



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO CENTRO DE FILOSOFIA
E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

MAURÍLIO NOGUEIRA DOS SANTOS

**RELIGIÃO, SABERES E PRÁTICAS DE RITUAIS ENTRE OS TRUKÁ DO SERTÃO
DE PERNAMBUCO**

**RECIFE-PE
2024**

MAURÍLIO NOGUEIRA DOS SANTOS

**RELIGIÃO, SABERES E PRÁTICAS DE RITUAIS ENTRE OS TRUKÁ DO SERTÃO
DE PERNAMBUCO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco-PPGA, para obtenção de título de Mestre em Antropologia:

Orientador: Prof. Dr. Edwin Reesink

RECIFE-PE
2024

.Catalogação de Publicação na Fonte. UFPE - Biblioteca Central

Santos, Maurílio Nogueira dos.

Religião, saberes e práticas rituais entre os Truká do sertão de Pernambuco / Maurílio Nogueira dos Santos. - Recife, 2024. 113f.: il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós Graduação em Antropologia, 2024.

Orientação: Edwin Boudewijn Reesink.

Inclui referências.

1. Ancestralidade. Cosmologia; 2. Encantados. Espiritualidade; 3. Ciência. I. Reesink, Edwin Boudewijn. II. Título.

UFPE-Biblioteca Central

MAURÍLIO NOGUEIRA DOS SANTOS

**RELIGIÃO, SABERES E PRÁTICAS DE RITUAIS ENTRE OS TRUKÁ DO SERTÃO
DE PERNAMBUCO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco-PPGA, para obtenção de título de Mestre em Antropologia:

Orientador: Prof. Dr. Edwin Reesink

Aprovada em: _____ / ____ / _____

Banca Examinadora:

Professor Dr. Edwin Reesink (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco

Professor Dr. Renato Athias (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco Professor

Prof. Florêncio Almeida Vaz Filho (Examinador Externo)
Universidade Federal do Oeste do Pará

DEDICATÓRIA

Dedico esse trabalho aos meus antepassados;
aos encantados de luz;
ao meu povoTruká a meus avós maternos;
e em especial minha amada avó (*in memoriam*)
mulher do ritual e de muita fé.

AGRADECIMENTOS

Chegar até aqui é a realização de um sonho, fruto de muito esforço e dedicação. Este processo de evolução é um misto de sensações; mesmo com tantos desafios enfrentados ao longo do percurso deste trabalho, só tenho a agradecer. Agradeço ao Pai Tupã (Deus) pelas forças espirituais recebidas, que me permitiram descrever com sabedoria esta dissertação, que reflete minha trajetória de vida e minhas vivências do dia a dia. Agradeço aos deuses da ancestralidade, que me sustentam todos os dias diante das batalhas e adversidades.

Agradeço aos meus queridos e amados pais, Maria Auxiliadora e Gilvani Nogueira; aos meus irmãos, Maurício Nogueira, Auricélia Nogueira e Aurilene Nogueira; aos meus sobrinhos e a todos os meus familiares pelo acolhimento de sempre.

Agradeço aos interlocutores: o Pajé Dão de Verbino, o cacique Bertinho, a liderança Tiago Adão, Luiz de Oclides, a liderança Mere, tia Anália, tia Maria Selvina, tia Brígida, ao professor de Artes e liderança Júnior, e a todos que contribuíram para o processo das entrevistas, direta ou indiretamente. Agradeço ao professor Edwin Reesink, que me acolheu de forma simples durante os momentos de orientação e me instruiu com sabedoria, dedicação e paciência ao longo de todo o processo de escrita desta dissertação.

Agradeço aos docentes que contribuíram para a minha formação durante o mestrado: Antônio Mota, Marion, Parry Scott, Hugo Menezes e Laure Garrabé. De modo especial, agradeço aos professores Renato Athias e Vânia Fialho. A todos, o meu muito obrigado.

Agradeço à Reitoria da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), na pessoa da coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA). Agradeço aos incentivadores e indigenistas que me apoiaram nesse processo, assim como aos amigos Mauricio Souza Junior, Jeíza Saraiva, Alexandre Gomes, Hosana Cely e Manuela Schillaci. Minha gratidão a cada um de vocês.

Agradeço às minhas amigas que conheci no período do mestrado: Jaciane Silva, que carrega consigo uma linda espiritualidade, praticada a partir das religiões de matriz africana, e Crislaine Venceslau, uma jovem de um quilombo, repleta de resistência física e cultural.

Agradeço aos colegas Diorge Santos, Fábio Cruz, Sirley Vieira, Palloma

Braga, Pedro de Albuquerque e a todos os discentes do PPGA, que, de uma forma ou de outra, estiveram comigo na caminhada durante os processos de estudos e pesquisas acadêmicas.

Agradeço aos integrantes do grupo de estudo do LACC (Laboratório de Estudos sobre Ação Coletiva e Cultura) e também ao grupo de pesquisa NEPE (Núcleo de Estudos e Pesquisa sobre Etnicidade), a cada um e cada uma dos pesquisadores pelas trocas de conhecimento. Agradeço ao Conselho Indigenista Missionário (CIMI) pelos processos formativos proporcionados pelos indigenistas Saulo Feitosa, Caroline Leal, Sandro Lobo, Ângelo Bueno e Otto, pessoas que sempre contribuíram em diversos processos de formação do povo Truká, no qual estive inserido, participando e construindo conhecimentos.

Agradeço aos espaços por onde já passei: a Comissão de Juventude Indígena de Pernambuco (COJIPE), a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), a Organização de Juventude Indígena Truká (OJIT), a Organização dos Professores Indígenas Truká (OPIT) e a Comissão de Professores Indígenas de Pernambuco (COPIPE).

Agradeço às pastorais e aos movimentos da Igreja Católica: a Pastoral da Juventude (PJ), as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), a Cáritas da Arquidiocese de Olinda e Recife e a Comissão Pastoral da Terra (CPT) do Regional Nordeste II, que me fizeram acreditar em um mundo possível e pelo qual devemos lutar pela dignidade humana.

Agradeço à minha primeira professora, Eliane Gonzaga, que me acolheu como um ser brincante na modalidade de ensino infantil e foi a pessoa que me proporcionou o primeiro contato com o mundo social, que foi a escola. Agradeço também às professoras, amigas e irmãs de coração, Vera Lúcia (Lucinha) Conrado e Francineide Conrado (Neidinha), que contribuíram para minha educação básica e formação profissional.

Agradeço aos professores da graduação que me ajudaram a tornar-me um pedagogo/educador comprometido com a missão de ensinar: professora Nereide, Cícera Nunes, Agladson Lacerda e Clara Lopes, que foi minha orientadora. Minha eterna gratidão a todos. Agradeço à Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia do Estado de Pernambuco (FACEPE) pela bolsa que viabilizou meus estudos. Por fim, agradeço a todos os seres encantados e de luz que tornaram possível a minha trajetória ao descrever sobre o meu próprio povo.

RESUMO

Esta dissertação apresenta uma discussão acerca da realidade do povo indígena Truká, no que tange aos saberes e às suas práticas rituais. Além disso, revela a riqueza cultural e espiritual desse povo. Nessa perspectiva, esta pesquisa tem como objetivo analisar os sentidos e dinâmicas do Toré na sociedade Truká. Os Truká, em sua história, são marcados por um contexto de luta e resistência. Sua religiosidade é profundamente enraizada na conexão com a natureza e com seus antepassados. Seus rituais e práticas religiosas são guiados por conhecimentos tradicionais transmitidos oralmente ao longo das gerações. Eles acreditam na existência de espíritos e divindades que influenciam suas vidas e que devem ser respeitados e honrados por meio de ritos específicos e ocultos. Este trabalho contribui para o fortalecimento de um novo movimento de reconhecimento de uma história, de uma cultura e de uma etnia que existe e resiste, mesmo diante das adversidades. Ao longo desse percurso teórico-metodológico, fiz um grande esforço. Não pretendo aqui oferecer uma resposta de objetividade absoluta aos questionamentos desta pesquisa, mas sim criar condições para refletir de forma responsável sobre os estudos antropológicos, sobre meu povo e, assim, contribuir para o conhecimento antropológico e para um saber que beneficie o povo.

Palavras-chave: Ancestralidade. Cosmologia. Encantados. Espiritualidade. Ciência.

ABSTRACT

This dissertation presents a discussion about the reality of the Truká indigenous people, with regard to their knowledge and ritual practices. In addition, it reveals the cultural and spiritual richness of this people. From this perspective, this research aims to analyze the meanings and dynamics of Toré in Truká society. The Truká, throughout their history, are marked by a context of struggle and resistance. Their religiosity is deeply rooted in their connection with nature and their ancestors. Their rituals and religious practices are guided by traditional knowledge transmitted orally over the generations. They believe in the existence of spirits and deities that influence their lives and that must be respected and honored through specific and hidden rites. This work contributes to the strengthening of a new movement of recognition of a history, a culture and an ethnic group that exists and resists, even in the face of adversity. Throughout this theoretical-methodological journey, I made a great effort. I do not intend to offer an absolutely objective response to the questions raised in this research, but rather to create conditions to reflect responsibly on anthropological studies, on my people and, thus, contribute to anthropological knowledge and to knowledge that benefits the people.

Keywords: Ancestry. Cosmology. Enchanted. Spirituality. Science.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Localização do Mapa do Território Indígena Truká (Ilha de Assunção) ...	24
Figura 2 - Ponte que dá acesso ao Território Indígena Truká.....	26
Figura 3 - Os adereços que compõe o ritual do Toré Truká: Qualqui, Pujá, Maracá e o colar.	41
Figura 4 - Antiga oca e o cruzeiro da aldeia Caatinga Grande	43
Figura 5 - Penitente na tradição	47
Figura 6 - Penitente na tradição	48
Figura 7 - Os penitentes Curião, na hora de beijar a cruz	48
Figura 8 - Dona Anália e Sua Parceira Contra Guia estavam se organizando para dançarem o São Gonçalo, promessa de uma família indígena Truká (2023)	50
Figura 9 - Dona Anália ao lado do dono da promessa de São Gonçalo	51
Figura 10 - Aniversário de Retomada, apresentação de crianças em frente à Igreja de Nossa Senhora Rainha dos Anjos.....	53
Figura 11 - Igreja de São José Localizada na Aldeia Caatinga Grande.....	55
Figura 12 - Cruzeiro e oca, local onde se vivenciam as práticas dos rituais sagrados, aldeia Caatinga Grande	69
Figura 13 - Imagem do alto da ponte principal da Ilha de Assunção.....	86
Figura 14 - Pé de Jurema branca	89
Figura 15 - Raiz da Jurema Sagrada sendo arrancada com as mãos	90
Figura 16 - Raiz da Jurema Sagrada sendo macerada	91
Figura 17 - A Jurema no aribé.....	91
Figura 18 - Jurema sendo “encruzada”.....	92
Figura 19 - Mapa que destaca das Ilhas do São Francisco publicado na década de 1860 Levantado por Ordem do Governo de S. M. I. O Senhor Dom Pedro II	93
Figura 20 - Ilha da Onça.....	94
Figura 21 - Pajé Dão da Aldeia Truká Área de CRC.....	96
Figura 22 - Ritual do Toré, retomada Truká.....	99

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CEBs Comunidades Eclesiais de Base

CIMI Conselho Missionário Indigenista

COJIPE Comissão de Juventude Indígena de Pernambuco

COPIPE – Comissão dos Professores Indígena de Pernambuco

CPT – Comissão Pastoral da Terra

FACEPE – Fundação de Amparo a Ciência e Tecnologia do Estado de Pernambuco

FUNAI – Fundação Nacional de Apoio Indígena

JIUC – Jovens Indígenas Unidos em Cristo

LACC – Laboratório de Estudos Sobre Ação Coletiva e Cultura

MP – Ministério Público

NEPE – Núcleo de Estudos e Pesquisa sobre Etnicidade

OJIT – Organização da Juventude Indígenas Truká

OPIT – Organização dos Professores Indígenas Truká

PPGA – Programa de Pós Graduação em Antropologia

PROCADI – Programa de Pós-graduação em Culturas Africanas, da Diáspora e dos Povos

SEI – Serviço de Proteção Indígena

SESAI – Secretaria de Saúde Indígena

TDAH – Transtorno de Déficit de Atenção e Hiperatividade

TI – Terra Indígena

UFPE - Universidade Federal de Pernambuco

UFRPE – Universidade Federal Rural de Pernambuco

UPE – Universidade de Pernambuco

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	12
2. PROBLEMÁTICAS METODOLÓGICAS	20
2.1 As implicações do nativo na feitura da antropologia.....	20
3. MEMÓRIAS HISTÓRICAS E HISTÓRIAS MEMORÁVEIS DO POVO TRUKÁ ...	24
3.1 Contextualizando da Nação Truká.....	24
3.2 Os Truká e a história da defesa dos encantados	26
3.3 Histórias memoráveis, memórias históricas	32
4. O TORÉ, A ANTROPOLOGIA E SUAS CIÊNCIAS: complicações teóricas	38
4.1 Cultura material Truká.....	39
4.2 Outras práticas religiosas do povo Truká	42
4.3 Os Penitentes também são indígenas	45
4.3.1 São Gonçalo faz parte da nossa tradição	49
4.3.2 A Relação dos Truká com os Santos da Igreja Católica	52
4.4 O toré, segundo a ciência dos antropólogos	56
4.4.1 O Toré diante da antropologia da religião	60
4.4.2 Fato social truká: o toré	69
4.4.3 Fredrik Barth é um encantado dos antropólogos?.....	76
4.5 Afinal, toré segundo a ciência de caboco	78
5. NA ILHA DE ASSUNÇÃO, REINA TRUKÁ	86
5.1 Nossos rituais	86
5.2 Nossa relação com os encantados de luz	95
5.3 Nosso contato com os mestres e a jurema	100
6. CONCLUSÃO	103
REFERÊNCIAS	107

1. INTRODUÇÃO

Mãe d'água na beira do rio,
 Mãe d'água na beira do rio,
 Tirando os seus alecrins.
 Oi tire, senhora mãe d'água pra meus índios;
 Tire chegues pra mim;
 Lê, rá, naê, naê, naôa!
 Lê, rá, naê, naê, naôa!
 Reinaá, reinaô, reinaá, reinaô
 (Linha de Toré do Povo Truká).

Esta dissertação analisa as práticas religiosas do povo Truká por meio do exercício de aproximação entre as categorias nativas e as perspectivas antropológicas da religião. Sendo eu indígena Truká, a escrita naturalmente reflete minha própria realidade sociocultural, que, do ponto de vista do conhecimento ocidental, é considerada periférica.

Um Truká, somando-se aos diversos “parentes” (como chamamos nossos irmãos da luta indígena) que investigam seus territórios a partir de categorias nativas, apresenta outras formas de fazer etnografia. Estudar os povos indígenas em sua amplitude é compreender outras epistemes e outros ordenamentos lógicos, que podem divergir dos consensos estabelecidos no campo do conhecimento acadêmico, pois possuem uma maneira peculiar de enxergar o mundo e suas relações. Este estudo resgata memórias e saberes tradicionais para promover uma discussão sobre a ciência do índio na contemporaneidade, a partir da visão étnica Truká, com o objetivo de aprofundar a história de luta e resistência do povo indígena Truká.

Ao longo das minhas vivências pessoais e comunitárias, fui observando e ouvindo sobre a trajetória de luta e resistência do povo Truká, bem como sobre as questões que envolvem a espiritualidade, os mistérios da fé, os saberes dos ancestrais e as práticas rituais. O Toré, como expressão mais marcante de nosso povo, sempre me chamou a atenção — assim como chama a atenção dos antropólogos.

Desse modo, escrever sobre meu povo é um exercício de explorar os sentidos das histórias que cresci ouvindo dos mais velhos, oriundos do próprio pensamento Truká — criando, talvez, um corpo de conhecimento Truká. Aqui,

mobilizo o conceito de cosmologia conforme a compreensão de Fredrik Barth (1987), que afirma que a cosmologia é criada e recriada por processos sociais e coletivos, fazendo com que certas características da organização social incentivem e direcionem a criatividade e a atuação, impactando os rituais e símbolos dessa tradição.

Nesta explicação, compreendemos que a cosmologia é um processo contínuo, em constante transformação, composto por ações que impactam diretamente a compreensão e o funcionamento do mundo (Barth, 1987).

Desse modo, as vivências na aldeia, os costumes do meu povo, os rituais, as conversas com as lideranças e, sobretudo, os embates travados em torno da conquista da terra acentuaram as inquietações que permeiam esta pesquisa.

Ademais, essas experiências se constituíram em provocações e problematizações diante do contexto indígena: o território, enquanto espaço de luta e conquista; a dimensão espiritual, que lida com o sagrado, os encantados e os diversos rituais; a cultura, que envolve toda a nossa maneira de ser e existir, nossos costumes e tradições; e a dimensão política, que forja nossos embates e direciona nosso povo na luta por dias melhores, existindo e resistindo. São esses elementos que caracterizam as particularidades da Aldeia Truká da Ilha da Assunção, em Cabrobó-PE.

Paralelamente, as leituras acumuladas foram se somando, brotando de diversas matrizes de pensamento, entre as quais merecem destaque: os antropólogos fundantes (Fredrik Barth, Claude Lévi-Strauss, James Clifford, Clifford Geertz); os pensadores nativos (Mércia Rejane Rangel Batista, Francisca Jeannié Gomes Carneiro, Carolina Leal Mendonça); e os clássicos da Sociologia (Karl Marx, Max Weber, Émile Durkheim). Esse referencial teórico, simultaneamente, produziu questionamentos e forneceu lentes interpretativas para os fenômenos sociais que se apresentam e se tornam objeto de estudo na Aldeia Truká da Ilha da Assunção.

Dado esse contexto, o método etnográfico me possibilita descrever, de forma sistemática, o estudo das experiências humanas vivenciadas por um determinado grupo social a partir de uma perspectiva pessoal. Assim, esta dissertação torna-se fruto do entrelaçamento entre prática, teoria, prática e reflexão, experimentado tanto na aldeia quanto nos bancos da academia ou no terreiro, marcando o passo no Toré. As inquietações e os apontamentos foram se firmando e ganhando vida por meio das palavras aqui escritas.

Desta feita, apesar de estar convicto das minhas lentes interpretativas acerca do meu povo, minha pesquisa se encaixa mais como uma “etnografia polifônica” (Clifford, 2002), na qual a autoridade de fala é conferida ao “nativo”, que também auxilia o antropólogo na resolução de problemas antropológicos, tornando-se um coautor da etnografia. Neste caso, não sou apenas coautor, mas o próprio autor da minha investigação antropológica, pois parte dos meus “achados científicos” também são elementos da minha própria experiência individual e coletiva de vida.

Diante dessa realidade, alguns questionamentos me sobressaltam: um “nativo” fazendo etnografia sobre seu próprio povo levantaria questões do seu povo ou da antropologia? O Toré Truká me ajuda a entender a antropologia ou é a antropologia que me ajuda a compreender o Toré Truká?

Ao longo desse percurso teórico-metodológico, fiz um esforço para não responder objetivamente tais interpelações, mas sim criar condições para refletir de forma responsável sobre a importância dos estudos antropológicos para o meu povo, bem como sobre o quanto a história do meu povo pode contribuir para as discussões antropológicas. Ademais, é pertinente apontar a necessidade de reparação histórica — contra o silenciamento e aniquilamento da cultura indígena, que muitos dos meus parentes sofreram e ainda sofrem ao longo da história — que podemos promover mediante a escrita dos saberes ancestrais oriundos do povo Truká.

Este trabalho contribui para que um novo movimento de reconhecimento de uma história, de uma cultura e de uma etnia exista e resista, mesmo diante das adversidades.

A caminhada histórica do povo Truká é caracterizada por um intenso movimento de resistência frente aos violentos processos de colonização, massacre, extermínio e invisibilização dos indígenas no Brasil, sobretudo na região Nordeste. Diante desse contexto massacrante, a espiritualidade do povo indígena reluz como um movimento de unidade, fortalecimento e pertencimento, constituindo parte essencial de sua identidade étnica.

A etnia que atualmente se reconhece como Truká habita as margens do Rio São Francisco, na região do Submédio São Francisco, entre o Lago de Sobradinho e as barragens de Paulo Afonso, na Bahia, onde estão localizadas as quatro aldeias do povo indígena. Durante o período da colonização, os indígenas que habitavam esses territórios sofreram com a pressão dos colonizadores para que abandonassem suas terras. No entanto, foi a coragem de muitos resistentes que deu vida e impulso

às seguintes aldeias: Camixá do Povo Truká, em Sobradinho-BA; Truká Tupan, em Paulo Afonso-BA; Truká Tapera, no município de Orocó-PE; e Aldeia Truká da Ilha da Assunção, em Cabrobó-PE. Esta última é conhecida como Aldeia-Mãe, por ter dado origem às demais (Santos, 2016).

Neste primeiro momento, situar a localização da Aldeia Truká da Ilha da Assunção é muito mais do que identificar um espaço de habitação; é registrar um território marcado por conflitos, lutas, conquistas e resistência de um povo. É enfatizar que a luta pela terra representa o próprio anseio de afirmação de uma cultura, de uma manifestação étnica que solidifica a formação identitária dos Truká.

Vale salientar que, para nós, indígenas, o território é um lugar sagrado, pois é nele e a partir dele que os indivíduos são formados e suas identidades indígenas são forjadas. É o espaço da vivência, do pertencimento, da socialização e da formação do ser sociocultural. A territorialidade se estabelece na busca por diferenciar um espaço e distingui-lo entre seus ocupantes (tornando-o exclusivo), expressando o vivido territorial por uma coletividade (Raffestin, 1993).

Nessa perspectiva, o processo de territorialização, identificação, organização e mobilização de um povo opera mediante as conquistas obtidas a partir da resolução de conflitos. Portanto, é a resiliência de um grupo de pessoas intencionalizadas que faz de um determinado lugar o seu espaço de conquista. Isto é, “ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente, o ator territorializa o espaço” (Raffestin, 1993, p. 143).

O povo Truká sofreu diversas influências culturais europeias no processo de conquista e colonização. Para permanecerem no território, foi necessário trabalhar para os posseiros (fazendeiros), que exploravam os indígenas e suas terras. Os Truká organizaram quatro retomadas em sua história mais recente, iniciando em 1984, na luta pela recuperação do território. Para obter o direito sobre a posse da terra, enfrentaram grandes embates que resultaram no assassinato de várias lideranças indígenas.

O itinerário de luta e resistência dos Truká também foi marcado pelo impedimento de suas práticas, sobretudo as rituais, durante o período da colonização. Os fazendeiros que ocupavam as terras da Ilha da Assunção reprimiram as tradições do povo Truká, como, por exemplo, o Toré. A retomada dessas práticas só ocorreu por volta de 1999, após a reconquista do território, quando o ritual do Toré voltou a fazer parte da rotina da comunidade.

De acordo com as crenças religiosas que sustentam a espiritualidade da aldeia, acredita-se que o Toré foi fundamental para que o povo Truká reconquistasse toda a Ilha da Assunção. Nós, do povo Truká, compreendemos que o Toré é um ritual essencial, pois é nele que nos fortalecemos por meio do contato e das orientações dos Encantados. Durante a cerimônia, bebe-se jurema, que, segundo a sabedoria ancestral, purifica e auxilia na busca por um caminho de verdade. Acreditamos que o Toré se conecta tanto com a natureza quanto com o sobrenatural.

