinhas, como tinha aqui é... Aracapá, Ilha da Vargem e outras e outras, mas reunião dentro de Pambú. Quer dizer, naquela época não dizia aldeia da Assunção, você viu mesmo no livro, né? Não tem dizendo aldeia da Assunção. Tem ilha de Pambú, né? Quer dizer, que era uma aldeia, mas era ilha de Pambú, conhecida por ilha de Pambú.

(Cícero Marinheiro e Sr. Aprígio Fatum. Setembro de 1998)

Tem algumas famílias que você reconhece como sendo da aldeia. Me liste? (pergunta nossa)

São as famílias que a gente reconhece como sendo de origem daqui. São as família Fatum, Santana, família Santos e Anunciação. São as mais conhecidas que eu tenho conhecimento que são originais daqui.

A história de Santo Antônio o que eu já ouvi falar pelos mais velhos é que o aldeamento, o local, uma sede para os encontros pros padres fazer missa então se encontrava todos os índios da região, os portugueses que tinha na época se reuniam todos naquele local. Então ali era o local que tinha tudo. Antes de Santo Antônio tinha Nossa Senhora da Conceição, aí então houve uma guerra no Pambu dos índios com os Portugueses, dizem que nessa guerra morreu 500 pessoas e então os índios fugiram, no momento da guerra os que escaparam fugiram, saíram de um lugar pra outro distante. Então quando tudo se acabou eles voltaram, estavam as casas tudo derrubada, caídas né. Então quando chegaram ali que voltaram encontraram numa pedra a imagem de Santo Antônio, então nessa pedra dizem que tinha uma Nome, umas letras dizendo – Santo Antônio do Pambu combatido não vencido.

(Cícero Marinheiro. Fevereiro de 2001. In: Batista, 2001: 60).

Vê-se a produção de uma determinada memória sobre o passado, não porque os fatos são lembrados ou vêm à tona durante a narração, mas porque a memória é já o potencial da consciência de fazer surgir representações sociais sobre o passado (Petrich, 1993). Avaliar os elementos que serão selecionados e combinados a fim de controlar seu resultado (como a transformação de uma fonte histórica escrita em conteúdo de memória oral coletiva) faz parte das regras do jogo da identidade, que funciona através das estratégias culturais porque, enfim, as estratégias são também cultura.

LEGENDA DAS FOTOGRAFIAS

As letras percorrem sentido horário em cada página

Caatinga

- folha 1 – (a) Tipo de cacto da caatinga
(b) Cactos da beira do rio
- folha 2 – (c) Variação de cacto da caatinga
(d) Antiga casa e terreiro de toré de Da. Odília
(e) “Curiosos”

a, b, c, e – março de 2001; d- setembro de 1998.

Beneficiando o croá

- folha 1 – (a) Retirada dos espinhos da planta antes do transporte (Cícero Marinheiro).
(b) Separação da casca da “fita”.
(c) Secagem da “fita” ao sol.
- folha 2 – (d) Preparação da cinta da cataioba (Sr. Luís Fatum).
(e) Detalhe da preparação da corda de croá.

a, b, c, d, e – fevereiro de 2000.

Oferta aos encantos

- folha 1 – (a) Sr. Luís recepcionando encanto com fumaça durante toré no São Miguel.
(b) Cícero Marinheiro defumando o cruzeiro do São Miguel
(c) Encanto sendo recepcionado durante trabalho de mesa na casa de Sr. Luís Rosa.
(d) Sr. Luis Rosa numa oferta diária.

a, b – fevereiro de 1999; c - fevereiro de 2000; d – março de 2001.

Pessoas

- folha 1 – (a) Da. Lourdes, mãe de Cícero Marinheiro, em sua casa.
(b) Sr. Aprígio Fatum e sua esposa, Da. Áurea.
- folha 2 – (c) Da. Santa Barbalho, Sr. Luís Fatum e uma neta.
(d) Da. Maria Pandé, Sr. Luís Rosa e o filho do casal, “Mané Cego”.
- folha 3 – (e) Reunião com agentes do CIMI no São Miguel.
(f) Crianças e bichos.

a, b, c, d – março de 2001; e – março de 2000; f – setembro de 1998.

Ilha da Favela

folha 1 – (a) Cruzeiro de toré colocado por Da. Joaninha.
Detalhe do nicho do cruzeiro.

a, b – março de 2000.

Preparo da jurema

folha 1 – (a) Exposição da raiz (Sr. Luís Fatum).
(b) Defumação da raiz após a retirada.
(c) Raiz livre da casca.
(d) Separando a casca externa da entrecasca.

folha 2 – (e) Maceração da entrecasca para preparação do “vinho” da jurema.

a, b, c, d, e – março de 2001.

Rio São Francisco

folha 1 – (a) Caminhos para o rio.
(b) Canoa a remo.

folha 2 – (c) Vista do rio do Alto do Morcego (Pé da Areia).
(d) Canoa “repousando”.

a, b, c, d – março de 2001.

Pedra da Letra

folha 1 – (a) “Rastro da ema”.
(b) Mural de petroglifos.

a, b – fevereiro de 1999.

Pambú

folha 1 -- (a) Igreja de Santo Antônio do Pambú.
(b) Cemitério visto de dentro.
(c) Riacho do Pambú (divisa entre os municípios de Abaré e Curaçá).

a, c – março de 2001; b – abril de 2000.

Mesa de toré (São Miguel)

- folha 1 – (a) Arrumação dos artefatos da mesa.
 (b) Alinhamento dos guias.
 (c) Guias.
- folha 2 – (d) Guias, cruzeiro e maracá.
- folha 3 – (e) (acima) seqüência de jurema sendo servida.
 (f) (abaixo) Sr. Aprígio benze a jurema para servi-la à audiência da mesa.
- folha 4 – (g) Sr. Luís Fatum apita para chamar os encantos.
 (h) Guias e jurema.
- folha 5 – (i) Sr. João, cunhado de Sr. Luís Fatum, e Sr. Aprígio.
- folha 6 – (j) Fumaça para os encantos.
 (k) Da. Santa.
 (l) Irmãos “Carro” (filhos de Paulo “Carro”)
- folha 7 – (m) Final da mesa.
 (n) Sr. Luís Fatum amparando um “aparelho”.
 (o) Sr. Aprígio.
 (p) Jurema, cruzeiro e guias.

Todas as fotos - março de 2001.

Santa Cruz

- folha 1 – (a) Capela da Santa Cruz, atrás da Missão Velha (março de 2001).

Toré na Missão Velha

- folha 1 – (a) Da. Benigna, mestra de toré.
 (b) Banco dos oficiantes.
 (c) Fileira dos principais.
- folha 2 – (d) Cataiobas e jurema ao centro.
- folha 3 – (e) Vista geral do terreiro.
- folha 4 – (f) (acima) “takes” diversos: 1) servindo a jurema; 2) oficiante - Sr. Zé de Imbilino; 3) Da. Benigna defronte à jurema; 4) “tropé”.
 (g) (abaixo) Fileira de participantes (o primeiro à direita é o Sr. Antônio Lourenço).

a, b, c, e – fevereiro de 1999; d, f, g – março de 2001.

Vaqueiros

- folha 1 – (a) Dia de missa do vaqueiro no Pambú (fevereiro de 2000).

Toré no Pé da Areia

- folha 1 – (a) Mestre de toré (março de 2000).

Toré no São Miguel

- folha 1 – (a) Sr. Aprígio Fatum puxando fileira de toré.
(b) Mestres.
(c) Cícero Marinheiro e Domingos.
- folha 2 – (d) Maracá I.
(e) Maracá II.
(f) Maracá III.
- folha 3 – (g) Da. Santa e Sr. Luís Fatum no banco dos oficiantes.
folha 4 – (h) Banco dos oficiantes.
folha 5 – (i) Da. Santa e Sr. Dionísio.
folha 6 – (j) “Diálogo”.
folha 7 – (k) Da. Santa.

a, b, c – setembro de 1998; d, e, f, g, i, j, k – fevereiro de 1999; h - março de 2001.

Os créditos de todas as fotografias e das figuras 5 e 7 são do autor.

Documentos

Museu do Índio (MI)

Serviço de Proteção aos Índios – 4ª Inspeção Regional

1. Processo n. 4214/47 – SPI / 739/47 – IR-4

“Reclamação dos índios Tuchás da Ilha da Assunção, do Município de Cabrobó deste Estado, sobre as perseguições que vêm sofrendo ali”.

Filme 148 /Fotogramas: 1893, 1898,1899, 1900, 1903, 1921.

APOINME

2. Carta de Glória. Monção de apoio – 11/11/1998

ANAÍ

3. Carta ao Procurador da República em Salvador – 19/08/1998

Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB)

Maço 1375 / Seção Colonial e Provincial – Câmara de Pambú

4. Informações sobre índios (19/04/1849; 08/04/1851)

5. Auto de instalação da Câmara de Pambú (17/03/1834)

6. Informações sobre terras (18/04/1834)

Livro 6, maço 598 / Seção colonial e Provincial

7. Sesmarias doadas a Missão do Pambú (30/10/1743)

Tabelionato de Notas (Curaçá-Ba) –**Registro de Terras**

8. Escritura de compra de terra de Joaquim Pereira Barbalho (17/08/1842)

Biblioteca Nacional – Divisão de Manuscritos (BN)

Códice 258 – Documento I-12, 3, 35 (Pernambuco – Índios)

9. Relação das aldeias da Freguesia de Rodelas (1760)

10. Carta ao Sarg.^{to} Mor Gerônimo Mendes da Paz emitida por Luiz Diogo Lobo da Sylva, Governador de Pernambuco (08/05/1761)

11. Carta a Thomaz Ruby de Barros emitida por Luiz Diogo Lobo da Sylva, Governador de Pernambuco (13/05/1761)

12. Carta ao Sarg.^{to} Mor Gerônimo Mendes da Paz emitida por Luiz Diogo Lobo da Sylva, Governador de Pernambuco (29/01/1762)

13. Carta a Vitoriano Ribeiro emitida por Luiz Diogo Lobo da Sylva, Governador de Pernambuco (29/01/1762)

(A transcrição paleográfico-diplomática segue as sugestões do FUNDOCIN/PINEB, 1998 – Exceto os documentos 10, 11, 12 e 13, transcritos por Marcos Galindo).

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA

[1893]

CÓPIA AUTÊNTICA - Emblêma da República - Ministério da Agricultura -
 CONSELHO NACIONAL DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS - Rio de Janeiro - D.F. N°
 510 - Em, 3/IX/1.947 .- Sr. Dr. Modesto Donatini Dias da Cruz - M.D
 Diretor do S.P.I. - I - Acabo de receber dos índios Antônio Cirilo
 dos Santos e Augilon Ciriáco da Cruz o seguinte telegrama: "JATINÃ-
 PERNAMBUCO - 30/3/47 : LEVAMOS AO VOSSO CONHECIMENTO QUE NA ILHA AS
 SUNÇÃO TEM UMA TRIBO TUCHA DO TRONCO DO JUREMAL vg VILA ASSUNÇÃO DO
 MUNICÍPIO DE CABROBÓ ESTADO DE PERNAMBUCO pt OS ÍNDIOS SABENDO QUE
 TEM UM CHAFE NO PÓSTO ROELAS pt NOS VIERAM PEDIR UM SOCORRO A ELE
 pt ELE RESPONDEU QUE QUEM PODIA NOS DAR UMA PROTEÇÃO ERA V.Exa. CO-
 MO PAI É PROTETOR DOS ÍNDIOS pt NOSSO NUMERO É DE 232 PESSOAS pt PE
 DIMOS A V.Exa. MANDAR UM INSPETOR VERIFICAR NOSSO ALDEAMENTO vg TAM
 BÉM PEDIMOS QUE PODE OBTER INFORMAÇÕES AO DELEGADO LOCAL QUE PODERA
 ATESTAR A VERDADE pt ADIANTO A V.Exa. QUE A PERSEGUIÇÃO DOS CIVILI-
 ZADOS AOS ÍNDIOS DESTA ALDEIA É GRANDE vg ATÉ AMEAÇADOS DE MORTE pt
 CONFIAMOS NOS VOSSOS ATOS INTEIRA JUSTIÇA DE V.Exa. vg QUE SEREMOS
 ATENDIDOS pt AQUI AGUARDAMOS RESPOSTA - SDS - ANTÔNIO CIRILO DOS -
 SANTOS - AUGILON CIRIÁCO DA CRUZ.--.--.--.--.--.--.--.--.--.--.--.--.--.--.--
 II - Como vêdes, são 232 silvícolas que estão apelando para mim, na
 ilusão de que dependam de minha autoridade as providências por que
 se expenham; mas, como sempre, solidário, por princípio e no exercí-
 cio desta presidencia, com todos os anelos dos nossos brasilíndios,
 submeto o caso ao vosso alto critério, com o máximo empenho para -
 que as vossas acertadas medidas cheguem ao alcance desses pobres -
 compatriotas e os façam compreender que não foi em vão que se apela -
 ram, embora indiretamente, para a autoridade a que está afeta a hum-
 manitária tarefa de os proteger a todo o transe. Saúde e Fraternida-
 de - Assinado - Cândido Mariano da Silva Rondon - Presidente do C.N
 P.I. - Protocolado na I.R.- 4 sob n° 739 - 17/9/47. - No S.P.I.-
 sob n° 4241 - 5/9/47.