O Toré, que para alguns antropólogos — Vânia Souza (1998) e Gondim (2009) — é definido como uma das maiores manifestações da religião indígena, a partir do entendimento que temos e das leituras que fazemos, atribuímos-lhe uma denotação mais complexa e ampla. Dessa forma, contribuimos para a construção de novas epistemologias que desmontam a visão limitada de pesquisadores que analisam e concluem unilateralmente e de maneira apressada, atribuindo ao Toré um único significado dentro da comunidade indígena.

Um dos meus principais pontos é que o Toré permeia nossa vida política, social, afetiva e cultural. Enfim, falar sobre o Toré é falar sobre nossa própria existência. Ele representa o principal fato social dos Truká, ou seja, como veremos adiante, trata-se de um fato social total por excelência. O Toré vai muito além da dimensão religiosa, pois se conecta também às instâncias políticas e sociais do nosso povo, reordenando toda a cosmologia Truká.

Além disso, de certo modo, falar sobre o Toré é falar sobre saúde, uma vez que há práticas tradicionais de cura e terapêuticas associadas ao Toré da Jurema. Falar sobre o Toré também significa falar sobre melodias oriundas de sonhos alimentados pelo imaginário — por criações mitológicas, visões cosmológicas — que se manifestam na vida indígena. Ou ainda, trata-se de melodias que expressam mensagens de Tupã por intermédio dos Encantados.

Essa última compreensão se fortalece a partir dos relatos de nossos anciãos e dos mais velhos Truká, que afirmam que a ciência do índio está na relação dos indígenas com os trabalhos (os rituais da mesa e do Toré). Logo, é muito mais do que uma religião. Sem essa ciência, tudo permanece oculto, pois as coisas só podem ser reveladas por meio da força encantada.

Porém, se o Toré é tudo, ele também pode ser nada. Portanto, o que é o Toré? Essa resposta já parece ter sido definida pela antropologia, como observamos

em João Pacheco de Oliveira (2005) e Mércia Batista (2005). Então, reformulo a pergunta. O que é o Toré para os Truká? E, mais especificamente, o que ele significa para nossos pajés e mais velhos?

Essa questão será o guia da minha pesquisa, na qual interpretarei os significados da própria cosmologia Truká, articulando uma reflexão a partir das noções desenvolvidas pela literatura antropológica, à luz dos teóricos já mencionados.

Nessa perspectiva, o objetivo desta pesquisa é analisar os sentidos e as dinâmicas do Toré na sociedade Truká.

Esse objetivo geral se desdobra nos seguintes objetivos específicos:

- a) Descrever etnograficamente o pensamento religioso dos Truká.
- b) Analisar a religiosidade Truká à luz da teoria antropológica da religião.

A proposta desta pesquisa foi enxergar e trazer à baila elementos que não são percebidos a olho nu, isto é, ir além das aparências e das formas. Passei a questionar os fundamentos por trás das expressões culturais e religiosas Truká — como elas existem e quais são as condições de sua existência. Além disso, concentrei-me nos significados e simbolismos que tanto a cultura quanto a espiritualidade Truká conseguem materializar na vida e na história de cada indígena, começando por mim.

Os traços marcantes e característicos, seja de uma dança, de um ritual ou até mesmo da maneira de se expressar e fazer uso da linguagem, retratam o modo de viver do povo Truká, ou seja, sua identidade.

Os antropólogos convergem para o entendimento de que o Toré é considerado o maior símbolo de resistência e união entre os povos indígenas do Nordeste brasileiro (OPIT, 2007). Em consonância com João Pacheco de Oliveira (2005), afirmamos que o Toré reordena e elabora saberes múltiplos sobre a natureza, o tempo e o imaginário social, celebrando a vida, a criação permanente e reafirmando a possibilidade futura de uma comunidade imaginada e benfazeja entre todos os que dela participam.

A expressão Toré transcende qualquer evento ou rito religioso e adquire uma proporção simbólica que caracteriza as identidades étnicas regionais, sendo defendida pelos próprios indígenas.

Ainda sobre a existência de práticas religiosas na aldeia, percebemos que a maioria da comunidade participa da Igreja Católica, pois sua doutrina demonstra

maior abertura para aceitar os saberes originários tradicionais das forças encantadas. Isso evidencia uma postura mais receptiva e respeitosa por parte dos líderes católicos, o que não se observa no protestantismo.

As igrejas evangélicas, de modo geral, demonstram forte resistência em relação aos nossos rituais, especialmente o Toré, e acabam atacando e desrespeitando nossas crenças.

Ao longo da pesquisa, vamos nos aprofundando com alguns teóricos, e a noção de Fato Social Total, abordada por Marcel Mauss (2003), a meu ver, explica com maior precisão o fenômeno do Toré Truká. Nesse sentido, o Toré, enquanto Fato Social Total, é capaz de reunir diversos elementos e instituições: a religiosidade, os aspectos jurídicos, os costumes morais e, além disso, incorpora um componente econômico que idealiza um modo particular de fornecimento e distribuição. Além de tudo isso, o Toré consegue expressar uma linguagem própria, carrega um simbolismo, atende a uma representatividade de um povo e é uma manifestação cultural que não pode jamais deixar de ser compreendida como um ato de resistência política.

É, portanto, nesse contexto que a religião, os saberes e as práticas rituais entre os Truká do Sertão de Pernambuco vão se construindo e se ressignificando. Ou seja, é no trabalho e na ciência do Toré que compreendemos a realidade e consolidamos nossa identidade — ou, como queira, a indianidade do nosso povo. É a partir de nossas lutas e conquistas que nos firmamos como um povo aguerrido, que não se deixa intimidar pelos homens brancos que enxergam a natureza apenas como um recurso a ser explorado para o enriquecimento de poucos.

A estrutura teórico-metodológica deste texto está organizada em quatro eixos: problemáticas metodológicas; memórias históricas e histórias memoráveis do povo Truká; o Toré, a antropologia e suas ciências: complicações teóricas; na Ilha da Assunção, reina Truká.

No primeiro capítulo, abordo o itinerário metodológico delineado para responder à nossa inquietação epistêmica, alinhando-se à ideia de que a pesquisa é uma ação de natureza social, especialmente quando se trata da ciência antropológica, em que o sujeito pesquisador e o campo pesquisado chegam a ser “quase” simultaneamente o mesmo conteúdo a ser estudado. Isso ocorre porque, quando o pesquisador investiga a natureza do seu próprio povo, ele inevitavelmente fala também sobre a sua própria história.

Esse capítulo discute, então, a etnografia, suas técnicas e os procedimentos adotados para a reflexão e a construção desta pesquisa, ressaltando as implicações do nativo na produção do conhecimento antropológico.

O segundo capítulo trata dos principais aspectos históricos, sociopolíticos e religiosos que contextualizam e identificam a Nação Truká, a partir das teorias explicativas e de uma revisão bibliográfica sobre o Toré no Nordeste.

O terceiro capítulo situa a Antropologia e suas ciências em relação à cultura do Toré, compreendido como prática religiosa e identitária do povo Truká. Além disso, abordo a compreensão do Toré segundo a ciência de caboco, uma maneira peculiar de entender a estrutura sociocultural, religiosa e política desse ritual.

O quarto capítulo se dedica à compreensão do Toré a partir da perspectiva dos próprios nativos, iniciando um diálogo entre a teoria antropológica e as narrativas dos mestres Truká, fundamentado nas inspirações dos Encantados e na relação dos nativos com a Jurema. As abordagens epistemológicas utilizadas nos auxiliam na compreensão da subjetividade do etnógrafo. Minha maior intenção é formular um diálogo entre as teorias nativas e as teorias antropológicas no contexto da antropologia contemporânea, caracterizando um intercâmbio intercultural e interdisciplinar entre a ciência antropológica e a ciência do índio.

Na conclusão, faço um balanço do quanto me empenhei em traduzir a importância do Toré para a construção histórica e identitária do meu povo, tanto a partir da minha vivência como nativo Truká quanto da minha atuação como pesquisador (antropólogo).

Para alcançar tal objetivo, inicialmente identificamos, na antropologia da religião, os principais aspectos que estruturam a compreensão do Toré como fenômeno religioso. No entanto, tal fenômeno não se limita à esfera religiosa, pois se conecta a outras dimensões sociais, como a política, a saúde e a cultura.

Posteriormente, analisamos as memórias e histórias que constituem as narrativas do povo Truká, evidenciando o caráter inspirador do Toré na construção da nossa indianidade.

Por fim, apresento etnograficamente as práticas e os rituais que caracterizam o Toré como símbolo de resistência e de luta do meu povo.

2. PROBLEMÁTICAS METODOLÓGICAS

2.1 As implicações do nativo na feitura da antropologia

Diferentemente de Malinowski (1998), que, ao desembarcar nas Ilhas Trobriand, teve que lidar com uma realidade completamente distinta da sua, aprender outra língua e conviver com pessoas desconhecidas, eu, indígena e pesquisador Truká, analiso a Ilha do meu próprio povo, onde nasci e fui criado.

Desse modo, desembarquei na Ilha da Assunção, como tantas outras vezes, com a única diferença de que, desta vez, trago comigo um cabedal teórico e uma série de questionamentos oriundos da ciência antropológica — esta, o verdadeiro “corpo estranho” dentro da Ilha. Essa dualidade, de ser ao mesmo tempo antropólogo e membro da comunidade, me impõe dilemas epistemológicos.

Desde o meu ingresso no mestrado em Antropologia, passei a retornar à Ilha da Assunção com um diferencial: a condição de antropólogo. Assim, trago comigo não apenas minha vivência nativa, mas também um arcabouço teórico e reflexões fornecidas pela ciência antropológica — o verdadeiro “estranho” dentro da Ilha.

Isso ocorre porque qualquer debate metodológico no campo da Antropologia se insere dentro de uma tradição e de uma historicidade. Considerando o conhecimento antropológico como o estudo de “outras sociedades” ou “outros mundos” (sendo que o “outro mundo” pode ser também o nosso próprio mundo), seguimos refletindo sobre como a Antropologia pode auxiliar nessa relação em que o pesquisador e o “campo” são (quase) a mesma coisa — e sobre como o significado atribuído a certas dimensões e estruturas sociais pode sofrer verdadeiros solipsismos, dos quais os antropólogos tentam, em alguma medida, se precaver.

A preocupação em se fazer entender por meio dos significados próprios dos “nativos” que estão sendo estudados não é uma questão nova na ciência antropológica. Malinowski, em *Argonautas do Pacífico Ocidental*, já demonstrava essa preocupação ao enfatizar a importância de estar com e entre os nativos, vivendo dentro de sua cultura, como um exercício de relativismo cultural.

A etnografia é um processo no qual o pesquisador se distancia de seu próprio grupo social para realizar uma missão científica. Esse movimento é o que Roberto DaMatta (1987) compreende como uma espécie de ritual de passagem do antropólogo para o campo, constituído por um ciclo que envolve: liminaridade, morte e renascimento. Em outras palavras, trata-se da ideia de que o pesquisador deve

suprimir sua “bagagem cultural” para renascer, simbolicamente, como um nativo. Esse processo deve provocar um “estranhamento”, o qual é considerado um importante aliado na prática antropológica.

Mas o que acontece quando o estranhamento é causado pela própria ciência antropológica? Em muitas situações, busquei primeiro compreender a Antropologia para, então, conseguir voltar meu olhar para a sociedade Truká. Embora esse não seja o foco central da minha pesquisa, muitas de suas conclusões acabam refletindo esse movimento.

A autenticação da “verdade” na etnografia, de acordo com James Clifford (2002), no século XX, foi fundamentada na “autoridade etnográfica”, a partir do “estar em campo”. Esse argumento torna praticamente incontestáveis as descrições e análises dos/as antropólogos/as, como se não houvesse espaço para dúvidas ou objeções, pois o pesquisador “estava lá”, e essa “presença” legitimaria suas afirmações. A autoridade etnográfica foi essencial para consolidar o método da “observação participante”. Além disso, conferiu à etnografia uma imagem de ciência simultaneamente rigorosa e heróica (Clifford, 2008, p. 28).

Entretanto, Clifford Geertz (2008) descreve e critica essa autoridade, categorizando-a em quatro tipos: experiencial, interpretativa, dialógica e polifônica. A experiencial se caracteriza como a de Malinowski, pois é baseada na comprovação das certezas por meio da experiência do “estar em campo”. A interpretativa pode ser exemplificada por Geertz e seu método de descrição densa: embora a afirmação “sei porque estive lá” seja mantida, os aspectos dialógicos e situacionais da interpretação são suprimidos do texto, dando lugar a uma exegese exaustiva. A dialógica fundamenta-se na premissa “transcrevi as palavras dos nativos fidedignamente, sem tirar nem pôr”. A polifônica confere autoridade ao próprio “nativo”, que auxilia o antropólogo na resolução de problemas antropológicos, tornando-se coautor da etnografia. Vale salientar que o autor não considera essas categorias como excludentes entre si; elas variam em disposição e peso conforme o contexto (Geertz, 2002).

Pensando nessa categorização, minha pesquisa se encaixaria na “polifônica”. No meu caso, porém, não sou apenas coautor, mas o próprio autor da minha investigação antropológica, pois parte dos meus “achados científicos” também se constituem como elementos da minha experiência individual e coletiva de vida. Entretanto, de nada vale uma Antropologia em que o autor (ainda que seja o próprio

nativo) esteja “amarrado” por conceitos antropológicos que delimitam previamente suas categorias de pensamento e impõem estruturas ideais predefinidas.

A interpretação do Toré Truká, em minha pesquisa, não será conduzida apenas pela ciência antropológica realizada por um nativo. Mais do que isso, a interpretação do Toré Truká será guiada pelas compreensões endógenas do próprio significado do Toré.

Em suma, trata-se de um exercício de explicar o Toré por meio dos significados da própria compreensão Truká — criando, talvez, uma episteme Truká? Algo assim deveria ter sido mencionado antes.

Diante dessas questões, cabe perguntar: é possível uma episteme Truká que se conecte e responda aos anseios e questionamentos da ciência antropológica? Se as dúvidas são antropológicas, elas já não estariam, de alguma forma, intrinsecamente relacionadas a uma compreensão?

No que diz respeito à escrita etnográfica, as proposições de Clifford Geertz (2008) sugerem que a descrição etnográfica possui um caráter ficcional, ou seja, algo semelhante a “escrevo, logo crio/invento”. A questão-chave de seu trabalho consiste em interpretar certa sociedade “no papel”. Nesse sentido, a etnografia — que, para o autor, é uma descrição densa — busca ler e interpretar o contexto cultural, tratando a realidade como um texto. Assim, as escolhas feitas pelo etnógrafo, que se assemelham às de um crítico literário, ocorrem dentro de “estruturas de significados”, nas quais ele deve primeiro apreender os sentidos para depois apresentá-los.

No texto “Subjetividade e crítica cultural”, Sherry B. Ortner (2007) destaca que, em “Religião como sistema cultural”, Geertz sentiu a necessidade de enfatizar a cultura nos seguintes termos: “sistemas públicos de símbolos, significados, textos e práticas, que tanto representam um mundo como moldam sujeitos de forma que se encaixem no mundo tal como representado” (Ortner, 2007, p.386). Isso remete aos limites entre objetividade e subjetividade na escrita etnográfica.

Segundo a autora, ao levantar preocupações metodológicas, Geertz torna possível o estudo da cultura como uma objetividade. Para ele, a cultura é um documento de domínio público, ou seja, compartilhado por todos os indivíduos da sociedade, expresso nos signos coletivamente compreendidos e moldando a subjetividade tanto de forma individual quanto coletiva. Esse processo pode ser entendido como um caminho dialético.

Portanto, de maneira intuitiva e inevitável, a subjetividade do etnógrafo está permeada pelas questões tradicionalmente impostas pela ciência antropológica — ciência esta que, historicamente, está imbricada nos valores e nas noções ocidentais.

Dessa forma, um “nativo” fazendo etnografia sobre seu próprio povo levantaria questões do seu povo ou da Antropologia? O Toré Truká me ajuda a entender a Antropologia ou a Antropologia me ajuda a entender o Toré Truká?

Nesse sentido, podemos compreender melhor as inter-relações da Antropologia contemporânea entre as teorias nativas e as teorias antropológicas. Como bem lembra Geertz (2008), ao propor a interlocução entre alteridades — entre mundos ou culturas — a Antropologia se transforma subjetivamente, epistemologicamente e conceitualmente. Diante do exposto, como se daria um encontro epistemológico entre a ciência antropológica e a ciência do índio?

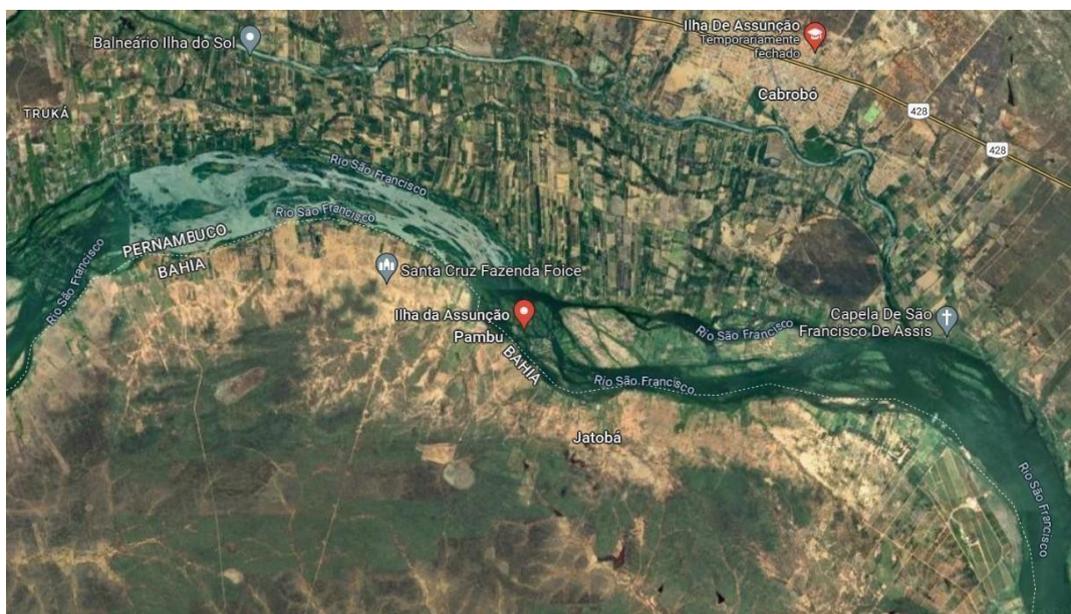
3. MEMÓRIAS HISTÓRICAS E HISTÓRIAS MEMORÁVEIS DO POVO TRUKÁ

3.1 Contextualizando da Nação Truká

Em Pernambuco, segundo dados recentes do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2022), a população indígena totaliza aproximadamente 106.634 pessoas autodeclaradas. O estado abriga oficialmente 13 Terras Indígenas (TIs), onde residem 55.579 pessoas. Destas, 34.314 são de ascendência indígena, correspondendo a 61,74% do total. Esse estudo também revela que Pernambuco possui a quarta maior população indígena do Brasil.

Os indígenas habitam as regiões do Agreste e Sertão e estão representados por diversos grupos étnicos, incluindo os Fulni-ô (Águas Belas), Xukuru do Ororubá (Pesqueira), Kapinawá (Ibimirim, Tupanatinga, Buíque), Kambiwá (Ibimirim), Pipipã (Floresta), Pankará (Carnaubeira da Penha), Atikum (Carnaubeira da Penha e Floresta), Tuxá (Inajá), Pankararu (Tacaratu, Petrolândia e Jatobá), Pankaiuká (Jatobá), Truká Assunção (Cabrobó) e Truká Tapera (Orocó).

Figura 1 - Localização do Mapa do Território Indígena Truká (Ilha de Assunção)



Fonte: <https://encurtador.com.br/yGQY> (2023)

A Nação Truká possui uma história de resistência profundamente enraizada, impulsionada pela ajuda espiritual dos encantados para enfrentar as investidas contra seu território. Atualmente, os Truká estão situados no Sertão Submédio do Rio São Francisco, no município de Cabrobó, Pernambuco.

Sua aldeia principal, a Ilha de Assunção, encontra-se às margens do Rio São Francisco e é considerada sagrada, sendo denominada pelos mais velhos como um “reino” habitado pelos encantados.

A Nação Truká é reconhecida como descendente da Nação Kariri (REGNI, 1983), que historicamente habitava as margens do Rio São Francisco. Atualmente, eles ocupam 25 aldeias na Ilha de Assunção, com uma população estimada em mais de 6.040 indígenas, de acordo com o recenseamento do IBGE em 2022. A Nação Truká abrange territórios não contíguos, incluindo a Ilha da Tapera, a Ilha de São Félix e o Porto Apolônio Sales, localizados no município de Orocó, Pernambuco. Além disso, há comunidades Truká no estado da Bahia, nas cidades de Paulo Afonso e Sobradinho.

Essa herança é marcada pela resistência dos Truká na preservação de seus locais sagrados, fundamentais para a manutenção de suas práticas tradicionais e sua identidade, especialmente diante das tentativas de invasão territorial, catequização forçada e escravização. A Ilha de Assunção, juntamente com suas ilhotas, é considerada um reino espiritual pelos anciãos, um território sagrado banhado pelas águas do Rio São Francisco, onde os antepassados Truká residem.

A espiritualidade Truká está profundamente conectada à natureza, às matas, às águas do rio e aos seres invisíveis que habitam o território, desempenhando um papel fundamental na vivência cultural e religiosa do povo Truká.

A resistência física e cultural dos Truká é intrínseca ao seu território sagrado, que é uma fonte de força espiritual e ancestral. Ao longo da história, os Truká enfrentaram diversas adversidades, incluindo criminalização e perseguição das lideranças, sobretudo daquelas à frente da luta pela soberania territorial, o que resultou no assassinato de muitos. No entanto, as forças da natureza e os encantados espirituais nunca deixaram de proteger os Truká em sua busca por preservar suas tradições e seu território.

Figura 2 - Ponte que dá acesso ao Território Indígena Truká



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

3.2 Os Truká e a história da defesa dos encantados

A antropóloga Mércia Batista (2005) afirma que o povo Truká advém de uma população etnicamente diferenciada e aldeada, que se consolidou entre o fim do século XVII e o início do século XVIII, com a presença de missionários no território que hoje conhecemos como Ilha de Assunção, no município de Cabrobó. As famílias aldeadas “convergiavam no uso da língua kariri [...] e em contraposição às hordas de índios nômades que causavam desassossego na região” (Batista, 2005, p. 72).

Com base no que a autora e suas fontes afirmam, podemos sugerir que as famílias que se estabeleceram nas ilhas formaram um grupo que, devido ao controle exercido sobre o território, estabeleceu uma ordem que, pelo menos em parte, mitigou as instabilidades sociais e políticas causadas pelos diversos grupos que disputavam recursos e circulavam pela região.

Essa história pode ser considerada um “mito de fundação”, pois revela um processo de construção da coesão interna do grupo (famílias aldeadas que falavam kariri), em oposição aos perturbadores da paz (“hordas nômades”). Esse processo desdobrou-se na fundação da Aldeia de Assunção. Embora não haja precisão, a documentação histórica indica que essa fundação ocorreu por volta de 1722, sendo

a aldeia reconhecida como vila em 1761 (Batista, 2005).