CONFERE com o original

Em, - 7 - 50



Sebastião Carneiro

Aux. I.R.- 4

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA

1898

CÓPIA AUTENTICA - Emblema da Republica - Ministerio da Agricultura - Sr. Director.-Sugiro que se remeta o presente ao Sr. Chefe da I.R. 4 para que tome as providencias que o caso requer. - Em 1 - 10 - 47 - Ass. J. Malcher - Chefe da S.O.A. - De acordo. - Transmita-se. - Em 1 . X . 47. Ass. Jaguarharo Tinoco do Amaral - Dirct. Subst^o.- Ministerio da Agricultura Serviço de Proteção aos Indios - 4a. Inspectoria Regional - Protocolado sob nº 823 em, 9 de outubro de 1947.- Ao Inspector Tubal Fialho Vianna. - Recife, 15 de outubro de 1947.- Ass. Raimundo Dantas Carneiro - Chefe da I.R. 4 - Senhor Chefe - Em obediencia à vossa determinação, transportei-me no dia 11 do corrente, do Posto Indigena Rodelas, em canôa pelo rio São Francisco, à Ilha da Assunção do município de Cabrobó, deste Estado, afim de verificar, in loco, a existencia da tribo Tuchá do Tronco Juremal e apurar a veracidade das queixas dirigidas por ela, ao Exm^o Sr. General Cândido Mariano da Silva Rondon, Presidente do Conselho Nacional de Proteção aos Indios. - A viagem durou 2¹/₂ dias. Alí chegando procurei a aldeia para entrar em contacto com os indios, especialmente com Antonio Cirilo e Acilon Ciríaco, subscriptores dos telegramas endereçados ao Exm^o Sr. Presidente do Conselho, o que não consegui faze-lo no mesmo dia, visto os mesmos estarem homiziados na ilha da "Foice" do territorio baiano, por motivo das perseguições movidas pelo senhor dono da terra. No dia seguinte, cientes, da minha presença naquela ilha, os referidos indios procuraram na calada de noite, se aproximar da choupana onde me encontrava arranchado. Ouí os reclamantes e todos os habitantes da ilha em assunto, sobre tudo que alegaram nos documentos de fls. As queixas formuladas por aquela pobre e infeliz gente são de todo verdadeiras. A ilha da Assunção mede 5 leguas de comprimento e 1/ 2 de largura. Ela pertenceu aos indios Tuchás do Tronco do Juremal os quais, segundo informações por mim colhidas, doaram a Nossa Senhora da Assunção. Daí passou a referida propriedade a ser gerida pela Igreja na pessoa do Bispo de Pescueira, Dom Augusto, hoje Arcebispo da Bahia. Em 1911 ou 1912 aquele sacerdote vendeu o imovel em apreço, ao Sr. João Parantes de Sá, fazendeiro naquela zona, pela importancia de quarenta

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA

[1899]

mil cruzeiros (Cr\$ 40.000,00). Com a morte deste senhorio, os seus herdeiros passaram a dirigir a Ilha. Alguns dos herdeiros venderam as suas partes, ficando com $\frac{2}{3}$ da propriedade o sr. Pereira Dum, genro e herdeiro do falecido Parente de Sá. - Assumindo a gerencia da quasi totalidade da Ilha o Sr. Pereira Dum criou um regime de exploração, de intranquilidade e de miséria para aqueles nossos infelizes patrícios.- A Ilha da Assunção é habitada por mais de mil pessoas, as quais pagam renda pela área em que habitam e trabalham, conforme se vê dos recibos anexos. Além deste pesado fôro os mesmos infelizes pagam ao senhor Pereira Dum, a importancia de Cr\$ 1,00 por cabeça de gado lanígero e Cr\$ 8,00 por cabeça de gado bovino. - Não satisfeito com tamanha exploração o sr. Pereira Dum, exige e obriga pela força, todos os moradores que plantam cana de açúcar, façam a fabricação de rapadura no seu Engenho, dando a êle proprietario, a metade da produção. Há varias engenhocas na ilha pertencentes a diversos lavradores, porem, paralizadas não só por falta de lenha pois o "senhor" da terra não consente que se extraia um pau da propriedade como tambem por obrigar que as moagens sejam feitas no seu engenho.-Percorri quase toda a ilha e ví canaviais secando por que o sr. Pereira Dum não permite moagem nos outros engenhos. Ví o canavial do caboclo Acilon secando depois de cortado por que o sr. Pereira Dum, segundo informações dali, com o apoio da policia proibira a moagem que seria feita num engenho da propriedade de um lavrador.- A vida dos habitantes daquela Ilha, sr. Chefe, é verdadeiramente revoltante. São muitas almas sem o direito de viver. É tipicamente o regime da idade media. - Descrito rapidamente o regime de vida dos habitantes da Ilha de Assunção, passo à segunda parte da minha missão, qual seja investigar a existencia ali, de indios, bem com pesquisar a sua origem etnológica.- No primeiro contacto que tive com alguns moradores daquela Ilha, constatei a existencia de remanescentes de indios Carirís. Levou-me a esta convicção os seus acentuados traços fisionomicos, bem como os seus usos, costumes e cerimoniaes, estas aliás, já bem distanciadas do primitivismo. Estes remanescentes descendem da

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA

[1900]

tribo Tuchá, família indígena que, segundo dados históricos - Dicionário Histórico de Sebastião Galvão, (1ª vol.) - habitou em quase todas as ilhas do rio São Francisco, mas principalmente no arquipélago pertencente ao município de Jatimã e na ilha da Assunção. - Hoje ali, encontra-se somente um pequeno grupo de 27 caboclos com acentuados característicos etnológicos. Os demais que são parentes deste pequeno grupo, têm traços de raça negra. - Como é sabido, os índios do nordeste, muito cêdo e por força de circunstâncias especiais, quais fossem a perseguição e conseqüente espoliação de suas terras, tiveram de deixar as suas paragens primitivas e procurar o sertão longínquo onde pudessem viver tranqüilamente, Por isso, verificaram-se cruzamentos com outras raças, principalmente com a negra. - Senhor Chefe - Os índios da Ilha da Assunção sabedores da ação do nosso Serviço, pedem, rogam e imploram uma providência humana e justa para que possam viver e morrer na terra que os viu nascer. - Nestas condições, permita-me sugerir que seja solicitado ao Exm^o sr. Secretario da Segurança Pública do Estado e ao Exmo. Sr. Dr. Gabriel Prazeres, Juiz de Direito da Comarca de Cabrobó, com quem, nessa viagem tive oportunidade de conversar sobre o assunto em foco e de quem trouxe a melhor impressão, não só pela intereza do seu caráter como pelo seu espirito simpático à causa da proteção aos nossos índios, medidas em que se assegurem àqueles nossos infelizes patrícios, uma vida menos dura e mais compatível com os princípios christãos que caracterizam a índole do nosso povo. - Certo de que procurei dar fiel desempenho a incumbência que me foi confiada, sirvo-me do ensejo para agradecer a atenção que mais uma vez a mim dispensastes. - Recife, 24 de outubro de 1947. Ass. Tubal Fialho Viana - Insp. Esp. do S.P.I. - Sr. Diretor - Tomando conhecimento do vosso despacho de fls., determinei a ida do Inspetor Especializado Tubal Fialho Viana, à Ilha da Assunção, no longínquo sertão nordestino, a fim de verificar a situação dos índios habitantes daquelas paragens. - Pelo circunstancioso relatório retro ficou plenamente esclarecido o verdadeiro modus vivendi daquelas remanescentes de tribo Tuchá. - Tenho a dizer que a presença de um represen-

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA

[1903]

CÓPIA AUTÊNTICA - Relação das pessoas que possuem característicos etnológicos da raça indígena, na Ilha da Assunção, município de Cabrobó. 1 - Maria Rosa da Conceição 2 - Antonio Cirilo - 3 - José A-cilino Gomes 4 - Miguel Delfino (filho de indio de Rodelas com uma india da Ilha) 5 Maria das Dores da Silva 6 - Antonio da Silva (menor) 7 - Celina Cirilo 8 - Pedro Cirilo 9 - Jovem Cirilo dos Santos 10 - Emilliano Francisco de Barros 11 - Adelina Maria 12 - João Vieira Fa-tum 13 Firmino Lourenço Favela 14 - Alventina Maria de Santana 15 - Sabina Maria da Conceição 16 - José Ciriáco 17 - Maria da Conceição dos Santos 18 - Berto Cirilo dos Santos 19 - João Batista Sabino 20 Emídia Sabino 21 - Maria Carmelita de Santana 22 - Joana das Graças 23 - Geralda Maria da Conceição 24 João Francisco dos Santos 25 - Maria Filomena 26 - Antonio Francisco Cirilo 27 - Maria Luiza de Barros. Recife, 23 de outubro de 1947. ass. Tubal Fialho Viana-Ins-petor Especializado do S.P.I.

DESPACHO Nos termos do despacho retro, remeta-se ao Chefe da I.R. 4. - Em 24 / II / 47. ass. José Maria da Gama Malcher - Chefe da S.O.A.

CONFERE com o original

Em, 15-7-950

Sebastião Carneiro
Sebastião Carneiro

Aux. I.R. - 4

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA

[1921]

CÓPIA AUTÊNTICA = Sr. Diretor - Apresentou-se hoje nesta secção o índio Assilou Ciriaco da Luz, remanescente da tribo dos "Xoco", localizados na ilha Assunção, município de Cabrobó, Estado de Pernambuco. Disse o referido índio que saiu de sua aldeia em 7 de Janeiro do corrente ano, fazendo o seguinte itinerário: da aldeia até Jatina, viajou de canoa; de Jatina até Salgueiro, de caminhão; de Salgueiro a Petrolina, de caminhão; de Petrolina a Joazeiro (Estado da Bahia), de lancha gaiola; de Joazeiro a Pirapora (Estado de Minas), de vapor; de Pirapora ao Rio, de trem. Como representante da sua tribo, apesar de quasi paralítico (anda com o auxilio de mulecas), fez essa penosa viagem a fim de apresentar a esta Diretoria a seguinte queixa: Até meados de 1912, os índios desfrutavam todos os direitos dessa ilha, que lhes pertence e onde moram desde tempos imemoriais. Dela tiravam tudo que necessitavam para o seu sustento. Tinham uma pequena criação, uma lavoura e alem disso faziam trabalhos de cerâmica que iam vender nos vilarejos próximos. Nessa época o Bispo D. Augusto (não tem bem certeza do nome) valendo-se de que os índios haviam doado ditas terras a nossa Senhora (doação feita de boca), vendeu a ilha, em beneficio da santa, por 44 contos, aos civilizados André Leão e Manoel Caribé, o primeiro já falecido. Manoel Caribé vendeu sua parte a João Parente de Sá, enquanto a parte de André Leão, passou, por herança, para seus filhos Antonio André e Joaquim Andre, tendo esse último vendido sua posse a Cícero Caló e Francisco de Rosalina. Daí para cá os índios são obrigados a pagar foro das terras em que moram, não obstante vários protestos que fizeram e continuam a fazer as autoridades. O interessante é que não contentes com isso os civilizados lhes cobram foros tambem dos animais domésticos que possuem como cabras, porcos etc. e do barro que tiram para a industria de cerâmica, sendo facil advinhar o estado de penuria em que se encontram os pobres selvícolas. Em nome de sua tribo veio pois apelar a fim de que cesse a exploração e lhes sejam restaurados os seus direitos. Dito índio chegou ontem a esta Capital, acompanhado de sua cunhada, Odila Maria de Jesus. Submetto o assunto a vossa apreciação. Em 15 de março de 1949. Ass. José Maria da Gama Malcher - Chefe da S.O.A. PROTOCOLO - Ministério da Agricultura - Serviço de Proteção aos Índios. Protocolado sob nº 1158 - 49. DESPACHO - A' I.R. 4 para conhecer e informar. Em 19.3.49. Ass. Modesto Donatini Dias da Cruz. - DESPACHO - Ao Inspetor Francisco Sampaio, para informar. Recife, 28 - 3 - 1949. R. Carneiro. PROTOCOLO - MINISTÉRIO DA AGRICULTURA - Serviço de Proteção aos Índios. 4ª Inspeção Regional - Protocolado sob nº 251/49.

CONFERE com o original

Em, 22 - 7 - 50

Sebastião Passos
Auxiliar Inspeção

VISTO

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO NORDESTE, MINAS GERAIS E
ESPÍRITO SANTO – APOINME

Carta de Lideranças Indígenas do Norte da Bahia

Ao Sr. Presidente da FUNAI
Dr. SULIVAN SILVESTRE

Sr. Presidente,

Nós lideranças dos povos: Pankaruré, Kantaruré, Tuxá, Kaimbé, Kiriri, Pataxó Hã Hã Hãe e Tumbalalá, aqui reunidos nos dias 09, 10 e 11 de novembro de 1998 em Glória-BA, discutindo a situação das regularizações das nossas terras, e entre estes assuntos, destacamos o reconhecimento oficial do povo Tumbalalá de Pambú no município de Abaré-BA. Nós aqui presentes, e demais povos da região, reconhecemos este povo, como índios tradicionais daquela localidade, e para este fim, o povo Tuxá de Rodelas, os Truká de Pernambuco e os Kambiwá, através de seus caciques e pajés, fizeram visitas religiosas e após verificarem a legitimidade dos seus rituais indígenas ali praticados reconhecem e reafirmam a presença dos índios Tumbalalá. Queremos também legitimar o memorando n. 061 do administrador regional da FUNAI de Paulo Afonso-BA, Sr. João Valadares, que solicita ao Departamento de Identificação, para a criação de um grupo de trabalho para identificar aquele povo e ao mesmo tempo, e ao mesmo tempo (*sic.*) o Cacique Cícero Romão Gomes Marinheiro e Domingos Rodrigues dos Santos, receberam uma resposta do Departamento, dizendo que não foi encontrado registro da existência de índios Tumbalalá ou sobre aldeia de Pambú. Diante disto queremos dar algumas referências que possam identificar este povo; tem um livro feito pelo Frei Martinho de Nantes, que fala sobre uma missão no Rio São Francisco, que pode ser encontrado com o administrador da FUNAI de Paulo Afonso, ou com o próprio cacique da aldeia, como também com o professor da faculdade de Petrolina-PE, que tem vários documentos históricos sobre os Tumbalalá: professor Esmeraldo Lopes.

Por isso renovamos o nosso apoio aos nossos irmãos índios Tumbalalá e pedimos de V.sra. A criação imediata para a identificação e regularização do território daquele povo.

Glória, 11 de novembro de 1998.