Vale destacar que, nesse mesmo período, os aldeamentos religiosos alcançaram seu apogeu, inicialmente com a chegada dos capuchinhos franceses e dos jesuítas, seguida pela partida destes e pela subsequente inclusão de outras ordens religiosas, como as carmelitas e os oratorianos (Batista, 2005). Conseqüentemente, a compreensão histórica e a construção simbólica desses marcos derivam da perspectiva missionária, visto que os missionários tinham o privilégio, entre outros, do monopólio da documentação histórica, juntamente com os documentos da administração colonial.

Sobre esses fatos, para nós, Truká, temos a compreensão histórica de que, quando houve o esbulho de nossas terras, por parte da invasão colonial e dos empreendimentos missionários, nossos encantados ficaram perturbados. Nossas ilhas sagradas, como a Ilha da Onça e a Favela, casa dos encantados, foram invadidas, e outras entidades foram colocadas em seu lugar. Portanto, foi necessário dialogarmos com os encantados, para que eles nos orientassem sobre o que deveríamos fazer diante daqueles invasores.

Esse foi um período em que foi possível unir as famílias que zelavam pelos encantados, criando uma coesão entre elas e desenvolvendo instrumentos de defesa contra a invasão colonial. Esses processos, conforme podemos identificar na memória oral, são oriundos dos germes produzidos pela resistência colonial que ocorre desde os séculos XVII e XVIII. Esse período é marcado pela dinâmica fundiária, que impôs aos índios a dispersão e a concentração forçada em aldeamentos missionários. Para a sociedade indígena, esse fenômeno representou uma mudança radical em sua relação com a natureza e a terra, pois lhes foi imposta a noção de propriedade privada, orientada pela lógica da busca pelo monopólio, exploração econômica e intensa espoliação de suas terras.

Foi principalmente essa razão que veio a perturbar nossos encantados. Para nós, Truká, a natureza se estende ao reino dos encantados e às cidades da Jurema. Nosso contato com os encantados depende diretamente do tipo de relação que temos com a terra. Mas como conseguiremos ouvir o recado dos encantados se nós, Truká, somos expulsos das margens dos rios, onde eles estão e nos comunicam?

No ano de 1823, surgiu um marco legislativo significativo, conferindo aos presidentes das províncias a árdua tarefa de sublevar os aldeamentos missionários em vilas. Esse movimento precede os marcos do desenvolvimento capitalista no

Brasil, com a abolição do tráfico e a Lei de Terras de 1850, que foram meios pelos quais o Estado tentou reter os libertos nas terras com vínculos de trabalho, impedindo sua dispersão pelo território nacional e seu acesso à pequena propriedade. Isso contribuiu para a consolidação dos latifúndios no país (Gadelha, 1989).

Nesse cenário multifacetado, a delimitação das terras devolutas tornou-se uma questão premente, e a determinação de quais terras seriam reservadas para cada aldeia emergiu como um desafio considerável. Além disso, foi estabelecido que as terras dos indígenas que não mais viviam em aldeias ou que estavam, de alguma forma, misturados à população considerada civilizada fossem incorporadas aos chamados “nacionais” (Batista, 1992, p. 46). Ao longo dos anos, a Ilha de Assunção, onde vivem os Truká, sofreu a presença de posseiros que, beneficiando-se do novo regime agrário estabelecido em 1850, avançaram contra o território Truká.

De acordo com Manuela Schillaci (2017), a Lei de Terras de 1850 intensificou a política de expropriação territorial de aldeamentos indígenas no Brasil. Em Pernambuco, em 1857, existiam oito aldeamentos: Escada, Barreiros, Cimbres, Águas Belas, Baixa Verde, Brejo dos Padres, Assunção e Santa Maria. Todos eles estavam sendo expropriados por proprietários de terras locais, arrendatários, câmaras municipais e até mesmo pela igreja. No caso de Baixa Verde e Santa Maria, a expropriação foi violenta, com massacres e expulsões.

Diante dessa situação, a maioria dos indígenas optou por arrendar suas terras ou fugir para a Serra Negra, último símbolo de resistência na região. A década de 1870 marcou o desaparecimento dos aldeamentos em Pernambuco, fato que foi visto pela administração estatal como uma solução para os conflitos entre aldeados e proprietários de terras (Schillaci, 2017). Foi nesse momento que nos organizamos na resistência contra os invasores que queriam perturbar o descanso dos encantados de Luz.

O processo de territorialização, como definido pelo antropólogo João Pacheco de Oliveira (1999b), envolveu a criação de uma nova unidade sociocultural, a formação de mecanismos políticos especializados, o restabelecimento do controle sobre os recursos ambientais e a reelaboração da cultura e da relação com o passado. Isso permitiu a coesão entre as famílias que zelavam pelos encantados, criando instrumentos de defesa contra a invasão colonial. O conflito pelo domínio territorial, de algum modo, persistiu até o ano de 1999, evento no qual o gado

pisoteou todo Território Truká. Atualmente, continuamos defendendo os encantados e vice-versa. Os processos de conquista do território sagrado para os Truká foram emblemáticos, repletos de desafios e sofrimentos. Em nossa história recente tivemos quatro processos intensos de retomadas que trouxeram vários embates, mas, que nos permitiu reconquistar o nosso território.

A primeira retomada ocorreu no ano de 1984, na área conhecida como Cabeça da Ilha, dentro da Companhia de Revenda e Colonização (CRC), em confronto com o Governo do Estado. Nessa luta pela terra, uma liderança do povo Truká, Antônio Bingô, foi assassinada por ser um expoente da luta das famílias indígenas da região. Seu assassinato enfraqueceu momentaneamente a luta dos indígenas, porém não abalou a resistência. Após dez anos, os Truká se reorganizaram e realizaram a segunda retomada, reconquistando uma área de 650 hectares. No entanto, essa retomada foi bastante preocupante para nossa comunidade, que sofreu diversas ameaças por parte dos fazendeiros que haviam invadido nossas terras há muito tempo.

Os movimentos de retomada de nosso território aproximavam cada vez mais famílias da luta coletiva do povo Truká, fortalecendo o chamado “engajamento étnico” Truká. Em 1995, ocorreu a terceira retomada contra o fazendeiro Cícero Caló e o Instituto Pernambucano de Pesquisa Agropecuária (IPA), uma ação que parecia impossível diante do poder econômico do fazendeiro. Ainda assim, conseguimos mais uma conquista. Foi apenas no final da década de 1990 que se tornou possível retomar toda a Ilha de Assunção, durante o quarto processo de retomada, quando os indígenas do Rio Pequeno, junto aos indígenas da Companhia de Revenda e Colonização (CRC), se uniram para a reconquista da área que ainda faltava ser demarcada. Nessa etapa, destaca-se a relevância da liderança de mulheres como Dona Lourdes Cirilo e outras guerreiras importantes na luta.

Além disso, vale lembrar as pessoas e famílias que se tornaram símbolos do movimento, conhecidas pelos nomes de Seu Antônio Chico, Antônio Emiliano, Adailson, Neguinho, Dena e as famílias Borges, Carinhonha, Procópio, Ilarios, Cirilo, Delfino, Bezerra e Pereira. Com a retomada do território, o povo Truká conquistou soberania relativa sobre suas terras, além de garantir políticas e direitos essenciais, como educação escolar indígena, saúde e agricultura. Atualmente, os Truká buscam diversas formas de organização interna, garantindo a subsistência das famílias da comunidade e fortalecendo a cultura, os costumes e as tradições do povo.

O modo de vida da comunidade Truká é intrinsecamente ligado à realidade do semiárido, caracterizado por chuvas escassas e secas prolongadas. Apesar dessas adversidades climáticas, os indígenas Truká desenvolveram formas de adaptação e resiliência ao longo dos anos. No entanto, é importante destacar que essa convivência com o clima e a região não ocorreu sem desafios. Ao longo do tempo, os povos indígenas foram influenciados pelos costumes da cultura dominante, muitas vezes sendo obrigados a abandonar suas práticas tradicionais, como a língua, a religiosidade e os rituais, devido à pressão dos fazendeiros que ocupavam suas terras na Ilha de Assunção. Mesmo assim, muitos continuaram a praticar suas tradições de forma clandestina, buscando se organizar e se fortalecer com a ajuda dos “encantados”. Um marco significativo na trajetória da comunidade Truká foi a retomada de seu território em 1999, o que possibilitou o resgate e a revitalização de práticas culturais, como o ritual do Toré. Esse ritual desempenhou um papel crucial durante as retomadas, fortalecendo a comunidade em sua luta pela terra e por seus direitos.

Outra prática importante na realidade Truká é a agricultura, que historicamente foi voltada para culturas como arroz e cebola, chegando a ser reconhecidos como os maiores produtores de arroz do estado de Pernambuco. Atualmente, a agricultura Truká está predominantemente focada na fruticultura, com cultivos de banana, mamão, coco, maracujá, macaxeira, goiaba, milho, acerola e feijão. Muitas famílias na aldeia também mantêm quintais produtivos com plantações de legumes e hortaliças para consumo familiar e comercialização.

Apesar da maior autonomia sobre o território, a comunidade Truká ainda enfrenta desafios relacionados à influência do agronegócio e à ideologia da monocultura. Muitas famílias são incentivadas a priorizar cultivos de lucro em detrimento da diversificação e dos princípios agroecológicos, o que afeta a qualidade dos alimentos e a soberania alimentar da comunidade. É certo que ainda existem práticas da cultura agrícola que não são oriundas da influência do agronegócio. Podemos citar, por exemplo, as plantações de milho realizadas no final de março, para que a colheita ocorra próximo às festas juninas; e o cultivo de plantas nativas da caatinga, como a faveleira (*Cnidocolus quercifolius*), o pau-ferro (*Libidibia ferrea*) e o caroá (*Neoglaziovia variegata*), sobre as quais há um consenso de que não devemos desmatar. Enquanto as duas primeiras têm usos medicinais, a última tem utilidade como marcador de diferenciação étnica: fazemos pujás, aiós e kataiobas,

peças de vestimentas tradicionais. Enfim, o que buscamos pontuar aqui é que, apesar de ainda existirem práticas tradicionais características do povo Truká na agricultura, podemos afirmar que há uma mudança qualitativa em nossa relação com a terra, devido à natureza dialética da mudança quantitativa que ocorreu na nossa forma de compreender a terra como um meio de produção de lucro por meio da monocultura agroexportadora. Em outras palavras, uma mudança quantitativa desembocou em uma mudança qualitativa na nossa relação com a agricultura. Ora, provavelmente há pelo menos mil pés de banana para cada área de mata da caatinga. Produzimos um excedente com vistas ao lucro e, desse modo, mudamos a forma como nos relacionamos com a terra.

Em relação a costumes antigos do povo, como a caça e a pesca, diante dos grandes empreendimentos, essas práticas têm se tornado cada vez menos frequentes, restando poucos indígenas que ainda as mantêm. Por outro lado, na aldeia, aumentou a criação de animais, como ovelhas, cabras, porcos, vacas, galinhas e outras espécies. Vale ressaltar também que os criatórios de peixes têm despertado o interesse de muitas famílias, que adotaram o método de criação em barreiros. Entretanto, algumas práticas ameaçam o equilíbrio das espécies aquáticas e da fauna das matas, uma vez que a pesca predatória busca obter lucro em detrimento da saúde do Rio São Francisco.

A comunidade tem se fortalecido por meio do senso de coletividade. Internamente, o povo possui instâncias organizativas de grupos que atuam em consonância com a comunidade. Os principais são o conselho de lideranças comunitárias, espaço onde se discutem pautas importantes relacionadas à vida da comunidade. As lideranças são aquelas pessoas que a comunidade julga possuir maior sabedoria sobre nossa história e nossa religiosidade, como os mais velhos. Em relação à educação, a Organização dos Professores Indígenas Truká (OPIT) desempenha um papel fundamental na vida social do povo e se entrelaça de forma significativa com a educação escolar indígena. Da mesma forma, a saúde na comunidade é assegurada pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), junto ao conselho de saúde, que realiza o processo de controle social. Nossa juventude também tem participado ativamente do processo de luta pela terra, seguindo os passos das lideranças mais experientes e dando continuidade a diversas iniciativas. Atualmente, a juventude se organiza por meio da Organização dos Jovens Indígenas Truká (OJIT). Além dos nossos espaços de organização

interna, o povo Truká também mantém um diálogo com o município de Cabrobó, participando da tomada de decisões nos conselhos de educação e saúde, no fórum de mulheres e em outros espaços públicos. Além das organizações internas, as atividades externas são compostas pelos grupos de base, em nível de estadual temos: a Organização dos Professores Indígenas de Pernambuco (COPIPE), que atua na política da educação escolar indígena, surgida no ano de 1999 com o objetivo de desenvolver ações coordenadas em prol da garantia do direito à educação escolar específica, diferenciada e intercultural no estado; também temos também a Comissão de Juventude Indígena de Pernambuco (COJIPE), formada em 2012 por meio de encontros promovidos pelos jovens das bases, com o objetivo de mobilizar e articular as juventudes em todo estado e pensar os processos formativos para e com as juventudes indígenas.

Em nossa religiosidade, há uma diferença entre a mesa branca e o trabalho de caboclo, que é o trabalho indígena. Apesar de haver pessoas que frequentam candomblé e umbanda dentro do território, essas práticas não fazem parte do ritual indígena, nem as enxergamos como legítimas nos espaços de ritual indígena. Embora não consideremos essas religiões como algo de “índio”, temos profundo respeito pelas diferentes religiosidades. Dentro de nosso povo, temos o que chamamos de “Canela Cinza”, que eram os negros que viviam dentro da aldeia. Com o tempo, esses negros passaram a se identificar como indígenas, mas não há uma memória mais aprofundada sobre isso na região. Os do Alto do Gavião, por exemplo, são considerados mais negros, mas hoje se identificam como Truká. Consideramos os negros que se refugiaram em nosso território como irmãos, vítimas de uma mesma violência colonial que ameaça nossos territórios. Podemos dizer, desse modo, que a experiência social do povo Truká existe há cerca de 350 anos em resistência ao Estado brasileiro.

3.3 Histórias memoráveis, memórias históricas

Claude Lévi-Strauss (2022) afirma que todas as sociedades têm história e que, em todas, existem narrativas que remetem a um tempo em que humanos e não humanos eram mais próximos, e as entidades espirituais tinham maior intervenção no cotidiano. Mas ele afirma isso especificamente para os povos indígenas, não? É famoso o fato de que todos veem no passado um tempo em que a relação com o mundo espiritual era mais intensa. No caso dos Kiriri de Mirandela, na Bahia, o

gavião e a arara devoravam todos os bebês, e os encantados mais poderosos tampavam todas as fontes de água. Isso muda quando nasce um personagem histórico e mitológico, o salvador do povo, que possui o conhecimento necessário para agir contra os animais descomunais e ajudar os Kiriri a se livrarem daquilo (a arara e o gavião) que os impedia de “prosperar” (REESINK, 1999).

Na minha infância, ouvíamos histórias sobre como a natureza e os encantados eram próximos de nós. Entretanto, lembro-me de minha avó alertando que nós, os índios, estávamos desaprendendo a ouvir as mensagens de Deus. Sua preocupação era que deixássemos de ser merecedores da Ilha de Assunção, pois os encantados não aceitariam um povo que não zelasse por eles. Para minha avó, a Ilha de Assunção, suas águas e suas matas eram seres que conversavam conosco. Era comum ela nos alertar sobre os recados e desejos dos encantados por meio de sonhos e energias sutis. Dizia-nos para levá-los a sério, pois ignorá-los poderia trazer graves consequências. Para minha avó, as enchentes do Rio São Francisco eram formas de castigo. Até hoje, reproduzo as histórias que minha avó contava porque gosto de preservar a singularidade da forma como, em minha família, são narradas as histórias do meu povo. É como se cada família tivesse sua própria versão particular da história Truká. Essa diversidade de narrativas e saberes promovia uma sensação de singularidade em cada família, e cada uma era guardiã de uma parte de nossa sabedoria. Era motivo de orgulho e prestígio preservar bem as histórias. O prestígio, por sua vez, também era um critério para que a versão de determinada família tivesse maior relevância. E isso, por mais paradoxal que pareça, era algo extremamente valorizado. Sempre que visitávamos a casa de nossos vizinhos, ouvíamos atentamente diferentes histórias da época de nossos antepassados; investigávamos e comparávamos, por horas a fio, as diferentes versões. Algumas mudavam os personagens envolvidos; em outras, as pessoas se transformavam em bichos distintos, de acordo com a versão.

As famílias eram classificadas pela variedade de segredos que possuíam e zelavam. Os altares que fazíamos com nossos santos e atavios eram reservados a poucas pessoas da família e amigos mais íntimos, e era falta de educação tentar espiar para dentro do cômodo sem a permissão do dono da casa. Os segredos religiosos, se fossem revelados, trariam uma mudança profunda para nós. Muitos diziam que catástrofes poderiam ocorrer se o homem branco descobrisse nossos segredos, uma vez que eram eles que asseguravam nossa força. Isso é algo que

todos nós, o povo Truká, sabemos. O “recebimento de encantados” e de “caboclos” é uma parte fundamental de nossa espiritualidade. Acreditamos que certas pessoas são escolhidas para receber a presença de espíritos. Essas pessoas devem ser protetoras dos segredos, mas poderíamos, de algum modo, compartilhar esse cuidado.

Era desse jeito que se formavam os terreiros, como um conjunto de famílias que compartilhavam certos segredos em comum e, de certa forma, também compartilhavam interesses. Atualmente, o nosso ritual do Toré acontece nos terreiros sagrados das aldeias. Entre eles, temos os terreiros mais antigos, preservados desde os tempos de nossos antepassados, como o terreiro da Ilha do Camaleão e o da Ilha do Calabouço, uma das memórias mais antigas do povo Truká relacionadas à espiritualidade e ao local onde se dança o ritual do Toré. Já na Ilha de Assunção, temos alguns terreiros, entre eles o da Aldeia Camaleão, Ruinha, Vila Nova, Alto do Gavião, Caatinginha e Aldeia Caatinga Grande, onde acontece a maior concentração dos rituais da aldeia. Outro terreiro sagrado é o da entrada da aldeia, local que chamamos de Antiga Bica, onde se deu o processo de resistência e luta pela terra, sendo o cenário da última retomada da Ilha de Assunção.

Todos esses espaços são importantes para nós, povo Truká, porque são focos de desenvolvimento de nossa ciência e contêm muitos segredos que nos alimentam espiritualmente por meio do ritual. Meus familiares mais velhos me contam, com certo ressentimento, sobre diversos rituais da ciência do índio que se perderam com aqueles que levaram seus conhecimentos para o túmulo. Não podíamos saber sobre os rituais, pois eram secretos. As crianças não entendiam bem a relação com a água, com a natureza. Nos tempos antigos, meu povo guardava segredos ancestrais com grande zelo, especialmente quando se tratava de rituais ligados à ciência indígena. As práticas eram um legado transmitido de geração em geração, mas apenas para os iniciados. As crianças, como eu na época, não tinham permissão para conhecer ou participar desses rituais misteriosos, o que gerava curiosidade e certo ressentimento nelas.

Porém, há pessoas que pensam o contrário e defendem o compartilhamento dos segredos com todos. Essa posição se baseia na ideia de que foi graças ao compartilhamento de segredos entre famílias que conseguimos alcançar a unidade necessária para garantir nossas retomadas. Os pajés, contramestres e anciãos da aldeia não permitem o compartilhamento de nossos segredos (os ritos espirituais),

pois a ciência desenvolvida na aldeia, como beber a jurema e dançar o ritual, deve permanecer oculta diante dos não indígenas. No entanto, algumas lideranças mais jovens têm sido mais permissivas em algumas questões que, do ponto de vista dos mais velhos, não deveriam acontecer, como a participação de pessoas não indígenas em nossos rituais e a permissão para filmagens e fotografias durante o Toré.

Lembro-me de como minha avó costumava dar orientações a meu avô, especialmente quando ele saía para pescar nas águas do Rio São Francisco. Ela dizia: “Zé, leve algo para o rio.” Esse “algo” era uma oferenda, que geralmente consistia em tabaco ou fumo. Essas oferendas eram uma maneira de demonstrar respeito aos encantados do rio e, em troca, pediam sucesso na pescaria.

Uma história que se destacou aconteceu por volta de 1960, quando um pescador chamado João Amaro, enfrentando dificuldades, fez uma oferta ao encantado das águas, que, para o povo Truká, é a Mãe d’Água. Ele prometeu entregar os dois primeiros olhos que visse em troca de uma pesca abundante. No entanto, ao retornar para casa, a primeira pessoa que encontrou foi sua própria filha. Algumas semanas depois, a menina faleceu — uma tragédia que as pessoas relacionam às ações de João Amaro, por ter olhado para sua filha. O Rio São Francisco sempre foi considerado uma entidade viva, a manifestação dos encantados como um ser da natureza. Na nossa comunidade, havia histórias de aparições do Compadre d’Água, um ser sagrado que podia assumir a forma de uma canoa ou se tornar violento quando as pessoas zombavam dele. Os pescadores tinham grande respeito por ele, pois sabiam que suas ações podiam afetar suas vidas e pescarias. Tupã, que é o equivalente a Deus em nossa tradição, era considerado o dono da natureza. De acordo com os pajés, é por meio de Pai Tupã que são emanadas as forças naturais que moldam nossa vida na aldeia.

Certa vez, perguntei ao pajé de nossa comunidade sobre a origem das músicas do Toré, e ele me disse que essas melodias vinham de sonhos ou, às vezes, surgiam “do nada”, como se fossem presentes ou mensagens de Tupã, por intermédio dos encantados. Os encantados, para nós, são seres invisíveis que habitam nosso entorno e protegem o território Truká. Eles são os guardiões, cuidando silenciosamente de nossa comunidade. Também são interpretados como pessoas que, de alguma forma, se encantaram, adquirindo habilidades especiais.

Os encantados são índios sábios, conhecedores da nossa ciência indígena,

que, após sua morte, continuam “descendo” na Mesa e no Toré, nossos rituais, para dar conselhos e transmitir ensinamentos importantes. Podemos citar o Velho Ká, Mané Maior, Sanção, Sultão das Matas, Mestre Vera e Mestre Carlos. Há outros que, apesar de os considerarmos encantados, não temos notícia de que tenham surgido, em algum momento, nas mesas e no Toré, como é o caso da Índia Brígida. Neste caso, podemos afirmar que há encantados que não necessariamente baixam na Mesa — embora ainda os consideremos encantados — sem sabermos exatamente as razões pelas quais eles não surgem como os demais.

Na infância, havia entidades que nos causavam medo. Por exemplo, não era permitido ir ao rio sozinho devido ao temor do Nego d'Água ou Compadre d'Água, um ser misterioso associado às águas. Também tínhamos medo de entidades como o “Gritador”. O nome vinha do hábito que ele tinha de gritar do outro lado do rio, pedindo que alguém trouxesse a canoa. No entanto, ao chegar ao local, não havia ninguém. Aprendemos desde cedo a nunca responder a um grito sem que a pessoa chamasse pelo nosso nome. Havia histórias de feitiços e práticas místicas realizadas por grupos secretos dentro da aldeia. Muitas vezes, víamos encruzilhadas com galinhas pretas, o que nos causava temor e se tornava o assunto do momento. Passávamos semanas especulando sobre os significados daqueles rituais, seus objetivos e possíveis consequências. Se alguém adoecesse na semana seguinte, logo se suspeitava de uma relação com a galinha preta; se alguém enriquecesse, também poderia ser consequência de um trabalho espiritual realizado.

Além disso, era apenas com o desenrolar dos acontecimentos que descobríamos a origem do trabalho espiritual — se pertencia a determinado terreiro ou família. Isso ficava evidente tanto pela tragédia de um opositor quanto pelo sucesso de seus pares. É importante destacar que, ao contrário da imagem idílica que existe no imaginário brasileiro sobre a vida na aldeia, havia uma realidade mais complexa e tensa por trás das aparências. As referências a feitiços, práticas místicas e competição entre grupos secretos dentro da aldeia sugerem que forças opostas estavam em jogo, muitas vezes invisíveis externamente.

Essas práticas místicas e as especulações sobre seus efeitos demonstram a presença de tensões e rivalidades internas na comunidade, que influenciavam a interpretação dos eventos e o comportamento das pessoas. A competição e a concorrência entre os grupos também podem ter impactado a dinâmica social e as relações dentro da aldeia.

A defesa de “abrir os segredos”, como mencionado e defendido por alguns moradores da ilha, reflete a compreensão de que a transparência nas práticas religiosas poderia promover uma maior unidade e coesão dentro da comunidade. Ao compartilhar os conhecimentos e rituais anteriormente reservados apenas a grupos específicos, os moradores buscavam fortalecer os laços comunitários e promover o bem-estar geral. A ideia subjacente era que, ao revelar e compartilhar esses segredos, todos na comunidade poderiam se beneficiar do conhecimento e da proteção espiritual oferecidos por essas práticas.

De certo modo, aí está a importância e a essência do Toré, como espaço para compartilhar conhecimentos entre os indígenas. Além disso, a abertura dos segredos poderia ajudar a dissipar desconfianças e rivalidades internas, criando um ambiente de maior confiança e colaboração entre os membros da comunidade — especialmente na necessidade de enfrentar os fazendeiros. Essa abordagem também poderia contribuir para uma compreensão mais ampla e inclusiva das práticas religiosas, permitindo que todos participassem plenamente da vida espiritual da comunidade. Em última análise, a defesa de “abrir os segredos” reflete uma busca pela coesão, solidariedade e harmonia dentro da comunidade.

4. O TORÉ, A ANTROPOLOGIA E SUAS CIÊNCIAS: complicações teóricas

Não é novidade para os etnógrafos que se aventuram em uma aldeia indígena do Nordeste brasileiro que o Toré é a ciência de caboco (corruptela de caboclo), ou ciência do índio, ou trabalho de índio. Entretanto, embora os indígenas afirmem que o Toré é trabalho de índio e que é nele que está a ciência, as literaturas antropológicas tendem a compará-lo ou a qualificá-lo, implicitamente ou explicitamente, como uma “religião”.

Para nossos anciãos e mais velhos Truká, a ciência do índio é a relação dos indígenas com os trabalhos (os rituais da Mesa e do Toré). É muito mais do que uma religião. Sem a ciência, tudo fica oculto. As coisas só podem ser reveladas por meio da força encantada e são reveladas apenas para aqueles que zelam pela espiritualidade. A ciência do índio nos permite comunicar e aprender com os encantados. Essa mesma ciência nos direciona para as coisas boas, e nossos espaços espirituais — nosso laboratório, digamos assim — são os locais onde realizamos o culto da Jurema Sagrada, nosso ritual do Toré e as Mesas, e onde nos orientamos.

As interpretações antropológicas sobre a natureza do Toré trazem sérias implicações teóricas. Dessa forma, fiz o exercício de colocar em diálogo a ciência do índio com a literatura antropológica que consultei ao longo do processo teórico de compreensão do Toré e do meu povo. Além disso, refleti sobre a relação da religiosidade indígena Truká com outras expressões religiosas. Convivemos relativamente de forma pacífica com muitas crenças — exceto com aquelas que tentam apagar a tradição Truká. As imagens do catolicismo, por exemplo, que historicamente representaram a opressão e o apagamento de nossa história, hoje são incorporadas e convivem com nossos encantados. Nos nossos cantos e orações, referimo-nos a Nossa Senhora, Santa Luzia, Santa Bárbara, São Cipriano e muitos outros. Também não podemos deixar de mencionar o cruzeiro, que hoje é um forte símbolo da nossa expressão religiosa e que sempre está próximo às nossas ocas. Já no caso do cristianismo protestante, há relações conflituosas. Recentemente, lideranças de nossas aldeias derrubaram uma igreja evangélica em nosso território por ser um espaço no qual estava sendo disseminado o ódio e o preconceito contra a cultura e a religiosidade Truká. Não aceitamos ofensas aos encantados e aos seres sagrados da natureza.

Em nosso território, cresce a quantidade de indígenas evangélicos. Esse é um movimento consonante com a tendência nacional, na qual 30% dos indígenas aldeados no país se consideram evangélicos. Vale salientar que o posicionamento de nossas lideranças não é contra a religião protestante, mas contra a intolerância que é promovida dentro desses espaços.

No candomblé, podemos dizer que a relação é um tanto difusa. Como aponta Edwin Reesink (1999), as práticas associadas às religiões de matriz afro, dos povos escravizados, foram afastadas dos territórios indígenas que buscavam um reconhecimento oficial do Estado. Isso porque era necessário desenvolver marcadores étnicos fortemente “indígenas”. Essa atitude, tomada na época por uma questão pragmática, trouxe consequências. Muitos indígenas têm preconceito contra o candomblé, mesmo que, dentro da cosmologia e das nossas práticas religiosas, haja referências a entidades que são claramente de matriz afro, como Oxalá, Oxóssi e Exu.

4.1 Cultura material Truká

Atavios são o mesmo que adereços, enfeites, adornos, ornamentos e ornatos. Para o povo Truká, chamamos de atavios os instrumentos utilizados nos momentos rituais. Poderíamos nos questionar por que a maior parte dos povos indígenas usa seus adereços apenas nos momentos sagrados de rituais. Diante da necessidade de marcarmos nossa identidade para o reconhecimento oficial, reservamos nossos atavios para os momentos de reafirmação de nossa identidade. Além disso, há também uma questão prática, pois, atualmente, precisamos trabalhar e viver um cotidiano “não indígena”, no qual os ornamentos tradicionais não são funcionais.

Apesar das perseguições e assassinatos, muitos resistiram, e outros conseguiram fugir e se reagrupar na formação de novos grupos. Para os Truká, o que deu força para continuar sua descendência foi o ritual indígena. Nesse sentido, os elementos que compõem o ritual dos índios Truká estão diretamente relacionados à cultura do povo. O ritual é o Toré, e nele são utilizados diversos objetos que chamamos de atavios, como o Maracá, o Pujá, o Borná, a Cataioba, o Kuaki e a Coiteba.

O Maracá é um instrumento utilizado para entoar nossos cantos nas linhas do Toré. Para fazer o Maracá, utilizamos a cabaça e colocamos dentro dela a semente

da Turquia (*Parkinsonia aculeata*), que produz o som característico do objeto. Quando o Maracá é balançado, a comunidade se reúne, se junta, se aproxima. O Maracá chama os Encantos, convoca as pessoas para se reunirem no terreiro e dá início ao ritual. Também chama para os movimentos e para os enfrentamentos. Por isso, o Maracá é considerado por nós um objeto de luta e resistência do povo. O Pujá também faz parte dos atavios do povo Truká. Ele é usado para cobrir a cabeça, protegendo os pensamentos e os entendimentos. Feito da fibra do caroá, uma planta sagrada que possui força própria, o Pujá é um dos objetos mais importantes do ritual. Seu uso no Toré e nos movimentos indígenas diferencia os Truká dos demais povos indígenas e, ao mesmo tempo, fortalece sua identidade.

Para sua confecção, utilizamos a técnica do trançado, mantendo a cor natural da fibra, embora alguns prefiram colori-lo com tingimentos vegetais. Algumas famílias na aldeia confeccionam e utilizam o Pujá como antigamente, deixando as fibras longas na parte de trás, cobrindo o pescoço e indo até as costas. Outras famílias preferem o Pujá sem as fibras longas, encerrando o trançado na circunferência da cabeça. Essas variações se solidificaram ao longo do tempo como características das famílias mais tradicionais. O Borná é um tipo de bolsa muito utilizado no ritual e também no cotidiano. No ritual, serve para guardar e transportar o Maracá e o Quaquir/Kuakí, sempre cheio de ervas, para qualquer lugar. Ele é feito da fibra do caroá e, para confeccioná-lo, seguimos a técnica do trançado e da tecelagem. A Coiteba é uma vasilha semelhante a um copo ou xícara, utilizada no ritual para beber o Anjucá. Ela pode ser feita de cabaça ou do casco do coco.

Figura 3 - Os adereços que compõe o ritual do Toré Truká: Qualqui, Pujá, Maracá e o colar.



Fonte: Arquivo pessoal (2023)

O Quaquir/Kuakí é feito da raiz da jurema sagrada e é utilizado no ritual para defumar o ambiente, espantar os maus espíritos e chamar os Encantos de Luz. Esses objetos são conhecidos como atavios e são usados tanto nos momentos rituais quanto fora deles. No entanto, o povo os utiliza principalmente nas celebrações indígenas. Cada um desses atavios citados neste estudo tem um significado religioso para o povo Truká, faz parte de suas crenças espirituais e carrega um verdadeiro sentido da vivência indígena em seu contexto físico e cultural. Percebe-se que a arte indígena não é um trabalho isolado ou individualizado. Geralmente, está totalmente ligada à vida cotidiana e a elementos rituais, como nas

pinturas corporais. Essas pinturas tornam cada grupo ou tribo indígena distinto dos demais. Vale ressaltar que os próprios alunos das escolas indígenas Truká constroem seus atavios para serem usados nos momentos rituais. Essa vivência não se restringe à comunidade, mas também faz parte do ambiente escolar, estando inserida na disciplina de Artes Indígenas.

4.2 Outras práticas religiosas do povo Truká

Como mencionado, dentro do território há outras práticas religiosas, como o protestantismo e o catolicismo, que está presente desde a chegada dos colonizadores. A Igreja Católica veio junto com os europeus e esteve à frente do processo de catequização dos indígenas. Já conhecemos essa história, e, de fato, sua influência permanece até os dias de hoje, como herança deixada pelos portugueses.

Para os índios Truká, há a compreensão de que, em relação à crença religiosa, todas as pessoas devem ser respeitadas. É comum e bem-vindo que, ao mesmo tempo em que preservam sua cultura, também participem da vida da Igreja Católica, acreditando que uma crença não anula a outra. Como afirmado anteriormente, prezamos o respeito e cremos que as religiões podem conviver entre si, desde que respeitem, primeiramente, nossos Encantados. Nesse sentido, podemos dizer que a relação da Igreja Católica com o povo indígena Truká é complexa. Quando falamos de outros ritos religiosos, como São Gonçalo e os penitentes — que estão enraizados na aldeia há mais de um século —, percebe-se o envolvimento dessas práticas com o catolicismo. Outra questão é que, assim como a Igreja Católica tem os santos, no nosso modo de cultuar Tupã/Deus, temos os Encantados de Luz, que zelam e cuidam do nosso povo, sendo nossos guias espirituais.

Em relação ao que está na Bíblia sobre o princípio do mundo, acreditamos que esse mesmo Deus também habita entre os indígenas. Essa relação se manifesta por meio de suas crenças, costumes e práticas religiosas. Acender um ponto para nossos guias é uma prática nossa, muito semelhante à dos cristãos católicos, que acendem velas para os santos.

Outra correlação se refere aos ritos de passagem da morte. Enquanto a Igreja Católica realiza suas exéquias, celebrando a passagem da morte para a vida eterna,

nós, povo Truká, consideramos os ritos de passagem da morte um momento de despedida. Cantamos linhas de Toré e oferecemos o espírito ao Pai Tupã e às coisas não visíveis. Na hora do sepultamento, usamos a expressão de que a pessoa foi “plantada”, no sentido de uma árvore, simbolizando que virão outros frutos. Muitos dos que morrem na aldeia, especialmente os anciãos, em nossa compreensão, tornam-se encantados e passam a viver na morada sagrada dos Encantados. Nesse contexto, compreender todo o processo de vivência do povo Truká com a religião tem um significado profundo. Com a chegada dos portugueses, os indígenas foram obrigados a abandonar seus costumes e tradições, passando a cultivar o catolicismo por imposição dos jesuítas. Atualmente, essa relação se dá em um processo contínuo de adaptação, contradição e choque de religiosidades, havendo, nos dias atuais, uma reinterpretação dessa convivência.

Figura 4 - Antiga oca e o cruzeiro da aldeia Caatinga Grande



Fonte: Reporte Brasil (2002)

Na tradição oral, os mais velhos do povo Truká dizem que, para dançar o ritual indígena, o Toré, saíam na calada da noite para que os brancos não vissem. Quando foram pegos dançando o ritual indígena, muitos foram expulsos de suas terras, e outros foram obrigados a realizar o ritual dentro das igrejas, submetendo sua fé às estruturas da religião católica. Os freis da região fizeram com que os padres introduzissem, nas linhas de Toré, os santos da Igreja Católica e utilizassem símbolos do catolicismo, como a própria cruz, que hoje faz parte de nossa paisagem no cruzeiro e, ao mesmo tempo, de nossa cultura material religiosa. O cruzeiro, em conexão com as linhas de Toré, carrega um envolvimento com orações católicas.

Diante de tudo o que aconteceu com o povo Truká, o ritual indígena, o Toré, continuou sendo a direção espiritual do nosso povo junto com os Encantados de Luz. Foi por meio da prática do Toré que garantimos a retomada de nosso território sagrado. Enquanto a polícia chegava para nos retirar da retomada, estávamos dançando o Toré, pisando o pé e balançando o maracá. Fomos insistentes, não recuamos, e por isso garantimos a demarcação da terra indígena.

Hoje, os Truká se fortalecem dentro do seu espaço sagrado e, além de vivenciarem seus costumes e tradições, sabem que essa força brota da mãe natureza. Temos a concepção de que a natureza cuida de quem cuida dela, e nós, povos indígenas, buscamos essa relação de respeito e equilíbrio. Também vivemos a crença católica, uma das tradições mais antigas que existem na comunidade, assim como a devoção aos Penitentes e a São Gonçalo, além das festas de padroeiro realizadas na própria aldeia. Os participantes dessas celebrações são os próprios indígenas, que cumprem essa devoção há muitos anos. Muitas das linhas (cânticos) de Toré nos permitem o encontro com os santos católicos. Eles estão presentes em nosso meio, e eu cresci cantando linhas que falam sobre Jesus e Nossa Senhora.

Por outro lado, vejo que uma coisa não anula a outra. O que quero dizer é que a Igreja passou a vivenciar e respeitar nossos costumes e tradições. Entretanto, isso não significa que esquecemos da opressão e da violência chanceladas pela Igreja, mas sim que foi possível reconstruir outros conceitos ao longo dos processos de luta e retomada do território. É possível se fortalecer por meio da presença do catolicismo dentro dos costumes da aldeia, apesar de não podermos negar que fomos aculturados e que hoje vivemos essa relação ambígua com o catolicismo popular. Essa relação não se limita apenas aos espaços religiosos, mas também ao campo político: o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) é hoje um dos principais aliados na luta pelos direitos indígenas.

*Vamos com Deus e a Virgem Maria, Vamos com Deus e a virgem Maria,
Vamos com Deus e Nossa Senhora da Guia. Vamos com Deus e Nossa
Senhora da Guia. Eina einá ou eina einá eoâ Eina einá ou eina einá eoâ
Eina einá ou eina einá eoâ Eina einá ou eina einá eoâ*

Essa linha de Toré toda a aldeia conhece, assim como aqueles que cantam nos rituais e fora deles. Costumamos cantar em diferentes momentos, quando não é necessário abrir o ritual sagrado, como em uma viagem ou em um encontro de

pajelança. Ainda assim, cantamos com muito respeito aos Encantados de Luz e com fé em Deus e Nossa Senhora. Segundo os mais velhos, nossa igreja são as ocas, e nelas está a ciência do caboco. A relação entre os santos católicos e os indígenas se naturalizou, pois encontramos respostas nos rituais que nos envolvem quando chamamos por Deus. A maioria da comunidade participa da Igreja Católica, pois é a única religião que caminha junto com os saberes originários tradicionais das forças encantadas. Há um respeito por parte dos padres e da Igreja em relação às nossas crenças, tanto que padres e religiosos fazem questão de participar de nossos rituais nos momentos em que visitam a aldeia.

4.3 Os Penitentes também são indígenas

Além da presença da Igreja Católica, temos uma tradição que é uma das mais antigas da comunidade e que ainda se vivencia nos dias de hoje: os Penitentes. Essa tradição possui uma narrativa e uma identidade próprias. Cresci vendo minha avó recebê-los em casa, na sala da frente de uma simples casa de taipa. Durante o período da Quaresma, os rituais do povo não se realizam. Os dias de oração e rezas ficam por conta dos Penitentes na aldeia, que já sinalizam sua chegada de longe por meio do som dos búzios. Consideramos esse momento sagrado. A penitência tem início na Igreja Matriz de Cabrobó. Depois, as três primeiras cruzes são encontradas no caminho da aldeia, onde os Penitentes rezam pelos mortos. Nos dias seguintes, seguem para as casas das famílias onde já rezam por tradição e, ao final dos quarenta dias, encerram as orações no cemitério, rezando por todos os que já se foram. Eles chegam trazendo uma cruz, chamada de cruzeiro, feita de madeira e adornada com centenas de fitas coloridas que representam a devoção dos fiéis. Durante a caminhada, também tocam o búzio como sinal de alerta de que estão se aproximando. O búzio e o apito sinalizam a chegada dos Penitentes às casas onde realizam suas orações e rezas. Além disso, quando tocado, o búzio também funciona como um chamado para que os participantes se reúnam e sigam juntos para cumprir suas obrigações.

Na chegada da casa, o caba toca o búzio e ele segura o apito, na saída do mesmo jeito, é os dois amigos, na saída da casa canta o bendito de sair e na saída da porta da toca o apito e bate o búzio. O búzio não é para todos tocarem, tem que saber, quando eu batia o búzio dava uma rajada, dava uma batida segura, que a Bahia ouvia (Penitente Curião, Luiz de Oclides).

Os Penitentes não mais se “anavalham”, como chamamos o ato de se cortar com uma navalha como forma de castigo. Hoje, a prática ocorre de outra forma: acrescentamos um tempo mais prolongado de orações. Conta-se um caso de um Curião, entre eles Alexandre Pereira (in memoriam), um homem que herdou de seu pai, Joaquim Pereira (in memoriam), a tradição dos Penitentes. Certa vez, o líder foi se confessar com o padre e, ao ouvir sua confissão sobre a prática da penitência — que envolvia castigos para aqueles que desobedecessem as regras do grupo —, o sacerdote ficou surpreso. Os desobedientes eram penalizados com castigos que incluíam longas orações e cortes nas costas feitos com navalha. Essas práticas eram realizadas pelos próprios penitentes, caracterizando uma forma de autoflagelo. Durante a Quaresma, duas a três vezes por semana, eles se reúnem e saem em procissão para cumprir a penitência ao longo dos quarenta dias. Eles são convidados para rezar nas casas das famílias que os recebem. Ir até a casa de alguém para as orações dos Penitentes já é uma tradição antiga. Na casa da minha avó, eles frequentam há mais de 60 anos. Entre 21h e 22h, chegam para cumprir o ofício da santa devoção, rezando os benditos e o Ofício de Nossa Senhora. Meu avô também era Penitente. No ano de 1995, com seu falecimento, passamos a saber que ele guardava o segredo de também ser um daqueles homens que rezavam, ou seja, era um Penitente. Na tradição, quando um Penitente morre, usa-se uma roupa específica da irmandade. O Curião, líder do grupo, convoca os demais para participar do velório. Os convocados não aparecem com a vestimenta de Penitente, portanto, não se sabe exatamente quais dos presentes no velório pertencem ao grupo. Na tradição, os Penitentes geralmente revelam apenas para as esposas o fato de serem membros do grupo religioso.

Figura 5 - Penitente na tradição



Fonte: Arquivo do pesquisador (2023)

Com a morte do meu avô, os netos e as filhas, que não sabiam que ele fazia parte da tradição, descobriram esse fato. Até os dias de hoje, continuamos a tradição da nossa família de receber os Penitentes todos os anos na casa da minha avó, que já se encontra na morada sagrada dos Encantados. Os filhos, netos e bisnetos respeitam essa memória e dão continuidade a ela por meio das devoções que temos a Deus através dos Penitentes.

As filhas de Dona Maria Mocó e Seu José Firmino deram continuidade à tradição dos Penitentes. A família tem passado os ensinamentos de geração em geração.

Nós frequentávamos os penitentes, ia até a casa do finado Lixande, a tradição era lá, na casa dele, ele era penitente curião e Antônio Ciriaco, eles eram tudo ao mesmo tempo. Quando nós éramos pequenos eles viam rezar em casa. Quando ti Pedro, Zé Borges, tudo era penitente, mas, não eram curião, seu Luiz, a voz dele era conhecida, e meu ti Pedro também, nós dizia mãe, ali é meu ti Pedro né? Mãe ficava calada, porque vinha uma pessoa e falava com mãe, aí nós dizia aí é meu ti Pedro, nós tudo em cima dele, tudo pertinho, mas mãe não dizia nada, eu ficava pegada na saia de mãe, a gente achava que era ele por causa da reza dele, era muito bonita. Nós só ficamos sabendo que pai era penitente quando morreu, porque vestiram a roupa, a gente não desconfiava porque os penitentes quando vim pra casa porque ele sempre estava mais mãe em casa ajudando (Filhas: Cília e Maria Selvina).

Figura 6 - Penitente na tradição



Fonte: Acervo pessoal (2023)

Quando era criança, ouvi os mais velhos dizerem que, na tradição, os Penitentes se cortavam como uma forma de conversão com Deus. Eles faziam a penitência, e ninguém podia saber quem eram, exceto os Curiãos. Hoje, aqueles que podem mostrar o rosto são os índios Zé Borges e Luiz de Euclides. Eles não apenas podem revelar sua identidade, mas também lideram o grupo de Penitentes. Os demais são protegidos pela escuridão e pelo capuz que cobre toda a cabeça. Esses indígenas, chamados de Curião, são os conselheiros espirituais, uma espécie de pais dos Penitentes.

Figura 7 - Os penitentes Curião, na hora de beijar a cruz



Fonte: Arquivo pessoal (2023)

Já foi bem maior o número de Penitentes, chegando a cerca de 40 ou mais. Hoje, encontrá-los está cada vez mais difícil. Eles não fazem mais o trajeto que cortava a cidade até o cemitério na Sexta-feira da Paixão, como medida de segurança para preservar o anonimato. Agora, nosso trajeto ocorre apenas na Ilha da Assunção. O anonimato é, de fato, uma das características mais marcantes desses religiosos. Há Penitentes cuja identidade só é descoberta após sua morte, pois são vestidos com sua batina no momento do sepultamento.