Atenciosamente,
Lideranças:

[assinam] Wilson Pataxó Hã Hã Hãe – APOINME
Daniel Silvério dos Santos – Povo Kiriri
Narcizo Moreira Gonçalves – Kaimbé
Sandro Manuel dos Santos – Tuxá
Carlos Santos Xavier – Tuxá
Domingos Rodrigues dos Santos – Tumbalalá
[outros]



ANAI-BAHIA

Associação Nacional de Ação Indígena da Bahia
R. Santa Isabel, 85 - 1º andar, sala 01 - Polocurimbo
40025-110 - Salvador-BA - Telefex (071) 322-4328
C.C.C. 13100342/0001-25

Exmo. Sr.
Dr. Robério Nunes dos Anjos Filho
Procurador da República
Procuradoria da República/Ba
Salvador - Ba

Salvador, 19 de agosto de 1998.

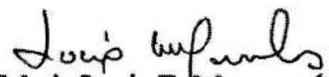
Senhor Procurador,

Em janeiro deste ano, juntamente com lideranças Tuxá de Rodelas visitamos os Tumbalalá, habitante do povoado de Pambu. Desta data até hoje temos mantido contatos frequentes com lideranças do grupo e acompanhado o empenho destes na busca do seu reconhecimento. No próximo dia 22, sábado, iremos ao povoado de Pambu para uma grande reunião contando com a presença a FUNAI/ADR de Paulo Afonso, CIMI e lideranças dos povos Tuxá de Rodelas, Kambiwá e Truká. Sendo assim convidamos esta Procuradoria para fazer-se representar na referida reunião e acompanhar o processo de reconhecimento dos Tumbalalá.

Estaremos saindo de Salvador dia 21, sexta feira, de ônibus, com destino a Paulo Afonso e de lá seguiremos para Pambu.

Sem mais, colocamos-nos à disposição para quaisquer esclarecimentos que se fizerem necessários.

Atenciosamente,


Maria Lucia F. Mascarenhas
Coordenadora

APEB -1375

Presidência da Província / Governo
Câmara de Pambú (1834-1854)

[fl 01r]

III.^{mo} e Ex.^{mo}

Senr'.

< visto >

V.^a do Pambú. 1846

Esta Camara participa aVEx.^{ca}
que fica intregue do officio derigido
amesma paraprovenciar amaneira por
que são tratados os indios; eque vai dar
asprovidencias nessesaria q'. VEx.^{ca} lhe
emcumbe

Deus Guarde aVEx.^{ca} Cama
ra Municipal da Villa do Pambú
em Sessão ordinaria de10 de Janei-
ro de1846.

III.^{mo} e Ex.^{mo} Senr' Presidente
da Provincia da Bahia

[assin.: Manoel Roiz' Barboza] P.

[assin.: Candido da Silva Jericó] S.

APEB -1375

Presidência da Província / Governo
Câmara de Pambú (1834-1854)

[fl 01 r]

III.^{mo} e Ex.^{mo} S^r

<Camarade Pambú 1849>

<19 - Abril de 1849

Cam.^a de
Pambú>

Esta Camara accusa a recepção do Officio de VEx.^a de 30 de 9br^o de 1848, ao mesmo tempo que responde aos quisitos nelle mencionados: ao 1^o não há nesta Municipio o que nelle contém = ao 2^o que a mais urgente obra do Municipio são reedificação da Igreja Mathriz, que se acha totalmente arruinada; falta de Casa de Camara, Casa de prisão, eca za de assôgue, equanto a navegação pluvial, alem d'algumas caxoeiras, que apparecem no Rio de S.Francisco, á de Paulo Afonso faz innavegavel, e seguindo a localidade (dizem) infructuosos quaes q.^r canaes, e aberturas artificiosas = ao 3^o que a agricultura, e industria do Municipio he a Mandioca, feijão, milho, e outras lavoraz semelhantes que se aperfeiçoam com abundancia de chuva, e na Vasante do mesmo Rio, e muitos meios de as fabricar pode descobrir a perícia [fl. 01v]

dessa Arte: Ao 4^o nada te o presente neste Municipio = Ao 5^o Ha defficuldade de responder em quanto se não fizer huma indagação vagarosa para poder-se saptisfazer. — Ao 6^o são defferentes as enfermidades, ora estragão maiz as Sazões, ora malinaz, Ar, stupor e outraz; e a vaccina está sem fructo presentem.^e p.^r não se ter podido dar cumprimento em tp.^o tam calmoso, acompanhado dagrande secca, e necessidades, e mesmo porque os povos estão pertinases em receber: Ao 7^o que a Communição das Cartas particulares tem continuado sem o porte que aLey exige, a excepção de Off.^{os} que se dirigem pelos Correios de Joaseiro até qui, faltando correios pa-

ra Curral dos Bois distancia de 30 lego-
as maiz ou menos = ao 8^o que ha al-
guns Indios porem manços, empregados [fl. 02r]
empregados em lavrar e cassar, e suas Mis-
soes são Curral dos Bois onde tem Vigr.^o
e Rodellas onde tem Missionario; porem
muito necessarios Professores de Instrucções
Ao 9^o e ultimo que não ha colonisação
maiz que a existentes Tapera, e Bom
Jesus, eque as necessidades do Município
são as ja declaradas
D. ^s G. ^e aVEx^a Salla das Sesses daCamr^a
Mu-
nicipal da Villa de Pambú 19 de Abril 18
49

III.^{mo} eEx.^{mo} S.^r Presidente
da Provincia da B.^a

[assin.: Antonio G. ^s daS. ^a Tamar. ^{do}] P.
[assin.: Moviano Fernz' de Rezendes]
[assin.: Faustino Pereira de Jezus Maria Joze]
[assin.: Joze Alz^a deSz. ^a]
[assin.: Hilario Per. ^a deSouza]
[assin.: Eufrazio Soares deMello]

APEB -1375

Presidência da Província / Governo
Câmara de Pambú (1834-1854)

[fl 01 r]

<junte-se as di[m]ª sobre
o m.º objecto>

III.º Ex.º Snr.º

<Indios>

Esta Camara emvirtude do officio a ella de rigida por VEx.^a com data de 27 de Janeiro des te anno, en que pede os esclarecimentos, que estiverem no alcance della, respeito os Aldeiamêtos dos Indios, enforma segundo o seo conhecimento o seguinte. Há no Rodellas hum Aldiamento, compondose sua população de oitenta pessoas, mais ou menos, vivem sem pre na indigencia, uzão da agricultura, com pouco rendimento nellas, Industria é somente apescaria, esta muito de menuta, sem Comercio de Negocio, sem Instrução alguma por falta de Mestres que os ensine, septo da Doutrina por estar os ensenando o Vigario delles Frei Paulino Capuxinho. Avendo outra no Cural dos Bois, hoje eracta em Matris de Santo Antonio da Gloria, e por isso se considera extinta, habitando a hy ainda alguns Indios, avendo maior População delles alem do Rio de S. Francisco no lugar do Brejo dos Padres, Termo da Villa de Taca-
[fl 01v.]

ratú Província de Pernambuco, sendo este dito lugar terras proprias dos mencionados Indios, e ahy aplantão segundo consta a esta Camara, he distante de S. Antonio da Gloria tres legoas

D.ª G.ª aVEx.^aCamara Municipal da Villa do Pambú
en Sessão Ordinaria de 8 d'Abril de 1851III.º e Ex.º Snr.º Presidente
da Província da Bahia

[assin.: Antonio Gomes daSilva Tamarindo] P.
[assin.: Francisco Joze da Silva]
[assin.: Eufrazio Souza deMello]
[assin.: Movianno Fernandes de Rezendes]
[assin.: Hilario Per.^a deSouza]
[assin.: Joaquim Pereira de Araujo Jabuticaba]
[assin.: Procopio Moreira daSilva]

APEB -1375 (Pambú)

Colonial/Provincial

[fl. 01r]

[copia]

Auto de installação da Câmara Municipal desta nova Villa de Santo Antonio do Pambú, juramento, eposse dos Vereadores, como abaixo se declara — Aos dezeseite dias domes de Março do anno do Nassimento de Nosso Senhor Jezus Christo demil oito centos trinta e quatro, decimo terceiro da Independência, e do Império nesta Villa de Santo Antonio do Pambú, Co marca da Villa, e Minas de Santo Antonio de Jacobina Província da Bahia, e Caza da Camara Municipal para ella destinadas, ahi depois de registrado elido o Decreto da Creação da dita Villa, cujo theor he o seguinte — A Regência em Decreto Nome do Imperador o Senhor Dom Pedro Segundo há por bem sancionar e mandar, que se execute a seguinte Resolução da Assembleia Geral Legislativa tomada sobre outra do Concelho Geral da Província da Bahia Artigo primeiro. Ficão creadas Villas nas Comarcas da Barra do Rio de São Francisco, e Jacobina os Julgados, e Povoações seguintes. Primeiro — o Julgado de Carinhanha, tendo por Termo o mesmo Julgado. Segundo — o Julgado de Santo Sé, tendo por Termo o mesmo Julgado. Terceiro — o Julgado de Pambú tendo por Termo o mesmo Julgado. Quarto — o Julgado de Senhor do Bom Fim do Chique Chique, tendo por Termo o mesmo do Julgado. Quinto — a Povoação de Macaúbas, comprehendendo no seo Termo as sette legoas mais centraes das quatorze, que distão da mesma Povoação á Villa de Santo Antonio do Urubu de Cima, ficando reduzido o Termo desta, as outras sette legoas da parte do nascente, e toda amargem do Rio de São Francisco. Artigo Segundo. Em cada huma destas Villas, ficam creadas huma Câmara Municipal, e mais Authoridades das Villas, de quem são desmembradas os mesmos Julgados. Jozé Lins Coutinho do Conselho do Mesmo Imperador, Ministro e Secretário de Estado dos Negocios do Império, assim o tenha entendido, e faça executar. Palácio do Rio de Janeiro em seis de

Junho demil oito centos trinta e dous, um de-
Cimo da Independência do Império — Fran-
cisco de Lima e Silva — Jozé da Costa Carvalho —
João Braulio Muniz — Jozé Lino Coutinho.

[...]

APEB - 1375 (Pambú)

Colonial/Provincial

fl. 01r]

[Não tem resp.^{ta}]

[3]

III.^{mo} e Ex.^{mo} Snr.[']
[Pambú 1834]
18 Abril]

Em resposta ao Officio de V. Ex.^a de 29 de Agosto do anno passado emque exige desta Câmara informação sobre os Terrenos incultos e devolutos do Município, esta mesma Camara informa a V. Ex.^a, que todo o terreno, e termo desta Villa se acha occupado por seos rendeiros, e proprietários creadores de gado, por serem terras pertencentes ao Morgado da Torre. He oque esta Câmara póde responder, einformar a V. Ex.^a aquem Deos G.^e felismente. Salla das Sessões da Câmara Municipal da Villa do Pambú 18 de Abril de 1834

III.^{mo} e Ex.^{mo} Snr.['] Prez.^e da
Provincia da Bahia

[assin: Cypriano Pereira de Azevedo] P.
[assin: Miguel Gomes da Cruz]
[assin: Lucas [?] deRezendes]
[assin: Ant.^o de [?] e [?]]
[assin: Joze Gomes da Cruz]
[assin: Mel. [?] do Nascimento]
[assin: Joaquim Barboza e Mello Cundurú]
Secretario

APEB/Registro de Sesmarias
Livro 6/maço 598 – Seção Colonial e Provincial

P.^{tam} que faz o P.^e Perfeito do Hospício de N. Sr.^a da [fl. 192 v]
 Piedade do Pambú do Ryo de S. Fr.^{co}

Illm.^o e Ex.^{mo} S.^r Dir. Fr. Romualdo de S. Domino Perfeito dos Religiozos Capuchinhos do Hospício de N. Sr.^a da Piedade que pella carta de Data incluza se mostra a terra que foi demarcada dos Índios da Missão do-
 193

Rio de S. Fran.^{co}, pello Ouvidor Geral do Civil, e Crime da Cap.^{nia} de Pernambuco, e suas annexas, e porque p.^a atodo o tempo constar dareferida doação, feita em observancia do alvará de S. mag.^{de} queria o Sup.^e se registrase nos L.^{os} da Secretr.^a emque se lanção as mais Sesmarias, nocartorio do Escr.^{am} dasmesmas, e mais partes aonde tocar, oque senão pode fazer sem despacho de V. Ex.^{ca} P. a V. Ex.^{ca} lhefaça mercê mandar se registre a d.^a carta de doação de data na-forma que pede E. R. M.