4.3.1 São Gonçalo faz parte da nossa tradição

Outra prática importante é o São Gonçalo, que não é exclusiva do povo Truká, mas sim bastante comum no Nordeste brasileiro. São Gonçalo é uma festa sagrada oferecida ao santo como pagamento de promessas. A roda de São Gonçalo é um ritual religioso no qual são cantadas músicas que variam de acordo com a região. O povo Truká também dança o São Gonçalo, apesar de não ser uma tradição de origem indígena. Ainda assim, é altamente considerada pelos índios, que a dançam com muito apreço.

As vestes para a dança são rigorosamente respeitadas, e a coreografia é organizada em duas filas indianas. Não se pode errar os passos, e não há restrição por idade: qualquer pessoa pode dançar. Os instrumentos musicais que acompanham o ritual são o violão, o pife e o pandeiro, e suas músicas são cantadas em forma de versos. Em conversa com a contra-guia do São Gonçalo, há o seguinte relato, que trata da devoção ao santo e de uma experiência de vida devocional:

Eu entrei, eu tinha dez anos, a primeira vez que eu entrei pra dançar, eu tinha voltado né? Aí mãe já dançava, tinha vontade, aí foi e me botou. Eu ia assistir e quando eu chegava lá, achava tudo bonito, né? Dançando e cantando. Recebi o laço da tia Esmera, e dançava junto com mãe e as outras. Antes tinha a forma, antigamente saia um dia antes, porque todo mundo ia a pé, chegava lá já de noite, todo mundo jantava, aí dançava a forma, 3 (três) rodas de São Gonçalo que tinha forma, Primeiro dançar e depois ir se deitar. No dia, quando. Quando amanhecia o dia, aí já começava mesmo (Contra Guia Maria Anália).

No São Gonçalo, os homens que ficam à frente conduzindo as rodas ao toque do violão e do pandeiro recebem o nome de contra-mestre. Logo atrás deles, quem dança é chamado de contra-guia. Para ser contra-guia no São Gonçalo, não basta apenas saber dançar; é necessário ter devoção, compromisso e testemunho de fé.

A realização do São Gonçalo acontece por meio de promessas ou por pessoas que desejam realizar essa festividade religiosa. Não há um dia específico para sua realização, pois depende do dono da promessa e do grupo de homens e mulheres que participam das danças para São Gonçalo.

Quando alguém paga uma promessa por meio da dança de São Gonçalo, significa que seu pedido foi atendido, tornando a graça válida e alcançada. Para que a promessa seja considerada paga, é necessário realizar as 12 rodas de São Gonçalo com seriedade, compromisso e devoção. As famílias que realizam e pagam a promessa geralmente oferecem uma refeição farta para aqueles que dançam e também para os que vão apenas assistir. A entrevista realizada permitiu alguns questionamentos em relação às práticas do ritual do São Gonçalo: “Qual é a importância de São Gonçalo como santo na vida da senhora? E como se dá essa relação com a comunidade indígena?”

A importância porque a pessoa dança e ao mesmo tempo tem devoção por São Gonçalo, enquanto vida tiver. Mãe pediu pra eu não deixar de dançar. Eu vou porque eu acho muito bom. É que a dança é parecida, e quem dança o São Gonçalo são os mesmos índios. (Contra guia no São Gonçalo).

Figura 8 - Dona Anália e Sua Parceira Contra Guia estavam se organizando para dançarem o São Gonçalo, promessa de uma família indígena Truká (2023)



Fonte: Arquivo pessoal

A concepção, a partir da narrativa, é de que essa tradição pode não se perpetuar, mesmo existindo há mais de 100 anos. É possível interpretar, a partir das narrativas, que o amor pela devoção a São Gonçalo faz parte da vida dessas pessoas, sendo uma herança passada de geração em geração. No entanto, a futura geração não demonstra o mesmo compromisso de antigamente. A prioridade já não é mais acompanhar os ritos religiosos da comunidade, como foi para os mais velhos. A cantiga traz consigo o ritmo da devoção, uma reza muito forte. O ordenamento dos pés e o gingado do corpo acompanham o som dos instrumentos, formando uma performance cheia de espiritualidade. A oração a São Gonçalo conduz a fé do povo. Essa prática entre os indígenas Truká e o catolicismo popular existe na aldeia há mais de cem anos, segundo a memória oral do povo Truká.

Destacamos ainda que a devoção na comunidade nunca precisou ser divulgada em redes ou meios de comunicação. Sempre foi algo muito precioso e significativo para aqueles que a praticam.

Figura 9 - Dona Anália ao lado do dono da promessa de São Gonçalo



Fonte: Arquivo Pessoal (2023)

*Lá se vai São Gonçalino pra dentro do seu Oratório é pra dentro do seu Oratório., Acompanhando de anjos, acompanhando de anjos, e também de Nossa Senhora, oh, também de Nossa Senhora. **Meu divino São Gonçalo Meu divino São Gonçalo** aceitai essa Romaria oh aceitai essa Romaria, que o Romero são de longe, os Romeiros são de longe e não podem vir todo dia, oh não pode vir todo dia. Dai-me licença a senhora Dai-me minha licença a senhora Deu chegar com vossos filhos, oh deu chegar com vossos filhos, filho da Virgem Maria filho da Virgem Maria e também de Santa Isabel, oh também de Santa Isabel. (Cantiga Meu Divino São Gonçalo.)*

4.3.2 A Relação dos Truká com os Santos da Igreja Católica

A Igreja Católica permanece presente nas aldeias. É sabido que há uma relação de séculos entre as comunidades indígenas e a Igreja. Há diversos olhares em relação ao catolicismo quando falamos sobre nosso passado, que transmite todo o processo de catequização. No entanto, ao longo do tempo, as vivências religiosas na aldeia se transformaram em um diálogo intercultural e inter-religioso com a Igreja. O catolicismo se expandiu dentro da comunidade indígena. Antes, tínhamos apenas as festividades da Padroeira da Ilha de Assunção, Nossa Senhora Rainha dos Anjos, e as devoções a São Francisco de Assis. Hoje, em muitas aldeias, celebram-se outras festividades religiosas dedicadas a santos católicos.

Esses resultados fazem parte de diferentes processos históricos, culturais e sociais na vida dos Truká. Dentre eles, podemos citar as devoções a Santa Bárbara, São Cipriano, São Francisco de Assis, Santa Luzia, São Miguel Arcanjo, Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora da Assunção, entre outros.

Figura 10 - Aniversário de Retomada, apresentação de crianças em frente à Igreja de Nossa Senhora Rainha dos Anjos



Fonte: Arquivo pessoal (2023)

As devoções à padroeira Mãe da Assunção, Nossa Senhora Rainha dos Anjos, são celebradas na aldeia no dia 15 de agosto. Para os Truká, esse é um dia de muito respeito, considerado sagrado na Ilha de Assunção. A Santa tem grande valor para a comunidade, pois representa sua crença e devoção na fé em Jesus Cristo. Durante o novenário, as aldeias são convidadas a se fazer presentes nas noites de oração e devoção a Nossa Senhora Rainha dos Anjos. Há uma noite específica para cada comunidade e grupo de noiteiros. Durante a novena, canta-se a ladainha de Nossa Senhora, seguida de momentos celebrativos conduzidos por padres, religiosas e leigos missionários. Na aldeia, há também devoções a São Francisco de Assis, uma vivência religiosa que existe na comunidade há mais de 50 anos, deixada por antigos posseiros que viviam na região. A festividade acontece na aldeia Caatinginha, localizada no Rio Pequeno (um braço de rio que divide a aldeia da cidade). O novenário de São Francisco é um dos mais tradicionais da aldeia. Um grupo da comunidade prepara uma programação especial para homenagear o padroeiro, conhecido como protetor dos animais. A programação inclui missas, terços, procissões e bênçãos aos animais, que marcam os dias de festa. O evento começa com o hasteamento da bandeira do santo no dia 25 de setembro e se

conclui no dia 4 de outubro com a Santa Missa, na qual o padre está presente.

Já na Aldeia do Alto do Gavião, a comunidade celebra o novenário de Nossa Senhora das Graças, com festejos de muita fé, entre os dias 17 e 27 de novembro. Muitos indígenas fazem seus pedidos por meio de promessas e alcançam bênçãos, mesmo antes da construção de uma capela. Por essa razão, as famílias escolheram a Santa como padroeira da comunidade. A devoção é uma forma de contemplar a Deus por meio de um intermediário que foi seguidor de Jesus Cristo e, a seu exemplo, optou por viver o Evangelho, como afirmam os fiéis. O sentido maior da devoção está em encontrar no santo um exemplo a ser seguido e, apesar das limitações dos devotos, sentir-se mais próximo de Deus, podendo assim ser ouvido em suas necessidades. Os fiéis recorrem aos santos católicos em momentos difíceis, como na procura de objetos perdidos, partos complicados, compra de bens, cura de doenças, entre outros. Para alcançar suas graças, fazem promessas de rezas e sacrifícios. Assim, nascem as promessas, as orações e as crenças.

Por acreditarem na força da oração como um meio de resolver problemas e buscar novas possibilidades na vida, os devotos utilizam diferentes formas de comunicação e expressão religiosa, tais como preces silenciosas, orações, penitências, devoções, celebrações e reconciliação com os santos. Essas práticas visam fortalecer a fé da comunidade indígena Truká sem anular suas vivências religiosas tradicionais. Elas ocorrem de forma paralela.

Tais práticas são celebradas com festas populares na região. Essas festas seguem o calendário religioso e incorporam referências que mesclam santos indígenas com santos católicos. Como o próprio nome indica, têm um caráter religioso e reúnem não apenas o povo Truká, mas também os não indígenas da região, que demonstram sua fé na religião católica.

Figura 11 - Igreja de São José Localizada na Aldeia Caatinga Grande



Fonte: Arquivo do Pessoal (2023)

O novenário de São José acontece na aldeia Caatinga Grande. As novenas ocorrem do dia 9 ao dia 19 de março, sendo um evento festivo na aldeia, considerado um dia santo. Além disso, os indígenas seguem a tradição de plantar milho nesse dia para ser consumido na fogueira de São João.

Na aldeia Coronheira, celebra-se o novenário de Nossa Senhora Aparecida, cuja festividade religiosa ocorre no dia 12 de outubro. Na aldeia Jiboia, celebramos São Bento. Esse é o novenário mais recente da aldeia, existente há apenas seis anos. A comunidade se organizou e construiu uma capela para receber a festividade do santo. Temos também, na aldeia Lameirão, a devoção ao mártir Santo Expedito. O novenário acontece em abril, e o grande dia do festejo ocorre no dia 19 de abril, com forte vivência e participação religiosa da comunidade. Conclui-se que a vida social do povo indígena Truká se entrelaça pelas devoções de fé, concepções e práticas cristãs.

4.4 O toré, segundo a ciência dos antropólogos

A crença de que alguém deixa de ser índio porque tem celular, fala português e usa calça jeans ainda é predominante em grande parte da população brasileira. Particularmente em relação aos indígenas do Nordeste brasileiro, há a ideia de que se resumem a uma população remanescente já miscigenada com a sociedade envolvente, sendo vistos como sertanejos, caboclos, qualquer coisa, menos índios. Até os antropólogos das décadas de 1950 e 1960 os enxergavam como remanescentes ou caboclos, retratando-os como sujeitos ingênuos, inocentes e indiferentes aos processos históricos e sociais ao seu redor (Reesink, 2000). Quando muito, “tais povos e culturas passam a ser descritos apenas pelo que foram (ou pelo que supõe-se que eles foram)” (Oliveira, 1999a, p. 13).

É evidente que, para os indígenas do Nordeste, essa perspectiva serviu para negar suas identidades étnicas, pois, ao serem comparados com seus antepassados, passaram a ser considerados mestiços que haviam perdido seus traços culturais e fenotípicos.

Entretanto, as populações indígenas da região avançaram na luta pela reivindicação de seus territórios, historicamente surrupiados pelo colonialismo. Elas resistiram, recusando-se a se submeter à sociedade nacional e a serem exploradas pelo latifúndio agropecuário. Esse processo ocorreu na região por meio da reelaboração e (re)criação de tradições, bem como do reaprendizado de práticas indígenas — entre elas, e principalmente, o Toré — desde pelo menos a década de 1920, intensificando-se posteriormente na década de 1970 (Carvalho, 2011). A partir de então, avançamos na luta pela nossa soberania, defendemos nossa forma de vida e descolonizamos nossa intelectualidade. Foi assim que pesquisadores, principalmente historiadores e antropólogos, passaram a nos reconhecer como agentes ativos na história.

A produção antropológica passou a analisar os indígenas como povos que estavam atravessando um processo de reelaboração cultural, de rearranjo e criação de novas práticas e tradições. Esse conceito se aproxima da definição de tradição apresentada por Hobsbawm, conforme citado por Rodrigo Grunewald (1997), segundo a qual a tradição assume um caráter nitidamente político, tendo como função o estabelecimento de fronteiras sociais (Grunewald, 1997, p. 114). Preservar a tradição, nesse contexto, significa se posicionar diante de um cenário de conflito

pelo nosso território, pelo acesso a recursos naturais, terra e outros insumos necessários à manutenção da vida e da cultura Truká.

Esse fenômeno, frequentemente chamado de etnogênese ou metaforicamente descrito como “viagem da volta”, é utilizado no contexto indígena para se referir ao movimento de luta em defesa dos territórios e à revitalização das práticas culturais tradicionais. Essa ideia envolve um processo de reconexão com raízes ancestrais, identidade e saberes tradicionais após períodos de assimilação forçada. Nesse sentido, a “viagem da volta” representa a busca por autodeterminação, resgate cultural e resistência contra a opressão histórica enfrentada pelos povos indígenas (Oliveira, 1999). Não à toa, na década de 1950, a relação de povos indígenas do Nordeste incluía dez etnias formalmente reconhecidas e que mantinham vínculos, de algum modo, com o Estado. Quarenta anos depois, em 1994, essa lista aumentou para 23 (Oliveira, 1999a).

Nesse processo, os povos indígenas do Nordeste, tomando consciência das políticas promovidas pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), passaram a adotar medidas para obter o reconhecimento do Estado. Dessa forma, iniciou-se um debate sobre a criação de alguns pré-requisitos impostos pelo SPI para que fossem reconhecidos como indígenas, tais como a exigência do Ouricuri, do Toré ou do Praiá (Oliveira, 1999a).

No processo dos Atikum-Umã, ao relatar a experiência dos “caboclos” com o auxílio dos Tuxá para aprender o Toré, ficou registrado que, ao final do processo, “foi pedido [pelo SPI] aos caboclos que escolhessem uma pessoa, a ser chamada de cacique, para representar seus interesses junto ao órgão tutor, e outra, a ser chamada de pajé, para cuidar do toré” (Grünewald, 1997, p. 116). Isso revela a interferência direta no modelo sociopolítico e organizativo do povo.

Na concepção do SPI, ainda havia outras formas de legitimação, como a consanguinidade, considerada um pré-requisito baseado em uma concepção ocidental de “sangue” como critério de descendência. Essa concepção foi transportada para os povos do Nordeste, que, de alguma forma, tiveram que se submeter a ela, ressaltando fenótipos indígenas que buscavam estabelecer ligação direta com algum povo pré-colombiano (Reesink, 2000). Exemplos da apropriação desse discurso como estratégia do próprio povo podem ser observados entre os Tapuya Kariri. Segundo Carneiro (2017), é comum ouvir entre eles a afirmação de que “sempre estiveram ali”.

É nesse contexto que As Múltiplas Incertezas do Toré (2005) fizeram Rodrigo Grunewald “coçar a cabeça” quando, em suas primeiras viagens à Serra Umã, no início da década de 1990, ouviu que o Toré era “brincadeira”, “tradição”, “religião”, “união” e “profissão” dos índios Atikum (Grunewald, 2005, p. 13). Aos olhos do antropólogo, parecia uma espécie de brincadeira-séria: um instrumento de entretenimento para as crianças e, ao mesmo tempo, um meio de expiação das penúrias da vida campesina no semiárido para os adultos.

O autor, cujo principal campo de pesquisa está entre os Atikum da Serra Umã, julga que “folgado” — termo fornecido por um indígena da região — é o principal adjetivo que explica o fenômeno. Mércia Batista, em seu trabalho de campo na Ilha de Assunção, também identificou a mesma afirmação: “folgado dos índios, ‘brincadeira dos caboclos e trabalho de caboclos’” (Batista, 2005, p. 76).

Entretanto, os autores afirmam que não se pode confundir ou reduzir o Toré a um “lazer ordinário”, pois, por meio dele, se produz uma força capaz de mobilizar e unificar sentimentos e “noções identitárias”. Além disso, há uma dimensão sagrada, já que é por meio das danças, do balanço do maracá e dos cânticos que os indígenas afirmam se conectar com o mundo dos encantados. Por fim, o Toré também possui um caráter político, pois é por meio dele que se estabelece a distinção entre grupos, “deixando claro para eles próprios que eles são os mesmos, dividindo uma mesma força mística, repleta de ancestrais [...]” (Grunewald, 2005, p.13), marcando fronteiras políticas e étnicas.

Muitos antropólogos buscam compreender a multisssemântica do Toré com base no conceito de “fato social total” de Marcel Mauss, destacando que “o valor social de um sistema pode ser percebido pelas relações constantes entre os fenômenos que o compõem” (Mauss, 1974 apud Grunewald, 2005). O objetivo de Grunewald (2005) é “tornar clara sua múltipla composição intrínseca enquanto fenômeno social, sua complexidade cultural e histórica que o torna passível de múltiplas apreensões” (p.14). Uma outra preocupação do antropólogo é que o que chamamos de Toré, talvez, “não sejam tão iguais para serem [...] passíveis de rigorosas generalizações” (Grunewald, 2005, p.15).

O Toré é um trabalho porque, naquele momento, estamos nos dedicando aos nossos encantados, que cuidam da aldeia. Para nós, é uma obrigação: é um trabalho. Como dizem nossos mais velhos ao se referirem às práticas espirituais da comunidade: “Hoje vamos trabalhar”, seja na mesa ou no Toré. Isso significa que

vamos dançar e cantar o ritual para os nossos encantados.

Além disso, o autor relata a ausência, nos registros coloniais, do termo Toré, seja durante as épocas das missões ou no diretório pombalino. Ainda, não há relatos precisos do Toré enquanto item de cultura material. É identificado em Câmara Cascudo, antropólogo do Rio Grande do Norte, a definição do Toré enquanto uma “flauta feita de cana de taquara” (apud Grunewald, 2000, p. 15), mas também significava uma dança Xukuru e, entre os carijós da Serra do Umã, atuais Atikum, eram “duas tubas de metro de comprimento (iakechtxa), instrumentos sagrados, e maracás” (Grunewald, 2000, p. 15).

Vale mencionar que o autor também identifica o Toré em quilombos da região. E isso não é de se estranhar, uma vez que, como lembra o autor, na luta contra os colonizadores, muitos grupos indígenas acabaram aldeados em missões católicas que, “ao contrário do que se ressalta periodicamente, eram espaços de convivência entre portugueses, índios e também negros (Grunewald, 2000, p. 19)”. Outro fator relevante é que, na organização das aldeias formadas pelos missionários na região, foram reunidos muitos gentios de distintas origens, às vezes de línguas e culturas diferentes, criando assim “uma língua geral, uma cultura geral, a partir da qual se rearticula uma identidade indígena” (Pombal, p. 388 apud Grunewald, 2005, p. 22)

Dessa forma, o autor suspeita que o Toré não seja “verdadeiramente” indígena, tampouco “religioso” (pelo menos estritamente). No entanto, ele não defende que se deva diminuir o peso da especificidade indígena em suas tradições, mas sim apontar que o Toré não é algo predominantemente religioso. Voltamos, assim, às contradições epistêmicas e às suas categorias. Grunewald ressalta o caso de lideranças indígenas que cobram dos indígenas evangélicos a participação no Toré, tratando-o como algo inerente à sua tradição étnica — e não necessariamente como uma prática religiosa.

O aspecto espiritual, portanto, aparece de maneira secundária, sendo que o que prevalece é a dimensão da “brincadeira” ou da “tradição étnica” entre os indígenas. Isso é perceptível nos Torés realizados atualmente, alguns promovidos apenas como forma de “representação” — geralmente quando indígenas são convidados a se apresentar com suas danças — e outros, mais reservados, com fins religiosos. Isso nos leva a pensar que, portanto, “brincar” Toré seria a reafirmação étnica da sua “indianidade”, não necessariamente uma atividade religiosa. Ou, nas palavras do autor:

“elegi a noção nativa Atikum de regime de índio como operador conceitual para a atualização prática da cultura nativa, ou mais especificamente, de suas tradições étnicas – é a instância prática que vai recodificar (traduzir) a autoctonia para a indianidade na medida em que ser índio é um movimento pós-contato colonial” (Grunewald, 2005, p. 24).

4.4.1 O Toré diante da antropologia da religião

O que é religião? Esse é um questionamento que faço à luz dos clássicos das ciências sociais, como Karl Marx (2010), Émile Durkheim (2018), Clifford Geertz (1989), Talal Asad (2010), Birgit Meyer (2018) e Marcel Mauss (2003).

Diante desses teóricos, há um receio em afirmar que o “Toré” seja uma expressão religiosa no sentido estrito — por medo de reduzi-lo a uma única categoria analítica, a de “religião”. Em seguida, apresento as perspectivas da minha empiria, enquanto alguém que enxerga o fenômeno do Toré “esfregando a prática na teoria”, para ver o que “encaixa”. As ciências sociais e humanas, desde sua origem, dedicaram-se ao estudo de um conjunto de comportamentos, significados e crenças como um fenômeno religioso. Se não de maneira frontal, a religiosidade é um fator frequentemente considerado nas análises políticas e econômicas.

Karl Marx, em 1843, na publicação *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, associa a compreensão das relações jurídicas na sociedade às suas condições materiais e traz uma reflexão sobre a própria religião, na qual consta a famosa frase: “a religião é o ópio do povo” (2010). Na ocasião, Marx analisa como a religião institucional cristã de sua época fomenta uma espécie de torpor e conformismo diante das desigualdades sociais, conectando, assim, a religiosidade a um fator mantenedor do status quo da sociedade. Esse é um exemplo de como compreensões sobre o funcionamento da vida e da natureza (como as expressões religiosas) podem ser utilizadas para impor e manter interesses de distintas classes.

No contexto colonial, aprendemos que as primeiras expedições ultramarinas que chegaram ao Brasil contavam com missionários jesuítas — uma ordem religiosa que zelava pelos interesses de uma classe que ainda mantinha estreitos vínculos com uma concepção de Estado confessional. No Brasil atual, temos uma sociedade na qual há um grupo político em ascensão há pelo menos 40 anos, representado por pastores televangelistas, que criaram um mercado da fé com abrangência em diversos segmentos da sociedade. Esse grupo, caracterizado marcadamente pela religiosidade evangélica, é, em sua maioria, contrário aos direitos originários dos

povos indígenas sobre a terra e o território (Souza Junior, 2022).

Exemplos, tanto atuais quanto antigos, são abundantes no que diz respeito a expressões religiosas que se tornam instrumentos de opressão. No entanto, também há manifestações religiosas que, assim como as nacionalidades oprimidas, se tornam símbolos de luta e resistência de um povo. No Brasil, podemos citar os terreiros de candomblé, que muitas vezes são espaços de organização da população negra (não exclusivamente).