Despacho

Registese nos L.^{os} da Secretr.^a do Estado, no Cartório do Escr.^{am} das Sesmarias, emais partes aonde tocar. B^a
 outubro 24 de 1744 Rubrica

Carta

O D.^{or} Francisco Corr.^a Pimentel do Dez.^o de S. mag.^e sera Ouvidor, e Auditor Geral no Crime, e Cível de Pernambuco e suas annexas, Corregedor da Comarca, Ouvidor da Alf.^a

p.^a ascauzas dos homens do mar, Provedor dos bens, e Fazd.^a dos defuntos eauzentes, Cappelas e Reziduos, Superintendente na Administração do Tabaco, e Juiz dos feitos da Coroa, efiscal Real, edos confiscados pello Santo Officio e Juiz Privativo dos Índios detoda esta Comarca, e-do Contracto dos asucares Reas, Juis das justificações tudo com Alçada pello ditto S.^r. que Deos guarde V.^a Ex.^a Faço saber aos que aprezeute carta de data virem, que amim mereprezentou o Cap.^{mor}, e mais Índios da Missão de Nossa Senhora da Conceyção da Ilha* do Pambú e o seu P.^o. Misionr., que estes se achavão sem terras p.^a poderem plantar suas lavouras para sepoderem sustentar a elles e suas famílias, sendo essa missão huma das mais povoadas, que se achavão no R.^o de S. Fran.^{co}, pellos moradores delle se haverem apossado della, e das ilhas adjacentes, em grande prejuizo delles ditos Indios, e pello alvará Real em forma de Ley , que apresenta vão de S. mag.^e lhe mandava dar o d.^o S.^r huma legua de terra em quadra no lugar donde estes tivesem mais conveniência, sem que até o prezente se lhe tenha dado cumprimento aessa dita ordem, pello que me requerião, que emvirtude do d.^o Alvará Real lhedese a d.^a Légua de terra, principiando essa dadaponta da d.^a Ilha do Pambú da parte do Poente, correndo essa p.^a o nascente, donde se acha a sua Missão, e que nella querião seincluisem as ilhas adjacentes, que se achavão tanto da parte do Norte, como da banda do Sul; esendo visto por mim o seu requerimento, ea justa cauza com que o fazião fui a dita Ilha do Pambú, com o Es-

[193v]

* Na transcrição deste documento publicada no 3.^o vol. dos Anais do APEB (pp. 241-242) a palavra "Ilha" é erroneamente transcrita como "Villa", o que pode gerar uma confusão tremenda já que "Villa do Pambú" é o povoado situado na margem esquerda do rio e que nunca teve uma missão

crivam do meu cargo, e dey aos d.^{os} Indios Légua e meya de terra na d.^a Ilha, principiando esta daponta della da p.^{te} do Poente, correndo para o Nascente, buscando a terra donde seacha cituada ad.^a Missão, e pella d.^a Ilha ser muito estreita, e não ser em algumas partes, nem meyo quarto de legua de largura, lhe dey mais aos d.^{os} Indios as Ilhas adjacentes, tanto da parte do Norte como da banda do Sul, com as quaes ficarão inteiradas e satisfeitos da d.^a légua de terra em quadra, da qual lhe deu pose o Escr.^{am} do meu Cargo p.^a que os d.^{os} Indios as logrem e possuão como suas que fasso, e ficam sendo para elles, e seus e sucesores emvirtude do d.^o alvara Real; e para firmeza de tudo lhe mandei passar aprezenete carta de data por mim asina da, esellada como o sello deste meu juízo, que ante mim serve [*ileg.*], a quel se registará nos L.^{os} a que tocar. Dada e passada nessa Freg.^a de N. Sr.^a da Conceição de Rodelas aos trinta dias do mez de Outubro de mil sete centos quarenta e trez annos. Joam de Afon.^{ca} de Olivr.^a escrivam a fiz escrever. Fr.^{co} Correa Pimentel / [*ileg.*] / Pimentel

Carta de data de huma legua de terra em quadra que se deu aos Indios da Missão por invocação N. Sra da Conceição da Ilha do Pambú do Rio de S. Francisco dessa Comarca de Pernambuco.

regular. Trata-se de um erro crasso, pois todo o contexto narrativo do documento indica claramente que se está falando da Ilha do Pambú.

**Registro de Terras –
Tabelionato de Notas / Fórum de Curaçá (BA)**

[Ibozinho]

Joaquim da Costa como Pro- [rubrica] [fl. 01r]
curador do Exellentissimo Vis-
conde da Torre, esua mulher
da metade das terras da Fazenda [7]
do Ibozinho [d]oCapitão Jerônimo
Pires de Carvalho, e Joaquim Bar-
Balho, e Gonç[a]lo de Souza e Oli-
veira tudo como abaixo sedeclara

Saibão quantos este publico instrumento de-
Escriptura de venda verem que sendo no an-
no do Nascimento de Nosso Senhor Jesus Christo
de mil oitocentos e quarenta e dois, vigessimo pri-
meiro da Independência do Império do Brazil aos de-
zacette dias domez de Agosto do dito anno nesta
Villa do Pambú, em Cartório de mim Tabellião
ao diante nomiado, sendo ahy comparecerão pré-
zentes [avidas] econtratadas de uma como vendedor
o Comandante Superior Antônio Joaquim daCos-
ta na qualidade de Procurador bastante doE-
xcellentissimo Visconde da Torre, e sua mulher,
[de] outro como compradores Gonçalo de Souza
Oliveira, e oCapitão Jerônimo Pires de Carvalho,
Joaquim Pereira Barbalho estes pela pessoa
de seo Procurador Manoel Pires de Carvalho
pessoas de mim Tabellião reconhecidas pelas pro-
prias de que trato efaço menção e pelo primeiro
o[b]tergante vendedor me foi dito perante as teste-
munhas abaxo (sic) assignada que elle em nome de
seos constituintes e pelos poderes que lhe erão con-
ferido na Procuração bastante que apresentou
[ileg.] eu Tabellião vi há examemi (sic) a e axei legal
[dan.] que vendia como de facto vendido tinha as-
[terras] da metade do Ibozinho estremando para
[baixo] como (sic) a Fazenda do Ibo na malhada das me-
[dan.], e Rio asima com Maria Rodrigues no oitão
no oitão de baixo da caza damesma servindo
[ileg.] de Marco, cortando de hum, e outro [lado]

[fl. 01v]

rumo direito a centro tendo defundo trez legoas
 cujas terras são da propriedade da Casa da
 Torre, citas no Termo desta Villa, pelo preço
 de sento evinte mil reis, que elle recebeo aopa-
 çar desta escriptura e por isso ficava as ditas
 terras pertencendo ao mencionados compradores
 que de ora em diante epara sempre poderá gozar
 della com sua propriedade que é efica sendo sim
 que o mesmo Exellentissimo Visconde da Torre,
 e sua mulher, possão [*ileg.*] esta venda, que
 antes se obrigão afazerem [firme] eVallioza atoudo (*sic*)
 tempo que alguém seguira oppor presumindo
 dono, ou com direito ao dominio della com acondi-
 ção única de ficar o comprador suspeito pagar
 a Decima Nascional, Ecomo o dicessem e contrata
 sem amencionada venda, epelo comprador Gonçallo
 de Souza e Oliveira, e pelo Procurador dos outros tam-
 bem mefoi dito perante as mesmas testemunhas
 que elle em nome de seos constituintes e pelo [po]-
 deres que lhe era conferido na Procução bastante que
 eu Tabellião afiz, a ceitava esta escriptura como
 nella secontem e declara, epor todos mefoi mais [*dan.*]
 to que cada um aceitava esta escriptura com [*dan.*]
 as Clauzulas que nella contem assim o [dicerão],
 estipularão e aceitarão, Eu Tabellião como pessoa
 publica estipulante eaceitante a estipulei e a
 aceitei em nome da pessoa ou pessoas auzentes
 a quem o seo direito tocar possa sendo [através]
 do prezente por testemunhas Joze Carrilho
 daCosta, e Jozé Manoel do Nascimento,
 todos assignarão com os obtorgantes depois de
 ser esta lida perante todos por mim
 mim Joaquim Pereira de Araújo Jabuti-
 caba Tabellião que o escrevi.
 [*rubrica*]

[fl. 02r]

[assin: Antônio Joaqm daCosta]
 [assin: Manoel Pires deCarv.^o]
 [assin: Gon.^{lo} deSz.^a deOliveira]
 [assin: José Carrilho daCosta]
 [assin: Joze Manoel do Nascim.^{to}]

[8]

BN / Divisão de Manuscritos
Código 258 (Registro no arquivo: I-12,3,35)

[abertura]

Este Livro q. há de servir p.^a a despeza do
 Thezoureiro de Pernambuco; vai numerado e ru-
 bricado com am.^a rubrica de Henríquez e Contr.^o
 no ensarram.^{to} Lix.^a 20 de Março de 1760

[rubrica: ilegível]

Freguezia de Rodellas

[f. 62v]

Aldea da Missão nova de S. Fran.^{co} do Brejo na Ribr.^a do
 Pajahú, Nações de varios Índios. Missionr.^o Religiozo Francisc.^o 12

Aldea de N. Snr.a do Ó. Cita na Ilha do Sorobabel, Índios das Nações
 Porcaz, e Brancararuz. Missionr.^o Religiozo d.^o [da mesma Ordem acima]
 13

Aldea de N. Snr.^a do Bellem, Cita na Ilha do Axará
 Índios das Nações Porcaz, e Brancararuz. Missionr.^o Barbad.^o 14

Aldea do Beato Serafim, Cita da Ilha da Vargea, Índios das
 Nações asima. Missionr.^o Religiozo Barbadinho. 15

Aldea de N. Snr.a da Com.^{am}, Cita na Ilha do Pam-
 bú, Índios Kaririz, Missionr.^o d.^o asima. 16

Estas cinco Aldeas seachão reduzidas pelo Sarg.^{to}
 mor Geronymo Mendes da Paz, allha da Assumpção
 chamada antigam.^e Varge.

Aldeã de S. Francisco, cita na ilha do Aracapá, e Nas-
 ção de Índios Kariris. Missionr.o Barbadinho 17 [f. 63r]
 [rubrica]

Aldea de S. Felis, cita na ilha do Cavallo, Indios Kare-
 riz, Missionario Barbadinho 18

Aldea de S. Ant. ^o cita na ilha do Arapua, Índios da – Nasção d. ^a Missionr. ^o Barbadinho	19
Aldea de N. Snr. ^a da Pied. ^e , cita na Ilha do Inhanhunz Indios Kareriz, Missionr. ^o Franciscano	20
Aldea de N. Snr. ^a do Pillar, cita na Ilha dos Coripoz, Nasção dos Coripoz. Missionr. ^o Franciscano	21
Aldea de N. Snr. ^a dos Remedios, cita na Ilha do – Pontal, Indios da Nasção Tamaquiz, Missionr. ^o Francisc. ^o	22
Aldea do Sñr S. Christo, no Araripe, Indios de Nas – ção Ichuz, Missionr. ^o Religiozo Barbadinho.	23
O dito Sarg ^{to} . mor infante, reduzio estas sette Aldeas, a Ilha de S. Maria, chamada antiga- mente Arapuá.	

BN / Divisão de Manuscritos
Código 258 (Registro no arquivo: I-12,3,35)

[fl. 33r]

Carta ao Sargento mor Jeronimo Mendes Sobre se lhe aprovar o meyo por que unio a Ilha da Assumpção os Índios do Pambú, e mais Nações do Matto, e outros para a Ilha do Aracapá, e mais particulares em que entrão varios procedimentos dos Missionários do Rio de são Francisco.

Da carta de vm de 24 de Janeiro, que me foy entregue nos ultimos dias de Abril, vejo o prudente meyo de que tem uzado para radicar os Indios Oez, exocoz, da Ilha do pambú, e mais Naçoens do Matto, na da Assumpção, aonde os estabeleceo, attendendo as conveniencias que lhes resultava da melhor qualidade do seo terreno, e facilidade de poderem florecer o que se lhes dificultava nas antigas em que existião os que não herão de Corso ou Silvestres, acautelando o incomodo que se lhes podia seguir da falta de cultura em que se achava a dita Ilha, pela indigencia da qual se fazia impossivel fornecer-lhe os frutos necessários a subsistirem, quando lhes faltassem á ajustada providencia que vm deo, relativa a entenderem se dos que havião plantado na do Pambú, enquanto a dita da Assumpção os não produzia pela Agricultura, a que logo os aplicou, não lhe o querendo fazerlhes transportar daquella, tudo o qual hera conducente ao pasto espiritual, corecção de Igreja, na conformidade das ordens do Snr. Bispo para que deste modo se evitassem as faltas que podião ser conducentes a mal lograr hua deligencia de tanta consequencia, com que vi pelas medidas e constancia que tem seguido faz resplandecer a sua capacidade e grande prudencia.

A união que VM pretendeo fazer dos Indios do Aracapa e outros para a Ilha do Iripua, attendendo as circunstancias da comodidade que lhe reconheço e Ilhas adjacentes de grande fertilidade, he tão justa que não posso deixar e he convir na mesma resolução: mayormente quando della se segue pela abundancia dos seus terrenos conciliar-se com facilidade nos Indios daquelle amor necessario a unirse a da Ilha e a esqueceremse pela conveniencia que lhes resulta

[fl. 33v]

dos antigos sitios em que rezedião, porem como Fr. Miguel Angelo hé de genio tão contrario ao Instituto que professa, foi conveniente que se lhe tirasse por prejudicial, e contrario a tudo que se procura, na certeza de que emquanto elle existisse na direção espiritual dos Indios, não subsistiria a forma porque a S. Magestade Fidelíssima os manda regular; e como com a sua retirada julgo cessaram os obstaculos que promovia, se faz preciso exvy

da repulsa , que praticarão os Religiosos que assistiam nas missões nas Missões hoje evacuadas pelos privilegios imaginários, mandar Vm relação do que carece, quando não ache por este districto capazes para os requerer ao Sr Bispo, assim de ser lhes não demonstrarem Parochos, já que a caridade dos referidos Padres A não embararia em os deixar ao dezamparo logo que lhes cessou o governo temporal, como a VM he manifesto, e pela sua carta a que esta serve de resposta, se reconhece.

Sobre os Indios Tamaquioz da missão do pomtal, se unirem a Povoação de Santa Maria, como VM tem conhecido ser fomentada a opposição pelas reciprocas diligencias de seos missionários , a fim de por este meyo continuarem na antiga dezordem, sem attenderem o limitado número de 26 casais, impossibilita todo o adiantamento que Sua Magestade Fidelíssima procura, que hé o que solicitação, divertindolhes para os enterter na irregularidade em que os querem conservar, será conveniente ver se depois da expulsão do Missionario se podem adaptar à união que se lhes propoz, e quando nessa ache alguma rebeldia, o meyo mais efficaz segundo entendo hé prender os cabeças, e remeter para os por em Fernando; afim de que com este exemplo se moderem os maiz, abstendose de semelhantes intentos, quando não haja inconveniente de os unir a outra Nação que não seja a Karery, com quem os ditos Missionarios lhes tem cultivado esta aproximação (*sic*), o que tudo fica ao arbitrio de VM, por ser certo, que a vista do genios que lhes reconhece, hade eleger o partido mais conforme aoque se procura, que eu não poderei deixar de aprovar, por ser sem duvida evidente o zelo com que VM se tem havido nesta deligencia, e inevitavel o pernicioso exemplo pelas mas consequencias que se seguem de ficarem na separação que pertendem pelo ser simples requerimento e sugeitos dos Missionarios, com os que logrando este primeiro intento, facilitariam dezmanxar tudo oque se tem feito, por não dezistirem de trabalhar a respeito de todos os maiz, ainspirar-lhes semelhantes meyos, para obterem o mesmo fim.