Os encantados desempenham um papel fundamental na resistência à opressão e na luta pelos direitos e territórios dos Truká. Os encantados, nesse caso, não são aliados dos opressores, como ocorreu com a religiosidade cristã em determinados contextos, mas sim aliados espirituais na defesa da cultura e dos interesses das comunidades indígenas. No caso do Toré, entre as populações indígenas do Sertão do São Francisco, observamos que ele não é apenas um sinal diacrítico da identidade desses povos, mas também um espaço de canalização de forças, de potência política e de resistência dessas populações indígenas. O Toré é um marcador diacrítico porque, por meio dele, podemos afirmar nossa distinção, bem como nossa vontade de soberania e autodeterminação. Sem os encantados, isso não seria possível. Não por acaso, antes de tomarmos uma decisão ou de buscarmos orientação, os mais velhos dizem ser essencial consultarmos os encantados.

Nos orientamos por eles, repassamos suas mensagens aos demais e seguimos na luta pela defesa de nossos direitos e territórios. Em nosso caso, os encantados nos protegem e, em contrapartida, protegemos suas moradas. Em outras palavras, a religião não é apenas uma ideologia de dominação e alienação; para nós, ela também é uma força de resistência e empoderamento, dependendo das condições materiais e do contexto em que opera.

Por fim, podemos afirmar que os encantados possuem uma força capaz de mobilizar o povo e impulsionar nossa luta, como ocorreu nas retomadas. No entanto, os interesses de quem os mobiliza podem ser perigosos. Temos conhecimento de pessoas que, em benefício próprio, utilizam o nome dos encantados. Mas nós, indígenas, sabemos quem são essas pessoas e as enfrentamos. Esses indivíduos devem ser combatidos, pois enfraquecem a luta de todos os indígenas. Seguindo adiante, no desenvolvimento das ciências antropológicas — que germinavam no final do século XIX — havia um consenso de que a religiosidade estava relacionada

aos seres sobrenaturais, e o antropólogo inglês Edward Tylor era o principal expoente desse pensamento (Tylor, 1920). Essa visão estava fundamentada nas perspectivas evolucionistas do século XIX, segundo as quais alguns estudiosos propunham que havia níveis de desenvolvimento do pensamento humano, que iam do mágico, passando pelo religioso, até alcançar o pensamento científico. Não consigo imaginar em qual etapa de desenvolvimento estaria a ciência do índio para Tylor, mas posso afirmar que isto pode ser coerente com aqueles que imaginam que toda religião é uma ontologia do ser natural e do ser social, uma cosmologia completa que explica todos os aspectos da vida humana e natural, e que não existe explicação que não essa ontologia religiosa. A ciência, portanto, seria por extensão algo que viria a sobrepor ou substituir a religiosidade. Nossa ciência é a ciência dos encantados, não há essa separação. A ciência dos encantados foi mobilizada para que promova a mudança para melhores condições do povo Truká. É ela que nos fornece substratos, conhecimentos, para que avancemos na luta.

Só com Émile Durkheim é apresentada uma visão contrária à corrente evolucionista de Tylor. Para o autor de *Formas Elementares da Vida Religiosa* (1996), a religião é uma construção social. Há um conceito-chave na explicação durkheimiana da religião: o sagrado, que representa algo extraordinário, e o profano, que está relacionado às coisas ordinárias e mundanas. Esses conceitos são diametralmente opostos. Para Durkheim, a religião fornece a base conceitual para a ideia de que a sociedade é um todo organicamente integrado, no qual pessoas e objetos estão distribuídos, classificados e hierarquizados. Esse elemento da solidariedade contratual, segundo Durkheim, baseia-se na confiança que as pessoas precisam ter umas nas outras para estabelecer relações, e os rituais desempenham a função de unir o indivíduo à sociedade. Assim, para Durkheim, a religião fornece bases que resultam em sentimentos compartilhados.

Já é sabido que o Toré é mais do que uma simples dança. Durante o Toré, é possível entrar em transe, abrindo espaço para a influência e o diálogo com os encantados. Na produção de solidariedade, pode-se afirmar que os segredos compartilhados entre aqueles que consideramos parte de nosso grupo são o que geram a coesão social (Reesink, 2002). É por meio do segredo que garantimos a permanência e a defesa de nossa ciência. Por isso, não compartilhamos tudo com qualquer pessoa. À medida que participamos da ciência do índio ou de uma roda de Toré, sentimos um forte senso de unidade. É por isso que, para nós, Truká é quem

frequenta o Toré. Também é por isso que valorizamos nossos mais velhos, pois eles possuem o conhecimento necessário para conduzir e entrar em contato com nossa espiritualidade.

Além disso, para Weber, a religião é um espaço privilegiado de alienação, uma vez que, por meio dela, a sociedade oculta seu caráter de construção humana, naturalizando e mascarando a origem social e histórica dos processos que moldam a sociedade e os modos de vida. Dessa forma, são fornecidos subsídios essenciais para escaparmos da oposição entre a ilusão da autonomia e o discurso mítico ou religioso, bem como da teoria que vê esse discurso como mero reflexo da estrutura social. Para Weber, é preciso romper não apenas com o pensamento mágico, mas também com o poder do influenciador (líder religioso), que exerce controle sobre as pessoas por meio da religião. No entanto, é importante lembrar que a experiência religiosa e espiritual varia entre diferentes culturas e contextos. O que pode parecer alienante em um determinado contexto pode ter um significado completamente distinto em outro.

O Toré é uma manifestação religiosa que não se encaixa na visão de Weber sobre alienação religiosa, pois não se alinha com a ideia de ocultação do caráter social e histórico da sociedade. Pelo contrário, o Toré, para nós, não oculta os processos de construção da etnia Truká — ele os celebra e os preserva. Entretanto, é evidente que ele naturaliza e reifica esse mundo, que, visto de fora, ainda assim é uma criação social. O Toré frequentemente envolve a interação com a natureza e com os elementos espirituais que nela habitam, como na incorporação dos encantados e na beberagem da Jurema. Para nós, Truká, o Toré não nos aliena da natureza; pelo contrário, ele nos coloca em sintonia com ela. A natureza sagrada nos permite estabelecer uma relação com os encantados de luz. Por exemplo, nós, indígenas, temos uma relação mais estreita com as matas nativas e compreendemos a importância de sua preservação. Estudos demonstram que os territórios indígenas são os mais preservados do país.

É graças ao Toré que conseguimos manter viva nossa identidade cultural. Quando os encantados nos permitiram realizar as retomadas de nossos territórios, foi nesse momento que nos recordamos dos espaços sagrados que nos foram tomados. Dando um salto na produção antropológica sobre religião, outro autor que representa um marco na teoria antropológica da religião é Clifford Geertz. No capítulo do livro *A Interpretação das Culturas* (2008), que trata de “A Religião como

sistema cultural”, Geertz defende que a religião deve ser interpretada como um texto, fundamentando-se nas perspectivas da antropologia hermenêutica (também chamada de simbólica ou interpretativa). Segundo o autor, a produção antropológica sobre religião encontrava-se estagnada desde os estudos desenvolvidos após Durkheim e Weber, uma vez que não apresentava grandes inovações, limitando-se à produção de etnografias que, embora ampliassem o acervo empírico, não traziam novas abordagens teóricas significativas.

Geertz realiza uma análise restrita à dimensão cultural da religião, considerando que há múltiplas interpretações do termo cultura, mas utilizando-o no sentido de um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos — um sistema de concepções herdadas, expressas em formas simbólicas, por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida (Geertz, 2008, p. 66).

Partindo disso, a expressão religiosa é compreendida, fundamentalmente, como ethos e visão de mundo. Esse paradigma implica compreender os símbolos como meios de sintetizar o ethos de um povo e sua visão mais ampla sobre a ordenação das coisas. Os símbolos religiosos estabelecem uma harmonia fundamental entre um estilo de vida particular (ethos) e uma metafísica específica (visão de mundo). A religião ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica e projeta imagens dessa ordem cósmica no plano da experiência humana, o que ocorre no cotidiano de cada povo (Geertz, 2008). Apesar das críticas à perspectiva de símbolo apresentada pelo autor, a importância de trazer os símbolos como elementos centrais da cultura e da religião está no fato de disponibilizar uma chave analítica que nos permite explicar e compreender diferentes fenômenos — sejam religiosos, culturais ou sociais.

É a partir dessa abordagem que podemos entender a metafísica atribuída às coisas, condicionada socialmente, e como ela transforma as relações humanas e as interações entre cultura e natureza. Isso não necessariamente se refere à religiosidade, mas à própria cultura. O Toré, por exemplo, não se resume ao aspecto religioso, pois pode ser compreendido e definido como um complexo que, conforme Geertz, caracteriza o conceito de cultura:

(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de facticidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas (Geertz, 1989, p. 67).

Vemos que, para conceituar a universalidade da cultura, Geertz fala de um sistema de símbolos. Dessa forma, definir o que é um símbolo torna-se a primeira tarefa do autor: “objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como veículo a uma concepção” Ilustrando o que isso significa, segundo o autor, o maracá, os cruzeiros e as linhas são símbolos do Toré – ou seja, representam concepções (ou significados). Logo, o símbolo é qualquer objeto concebido socialmente, sempre conectado a uma concepção sociocultural específica.

Contrapondo-se a essa concepção mentalista e simbólica, Birgit Meyer (2018) critica o fato de essa visão privilegiar crenças em detrimento das materialidades. Para a autora, a materialidade não é fixa, mas algo moldável por discursos socialmente compartilhados e autorizados, o que ela define como “ideologias semióticas”. Dessa forma, Meyer argumenta que a sociedade é composta pela produção de mundo, investindo naquilo que foi constituído por meio do poder — ou seja, um grupo ou classe social, dentro de determinada sociedade, impõe essa concepção ao restante do grupo.

Portanto, as religiões são centros de poder e componentes essenciais das estruturas sociais. Um exemplo disso é a reafirmação do Toré em nossas retomadas. As formas de expressão religiosa tornam-se geradoras de significado, reificando a própria prática. Ao afirmar isso, Meyer defende que não é necessário considerar se o praticante religioso compreende esse mecanismo, pois a análise deve privilegiar a ideia de categoria analítica (religião) em relação à categoria nativa.

O que Meyer propõe é a necessidade de compreender a religião como uma categoria analítica a priori, mas que inclua a dimensão mental dentro de uma abordagem material da religiosidade. Quando realizamos nossas primeiras retomadas, em 1984, a primeira coisa que fizemos foi um Toré, levantamos um cruzeiro e construímos uma oca. Até hoje é assim. Isso representa a produção do nosso mundo, como sugere Meyer (2018).

Dentro do Toré, existe uma organização que evidencia os “focos de poder” mencionados por Meyer, considerando a disposição das pessoas na dança circular, envoltas em uma finalidade que é a própria força dos encantados. Esse movimento é

guiado pelos mais velhos, pajés e ajudantes, que possuem contato íntimo com os encantados.

Aqueles que lutaram pelo território indígena compreendem que o círculo é uma forma democrática, radicalizando a horizontalidade nas relações. Quem está na frente, liderando o movimento circular, puxando os toantes, guiando o pisado e determinando o ritmo do maracá não necessariamente ocupa uma posição hierárquica superior, mas apenas desempenha funções estabelecidas e determinadas pelos encantados. Entretanto, sabemos que essa percepção se projeta no campo ideológico, uma vez que existem contradições evidentes no cotidiano da execução do Toré. Por exemplo, o local, o momento e os motivos que determinam sua realização dizem muito sobre a organização política interna da comunidade Truká. Longe de sermos um todo harmônico, os faccionalismos dentro do território indígena refletem diretamente na disposição territorial das rodas de Toré e na escolha de quem as executará (questão abordada mais adiante).

Por fim, considero relevante o conceito de fetiche apresentado por Meyer (2018), sob a perspectiva de Bruno Latour, para superar a ideia de “religião material” como um oxímoro, pois de “todas as nossas atividades, o que fabricamos vai além de nós” (Meyer, 2018, p. 184). Com isso, a autora sugere que sujeitos e objetos são dialeticamente fabricados. Por isso, observar a concretude dos elementos com os quais os seres humanos interagem molda um sentido que transcende a corporeidade.

A cataioba, o maracá, a barretina e a xanduka (adornos, indumentárias, artesanatos e ferramentas Truká), entre outros ornamentos, são expressões materiais da religiosidade — corporeidades da nossa expressão religiosa que transformam e se transformam. Não dá para pensar o momento do Toré sem esses elementos, sem os pontos e os toantes. Isso se encaixa no que a autora define como ideologias semióticas.

Talal Asad também se contrapõe às perspectivas mentalistas de Geertz, atentando-se para a religiosidade imbricada ao poder. O símbolo não é um objeto que serve como veículo para uma concepção; ele é a própria concepção. Ou seja, quando desenhamos uma barretina ou um maracá com gravetos no chão, ou quando esses elementos são bordados em uma camiseta, desenhados em uma folha de papel ou representados graficamente em um aparelho eletrônico, eles não são os símbolos em si. Para Talal Asad, o que constitui todas essas diversas

representações como versões do mesmo símbolo é a própria concepção do Toré. Segundo o autor, os símbolos religiosos estão intimamente conectados à vida social, política e cultural e, portanto, modificam-se tanto quanto essas dimensões. Essa compreensão enxerga a religiosidade entrelaçada a essas outras esferas da vida social, como se fosse instrumentalizada de forma oportunista e pragmática, apoiando-se ou contrapondo-se ao poder político dominante de acordo com os próprios interesses.

Dessa forma, diferentes tipos de prática e discurso são intrínsecos ao campo em que as representações religiosas (assim como qualquer outra representação) adquirem sua veracidade. O ponto central aqui é que não podemos desconsiderar que há um realismo, de fato, na vivência daqueles que, inclusive oportunamente, utilizam-se da religião. Essas expressões, no entanto, só são possíveis dentro de uma realidade em que o jogo de poder e a execução de tais práticas marcam perspectivas políticas, sociais e culturais. O autor pontua que a separação entre religião e política é uma norma ocidental moderna — e essa separação incorre em um erro analítico. Para sustentar tal afirmação, Asad analisa o cristianismo europeu e suas alterações históricas, concluindo que as formas, as pré-condições e os efeitos socialmente identificáveis daquilo que era considerado religião durante a época cristã medieval eram muito diferentes das formas, pré-condições e efeitos que são considerados religião na sociedade moderna (ASAD, 2010, p. 264).

Deste modo, o autor considera que o conceito antropológico de religião, como um conceito de uma essência trans-histórica, é insuficiente para múltiplas realidades sociais. Ou seja, a religião não é “apenas uma coleção arbitrária de elementos e processos que por acaso chamamos de ‘religião’” (*op. cit.*), sendo assim, sendo impossível haver uma definição universal de religião, não somente por seus elementos constituintes e suas relações serem historicamente específicos, “mas porque esta definição é ela mesma o produto histórico de processos discursivos” (*op. cit.*).

Isso me faz refletir sobre como o Toré, por exemplo, é marginalizado e atacado por diversos grupos conservadores, como os evangélicos, uma vez que foi fundamental para as retomadas da Ilha de Assunção pelo nosso povo, tema que será debatido mais adiante. Indo além, imaginar que hoje o Toré é enxergado por muitos como “religião” é um efeito da colonização, que afetou as próprias categorias

primárias do nosso povo, enquadrando-o (e, conseqüentemente, limitando-o?) dentro de uma concepção da sociedade dominante. No entanto, a força dos encantados transcende essas limitações, e a história mostra que onde há Toré, o indígena avança, enquanto o agronegócio e as forças reacionárias recuam. Lutar pelo Toré, portanto, é lutar pela própria possibilidade de existência, pois é a primeira coisa que atacam quando querem deslegitimar os povos indígenas e seus territórios.

Como já mencionado, nós vivemos na Ilha de Assunção, no médio Rio São Francisco, no município de Cabrobó. Inevitavelmente, sofremos as influências da colonização, e para continuarmos no território foi preciso trabalhar para os posseiros (fazendeiros), que exploravam os indígenas e suas terras. Os Truká passaram por quatro retomadas em sua história mais recente, tendo o Toré como um instrumento essencial na reconquista de toda a Ilha de Assunção. Quando Meyer mobiliza o conceito de focos de poder, é porque é isso que legitima a execução de nossa religiosidade. Por exemplo, antes éramos proibidos de construir nossas ocas e espaços religiosos, assim como de realizar nossas danças e rituais. Hoje temos nossos territórios, mas, assim como no passado, o piseiro e o forró são gêneros musicais que invadem nosso espaço, trazendo consigo bares, “paredões” de som e bebidas alcoólicas, sufocando os espaços tradicionais de convivência.

Dessa forma, é por isso que, atualmente, a primeira coisa que fazemos ao levantar uma aldeia ou retomar um território é fincar um cruzeiro e construir uma oca, afirmando que naquele local há povo Truká e que é o Toré que mantém a força do nosso povo.

Figura 12 - Cruzeiro e oca, local onde se vivenciam as práticas dos rituais sagrados, aldeia Caatinga Grande



4.4.2 Fato social truká: o toré

O Toré é considerado o maior símbolo de resistência e união entre os indígenas do Nordeste brasileiro (OPIT, 2007, p. 112). De acordo com João Pacheco de Oliveira (2005), o Toré reordena e elabora saberes múltiplos sobre a natureza, o tempo e o imaginário social, celebrando a vida, a criação permanente e reafirmando a possibilidade futura de uma comunidade imaginada e benfazeja entre todos os que dela participam. “O ritual indígena fez o povo Truká dar um passo à frente e conquistar o que muitas vezes parecia ser impossível, o território” (Oliveira, 2005. p. 10). O Toré, como sugerido por trabalhos etnológicos, permitiu que os povos indígenas no Nordeste não apenas atualizassem suas performances ritualísticas, mas também o utilizassem estrategicamente para reivindicar direitos territoriais. Mais tarde, o Toré tornou-se um dos símbolos mais fortes das identidades étnicas regionais, defendido pelos próprios indígenas (Oliveira, 1999; Carvalho e Reesink, 2018).

Nos processos de cura dentro das práticas rituais Truká, nos fortalecemos, recebemos orientações dos Encantados e bebemos a jurema, que nos purifica, dá sabedoria para seguirmos o caminho da verdade, livra-nos do mal e cura enfermidades. Os Encantados habitam a Ilha da Onça, onde realizamos rituais. Consideramos que algumas doenças podem ser curadas pela medicina moderna, enquanto outras necessitam do tratamento do pajé, que utiliza curas tradicionais, orações e rituais. O Toré pode curar doenças (Batista, 2005).

Se podemos enxergar o Toré como um conjunto de símbolos conectados a um significado, de acordo com as perspectivas de Geertz, talvez, segundo Talal Asad, ele seja o próprio significado. Como mencionado, o Toré é fundamental para reafirmar o tipo de mundo que nós, Truká, queremos — e isso só é possível com poder. É dessa forma que o Toré se relaciona com o poder e, como afirma Meyer, expressa-se em nossas corporeidades, produzindo uma ideologia estética. Podemos observar isso nas falas brincantes, quando, referindo-nos ao parente (como chamamos os indígenas de outras etnias) que está sem seu maracá ou não está pisando no Toré, perguntamos: “Você não é índio, não, é?”

A partir disso, compreendo que o Toré está além de um conceito estritamente religioso ou de um conjunto de símbolos que expressam um significado. Ele é algo que se entrelaça à vida dos Truká e vincula sua ancestralidade espiritual por meio de uma conexão direta com seus antepassados, sobretudo aqueles que passaram pelo território.

Vale salientar que o termo ancestralidade tornou-se popular recentemente, não apenas em uma perspectiva religiosa, mas também política. Dentro do movimento indígena e do movimento negro, busca-se a ancestralidade como forma de reivindicar uma herança de luta. Para o povo Truká, a ancestralidade não se resume a um passado distante e estático. Ela permeia todo o presente, moldando a vida individual e coletiva, conectando-nos com nossos antepassados, com nossa cosmovisão e com o próprio território. Através da ancestralidade, os Truká encontram força, sabedoria, identidade e um profundo senso de pertencimento.

Para nós, Truká, os ancestrais são os Encantados. Nossos Encantados não estão simplesmente “mortos”; eles continuam presentes no mundo, habitando lugares sagrados, influenciando os acontecimentos e manifestando-se por meio de sonhos e visões. Essa conexão profunda com os ancestrais se traduz em diversas práticas e rituais, como o Toré, onde os invocamos para pedir proteção, cura e

orientação. Esse processo nos resguarda uma memória ancestral, fundamental para a preservação da identidade Truká. Através da transmissão oral de histórias, mitos e ensinamentos, as novas gerações aprendem sobre a história do povo, seus valores, sua cosmovisão e seus modos de vida. No ritual do Toré e da Mesa, os mestres sempre nos dão orientação e revelam histórias passadas.

Vale ressaltar que é no contato com nossos ancestrais que encontramos inspiração para defender nossos territórios e nossos direitos, preservando nossa cultura e identidade. Não foi à toa que, em nossas retomadas, a primeira coisa que fizemos foi dançar o Toré para agradecer à nossa ancestralidade pelos direcionamentos que nos foram dados. A ancestralidade se manifesta de diversas maneiras em nossa vida: através da língua, da arte, da medicina tradicional e dos rituais.

Consideremos, portanto, que o Toré é um evento que afeta globalmente nosso povo uma vez que ritualiza, dramatiza e ressignifica concepções sobre nossa vida e nossa própria identidade. Não é por acaso que antropólogos quando chegam em nossa aldeia para nos estudar querem observar logo a roda de Toré. Portanto, como exercício antropológico, podemos colocar o Toré como um “fato social total truká” por excelência. O Toré é o evento de maior expressão simbólica e política do nosso povo que vem a se tornar um símbolo de resistência pelo menos desde o início do século XX. Além do valor simbólico reconhecido, investimos tempo, afetividade e recursos para que possamos reproduzi-lo. Nós, povo Truká, sabemos que construir um mundo onde podemos praticá-lo com liberdade e segurança é construir um mundo onde possamos existir. Por isto que podemos modificar nossas regras de vida, nos adaptar, mas jamais esquecer o Toré.

A investigação do Toré como fato social total nos revela caminhos promissores para compreendermos do que estamos falando quando pensamos na sociedade Truká. Marcel Mauss (2003), por exemplo, ao analisar etnografias sobre das Ilhas Andaman, no Oceano Índico, Melanésia e do noroeste americano, das chamadas sociedades antigas (Roma, Índia, povos germanos) e da Europa moderna conclui que as práticas da troca entre estas diferentes sociedades têm uma natureza em comum que é a de estabelecer regras que se manifestem concomitantemente na literatura, no direito, na religião, na economia, na política, na organização do parentesco e na estética de uma sociedade qualquer. Ou seja, o antropólogo pode isolar um aspecto da vida social, como a religião, mas inevitavelmente ela tem

influência nas outras dimensões da vida social.

As informações sobre a vida social e o Toré a partir desta perspectiva apontam para novas reflexões sobre uma situação em que se ritualiza as dimensões sociais do nosso povo, uma vez que se conecta com todas as dimensões da vida social de nosso povo. É de acordo com isto que não podemos amarrar o Toré às dimensões da antropologia da religião dos teóricos supracitados – do mesmo modo em que uma pergunta sobre o que é religião dá muito “pano pra manga”, segundo o adágio popular, pois, o que entendemos por religião já impõe certa categorização das dimensões da vida, que separa o que é comportamento “religioso” e comportamento “secular”. Por isso, por exemplo, quando falamos de budismo e confucionismo, falamos em “pensamento chinês”, e não em “religião chinesa” por que se formos levar em consideração os parâmetros (como se fosse um *checklist*) que temos para dizer o que “é” uma religião, de acordo com a perspectiva ocidental, não se aplicaria ao contexto da expressão chinesa – nem Truká.