Estimo que chegasse a tempo a obediencia para Fr. Mauricio ficar parochiando a Ilha de Assumpção, e que com ella se desvanecessem todas as intrigas com que os outros Missionarios intentarão horrorizalo e por demá feé opovo, a respeito do dito Religioso, sem advertirem de que se com nos mesmos privilegios de que se valem no § 25, que destroe inteiramente a opinião que intentão adoptar, creyo que pelos principios que VM pondera

[fl. 34r]

que não deixão deser terminantes para acabar de persuadir deque não seguem os desta qualidade, mais Religião que adaliberdade, e interesse que os perdomina:O certo he que semelhantes Missionarios por estes, e outros desmanxos, tem sido cauza de condemnação demais almas, que daintrodução das luzes do Evangelho naqueles de que vivem encarregados, e deque tanto necessitam.

Pelo que respeita não serem as Missões de propriedade deste, ou daquele convento, odetermina S. Magestade Fidelíssima; como VM aponta, e sehade seguir para com os Religiosos que asparochiarem, nafalta declerigos, porem como athe agora senão sabe o numero dos que ficam para se regular as que tocarão aos conventos segundo afalta, ou abundancia declerigos para as administrarem no espiritual seimpossibilita porse em pratica, enquanto senão acaba e concluir a dita redução.

Na presença de Sua Magestade Fidelíssima puz já oquanto seria conveniente mandar Missionarios Volantes, para oque sedevia eleger os Religiosos devida mais dezinteressada, eexemplar, eque acabado ogyro dostrez annos, fossem rendidos por outros dasmesmas qualidades, para que senão contaminassem com ademora no Paiz, nas mesmas quantias, com que VM acha tão gravemente feridos, os que encontra; porem ainda que aspero seja attendida aminha proposta aesto respeito, como o Missionário tem encontrado materias de tanta consequencia entenda selhetem por elles dificultado attender areferida rogativa, oque confio fará quando seache em mais dezafojo.

Não faça VM cazo das testemunhas com que pertendem estes bons Religiosos dezacreditar-me, ao Sr. Bispo, eaVM, nem dos Donativos que inventão rcebemos para entrar nestas deligencias, nacerteza de que quanto peores officios nos fizerem sem que lhes demos cauza justificada para a sua queixa , mais qualificação com ellas a S. Magestade Fidelíssima o nosso zelo, eoquanto sabemos sacrificar toda apozição, por não faltarmos a execução do seo Real Serviço.

Todos os Padres VM sabe em concorrido para separarem os Indios das Povoações em que os tem estabelecido, edequehá aiprovas que mediz continuarem em os induzir, para se restituirem as antigas Aldeas que habitavão, osmande VM sahir sem demora para os seos Hospicios, econvenientes sem lhes admitir mais que a percisa, porque deoutra sorte será VM edificar por huá parte, eelles destruir pela outra, com a capa cuberta das suas intrigas, não lhe fazendo duvida acompnanhos daspessoas necessarias anão experimentarem contratempo no caminho afim de evitar embrenharem-se nelhe eficarem detidos esperando occasião demais livramento practicarem oseo intento lembrando-lhe que aspenaz que lhesdestinar para os seguirem na jornada seja

[fl. 34v]

Sejão confidentes, eincapazes de serem persuadidos pelos ditos, que bom será venhão juntos quando queirão passar a Pernambuco, aevitar multiplicidade de comboyos e não toquem a Bahia, por que nesta circunstancia serão acompanhados athé entrarem no destrito do dito Governo no qual pela carta que escrevy ao Governador interino, me persuado achavão ordem para se recolherem aos conventos respectivos.

Com este meyo, ecom a resolução dos Ecleziasticos que secaressem para os estabelecimentos deste destrito, creyo não só se recolherão todos os Indios induzidos pelos referidos Missionarios as Povoações aque VM os tem

destinado, sem o receyo deque torne a repartir igual dezerção, por lhes faltar acauza que ospromove, mas ficará suprida a falta do curativo espiritual eVM no dezafojo necessario aver prosperar todas as suas ajustadas medidas.

Ao Mesmo Chanceller escrevy sobre os dous Barbadinhos que se têm situado no districto doseogoverno, proximos allha da Assumpção, expondo-lhes o assumpto que tomavão para seos Sermões, e os meyo deque uzavão para alterarem ospovos, earastarem os Indios ao antigo desmanxo, rogando-lhe determinasse aoseo Prelado os fizesse logo hir para o Hospicio aque são agregados, afim de evitar a continuação desemelhante liberdade.

A Caridade de que uzou o Padre Frei Nicoláo de Banhera dedestruhir as Roças dos Indios para nutrir os seos cavalos, hé tão impropria doseo instituto, que ainda sefaz incrível apracticarse hum Mahometano, eseVM monão segurara, lheconfeço, que eu menão capacitaria, deque ouvesse individuo, que ligado aprofissão religiosa seanimasse apracticar semelhante hostilidade porem a vista dos seos distinctos progressos fica reprehensivel aminha admiração, eapta apersuadir-me tudo oque mediserem destes bons Religiosos.

O fogo que seateou no ranxo dodito Frei José, foy effeito da Providencia, para lhe antecipar o castigo, avista daquelles mesmos que persuadião, para que ficasse dezenganado dopremio quemerece asua irregularidade mayor mesmo quando o mesmo lheconsumio oBreviario, poderer que para o indigno do uso delle, oque não duvido exvy do seo procedimento.

Estimo descobrirse odinheiro namão deVictoriano Ribeiro, pertencente a Frei João, eque odito senão persuadissem aserroneas opiniões com que quiz alucinar, para oque não fizesse aentrega que devia; O certo hé,

[fl. 35r]

he, que estes Padres searregão com mais poderes do que obom moral lhes concede, que não podendo dar-lhes proprio, elles pelo ter dispesão anatureza doseo Instituto, pelos Votos com que seobrigão, atropelando as Bulas que tanto lhe recomendão, lhofazem mais restricto por Missionarios.

Como VM tem os poderes precizos a obrigar o Padre Reinaldo Gomes Missionário do Enxu, ofara sem demora partir com os seos Indios para a Povoação aque os mandava agregar, e quando o dito Padre esquecido do que deve obrar aesto respeito entre obsta fazelo, será justo não deixar decontinuar emque o executem os Indios, valendosse interinamente de repartir as rogativas ao vezitador dos Franciscanos, para que lhedem sacewrnote que lhe assista, edandome parte para requerer ao Senhor Bispo o procedimento contra o dito clérigo, exvy da sua resistencia.

O expediente de VM mandar bandeiras recolher os Indios dizpersos, hé tão conforme amateria de que se trata, que se faz inevitavel deixar deopracticar, uzando sempre nelle de todos osmeyos dabrandura, que tem athe oprezente seguido, oque não tira osdo castigo quando absolutamente

sejão percizos, por ser evidente não poder conseguirse huá materia semelhante só pelos primeiros quando a experiencia mostrarem terem sido infrutíferas.

A Manoel Leite não dei ordem alguma contraria aoque VM mandassee, esó lhe disse, que visto o receio que contemos leva em se obrigarem os Parochios aseunirem a Povoação de Agoas Belas, da sorte que VM havia determinado esegurarme estarem socegados, os conservasse no mesmo lugar emque medizia os tinha arranxado, enquanto VM não decia para determinar oque se havia seguir, quehera oque odito Manoel Leite havia observar.

Esta resolução tomey receando delhe peo que VM me havia escrito movesse algum embaraço, que cauzasse dezordem tal que medesse mayor cuidado com cujos termos quando VM entendahé percizo ordem ao referido Leite para que lhes o fassa recolher adita Povoação, sem embargo doque tenho exposto, lha mandarei afim de que não demore.

Sobre o dinheiro que VM tem achado pode delhe ir dezpendendo todo o que lhe for percizo abeneficio dos estabelecimentos que forma com clareza, per onde conste que se deztribuiu para que estes bons Padres nos não arguão deque oconvertemos em nossa utilidade enoque respeita as exadas, maxados e fouces que há tempo meavizou lhe erão percizas, se faz necessario relação de numero das ditas ferramentas para as por proptas, e VM avizar das vias por quea hey de remeter.

Com a partida do Dr. Juiz de Fora que sahio [fl. 35v]

Desta praça a 30 de Abril, adar principio asua derrota, se encontrão apersuadir as Religiões, não ser nascida dazparedes de Pernambuco a resolução de se formarem os mais estabelecimentos em todas as Missões, eadecahirem os argumentos com que nos contraditavão, avista doprocedimento da Bahia; que não servindo para nos trezlado lhesdava motivo defundarem os seos paradoxos, edenos capitularem demalevolos, econtrarios as religiões, em seguir huma materia pelo que nos desvião ficar obrigadas, seattendersem oquanto cuidavamos em lhe aliviar as comsciencias.

Em junto parte o Ouvidor das Alagoas, que estou acabando de expedir, oqual setem demorado pela seca o embarassar: queira Deoz darnos bom sucesso, epodermos disipar tão duplicadas cabeças desta hydra; porem como acauza lhe pretence, entendo não hade faltar em dizpor os animos, ajudando nos e convertendo todos os dieterios com que nos ataquão com elogios da constancia necessaria ao vencimento de semelhante materia.

A Francisco Alvarez de Pugas dará VM lembranças minhas ficando na certeza que nem dele, nem de VM me esquecerey em tudo que iser respeito a fazer notorio os ses merecimentos; e solicitar-lhes osadiantamentos aquepuderem chegar as minhas rogativas, conservando em lembrança não perder occasião emque possa ser util aos sargentos, e todos os mais emquem VM tem achado ozelo, eobediencia perciza.

Veja VM se necessita de algum socorro, que com avizo seo lhe farei prompto tudo o deque carecer.

[*Abreviatura de saudação: ileg.*] a VM. R^e[Recife] em 8 de Mayo de 1761 // Luiz Diogo Lobo da Sylva // Jeronimo Mendes da Paz.

BN / Divisão de Manuscritos
Código 258 (Registro no arquivo: I-12,3,35)

[fl. 35v]

Carta à: Thomaz Ruby de Barros e Barreto, Gov. interino.

De: Luiz Diogo Lobo da Sylva, Governador e Capitão General de Pernambuco, Parayba, e mais Capitánias anexas. Recife, 13 de Mayo de 1761.

Carta ao Governador interino do Estado Sobre varios particulares a respeito dos novos Estabelecimentos aque anda o sargento Mor Jeronimo Mendes entre os quais hé odeseperdir mande ordem que os Indios que se acharem refuz[g]iados nas Missões daquele Estado sejam restituídos logo a Ilha da Assumpção e Santa Maria.

Meu amigo e Snr.// Sem em quizera não mortificar ai Sua Alteza com a repetição das minhas cartas, e só fazelas dirigidas a adquirir agosto das

[fl. 36r]

Suas noticias, porem como aocorrenca dedependencias meobriga apraticar o contrario doque dezejo, eaexercitar asua paciencia espero dever a V.Sa. searme de toda a necessaria para attender oque vou arepresentar-lhe, edar providencia precisa adestruir os meynos com que amalevolencia daquelles dequem pela profição, etrage senão devia esperar, cuidão só com actividade mor por que andem fazer infructiferas as Reaes ordens, e ili[u]dir as justas medidas, esuccessivo trabalho dequem procura contra todos os obstaculos executalas.

Já V. Sa. Sabe, que por determinação de Sua Magestade Fidelíssima mevy obrigado areduzir o sem numero de Malocas, quehavia nodestrito deste Governo com o numero de Aldeas, sem que tivessem mais que hum limitadíssimo numero de curraes, aldeias, e lugares, na forma dasnovas ordens, e practicar o mesmo arespeito detodas as outras que alutação dos seos habitadores chegasse aoque nellas seexpressa, alem detirar docorso muitos que andavão no exercicio delhe, fora da precisa obediencia, e só em exercicios destructivos, e rumorozos aos moradores dos deztrictos emque seguião os seos gyroz.

E como nesta parte hera mais prejudicada aque fica adjacente ao Ryo de São Francisso, e por queixas que tive das freguezias [?] circunvezinhas, conhecy o damno que padecião os moradores brancos, que aiabitavam, eogrande corpo que hião formando os Indios de corso, com outros que agregavão ao seo partido mevy na indezpenssavel precisão demandar o Sargento-mor da Artelharia Jeronimo Mendes da Paz, com a competente

providencia, não só areduzilos ajusta obediencia da falta que se tinhão originado varias mortes, mas tambem aunir o numero das referidas Malocas e povoações com respondentes aqualidade degente deque se compunhão.

Executou o Sargento, não sem vencer grandes obstaculos, epassando parte dos chamados Missionarios que asdirigião, que pegados aos interesses temporaes que desfructavão selhefazia violento sahirem dos ninhos em que tiravão as conveniencias que só arrancavão, sem attenderem a ruina espiritual aque havião reduzido aquellas almas deque estavam encarregados, nem as dificuldades que movião aembarassar lhe as luzes Evangelicas, que se lhe facilita pela nova forma que sua Magestade Fidelíssima lhemanda dar eselhefazem difficez, segundo aexperiencia mostra na antiga, que anciozamente solicitão perpetuar estes bons Padrez.

Vendo porem, que a constante do referido Sargento mor, que pela sua capacidade conhecia o veneno que ocultava nos pretextos deque se valião não sedia da execução deque selhemandava, nem se deixava preocupar do errado moral com que lhe augmentavão, e que das doze Malocas e Indios de Corso, tinha feito duas Povoações na Ilha da Assumpção, e Ilha

[fl 36v]

Do Irapuá, chamada hoje Povoação de Santa Maria, e que pela dita redução ficavão dezoculpados todos os que se fazião escuzados nas mais Malocas deque sehavião tirado os Indios, que seagregarão asduas sobreditas, e consequentemente sem pretextos que lhes dezculpasse rezidirem nos antigos Citios, ou lhesdessem motivo Colorarem(sic) o uzo fructo das conveniencias que nellas persebião entrarão a inspirar nos Indios novamente unidos nas mencionadas Povoações, asideias que entenderão conducentes a separalos dellas, e fazelos passar para as emediatas desse Governo o que conseguirião enão poucos que arastarão pelas suas instancias a seguir este partido, deque pode resultar não pequeno inconveniente desedeixarem conservar nellas, enão serem restituídas as duas deque seretirarão oque sem duvida servirá de animar os outros a seguirem oseo exemplo: mayormente não cessando reverendissimos Padres de lhes inspirar igual rrezolução para o beneficio della satisfazerem o seo despique.

E como delle sesegue não só aruynaremse as Povoações que se achavão formadas, mas huma total impossibilidade de se executar oque Sua Magestade Fidelíssima ordena , quando senão atalhe tão prejudicial intento; rogo a V. Sa. que por serviço do mesmo Rei, queira mandar ordem circular, para que das Missões desse Governo, aque tiverem refugiados alguns Indios das do dito pernambuco se restituão logo para os seos Capitães mores a dita Ilha da Assunpção, e santa Maria, cobrando recibo do Sargento Mor Jeronimo Mendez da Paz ou do Thenente Francisco Alvarez de Pugas, e na sua auzencia dos Directores que lhe deixava, para dirigir no temporal ficando da minha conta practicar o mesmo arespeito de todos osque desse Governo se retirarem para as Vilas e Povoações deste sem permisão de V. Sa.

Veja V.Sa. se tenho em que o sirva, que não faltarei em verificar-lhe a verdade com que me interesse em lhe dar gosto.

[assin: ileg.]

VM, em Recife, Pernambuco em 13 de Mayo de 1761. // Snr. Thomaz Ruby de Barros e Barreto // Muito Amigo e fiel venerador de V.Sa. // Luiz Diogo Lobo da Sylva.

BN / Divisão de Manuscritos
Código 258 (Registro no arquivo: I-12,3,35)

Carta sargento Mor Jeronymo Mendes de Paz sobre se
mudar a Vila da Ilha da Assumpção para o Pambú.

[fl. 162v]

Meu Amigo os requerimentos que se metem feito por parte dos Índios, que VM estabeleceu na Ilha da Assumpção, para se transferir adita Vila para.

[fl. 163r]

para a do Pambú aonde logravam as vantagens de maior fertilidade pela melhor qualidade de que se compõem as terras desta, e das Ilhas que lhe são adjacentes, segundo a abundancia de frutos que VM lhe achou com preferência a todas as outras que e seu lugar só encontrou escassez de todos os necessários, unidos a informações que nesta matéria se tem tirado, e o Dr. Ouvidor das Alagoas confirma o que VM não nega nas enunciativas, que ao mesmo respeito tem dado, o que faz verossímil, que quando os ditos Índios só na posse da metade da referida Ilha gozavam do dito beneficio, em extensão tal, que alem de suprir todo o necessário para o seu passado, lhes crescia para o comercio que dos frutos que lhe sobravam faziam, ou terão com maior largueza permitindo-se-lhes toda, e as imediatas com exclusiva das pessoas próprias que as ocupavam, e outras que nasua ausência solicitavam introduzir se nulas sem atenderem ao incomodo que causarão em lhe promoverem a mudança para a da Assunção, que VM fez persuadido os melhorava de condição, e ignorando por maliciosamente lhe ocultarem o beneficio de que os privava, pode ser por lhe não deixar o cuidado da diligencia de que se achava encarregado, tempo desembaraçado para antever o engano, pois não posso supor que outro motivo fosse causa de os não situar logo na referida Ilha do Pambú, para onde Sua Excelência Reverendíssima e eu com o parecer do Doutor Ouvidor pelas circunstancias ponderadas, os mandamos logo transferir com todos os das Aldeias que estão unidos a da Assumpção, com os paramentos precisos a ornar-se a Igreja de todo o necessário, incluindo as Imagens, principalmente a do Orago, ficando por este modo denominando-se a Ilha do Pambú, Villa da Assumpção, cuja diligencia encarrego a José Francisco Pinho, para que a execute debaixo da proteção de VM de quem confio não faltará pelo zelo que sempre fez patente, e nesta matéria tem mostrado de o auxiliar vigorosamente, de sorte que o efetivamente o consiga sem o menor distúrbio, nem diminuição da gente, e Nações que se acham na de que se mudam, dando ao mesmo duzentos, ou duzentos, e cinqüenta mil r, segundo o determinar o Ouvidor das Alagoas, do dito que achou nos seqüestros que fez aos antigos Missionários, ou tiverem produzido os gados, e escravos que

de lhes provieram, para com esta quantia se edificar a Igreja, e restabelecerem as casas que se arruinaram, e mais que necessitam para os moradores que crescem, alem dos que nela residiam, e quando VM o não tenha pelo haver despedido nas diligencias da mesma redução, escrevi a Vitoriano Ribeiro Rybas, para que assinta com ele ao mencionado Diretor, e passe letra para o Tesoureiro geral desta Praça Antonio Pinto, do qual será prontamente embolsada a pessoa a quem a dirigir, rogando ao dito Victoriano, e ao Capitão Mor Pedro da Fonseca, auxiliem quanto estiver da sua parte esta mudança a quem remeto as Patentes dos postos que VM nomeou para entregar a quem tocam.

Não faça a VM duvida o estarem na primeira feitas as casas, e ereta a Igreja, porque havendo melhores terras na segunda, como é notoriamente constante, e facilitando-se-lhes por elas o adiantamento, e beneficio que se lhes solicitam pertinácia, e não prudência, subsistir na opinião de os conservar em sitio em que é impossível gozarem das referidas vantagens, por nos pouparmos a

[fl. 163v]

ao incomodo desta mudança: maiormente quando se faz precisa para procedermos com a regularidade que Sua Majestade Fidelíssima manda, e não cairmos na nota de menos zelosos do seu Real serviço, em uma matéria de tanta consequência, na qual a menor falta, nos devia causar não pequenos remorsos.

Na carta que dirijo a VM pelo Sargento Mor dou resposta as matérias que nelas trata, e em tudo desejo sempre mostrar a VM a verdade com que o venero.

Deus Guarde a VM Muitos Anos. Recife em 29 de Janeiro de 1762 // Sr Jeronymo Mendes da Paz // Muito Amigo, e obrigado a VM // Luiz Diogo Lobo da Sylva.

BN / Divisão de Manuscritos
Códice 258 (Registro no arquivo: I-12,3,35)

[fl. 163v]

Carta a Vitoriano Ribeiro Rybas sobre a dita mudança da Villa da Assumpção para a do Pambú, e que assista com o dinheiro que insinuar o Ouvidor das Alagoas, para as despesas que se precisar na mesma, passando letra para nesta Praça ser embolsado dela, pelo Tesoureiro dos bens seqüestrados.

Pelas informações que metem sido presentes, e a Sua Excelência reverendíssima, confirmadas pelo Dr. Ouvidor da Vila das Alagoas, e instancias que os Índios que habitam a Ilha da Assumpção nos tem feito, para serem transferidos para a do Pambú, aonde a melhor qualidade das suas terras, e Ilhas adjacentes lhes facilitam a abundancia, e vantagens que na primeira não podem lograr, temos tomado a resolução de encarregar ao Diretor José Francisco Pinho, os mude logo para a dita Ilha, metendo os, não só na posse de toda ela, mas das mais que lhe são immediatas, excluindo as pessoas, e gados que até agora as logravam, e se introduzirão depois que os ditos Índios as largarão, recomendando ao Sargento Mor Jeronymo Mendes, os auxilie nesta diligencia, lhes assista com dinheiro que lhe insinuar o sobredito Ministro, quando se ache com ele, do produto dos seqüestros, e gados que aprendeu aos antigos Missionários, porem como pode ser que pelos da mesma diligencia em que tem andado haja despendido tudo o que deles proveio, rogo a VM, não só queira entregar ao referido Diretor a predita importância e passar letra para esta Praça, sobre o tesoureiro dos bens seqüestrados Antonio Pinto, de quem prontamente a receberá apenas a quem a dirigir, mas concorrer com toda a ajuda, e favor, para que efetivamente o mencionado Diretor ponha em execução o que a este respeito lhe ordeno, e consiga evacuar as Ilhas

[fl. 164r]

as ilhas destinadas ao cômodo dos ditos Índios, o que confio do zelo com que VM em todas as ocasiões se soube distinguir no real Serviço, persuadindo-se não faltarei em lhe dar gosto, em tudo que lhe disser respeito.

Deus Guarde a VM, Recife em 29 de Janeiro de 1762 // Luiz Diogo Lobo da Sylva // Sr Vitoriano Ribeiro Rybas.

BIBLIOGRAFIA

Abreviações de arquivos e fontes impressas

ABN – Anais da Biblioteca Nacional

APEB – Arquivo Público do Estado da Bahia

APEPE – Arquivo Público do Estado de Pernambuco

BN – Biblioteca Nacional

DH – Série Documentos Históricos / BN

MI – Museu do Índio / FUNAI

PRONEB – Província do Nordeste Brasileiro (Arquivo Provincial dos Capuchinhos do Convento da Penha, Recife).



ADAM, Lucien. 1897. *Grammaire comparee des dialects de la famille kariri*. Paris: J. Maisonneuve.

ALBA, Richard. 1990. *Ethnic Identity: The Transformation of White America*. New Haven/London: Yale University Press.

ALMEIDA, Marcos Antônio de. 1999. "As Missões Franciscanas na Bahia Colonial: Juazeiro e Jacobina". In: ALMEIDA, Luís Sávio de et al. (Orgs.) *Índios do Nordeste: Temas e Problemas*. Maceió: Edufal.

AMORIM, Paulo Marcos de. 1975. "Acamponesamento e Proletarização das Populações Indígenas do Nordeste Brasileiro" In: *Boletim do Museu do Índio*, n. 2, pp. 1-19.

ANDRADE, Ugo Maia. 1999. *Entrelinhas: fronteiras sócio-simbólicas e etnogênese dos Tumbalalá de Pambú (Ba)*. Projeto de pesquisa para o mestrado em Antropologia Social/USP apresentado à FAPESP. São Paulo, dig. 18pp.

_____. 2000a. "'A jurema tem dois gaios': etno-história tumbalalá". In: CARVALHO, Maria Rosário G. de (Org.) *Índios e Caboclos: a história (re)contada*. Salvador: EdUFBA (no prelo).

_____. 2000b. *1º Relatório Científico Apresentado à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo*. São Paulo, dig. 76pp. (mais tabelas, gráficos, fotografias e mapas).

- ___ . 2001a. 2º Relatório Científico Apresentado à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo. São Paulo, dig. 52 pp. (mais fotografias e mapas).
- ___ . 2001b. 3º Relatório Científico Apresentado à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo. São Paulo, dig. 54 pp.
- ANTONIL, André João. 1982[1711]. *Cultura e opulência do Brasil*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: EDUSP.
- APEL, Karl-Otto. 1994[1990]. "O a priori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética: o problema de uma fundamentação racional na era de ciência". In: ___ *Estudos de Moral Moderna*. Petrópolis: Vozes.
- ARCHER, J. 1991. "Ambiguity in political ideology: aboriginality as nationalism". In: *The Australian Journal of Anthropology*, vol. 2, n. 2, pp. 161-170.
- ARHEM, Kaj. 1996. "The cosmic food web: human-nature relatedness in the Northwest Amazon". In: DESCOLA, P. (org.) *Constructing Nature and Society*. Londres: Routledge.
- ARRUTI, José M. A. 1995. "Morte e Vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno regional histórico". In: *Estudos Históricos*, vol 8, n. 15, pp. 57-94.
- ___ . 1999. "A árvore Pankararú: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco". In: OLIVEIRA, João P. de (Org.) *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- ASAD, Talal. 1986. "The concept of cultural translation in the British social anthropology". In: CLIFFORD, James & MARCUS, George (orgs.) *Writing Culture: the poetics and politics of ethnography*. University of California Press.
- ASSAYAG, Jackie. 1998. "La culture comme fait social global? Anthropologie et (post)modernité". In: *L'Homme*, 148, pp. 201-224.
- AUGÉ, Marc. 1994. *Não-Lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papyrus Editora.
- AUSTIN-BROOS, Diane J. 1996. "'Two laws', ontologies, histories: ways of being Aranda today". In: *The Australian Journal of Anthropology*, vol. 7, n. 1, pp. 1-20.
- AZEVEDO, Ana Lúcia Lobato de. 1986. *A terra como nossa: uma análise de processos políticos na construção da terra potiguara*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: MN/UFRJ

- BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz. 2000. *O Feudo. A Casa da Torre de Garcia d'Ávila: da conquista dos sertões à independência do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. 1967. *Os Kariri de Mirandela. Um grupo indígena integrado*. Dissertação de Mestrado em Ciências Humanas. Salvador. FFCH/UFBA.
- BARLÉU, Gaspar. 1974[1647]. *História dos feitos recentes praticados durante oito anos no Brasil*. São Paulo: EDUSP; Belo Horizonte: Itatiaia. Coleção Reconquista do Brasil, vol. 15.
- BARO, Roulox. 1979[1651]. *Relação da viagem ao país dos Tapuias*. São Paulo: EDUSP; Belo Horizonte: Itatiaia. Coleção Reconquista do Brasil, vol. 54.
- BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. 1993. *Tapebas, tapebanos e pernas-de-pau: etnogênese como processo social e luta simbólica*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: MN/UFRJ.
- . 1999. "Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste". In: OLIVEIRA, João P. de (Org.) *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- BARROS, F. Borges. 1919. *Annaes do Archivo Público e do Museu do Estado da Bahia*. vols. 4, 5, e 7. ano III. Salvador: Imprensa Oficial do Estado.
- BARTH, Fredrik. 1969. "Introduction". In: ___. (Org.) *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: The Little, Brown Series in Anthropology.
- . 1987. *Cosmologies in the making: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1988. "The analysis of Culture in complex societies". In: *Ethnos*, 3(4), pp. 120-142.
- . 1992. "Towards greater naturalism in conceptualizing societies". In: KUPER, Adam. (ed). *Conceptualizing Society*. New York: Routledge.
- . 1995. "Other knowledge and others ways of knowing" In: *Journal of Anthropological Research*, vol. 51, pp. 65-68.
- BATISTA, Mércia R. Rangel. 1992. *De caboclos da Assunção a índios Truká*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: MN/UFRJ.