Pensemos nos nativos das favelas do Rio de Janeiro. Imaginemos agora que Marcel Mauss, transplantado do seu tempo-espaço, realiza uma etnografia no Baile da Gaiola, complexo da Penha, na Vila Cruzeiro. Mauss acompanharia, todos os domingos, o baile funk. Perceberia que haveria vestimentas específicas para se

estar ali, que os “nativos” sabem as músicas de cor e dançar conforme seus ritmos. Que muitos, inclusive, religiosamente comparecem todo domingo, e que “estar bem de espírito” influenciaria diretamente na sua performance e em sua capacidade de se conectar com o baile. Concluiria, portanto, que aquilo ali é um ritual. E como poderíamos convencê-lo, entretanto, que o baile funk é uma prática secular?

Estas são questões que me impedem de enxergar o Toré como uma expressão estritamente religiosa. A escolha de denominá-lo como fato social total deve-se ao fato de ter, arbitrariamente, realizado um recorte analítico no qual o prisma se debruça sobre o fenômeno do Toré em si, bem como suas consequências e desdobramentos nas outras dimensões da vida. Até agora, o que melhor explica o Toré, para mim, é a noção de fato social total de Marcel Mauss (2003). Trata-se de uma noção central do pensamento maussiano, sendo um desdobramento da noção anterior de “fato social”, tal como apresentada por seu tio, o sociólogo Émile Durkheim (2006), em *As Regras do Método Sociológico*. Como Mauss explica,

nesses “fenômenos sociais totais, de uma só vez, estão as mais diversas instituições: religiosas, jurídicas e morais – estas sendo políticas e familiares ao mesmo tempo –; econômicas – estas supondo formas particulares da produção e do consumo, ou melhor, do fornecimento e da distribuição” (MAUSS, 2003, p. 187).

A perspectiva teórica de Mauss, ao desenvolver o conceito de fato social total, é melhor observada se partirmos da ideia de “totalidade”. Ao considerar a “totalidade” dos fatos sociais, o autor os enxerga como uma síntese de diversas dimensões da vida, que nutre uma relação dialética com um sistema social mais amplo; religião e política, por exemplo, estariam interligadas. Esse fato já é bem evidenciado quando abordamos o Toré. O fato social total envolve uma série de expectativas, dimensões e relações da sociedade que nele se engaja, e seu resultado é capaz de afetar globalmente toda a sociedade. Em outras palavras, o fato social transforma e é transformado pela sociedade – se antes realizávamos nossos rituais sagrados escondidos, era porque estávamos sofrendo a violência do impedimento de exercer nossa cultura.

Como afirma Mauss (2008), todas as expressões coletivas de valor moral e de força obrigatória dos sentimentos são mais do que meras manifestações; são sinais de expressões compreendidas, ou seja, de linguagem. Ancorando-se na perspectiva maussiana, Claude Lévi-Strauss (2012) compreende que a linguagem se conecta com o modo de pensar. Assim, os fenômenos dos ritos são dimensões marcantes e estruturantes. O mito, por exemplo, é uma construção intelectual que opera como parte de uma linguagem básica que nasce do meio ambiente: o caroá, as sementes de Lágrimas de Nossa Senhora (*Coix lacryma-jobi L.*), o maracá, a roda de Toré... Tudo isso seria, de acordo com o autor de *O Pensamento Selvagem*, a base para o pensamento das sociedades não ocidentais.

Em outras palavras, enquanto racionalizamos por meio de “coisas”, a razão científica ocidental pensa por meio de conceitos. É a partir disto que fica simples imaginarmos que o Toré não é apenas “religião”, no sentido de que é algo que se expressa apenas no mundo simbólico, um “símbolo socialmente compartilhado”, mas algo que nos é imediato em nossas realidades: o toré é nosso povo, nossos rios, nossos ornamentos, como resistimos às investidas coloniais e também como retomamos nossos territórios. O Toré nos dá elementos, para reificar e reinventar nossa sociedade diante das transformações da história, pela realidade sempre mutável. O toré é um guia e nós, povo Truká (poderia dizer todos os povos

indígenas, mas sinto-me apenas estou autorizado para falar pelo povo Truká) somos os condutores. O toré, podemos dizer, é a nossa forma de lutar contra as mazelas do capitalismo, contra o patriarcado e o neocolonialismo, pois levantamos a bandeira do Toré como uma forma de reafirmar a nossa própria autodeterminação.

Podemos, por exemplo, demonstrar Toré como uma expressão da cultura e da espiritualidade indígena, transmitida de geração em geração. Como tal, ele desafia a homogeneização cultural promovida pelo capitalismo, que muitas vezes busca suprimir ou assimilar práticas culturais diversas em favor de uma cultura globalizada e consumista. Isto é importante para construir uma solidariedade comunitária, algo estranho às cidades que prezam pela vida privada. O Toré é uma atividade coletiva que fortalece os laços comunitários e promove a solidariedade entre os membros da comunidade Truká. Esses valores de cooperação e apoio mútuo são contrários à mentalidade individualista e competitiva do capitalismo, que muitas vezes prioriza o interesse pessoal sobre o bem-estar coletivo. É por meio do Toré e da A vida em aldeia faz com que percebamos as pautas em comum que podem melhorar a vida de nosso povo. Quando estamos reunidos, compreendemos que a organização política é possível para superarmos as contradições locais.

Além disso, o Toré, muitas vezes, está enraizado na relação profunda e espiritual que os povos indígenas têm com a natureza e com o meio ambiente. Essa conexão ressalta a importância da preservação ambiental e da harmonia com o mundo natural, valores que entram em conflito com a exploração desenfreada dos recursos naturais promovida pelo capitalismo.

Essa afirmação pode parecer incoerente em relação ao que dissemos anteriormente sobre como os indígenas da Ilha de Assunção vivenciam uma mudança qualitativa na visão sobre o uso da terra para alcançar o lucro. Entretanto, ainda assim, há algumas visões de mundo que impõem limites. As matas ainda são de uso coletivo, assim como o acesso às águas. Além disso, essa visão capitalista do uso do território deve-se à influência externa.

Ora, o simples fato de podermos realizar o Toré como gostamos significa que estamos em um ambiente onde é possível reproduzir nossa existência enquanto Truká, pois, por tanto tempo, ele foi reprimido com violência pelos invasores de nossa terra. Hoje, precisamos reproduzi-lo como forma de reafirmar a existência de nossa sociedade. Recentemente, nós, povo Truká, demolimos, enquanto cantávamos nossos pontos, a obra do que seria uma igreja da Assembleia de Deus

na Ilha de Assunção. Não a derrubamos porque somos contra a fé evangélica, mas porque não podemos permitir que os evangélicos tentem dizer que o nosso Toré é coisa do diabo. Eles sabem tão bem que o Toré é essencial para a sobrevivência de nossa cultura que é a primeira coisa que atacam.

Além disso, a forma como fazemos o Toré varia bastante de acordo com sua finalidade e com o momento que vivemos. Isso significa que precisamos de um preparo que envolve resguardo e respeito, primeiramente conosco e com os outros, para que todo o evento, o “fato social”, ocorra bem. Se sairmos brigados com nossos pais, nossos parentes ou desrespeitarmos os mais velhos, seremos cobrados na roda de Toré.

Mas o Toré nem sempre foi essa resistência, tendo em vista que nossas práticas são anteriores à própria invasão europeia e colonial em nossas terras. Seria possível fazer um histórico de como o Toré se desenvolve e sofre alterações ao longo do tempo, como Asad fez com o cristianismo europeu, seguindo a abordagem desenvolvida por Reesink (2002). Entretanto, isso exigiria um espaço maior e um estudo mais aprofundado. O que se pode afirmar, porém, é que o Toré resiste ao tempo e passa a constituir novos focos de poder conforme as demandas sociais impostas, em um movimento intuitivo e sutil de resistência. No passado e em outros contextos, também era palco de disputas internas entre grupos, cujos conflitos eram políticos, mas também religiosos, envolvendo debates sobre qual seria o verdadeiro Toré e quais as melhores práticas a serem realizadas. Embora essas disputas possam ter ocorrido séculos atrás, hoje a união se dá contra um inimigo maior: o colonialismo e o capitalismo, que buscam negar constantemente nossas identidades indígenas, afirmando que o Toré é coisa do diabo.

Portanto, nós sabemos melhor viver com a diferença e a diversidade do que muitos religiosos cristãos. Nem todas as aldeias Truká, por exemplo, mobilizam o Toré da mesma maneira que a minha aldeia. Enquanto nós o praticamos dentro da aldeia sempre que nos preparamos para um momento importante ou representamos com uma roda de Toré no local onde realizamos nossos atos, algumas aldeias preferem não realizar o Toré fora da aldeia, pois acreditam que isso pode incomodar os encantados, uma vez que seus segredos não são devidamente resguardados.

4.4.3 *Fredrik Barth é um encantado dos antropólogos?*

Para compreender a produção antropológica sobre as populações indígenas e o Toré, Fredrik Barth (1998) é um teórico incontornável, especialmente por suas ideias sobre etnia, territorialidade e política. Para Barth (1998), a etnia não é fixa nem essencialista, mas sim uma construção social e relacional. Ela não é determinada por traços biológicos, culturais ou geográficos. Além disso, o autor considera o fator ecológico na formação e distribuição das culturas, propondo o uso de conceitos da ecologia animal para compreender os grupos étnicos.

O período em que as ideias de Barth ganham mais força coincide com o surgimento de uma mobilização indígena mais enfática e organizada, variando entre maior ou menor massificação e concentração na região do Nordeste, com reivindicações por identidade e políticas diferenciadas.

Se a teoria barthiana foi produzida a partir da reprodução ideal do objeto estudado, então ela identifica e constata um movimento anterior dos indígenas. O ponto a ser destacado é o quanto as produções antropológicas são influenciadas por um pensamento muitas vezes estranho às realidades indígenas ou que, por vezes, já antecipa conclusões sobre essas realidades.

Na tentativa de ir além da ideia de etnia, Barth define a etnicidade como “um tipo organizacional em que uma sociedade se utiliza de diferenças culturais para fabricar e refabricar sua individualidade diante de outras com as quais está em um processo de interação permanente” (Oliveira, 1999, p. 20; grifo meu). Ou seja, o marcador da diferença cultural é mais um artifício de diferenciação do que o motivo em si para diferenciar-se.

A ideia de etnia revela sua dimensão “ecológica” e “demográfica”. Esses seriam fatores condicionantes para o eventual sucesso ou fracasso das decisões e estratégias relativas à identidade étnica. Isso é reforçado pelo próprio Barth quando afirma que, em seu trabalho de campo, “tentarei deduzir as distintas formas de organização dos processos básicos pelos quais se mantêm e se adaptam ao meio” (Barth, 1998, p. 202). Além disso, o autor sugere que podemos utilizar conceitos da ecologia animal para compreender como os grupos étnicos se organizam e se relacionam entre si. Um desses conceitos é o “nicho”, que representa o lugar específico ocupado por um grupo no ambiente.

Esse lugar é definido não apenas pelas interações com os recursos naturais,

mas também pelas relações com outros grupos que vivem na mesma área e que podem se tornar concorrentes ou coabitar. Os mais antigos do povo Truká dizem que eles são das águas, enquanto os Atikuns são das matas. Isso provavelmente expressa histórias de antigas disputas pelas águas do rio São Francisco. Além disso, reflete uma reificação por meio de justificativas religiosas e biologizantes: “são”, como uma essencialização, entre grupos nos quais, possivelmente, um predominou politicamente sobre o outro, estabelecendo um pacto de coexistência expresso nesse suposto “equilíbrio” – aliás, o monopólio do acesso à água é uma questão de poder.

Inclusive, um ataque direto às águas de nossa região — como a construção de barragens, a poluição, as transposições e a privatização do rio São Francisco — afeta diretamente a mãe-d’água e os encantados que habitam as ilhas, impactando, conseqüentemente, a própria sobrevivência do povo. A conexão com o nicho ecológico é concreta, expressa por rituais como o Toré e a Mesa. Não podemos esquecer essa dimensão do pensamento de Barth. Aliás, é na interação com os vizinhos — e nos conflitos de interesse — que os Umãs se diferenciaram entre Pankará e Atikum (Mendonça, 2003), os Pipipã dos Kambiwá (Barbosa, 2003), e os Kiriri, que internamente hostilizam práticas e costumes reconhecidos como de “negros” (Nascimento, 2005).

Esse debate nos leva a afirmar que as ideias barthianas não influenciaram os indígenas, mas sim os antropólogos que foram estudar os indígenas – ainda que parcialmente. Fredrik Barth é um “encantado” dos antropólogos. Da mesma forma que, ao final das orações nas rodas de Toré, os “vivas” são dedicados aos encarnados e aos espíritos, nos escritos antropológicos, nas referências bibliográficas, Fredrik Barth tem quase sempre seu lugar reservado — e, quando não tem, somos questionados sobre o porquê. Além disso, as ideias dos antropólogos aqui foram apresentadas de forma incompleta, muitas vezes restringindo-se às questões estritamente antropológicas e, por vezes, mobilizando uma teoria de forma parcial e incompleta, como aponta Edwin Reesink (2010). Isso pode representar uma lacuna da antropologia que, no entanto, não deve ser necessariamente vista como uma falha. Afinal, como diz o adágio popular, “ninguém sabe tudo”.

Inclusive, se levarmos a sério a ciência do caboclo, os encantados são seres canônicos – de espírito ou de carne, tanto faz, pois a extensão da natureza também é o mundo encantado – que contribuem de alguma forma para o conhecimento

indígena, trazendo ou aprimorando tecnologias e promovendo melhorias na sociedade indígena. A mãe-d'água nos ensina muito sobre como melhor utilizar os recursos hídricos dos rios; o sultão das matas nos fornece um conhecimento etnobotânico surpreendente; Mané Maior opera uma habilidosa psicologia de grupo. Essas figuras agem, em alguma dimensão, como os grandes teóricos e cânones das ciências.

4.5 Afinal, toré segundo a ciência de caboco

Nossa ciência é algo que vivemos no dia a dia. Ela está entrelaçada com a natureza, com nossos espíritos e com os encantados de luz. É uma parte essencial de nossa vida espiritual e dá sustentação à nossa aldeia. Nossa principal característica é enxergar as coisas em sua totalidade. Não estudamos os rios isolando-os das questões políticas de nossas comunidades; tampouco buscamos colocar a raiz da jurema sob um microscópio enquanto esquecemos que ela está inserida em uma floresta.

Em diálogo com uma liderança da aldeia Gavião, ela me disse que o Toré é a ciência do caboclo, assim como a demarcação era a minha ciência. No entanto, a ciência do caboclo, segundo essa liderança, não está apenas no Toré: está na Mesa (o que Mércia Batista, em 1992, chamou de “o Particular”, embora eu nunca tenha ouvido os mais velhos se referirem à Mesa dessa forma), no Ouricuri, na Jurema e em todas as coisas de índio. O Toré é mobilizado como uma tecnologia, com múltiplos usos, sempre fundamentado em um vasto conjunto de conhecimentos da ciência do caboclo.

Definir essa ciência para propor melhorias a outras populações, como em uma transferência de tecnologia, é um processo já registrado na literatura antropológica e historiográfica. Há diversos relatos sobre populações indígenas que ajudaram outras a se desenvolverem em um ato de solidariedade, compartilhando suas ciências. Dois exemplos notáveis são os Pankararu, que ensinaram os Kambiwá e os Katokinn (Barbosa, 2003), e os Tuxá, que transmitiram conhecimento aos Kiriri de Mandela e aos Atikum (Nascimento, 2005). Poderíamos dizer que essa foi uma das principais “políticas de transferência tecnológica” ocorridas no Nordeste.

Assim, nossas práticas tradicionais têm eficácia. E se os modelos tradicionais indígenas sobre processos fisiológicos e práticas terapêuticas não forem apenas

uma narrativa hermética, compreensível apenas em seus próprios termos, mas sim modelos que se conectam, de alguma forma, a certas realidades e processos concretos? Modelos passíveis de serem levados a sério e, inclusive, de estarem equivocados em determinados pontos?

Afirmar isso é uma via de mão dupla, pois, se levarmos as ontologias a sério, é possível que haja equívocos e enganos – e devemos considerar que nem os antropólogos sabem tudo sobre a ciência antropológica, nem os indígenas sabem tudo sobre a ciência do caboclo. O risco dessa abordagem é submeter os modelos nativos a um sistema etnocêntrico de comprovação, baseado na ciência antropológica e ancorado em um monismo epistêmico. No entanto, nem sempre essa tentativa de comprovação coloca as teorias nativas não ocidentais em uma posição desvantajosa. Entre as comunidades indígenas da região, por exemplo, presenciei diversas vezes doentes se consultando com o pajé para compreender a origem de seus males.

Nesse processo, é comum que se busquem entendedores da ciência do caboclo, como as rezadeiras e os pajés da região, para fornecer um diagnóstico que possui uma agência espiritual. Espera-se, então, um relato plausível sobre o que motivou essa agência – seja uma intriga, uma traição, ou mesmo inveja. Esse relato sempre faz referência a eventos reais, mundanos e visíveis.

Faz parte da intervenção do pajé, curandeiro ou rezadeira atuar como uma espécie de agente com reserva moral, acrescentando ensinamentos por meio de sermões sobre as causas da doença. Assim, parte da “cura” envolve um trabalho análogo ao da “saúde preventiva”, prevenindo e combatendo conflitos sociais que motivam as agências espirituais.

Isso pode parecer estranho para uma ciência que insiste em investigar e propor soluções farmacológicas para a depressão, o TDAH e a ansiedade, tratando essas questões como disfunções de nível substancial e neurológico. Essa visão impõe um olhar biologizante a um problema social e político, diretamente ligado ao nosso mundo neoliberal (Maia, 2022). Inclusive, há pesquisas sendo financiadas nos departamentos de neurologia da UFRN sobre o uso de substâncias extraídas da jurema-preta para o combate à depressão. Eis um exemplo de ciência míope, que desconsidera a ciência indígena do Nordeste – o Toré.

A ciência indígena utiliza a jurema em contextos específicos, estabelecendo tipos específicos de relação, aliados a uma dieta, a um ritmo de vida, a um regime de

trabalho e a um modo de viver. Esses fatores podem influenciar a saúde da população muito mais do que apenas a substância isolada.

A ciência indígena, por meio de rigorosa experimentação ao longo do tempo, estabeleceu formas mais adequadas de ingerir a jurema. Os indígenas preferem troncos sem espinhos e flores brancas, maceram a planta por 24 horas antes do ritual e fazem sua ingestão de forma coletiva.

A ingestão coletiva é importante. A jurema é uma planta de poder, e é essencial que haja médiuns para auxiliar aqueles que possam ter alguma reação inesperada. Essa prática difere da “medicalização” individualizada em pílulas promovida pela indústria farmacêutica. Enquanto a biomedicina ocidental propõe intervenções no indivíduo, a ingestão coletiva da jurema enfatiza a importância da comunidade e do apoio mútuo. A presença de médiuns garante a segurança dos participantes e reforça os laços sociais.

Essa comparação evidencia não apenas as diferenças nos métodos de administração, mas também as filosofias subjacentes à prática medicinal e espiritual. O conhecimento indígena é socioprático, criado coletivamente e que vai além da substância da jurema. Seguindo essa lógica, podemos dizer que as ciências e tecnologias do Toré possuem fronteiras epistemológicas diferentes – ou mais amplas – para tratar os adoecimentos, em comparação com a biomedicina convencional.

Essa epistemologia se refere a uma forma específica de conhecimento que transcende a abordagem tradicional da biomedicina, reconhecendo a interação entre fatores sociais, culturais e espirituais na compreensão e tratamento das doenças. Enquanto a ciência convencional frequentemente se concentra em soluções farmacológicas dentro de uma perspectiva biologizante, essa epistemologia valoriza a sabedoria tradicional e os métodos indígenas, como o Toré.

Dessa forma, as ciências e tecnologias do Toré possuem fronteiras epistemológicas mais amplas, pois a própria noção de doença vai além da fisiopatologia. O quebranto, o mau-olhado e a espinhela caída, por exemplo, são doenças causadas por fatores extrafisiopatológicos que afetam tanto o indivíduo quanto a sociedade. Portanto, podem ser tratadas por meio do trabalho dos pajés.

Reconduzindo essa questão à esfera antropológica, é fundamental considerar etnograficamente se a jurema e outras plantas utilizadas por benzedoras e pajés contêm, de fato, substâncias eficazes no tratamento de problemas terapêuticos. A interpretação etnográfica da crença em sua eficácia muda completamente

dependendo da resposta a essa questão. Acreditamos em muitas coisas cuja eficácia não foi demonstrada, como a ideia mitificada do “descobrimento do Brasil” e da “escravidão”, ou mesmo a própria noção de cultura. A persistência dessas crenças demanda explicações, interpretação ou análise sociológica e antropológica.

Isso pode ser ilustrado pelos mais velhos que me cobram informações sobre nossa aldeia e sobre os antigos povos que habitavam nossa região. Acreditamos que o conhecimento histórico e social fortalece a luta indígena. Pedem a mim porque me tornei, para eles, uma referência de pessoa “inteligente e estudada, conhecedor das histórias dos índios” por ter me formado antropólogo. Sempre que sou questionado, esforço-me para responder e tento conectar as informações às histórias orais.

Em um desses episódios, me perguntaram sobre o significado da palavra “Truká”, pois haviam ouvido que significa “entroncamento de rio”. Supuseram que “Truká” fosse uma corruptela da palavra “entroncamento” devido à geografia do território indígena Truká, repleto de bifurcações do rio São Francisco. No entanto, segundo os relatos dos mais velhos, o nome “Turká” veio dos encantados. Acilon Ciriaco, após uma longa busca, sonhou com a frase: “Tuxi, Tuxá, Tumbalalá, Nação Turká!”. Esse toante confirmou o nome da aldeia e do povo. Com o tempo, tanto os indígenas quanto os funcionários do governo alteraram as letras, e a corruptela “Truká” se popularizou, permanecendo até hoje.

Sou a caboca marcina
 Não tenho o que procurar
 Apenas eu vim dizer
 Que nossa Aldeia é
 Turká Vale-me Nossa
 Senhora Por Deus queira nos valer
 Depois que os índios Turká
 Essa batalhar vencer
 Eu fui um Encanto
 Lá vi uma mesa galante
 Na cabeceira da mesa
 Lá tava o mestre Turká
 O capitão Bernanrdino
 Com seu cartãozinho na mão
 Dando sua declaração
 Eia eia reina eia Eia eia reina ao

Também já ouvi de outras lideranças das Ilhas Tapera e São Félix a afirmação de que a região onde atualmente se encontram é indígena porque teria

sido “doada pela Índia Brígida de Alencar, que se encontrou com D. Pedro I por recomendação do Marechal Rondon”. Levando essa história a sério, busquei associar esses personagens históricos, separados por um intervalo de tempo centenário, para compreender como, na narrativa transmitida naquela região, a história era contada dessa maneira por serem três marcos históricos decisivos para a vida da população ali instalada.