- _____. 2001. *Laudo Antropológico do Grupo Autodenominado Tumbalalá – Bahia*. Rio de Janeiro: dig.
- BEN-RAFAEL, Eliezer & SHAROT, Stephen. 1991. *Ethnicity, Religion and Class in Israeli Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOCCARA, Guillaume. 2001. "Mundos Nuevos en las Fronteras del Nuevo Mundo: Lectura de los Procesos Coloniales de Etnogénesis, Etnificación y Mestizaje en Tiempos de Globalización". In: *Mundo Nuevo/Nuevos Mundos*. (Revista Eletrônica - www.ehess.fr/cerma/Revue/indexCR.htm).
- BOURDIEU, Pierre. 1998[1989]. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- BRASIL - Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio / Diretoria Geral de Estatística. 1923. "Relação dos Proprietários dos Estabelecimentos Rurais Recenseados no Estado da Bahia". In: *Recenseamento do Brasil – Realizado em 01/09/1920*. Rio de Janeiro: Typographia da Estatística. vol 1.
- BRASILEIRO, Sheila dos Santos. 1996. *O processo faccional no povo indígena Kiriri*. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Salvador: UFBA.
- _____. 1999. "Povo indígena Kiriri: emergência étnica, conquista territorial e faccionalismo". In: OLIVEIRA, João P. de (Org.) *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- _____. 2001. *O processo de reassentamento do povo Tuxá*. Comunicação apresentada no X Encontro de Cientistas Sociais do N/NE em Salvador.
- BROWN, Michael F. 1991. "Beyond resistance: a comparative study of utopian renewal in Amazonia". In: *Ethnohistory*, 38: 4, pp. 388-413.
- _____. 1993. "Facing the State, facing the world: Amazonia's native leaders and the new politics of identity". In: *L'Homme*, 126-128, 33 (2-4), pp. 307-326.
- CALDAS, José Antônio. 1931[1759]. "Notícia Geral de toda esta capitania da Bahia". In: *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, n. 29.
- CALMON, Pedro. 1939. *História da Casa da Torre*. Rio de Janeiro: José Olímpio Editora.
- CARDIM, Fernão . 1980[1625]. *Tratados da terra e gente do Brasil*. São Paulo; EDUSP: Belo Horizonte: Itatiaia. Coleção Reconquista do Brasil, vol 13.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1990. "O Saber, a Ética e a Ação Social". In: *Manuscrito. Revista Internacional de Filosofia*, 13(2), pp. 7-22.

- _____. 1993. "O movimento dos conceitos na antropologia". In: *Revista de Antropologia*, n. 36, pp. 13-31.
- _____. 1996. "Antropologia e Moralidade: etnicidade e as possibilidades de uma ética planetária". In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto & CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. *Ensaio Antropológico sobre Moral e Ética*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____. 1998. *O Trabalho do Antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora da UNESP.
- _____. 2000. "Os (des)caminhos da identidade". In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 15(42), pp. 7-21.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto & CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. 1996. *Ensaio Antropológico sobre Moral e Ética*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1986 [1979]. "Etnicidade: da cultura residual, mas irreduzível". In: _____. *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense/EDUSP.
- CARVALHO, Maria R. G. de. 1977. "Los Kariri de Mirandela : un subseguimento rural indígena". In: *América Indígena*, XXXVI, n. 1, 113-121.
- _____. 1982. "Um estudo de caso: os índios Tuxá e a construção da barragem de Itaparica". In: SANTOS, Silvio Coelho dos (Org.) *O Índio perante o direito*. Florianópolis: EDUFSC.
- _____. 1984. "A Identidade dos Povos do Nordeste". In: *Anuário Antropológico/82*, pp. 169-188. Brasília: Tempo Brasileiro.
- _____. 1988. "Os Povos Indígenas no Nordeste: Território e Identidade Étnica". In: AGOSTINHO, Pedro (Org.) *O Índio na Bahia*. *Revista Cultura*, 1(1), pp. 11-15.
- _____. 1994. *De índios 'misturados' a índios 'regimados'*. Comunicação apresentada na XIX Reunião Brasileira de Antropologia. Niterói.
- _____. 1995. "As Revoltas Indígenas na Aldeia da Pedra Branca no Século XIX" In: REIS, Elisa et al. (orgs.). *Pluralismo, Espaço Social e Pesquisa*. São Paulo: ANPOCS e HUCITEC.
- CLIFFORD, James. 1998. "Our identity is ahead of us". In: *L'Homme*, 145, pp. 225-228.
- COHEN, Abner. 1969. *Custom and politics in urban Africa*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.

- COHEN, Anthony P. 1995[1985]. *The symbolic construction of community*. London: Tavistock.
- COSTA, Francisco Pereira da. 1905. *Contradicta às pretensões do município baiano de Curaçá sobre a passagem de Boa Vista do Rio São Francisco*. Recife: Imprensa Oficial do Estado de Pernambuco.
- COUTO, Domingo do Loreto. 1902. "Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco". In: *ABN*, vol. XXIV.
- CUNHA, Euclides da. 1975[1902]. *Os Sertões: campanha de Canudos*. São Paulo: Círculo do Livro.
- D'ABBEVILLE, Claude. 1975[1614]. *Historia da missão dos padres capuchinhos na ilha de maranhão e terras circunvizinhas*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP.
- DANTAS, Beatriz G. et al. 1992. "Os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro: um esboço histórico". In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, (Org.) *História dos povos indígenas no Brasil*. São Paulo: FAPESP/Companhia das Letras.
- DUSSEL, Enrique D. 1973. *Para una ética de la libertación latinoamericana*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- __. 1987. *Ética Comunitária*. Petrópolis: Vozes.
- FARIA, Francisco Leite de. 1965. "O Padre Bernardo de Nantes e as missões dos capuchinhos franceses na região do rio S. Francisco". In: *Atas do V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros*. Coimbra, vol II, pp. 251-295.
- FERRARI, Alfonso Trujillo. 1956a. "Os Kariri de Porto Real do Colégio: um grupo tribal abrazeirado" In: *Sociologia*, XVIII (3), 233-251.
- __. 1956b. "Os Contatos e a mudança cultural dos kiriri". In: *Sociologia*, XVIII (4), pp. 279-310.
- FONSECA, João Justiniano da. 1996. *Rodelas: curraleiros, índios e missionários*. Salvador: EGBA.
- FOTI, Miguel Vicente. 1991. *Resistência e Segredo: relato de uma experiência de antropólogo com os Fulniô*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Brasília: UNB.

- FUNDOCIN/PINEB, 1998. *Normas para transcrição paleográfico-diplomática. Instrumento de trabalho e organização do Fundo de Documentação Informatizado*. Salvador: dig.
- GADAMER, Hans-Georg. 1997[1969]. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. 1993. *Mairi Revisitada: a reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi*. São Paulo: NHII(USP)/FAPESP.
- _____. 2000. *Etnogêneses Waiãpi: entre diversos e diferentes*. São Paulo, dig.
- GALVÃO, Eduardo. 1973. *Índios do Brasil: áreas culturais e áreas de subsistência*. Salvador: UFBA/CED.
- GANDAVO, Pero de Magalhães. 1980[1576]. *História da Província de Santa Cruz*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp.
- GEERTZ, Clifford. 2001. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- GLAZER, Nathan & MOYNIHAN, Daniel P. 1981[1975]. "Introduction". In: _____. (Org.) *Ethnicity: theory and experience*. Ithaca: Harvard University Press.
- GOW, Peter. 1993. "Gringos and wild Indians: images of history in Western Amazonian Cultures". In: *L'Homme*, 126-128, 33 (2-4), pp. 327-347.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. 1993. *Regime de índio e faccionalismo. Os Atikum da Serra do Umã*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: MN/UFRJ.
- _____. 1999. "Etnogênese e 'regime de índio' na Serra do Umã". In: OLIVEIRA, João P. de (Org.) *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- HABERMAS, Jürgen. 1987. *Dialética e hermenêutica: para a crítica da hermenêutica de Gadamer*. Porto Alegre: L&PM Editores.
- _____. 1989. *Consciência Moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____. 1996 [1983]. *Morale et Communication*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- HALFELD, Henrique Guilherme F. 1860. *Atlas e relatório concernente a exploração do rio de S. Francisco desde a cachoeira de Piraporá até o Oceano Atlântico*. Rio de Janeiro: Lithographia Imperial.

- HANNERZ, Ulf. 1992. "The global ecumene as a network of networks". In: KUPER, Adam. (ed.) *Conceptualizing Society*. New York: Routledge.
- _____. 1997. "Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional" In: *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 3(1), pp. 7- 39.
- _____. 2001. "Fronteras". In: *Revista de Antropologia Experimental*, n. 1. (Revista Eletrônica - www.ujaen.es/huesped/rae).
- HENRY, Rosita. 1999. "Performing place: staging identity with the Kuranda amphitheatre". In: *The Australian Journal of Anthropology*, vol. 10, n. 3, pp. 337-356.
- HILL, Jonathan D. 1988. "Introduction". In: _____. *Rethinking history and myth: indigenous South-American perspectives on the past*. University of Illinois Press.
- _____. 1996. "Introduction". In: _____. (Org.) *History, Power and Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1942-1992*. Iowa: University of Iowa Press.
- HOHENTHAL Jr., W. D. 1952. "Little know groups of indians reported in 1696 on São Francisco, in northeastern Brazil". In: *Journal de la Société des Américanistes*, XLI, pp. 31-37.
- _____. 1954. "Notes on the Shucuru Indians of Serra de Araroba, Pernambuco, Brazil" In: *Revista do Museu Paulista*, N.S., VIII, 93-158.
- _____. 1960a. "As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco" In: *Revista do Museu Paulista*, N.S., XII, pp. 37-71.
- _____. 1960b. "The general characteristics of indian cultures in the Rio São Francisco valley" In: *Revista do Museu Paulista*, N.S., XII, pp. 73-92.
- HONDERICH, Ted (Ed.). 1995. *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- HOROWITZ, Donald L. 1981[1975]. "Ethnic Identity". In: GLAZER, Nathan & MOYNIHAN, Daniel P. (Orgs.) *Ethnicity: theory and experience*. Ithaca: Harvard University Press.
- KEARNEY, M. 1995. "The Local and the Global: the Anthropology of Globalization and Transnationalism". In: *Annual Review of Anthropology*, 24, pp. 547-565.
- LEACH, Edmund R. 1995[1954]. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia: um estudo da estrutura social kachin*. São Paulo: Edusp.

- LEITE, Jurandyr C. Ferreira. 1993. "Uma proposta para o monitoramento e análise das terras indígenas". In: *Atlas das Terras Indígenas do Nordeste*. Rio de Janeiro: PETI/MN.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1986. "Ordem e desordem na tradição oral". In: __. *Minhas Palavras*. São Paulo: Editora Brasileira.
- LINNEKIN, Jocelyn S. 1983. "Defining tradition: variations on the hawaiian identity". In: *American Ethnologist*, 10(2), pp. 241-252.
- LINS, Wilson. 1983. *O médio São Francisco: uma sociedade de pastores guerreiros*. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL. Série Brasileira, vol. 377.
- LOPES, Esmeraldo G. 1997. *Opara: Formação Histórica e Social do Submédio São Francisco*. Juazeiro, BA: Editora Franciscana.
- __. 2000. *Caminhos de Curaçá*. Petrolina: Gráfica Franciscana.
- LOUKOTKA, éCestmír & WILBERT, Johannes (eds). 1968. *Classification of South American Indian Languages*. Los Angeles: University of California.
- LOWIE, Robert H. 1946. "The 'Tapuya'"; "The Cariri"; "The Pancararú"; "The Tarairiu"; "The Jeicó". In: STEWARD, Julian H. (Ed.) *Handbook of South American Indians*. vol. 1, Washington D.C.: Smithsonian Institution & Bureau of American Ethnology.
- LUPORINI, Cesare. 1982. "As 'raízes' da vida moral". In: DELLA VOLPE, Galvano et al. *Moral e Sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- MAHMOOD, Cynthia K. & ARMSTRONG, Sharon L. 1992. "Do ethnic group exist?: a cognitive perspective on the concept of cultures". In: *Ethnology*, XXXI(1), pp. 1-14.
- MAMIANI Della Rovere, Lodovico Vincenzo. 1877[1699]. *Arte da grammatica da língua brasileira da naçam Kiriri*. Rio de Janeiro: Typographia Central de Brown & Evaristo.
- MARCUS, George E. 1991. "Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial". In: *Revista de Antropologia*, n. 34, pp. 197-221.
- __. 1995. "Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography". In: *Annual Review of Anthropology*, 24, pp. 95-117.
- __. 1998. *Ethnography through thick and thin*. Princeton: Princeton University Press.

- MARTINS, Sílvia A. Carneiro. 1994. *Os caminhos da aldeia. Índios Xucurú-Kariri em diferentes contextos situacionais*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Recife: UFPE.
- _____. 2000. "Shamanism as focus of knowledge and cure among the Kariri-shoco". In: ALMEIA, Luis Sávio de et al. (Orgs.) *Índios do Nordeste: Temas e Problemas II*. Maceió: EDUFAL.
- MATA, Vera Lúcia C. 1989. *A semente da terra. Identidade e conquista territorial por um grupo indígena integrado*. Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: MN/UFRJ.
- MAYBURY-LEWIS, David. 1990[1965]. *O Selvagem e o Inocente*. Campinas: Editora da UNICAMP.
- MEDEIROS, Ricardo Pinto de. 2000. *O descobrimento dos outros: povos indígenas do sertão nordestino no período colonial*. Tese de Doutorado em História. Recife: CEFICH/UFPE.
- MEERKERK, Hannedea C. Van Nederveen. 2000. "Relationship between the Indians and the Dutch in XVII-th century Brazil". In: ALMEIA, Luis Sávio de et al. (Orgs.) *Índios do Nordeste: Temas e Problemas II*. Maceió: EDUFAL.
- MELLO, Mario. 1929. "Os Carnijós de Aguas Bellas". In: *Revista do Museu Paulista*, n. XVI, pp. 795-851.
- MENGET, Patrick. 1997. "Jalons pour une étude comparative". In: *Journal de la Société des Américanistes*. V. 71, pp. 131-141.
- MESSEDER, Marco Luciano L. 1995. *Etnicidade e diálogo político: a emergência dos Tremembé*. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Salvador: FFCH/UFBA.
- MÈTRAUX, Alfred. 1946. "The Fulnio"; "The Teremembé". In: STEWARD, Julian H. (Ed.) *Handbook of South American Indians*. vol. 1, Washington D.C.: Smithsonian Institution & Bureau of American Ethnology.
- MOERMAN, Michael. 1965. "Ethnic identification in a complex civilization: Who are the Lue". In: *American Anthropologist*, 57(5), pp. 1215-1230.
- MONTEIRO, John M. 2001. *Entre o Etnocídio e a Etnogênese: identidades indígenas coloniais*. São Paulo: dig.

- MOREAU, Pierre. 1979[1651]. *História das últimas lutas no Brasil entre holandeses e portugueses*. São Paulo: EDUSP; Belo Horizonte: Itatiaia. Coleção Reconquista do Brasil, vol. 54.
- MOTA, Clarice Novaes. 1996. "Sob as ordens da Jurema: o xamã Kariri-Xocó". In: LANGDON, E. J. Matteson. (Org.) *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC.
- NAGEL, Joane. 1997. *American Indian Ethnic Renewal*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- NANTES, Frei Bernard de. O. F. M. 1896[1709]. *Katecismo índico da língua Kariris [...]*. Leipzig: B. G. Teubner.
- _____. 2001[1702]. *Relato da missão dos índios Kariris do Brasil, situados no grande rio São Francisco do lado sul a 7° (graus) da linha do Equinócio. 12 de Setembro de 1702*. Manuscrito inédito. Biblioteca privada do Sr. José Midlin, São Paulo. Traduzido do original em Francês por Gustavo Vergetti a partir da leitura diplomática feita por Pedro Puntoni. dig.-
- NANTES, Frei Martin de. O. F. M. 1888[1706]. *Relation de la Mission. Histoire de la Mission du P. Martin de Nantes Capucin de la Provence de Bretagne Chez les Cariris, Tribu sauvage du Brésil 1671-1688*. Rome: Archives Générales de l'Ordre des Capucins.
- _____. 1979 [1706]. *Relação de uma missão no rio São Francisco: relação sucinta e sincera da missão do padre Martinho de Nantes, pregador capuchinho, missionário apostólico no Brasil entre os índios chamados cariris*. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL (Série Brasileira, v. 368).
- NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. 1994. *O Tronco da Jurema. Ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste - o caso Kiriri*. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Salvador: FFCH/UFBA.
- _____. 1998. *A Jurema: das ramas até o tronco. Ensaio sobre algumas categorias de classificação religiosa*. Salvador: dig.
- NÁSSER, Nássaro & NÁSSER, Elizabeth. 1988. "Os Tuxá: incorporação à história". In: *Revista Cultura*, 1/1, 33-37.
- NASSER, Nássaro Antônio de Souza. 1975. *Economia Tuxá*. Dissertação de Mestrado em Ciências Humanas. Salvador: FFCH/UFBA.

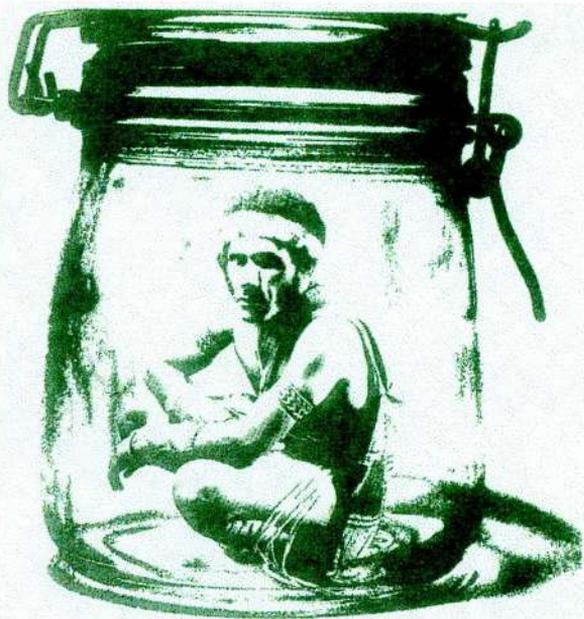
- NIEUHOF, Joan. 1981[1682]. *Memorável viagem marítima e terrestre ao Brasil*. São Paulo; Belo Horizonte: EDUSP; Itatiaia. Coleção Reconquista do Brasil, vol. 35.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 1988. "O Nosso Governo": *Os Ticuna e o Regime Tutelar*. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq.
- ___ . 1993. "A Viagem de Volta': reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no nordeste". In: *Atlas das Terras Indígenas do Nordeste*. Rio de Janeiro: PETI/MN).
- ___ . 1998a. "Uma etnografia dos 'Índios Misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: *Mana*, 4(1), pp. 47-77.
- ___ . 1998b. "Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais". In: ___ (Org.) *Indigenismo e Territorialização*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- ___ . 1999. "A problemática dos 'índios misturados' e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história". In: *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
- ___ . 2001. *Os Caxixós do Capão do Zezinho: uma comunidade indígena distante de imagens da primitividade e do índio genérico*. Relatório Técnico encaminhado à FUNAI. Rio de Janeiro: dig.
- PARSONS, Howard. 1982. "As raízes humanas da moral". In: DELLA VOLPE, Galvano et al. *Moral e Sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- PÉREZ, Antonio. 2001. "De la etnoescatología a la etnogénesis: notas sobre las nuevas identidades étnicas". In: *Revista de Antropologia Experimental*, n. 1 (Revista Eletrônica - www.ujaen.es/huesped/rae).
- PETRICH, Perla. 1993. "Les contentieux de la mémoire". In: BECQUELIN, Monod & MOLINIÉ, Antoinette (Orgs.) *Mémoire de la Tradition*. Nanterre: Plon.
- PINTO, Estevão. 1935-38. *Índios do Nordeste*. São Paulo: Companhia Editora Nacional (Série Brasileira, v. 44).
- ___ . 1956. *Etnologia Brasileira: Fulni-ô - os últimos Tapuias*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. Série Brasileira, vol. 285.
- ___ . 1958. "Dados históricos e etnológicos sobre os Pancararu de Tacaratu (Remanescentes indígenas dos sertões de Pernambuco)". In: ___ Muxarabis & Balcões. São Paulo: Companhia Editora Nacional. Série Brasileira, vol. 303.

- POMPA, Maria Cristina. 2001. *Religião como tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil colonial*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. Campinas: IFCH/UNICAMP.
- POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. 1998 [1995]. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Editora da UNESP.
- PUNTONI, Pedro. 1998 *A guerra dos bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil (1650-1720)*. Tese de Doutorado em História Social. São Paulo: FFLCH/USP.
- REESINK, Edwin Boudewijn. 1978. "Olhos miúdos e olhos graúdos" em Massacará: an exploratory study of a group of civilized indians in the Sertão of Bahia. Mestrado em Antropologia Social: Leyden University.
- __. 1983. "Índio ou caboclo: notas sobre a identidade étnica dos índios no Nordeste". In: *Universitas*, 32, pp. 121-137.
- __. 1988. "A questão do território dos Kiriri de Mirandela: um confronto de dados e versões". In: AGOSTINHO, Pedro (Org.) *O Índio na Bahia*. *Revista Cultura*, 1(1), pp. 41-49.
- __. 1998. *Uma Questão de Sangue*. Comunicação apresentada na XXI Reunião Brasileira de Antropologia, dig.
- __. 2000. "O Segredo do Sagrado: o tóré entre os índios do Nordeste". In: ALMEIA, Luis Sávio de et al. (Orgs.) *Índios do Nordeste: Temas e Problemas II*. Maceió: EDUFAL.
- REGNI, Pietro Vittorino. 1988. *Os Capuchinhos na Bahia*. Salvador: s/e.
- RIBEIRO, Darcy. s/d [1970]. *Os Índios e a Civilização*. São Paulo: Círculo do Livro.
- __. 1996. *O Povo Brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras.
- RUBERT, Arlindo. 1988. *A igreja no Brasil. Expansão missionária e hierárquica*. Santa Maria (RS): Ed. Pallotti. vols. II e III.
- SAHLINS, Marshall. 1993. "Goodbye to Tristes Tropes: ethnography in the context of modern world history". In: *Journal of Modern History*, 65 (1), pp. 1-25.
- __. 1997. "O 'pesimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em vias de extinção (parte 1)". In: *Mana: Estudos de Antropologia Social*. 3(1). Rio de Janeiro: MN/UFRJ, 41-71.

- ___, 1999. "What is anthropological enlightenment? Some lessons of the twentieth century". In: *Annual Review of anthropology*, 28, pp. i-xxiii.
- SAMPAIO, José Augusto L. 1995a. "Notas sobre a formação histórica, etnicidade e constituição territorial do povo Kapinawá". In: REIS, Elisa *et al.* (Orgs.) *Pluralismo, Espaço Social e Pesquisa*. São Paulo: ANPOCS/HUCITEC.
- ___, 1995b. "Terras e povos indígenas no Nordeste: notas para um mapa da fome". In: INESC *et al.* (Orgs.) *Mapa da Fome entre os Povos Indígenas no Brasil (II)*. Brasília.
- SAMPAIO-SILVA, Orlando. 1997. *Tuxá: índios do Nordeste*. São Paulo: Annablume.
- SANTOS, Ana Flávia M. 1997. *Do terreno dos caboclos do Sr. São João à Terra Indígena Xakriabá: as circunstâncias da formação de um povo. Um estudo sobre a construção social de fronteiras*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Brasília: UNB.
- SIDER, Gerald. 1994. "Identity as history. Ethnohistory, ethnogenesis and ethnocide in the Southeastern United States". In: *Identities*, 1(1), pp. 109-122.
- SILVA, Edson. 1996. "Confundidos com a massa da população : o esbulho das terras indígenas no Nordeste no século XIX". In: *Revista do Arquivo Público do Estado de Pernambuco*. Vol. 42, n. 46, pp. 17-29.
- SIQUEIRA, Baptista. 1978. *Os Cariris do Nordeste*. Rio de Janeiro: Editora Cátedra.
- SOBRINHO, Barbosa Lima. 1929. *Pernambuco e o S. Francisco*. Recife: Imprensa Oficial.
- SOUSA, Gabriel Soares de. 1971[?]. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Companhia Editora Nacional/EDUSP. Série Brasileira, vol. 117.
- SOUZA, Jorge Bruno S. 1996. *Fazendo a diferença: um estudo da etnicidade entre os Kaimbé de Massacará*. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Salvador: FFCH/UFBA.
- SOUZA, Vânia Rocha F. de Paiva e. 1992. *As fronteiras do ser Xukuru: estratégias e conflitos de um grupo indígena no Nordeste*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Recife: CEFICH/UFPE.
- SPIX, J. B. von & MARTIUS, K. F. von. 1938[?]. *Através da Bahia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. Série Brasileira, vol. 118.

- STRATHERN, Marilyn. 1998. "The concept of society is theoretically obsolete – For the motion (1). In: INGOLD, Tim (Ed.) *Key Debates in Anthropology*. London/New York: Routledge.
- STUDART, Barão de. 1931. "O Padre Martin de Nantes e o Cel. Dias d'Avila". In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Ceará*. Vol 45.
- TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. 1998. *Contribuição à história e à etnografia do Baixo Oiapoque: a composição das famílias Karipuna e a estruturação das redes de troca*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: FFLCH/USP.
- TOREN, Cristina. 1998. "The concept of society is theoretically obsolete – For the motion (2). In: INGOLD, Tim (Ed.) *Key Debates in Anthropology*. London/New York: Routledge.
- VAN VELSEN, J. 1987 [1967]. "A análise situacional e o método de Estudo de Caso Detalhado". In: FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.) *Antropologia das Sociedades Contemporâneas - Métodos*. São Paulo: Global Editora.
- VANSINA, Jan. 1985. *Oral tradition as history*. University of Wisconsin Press.
- VIDAL, Lux Boelitz. 1999. "O modelo e a marca, ou o estilo dos 'misturados'. Cosmologia, história e estética entre os povos indígenas do Uaçá". In: *Revista de Antropologia*, 42, n. 1 e 2, 29-44.
- WEBER, Max. 1994 [1972]. "Relações Comunitárias Étnicas" In: *Economia e Sociedade*. Brasília: Editora da UNB.
- WILLEKE, Frei Venâncio. O. F. M. 1954. "As nossas missões entre os índios". In: *Santo Antônio*, 12:2, pp. 81-101.
- _____. 1966. "A Província Franciscana de Santo Antônio do Brasil através de suas estatísticas". In: *Studia*, n. 18, pp. 193-207.
- _____. 1977. "Missões e missionários da província de Santo Antônio". In: *Revista de História*, vol 56, n. 111, ano 28, pp. 85-100.
- WOLF, Eric R. 1988. "Inventing Society". In: *American Ethnologist*, 15(4), pp. 752-761.





PRESERVING CULTURE?

Exhibition from the National Arts School of Papua New Guinea
Festival Centre Gallery, Adelaide - 8th September to 15th October 1978 - Admission free

L'homme, n. 151, 1999, p. 184