Após diversos diálogos, nos quais fui instado a buscar mais informações sobre esses personagens, tornou-se consenso na comunidade que a história não ocorreu exatamente dessa forma e que tais personagens não eram, de fato, contemporâneos. No entanto, o sentimento coletivo produzido era de que a ciência de caboclo se fortaleceria à medida que buscássemos mais informações sobre o assunto.

Com esses exemplos, quero afirmar que nem os indígenas sabem tudo sobre a ciência de caboclo, nem os antropólogos sabem tudo sobre a antropologia. No entanto, esses conhecimentos podem se complementar para auxiliar na solução de diversas questões. É necessário nos desvencilhar de algumas noções fixadas, pois os 500 anos de contato foram palco de um léxico de relações humanas que provocaram profundas modificações nas categorias epistêmicas do pensamento social. Compreender o Toré como religião é um exemplo disso. Como relata Grunewald, de maneira espirituosa: “Pedi para alguns índios mais íntimos me falarem sobre a religião deles logo após um ritual de Toré na Serra do Umã [...] e me disseram: ‘Religião? Aqui não tem isso, não’” (2000, p. 35).

Esse episódio ilustra bem as contradições epistemológicas que ocorrem na tradução, um fenômeno comum na tradição antropológica. Dito de outro modo, quando se afirma que “sem o Toré não tem índio”, como os antropólogos ouviram inúmeras vezes em campo, isso não ocorre apenas em um sentido subjetivo, mas também objetivo. Sempre que avançamos na luta política, dançamos o Toré, primeiro para celebrar a vitória e, em seguida, para refletirmos sobre os próximos passos.

Para além de uma ciência estanque que se limita a “compreender”, a ciência de caboclo aponta um caminho, um “que fazer”, uma solução. Para essa ciência, a consciência étnica é tão objetiva quanto a própria realidade, e, nesse sentido, um antropólogo também pode considerá-la como tal. O Toré é uma força centrípeta que, ao circular, sintetiza todas as “enzimas” sociais presentes nas aldeias e gera a

síntese da realidade e dos pensamentos. Não há momento mais emblemático dessa síntese do que os “vivas”, ao final das orações, dedicados a todos os presentes.

Por fim, o trabalho é uma dimensão importante do Toré. Esse verbo, quando aplicado ao contexto do Toré, soa estranho aos brancos porque seus trabalhos são historicamente alienados. Suas músicas, artes, ciências – enfim, os trabalhos do homem branco – estão subordinados à produção do lucro. Mas o trabalho, enquanto categoria ontológica da humanidade, é a forma como transformamos a natureza. No Toré, o trabalho é utilizado para transformar nossa própria natureza, de acordo com os desejos dos encantados. Chamamos isso de trabalho porque é ele que funda o gênero humano. Em outras palavras, não há humanidade sem o trabalho.

Para os indígenas, a compreensão ontológica de “natureza” é ampliada para incluir também o reino encantado. Portanto, o trabalho não apenas é capaz de transformar a natureza, mas também o próprio reino encantado – que, afinal, também faz parte da natureza (!).

Explicando de forma mais acessível: segundo Marx, o trabalho desempenha um papel fundamental na definição da humanidade. Ele não se limita à produção de bens materiais, mas é um processo que envolve a interação entre os seres humanos e o mundo ao seu redor. Ao trabalhar, os seres humanos não apenas modificam a natureza para atender às suas necessidades, mas também se transformam como seres sociais, desenvolvendo habilidades e relações sociais. Assim, o trabalho é central para a formação da identidade humana e para a estruturação da sociedade.

Para os povos indígenas que praticam a Jurema, a natureza não é apenas um ambiente físico ou um conjunto de recursos, mas inclui também diversos mundos ou “reinados” habitados por mestres e encantados. Essa compreensão expandida da natureza reconhece a coexistência de dimensões espirituais e do mundo natural.

Portanto, para os indígenas, o trabalho não apenas transforma os elementos físicos da natureza, mas também interage com esse “reino encantado”, respeitando e negociando com os encantados. Ao afirmar que o trabalho é capaz de transformar não apenas a natureza, mas também o “reino encantado”, reconhecemos que o trabalho indígena vai além da manipulação de recursos materiais, envolvendo uma relação profunda e complexa com as dimensões espirituais e naturais, conforme entendido pela cosmologia da Jurema.

Além disso, os indígenas têm uma compreensão diferente do trabalho em comparação com as sociedades modernas. Para eles, o trabalho não é apenas uma

atividade penosa voltada para o lucro, mas pode ser uma forma de brincadeira, uma obrigação com o mundo encantado ou um meio de cura. Assim, a concepção indígena do trabalho é mais ampla do que aquela orientada pelo lucro. No entanto, isso não impede que o lucro seja gerado pelo trabalho indígena – embora, muitas vezes, isso seja mal visto e considerado “corrupto”, podendo até levar à perda de força para o trabalhador.

Grunewald afirma que “é no regime do índio como operador conceitual para a atualização prática da cultura nativa, ou mais especificamente, de suas tradições étnicas – é a instância prática que vai recodificar (traduzir) a autoctonia para a indianidade, na medida em que ser índio é um movimento pós-contato colonial”. Além disso, é no trabalho do Toré que entendemos nossa realidade e construímos nossa identidade ou, se preferir, nossa indianidade. Tudo bem, mas quem diz que não há Truká sem o Toré? Foi o ritual que fez os Truká, criando nosso nome durante o próprio ritual do Toré.

Do latim *regimen*, a palavra significa “regra, orientação, governo”. Não por acaso, Edwin Reesink atesta que o Toré seria um “‘regime religioso’, cuja epistemologia se fundamenta em uma estrutura do sagrado” (p. 15). A dimensão do Toré enquanto trabalho é bastante relevante para Grunewald. Assim como a agricultura familiar é um regime de trabalho voltado para a satisfação das necessidades alimentares, o “trabalho (de índio) no Toré é a ‘profissão’ que os especifica no amplo espaço camponês do Nordeste brasileiro”.

Sendo o trabalho do Toré a mola que impulsiona as comunidades indígenas do sertão nordestino, não é à toa que os mais velhos contam que, nas retomadas das Ilhas Truká, a primeira coisa que fazíamos era o Toré. Fazíamos o Toré, primeiro, para agradecer aos encantados pela força que nos impulsionava a avançar, mas também porque precisávamos saber o que fazer. Em outras palavras, por meio da ciência do índio, não apenas adquirimos conhecimento: também nos é apontado o que fazer. No contato com os encantados, através do trabalho espiritual, acessamos as recomendações que eles nos transmitem. O correto é sempre consultarmos os encantados para nos orientarmos em qualquer decisão.

A ciência do índio também produz consensos e resolve conflitos, como flagra Christiano Marinho da Silva (2004) em seu estudo sobre os Kariri-Xocó. Ao falar dos conflitos existentes na aldeia, ele observa que os indígenas “fazem questão de ressaltar que todas as divergências que surgem são superadas no Ouricuri, local

onde os índios se fortalecem frente a um mundo exterior” (Silva, 2004, p. 26).

Tanto o trabalho na roça quanto o trabalho no Toré são fundamentais para a identidade e a subsistência do povo Truká. Enquanto o trabalho na roça está enraizado na agricultura familiar e na relação com a terra, o trabalho no Toré está imerso na prática cultural e espiritual das comunidades indígenas. Ambos são aspectos centrais da vida de nossa comunidade e contribuem para nossa coesão social.

Esses dois tipos de trabalho compartilham semelhanças, pois ambos envolvem uma relação ativa e transformadora com a natureza, ainda que de maneiras distintas. Enquanto o trabalho na agricultura implica no cultivo da terra e na produção de alimentos, o trabalho no Toré está relacionado à conexão com os encantados e à transformação da natureza espiritual e humana. Em ambas as situações, o trabalho é concebido como uma forma de interação criativa e colaborativa com o mundo natural e sobrenatural.

5. NA ILHA DE ASSUNÇÃO, REINA TRUKÁ

5.1 Nossos rituais

Reina Assunção Reina Truká Lá na aldeia dele Só se chama Juremá
Ai na eina Ei na ei naô Ai na eina Ei na einaô

Figura 13 - Imagem do alto da ponte principal da Ilha de Assunção



Fonte: Fredson Santos, 2024

O que é o Toré para o nosso povo? Cresci ouvindo dos mais velhos que a nossa religião era o Toré e que era um ritual sagrado. Durante a pesquisa, em conversa com alguns mais velhos, surgem afirmações que nossas práticas de rituais faziam parte da religião do índio. Sobre isto, aqui transcrevo a fala de um dos pajés da nossa aldeia Truká.

Pra mim, entendo o toré como vida, vida, sabedoria e sonho, que foi onde conquistei tudo da vida, foi na base do toré, o toré é tão importante pra mim que se eu morrer no toré eu morro satisfeito, eu não vou confiar em padre, em pastor, não, agora sendo no ritual do toré sim, é meu doutor (Pajé Dão, 2023).

É a partir disso que compreendo que o Toré vai além de um conceito eminentemente religioso ou de um mero conjunto de símbolos que expressam um significado. Ele se entrelaça com a vida dos Truká e vincula sua ancestralidade espiritual por meio de uma ligação direta com seus antepassados, especialmente aqueles que passaram pelo território.

A partir da fala do Pajé Dão, percebemos que o Toré não se limita ao sentido religioso Truká; ele vai muito além do que podemos compreender. É a ciência do caboclo, com seus segredos, que o homem branco não pode conhecer – e nem nós, Truká, conhecemos por completo. Uma liderança, que vivencia nossa ciência desde a infância, expõe sua concepção e corrobora essa visão sobre o Toré:

O ritual sagrado muito sublime, que é a partir da dança com os pés descalços no chão de ouvir, e o *tocante* do maracá que nos conectamos com os seres sagrados espirituais. É o nosso fortalecimento espiritual, o nosso equilíbrio em todo nosso ser existente (Liderança Indígena Comunitária, Mery Alberto, 2023).

Nossa religiosidade está ligada ao universo das tradições indígenas, com a presença marcante do Toré em conjunto com o catolicismo popular. Dentro dos rituais indígenas, há momentos mais fortes e restritos, como as Mesas, que são momentos de profunda espiritualidade. Nem todos na aldeia participam delas, pois é necessário sentir-se convidado pela mãe natureza para tomar parte.

Assim como o Toré, as Mesas acontecem, geralmente, às quartas-feiras ou sábados, sendo realizadas quando os mais velhos, mestres da ciência, sentem essa necessidade. Também chamadas de “particular”, as Mesas podem ser feitas de duas formas. Algumas são realizadas na casa de familiares que desejam um momento mais específico e restrito, convidando responsáveis para conduzir o ritual. Outras acontecem nas ocas, permitindo que toda a comunidade participe.

O rito da Mesa ocorre da seguinte forma: o ambiente é preparado para a cerimônia, e os participantes chegam, sentando-se no chão ou em bancos menores. No centro, está o *aribé* com a jurema e a cruz, além da *cura* (bebida feita com cachaça, alho e junco), os guias (*cachimbo*), que também chamamos de *quaki*, usado para a defumação do ambiente com alecrim, e velas que fazem parte do ritual.

As Mesas são momentos de grande importância para nós, Truká. Nesses encontros, recebemos orientações espirituais e mensagens que os caboclos nos

trazem ou recomendam. No entanto, certos aspectos não podem ser falados abertamente, pois são ocultos aos olhos humanos. Dessa forma, seguimos preservando nossa cultura, nossos costumes e nossas tradições espirituais.

O horário de início dos trabalhos de Mesa varia conforme a chegada dos participantes, enquanto o encerramento pode ocorrer à meia-noite, de madrugada ou ao amanhecer, dependendo de quem conduz o ritual. Vale ressaltar que a jurema e a cura são preparadas e servidas durante o rito pelo juremeiro.

Para a preparação da Mesa, o responsável pelo ritual (geralmente o Pajé ou alguém autorizado pelo “dono da Mesa” a conduzi-lo) deve retirar a raiz da Jurema Sagrada. Chamamos de Jurema Sagrada o pé de jurema branca escolhido e batizado para que seja sempre dele que a raiz será extraída. Pode haver mais de um pé de jurema batizado, mas geralmente um é suficiente.

Esse pé de Jurema, uma vez batizado, deve ser zelado pelo Pajé ou pelo Juremeiro (ajudante do Pajé), e apenas eles podem extrair suas raízes. Se, porventura, alguém mexer no pé de jurema sem autorização – depredando, arrancando ou queimando –, isso é considerado uma ofensa. Nesse caso, um novo pé de jurema deve ser batizado como Jurema Sagrada.

Figura 14 - Pé de Jurema branca



Fonte: Arquivo pessoal (2024)

No momento da extração, é necessário realizar uma reza ao pé da jurema, que não pode ser revelada nem proferida em voz alta na presença de ninguém. Essa reza é um momento reservado ao Pajé e, no máximo, ao Juremeiro, seu ajudante. De modo geral, as rezas realizadas pelos homens de nossa região não devem ser ditas em voz alta, pois, se isso ocorrer, a força da reza pode ser transferida para quem a ouviu.

Eu jamais ouvi a reza de um Pajé ou Juremeiro durante a extração da raiz da jurema, embora tenha presenciado o processo. Quando esse momento chega, é solicitado que nos afastemos um pouco, desliguemos os celulares e qualquer equipamento de gravação de vídeo ou áudio. Só então o Pajé se sente à vontade para iniciar sua reza em baixo tom, em um cochicho.

A reza pré-extração da Jurema é um grande segredo, talvez um dos maiores. Já perguntei a alguns Pajés sobre o teor dessas rezas, mas suas respostas foram superficiais e claramente evasivas, o que me deu apenas algumas noções sobre o

momento. Essa reza parece ser o período de maior negociação entre o Pajé e os Mestres da Jurema, como se o Pajé estivesse comunicando aos encantados o que está por vir, quem provavelmente estará presente no ritual e quais são suas intenções. Em outras palavras, o Pajé presta satisfações aos Mestres sobre o que fará com aquelas raízes. Nesse sentido, podemos dizer que a reza também funciona como um aviso aos Mestres.

Além disso, a reza é o momento em que os Mestres fornecem uma série de recomendações ao condutor do ritual (Pajé ou Juremeiro): definir quais caminhos espirituais devem ser seguidos, quais caboclos devem ou não ser evocados para a Mesa e quais toantes devem ser cantados. Dessa forma, extrair a Jurema Sagrada sem antes rezar — ou seja, sem comunicar a intenção aos Mestres e pedir suas recomendações — é considerado um desrespeito.

Figura 15 - Raiz da Jurema Sagrada sendo arrancada com as mãos



Fonte: Marinho Cruz (2024)

Somente após a reza o Pajé está autorizado a realizar a extração da Jurema Sagrada. Com machadadas no tronco, expõem-se suas raízes até que seja possível arrancá-las com as mãos. Quanto ao horário de extração, já questionei qual seria o mais apropriado. Há divergências, mas um único consenso. Ouvi de diversos Pajés e Juremeiros que o melhor momento seria no fim da tarde ou nos primeiros raios de sol, às seis em ponto. No entanto, existem preferências pessoais. O único consenso é que a extração à noite não é recomendada, pois as folhas estão “fechadas” — um fenômeno que, segundo amigos botânicos, está relacionado ao processo de

“respiração vegetal” de algumas plantas. Esse fechamento das folhas interrompe ou, pelo menos, dificulta o contato espiritual.

Figura 16 - Raiz da Jurema Sagrada sendo macerada



Fonte: Marinho Cruz (2024)

Em seguida, com a ajuda de uma pedra, as raízes são maceradas para que suas fibras sejam quebradas. Depois, colocamos o material no *aribé* (espécie de pote de barro utilizado na região). Enchemos o recipiente com água e deixamos a mistura curtir por algum tempo — que pode variar de horas a dias, dependendo da necessidade. É comum que, conforme a orientação de cada entendedor e as necessidades do ritual, sejam adicionadas outras raízes. Também é frequente a adição de álcool. Em resumo, *Vinho de Anjúca* é o nome dado à bebida feita a partir da casca da raiz da jurema para fins rituais.

Figura 17 - A Jurema no aribé



Fonte: Marinho Cruz (2024)

Para que a bebida seja, de fato, o *Vinho de Anjucá*, é necessário que passe pelo processo final, conhecido como “encruzar” a jurema. Esse ritual consiste em defumar a bebida com o *guia* (ou *quaki*) invertido, soprando o fumo para o *aribé* e fazendo sinais de cruz com a fumaça dentro da água curtida com a raiz da jurema.

Esse momento é essencial para que os encantados compreendam que o *Vinho de Anjucá* é destinado a eles e que o beberão à medida que ocuparem nossos corpos. O *Vinho de Anjucá*, portanto, não é uma bebida feita para nós, os índios, mas sim para os Mestres e encantados que se fazem presentes no ritual.

É comum que, ao “baixarem” em alguém, os encantados peçam para beber jurema. Muitos caboclos são grandes apreciadores da jurema e, se faltar, recebemos reclamações. É considerado uma falta de respeito com os encantados de luz não haver jurema suficiente para eles beberem.

Figura 18 - Jurema sendo “encruzada”



Fonte: Marinho Cruz (2024)

Após a Jurema Sagrada ser encruzada, podemos, de fato, chamar de *Vinho de Anjucá* a bebida que está no *aribé*. Essa bebida será distribuída, sendo tomada primeiramente pelo Pajé e, depois, passada por ele ou por seu ajudante, no sentido anti-horário, para todos os presentes que se sentirem à vontade para beber.

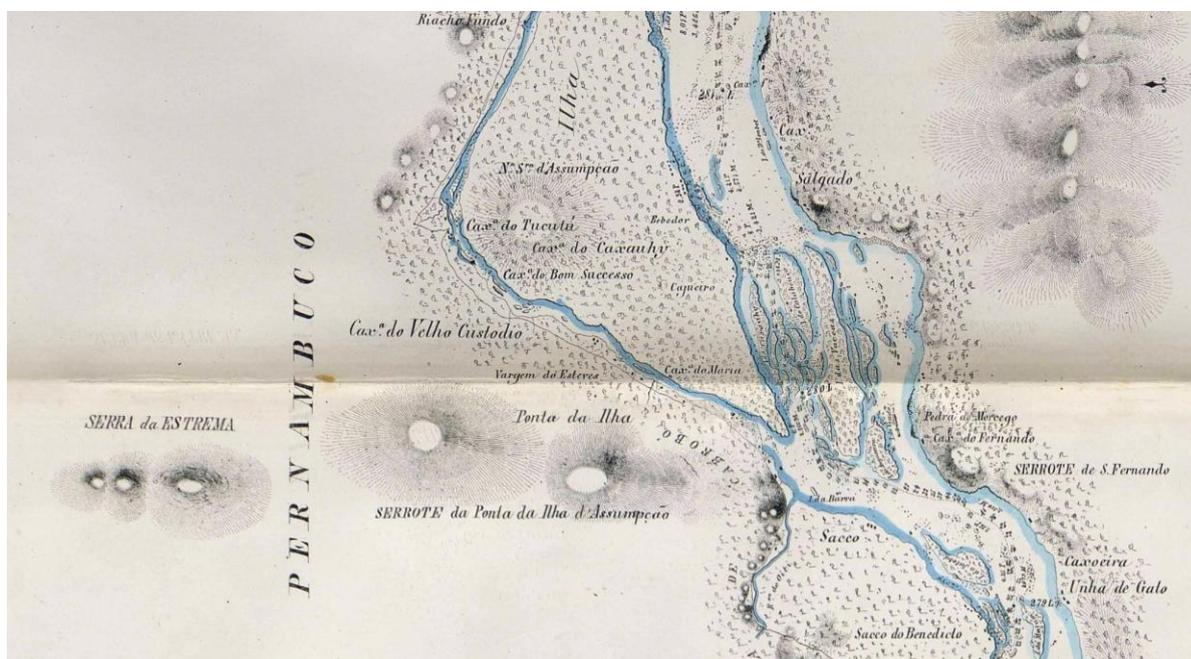
Com a ingestão do *Vinho de Anjucá*, os encantados se sentem mais à vontade para se aproximar e dar conselhos. Os conselhos dos Mestres são espécies de orientações e faróis que indicam os caminhos que devemos seguir. Nesse

sentido, quando afirmamos que alguns grupos defendiam a abertura do segredo para todos, é porque o segredo, quando compartilhado com toda a comunidade, fortalece a coesão social, unindo todos os Truká. O monopólio do segredo pode representar um benefício individual para uma pessoa e sua família, o que se opõe aos princípios daqueles que lutaram pela retomada de nossos territórios.

Esses momentos fazem parte dos espaços sagrados que existem há mais de um século no povo Truká, como as ilhotas: Ilha da Onça, Camaleão, Favela e Calabouço. Esses locais são pontos sagrados de resistência física e cultural do povo Truká. Foi exatamente nesses lugares que o ritual era dançado quando a aldeia da Ilha de Assunção ainda estava sob o comando dos fazendeiros.

Na narrativa oral dos mais velhos, os Truká sempre viveram na Ilha de Assunção. Com a chegada dos fazendeiros e a compra das terras, os indígenas tiveram que se reinventar. No entanto, nossos rituais não eram revelados aos fazendeiros devido às opressões e repreensões.

Figura 19 - Mapa que destaca das Ilhas do São Francisco publicado na década de 1860 Levantado por Ordem do Governo de S. M. I. O Senhor Dom Pedro II



Fonte: Halfeld (1860)

A religiosidade e a espiritualidade vivenciadas por minha família são heranças de gerações passadas, que nos permitiram conhecer a cultura do sagrado por meio dos nossos anciãos. Em relatos, ouvi minha avó dizer que, quando iam dançar o Toré nas ilhotas, saíam de casa ao anoitecer e retornavam na calada da noite, após

o término do ritual. Tudo isso era mantido em segredo, pois a aldeia era dominada por homens brancos, considerados fazendeiros. Para preservar a cultura, nossos antepassados vivenciavam essas experiências em segredo, alimentando a fé através dos momentos de ritual, mesmo escondidos.

As ilhotas receberam seus nomes por meio dos nossos antepassados, pois, segundo os mais velhos, esses locais possuem segredos e encantamentos, muitos dos quais permanecem ocultos até hoje. Para os Truká, as ilhotas são lugares sagrados, onde a natureza guarda a memória dos nossos ancestrais e mantém viva a força ancestral que fortalece o espírito dos índios guerreiros. Nosso povo se nutre desses espaços sagrados. As ilhotas também são conhecidas como morada dos encantados de luz.

Figura 20 - Ilha da Onça



Fonte: Página do Instagram Truká (2023)

Nossa prática ritual acontece em vários momentos. No entanto, temos dias específicos para dançarmos o Toré e frequentarmos os rituais mais fechados, como as Mesas, que ocorrem às quartas e sábados — pois assim se estabeleceu nossa tradição.

Quando enfrentamos situações de emergência, também dançamos o Toré conforme a necessidade de demonstrar força, como nos momentos de reivindicação de nossos direitos, na contestação de violações ou quando nos despedimos de parentes queridos que partiram.

Em nossa aldeia, dançamos o Toré em locais sagrados, nos terreiros existentes em várias localidades do nosso território, nas aldeias: Vila Nova, Caatinguinha, Caatinga Grande, Umbuzeiro, Alto do Gavião, Lameirão, Jiboia e Camaleão. Todos os indígenas podem frequentar os terreiros, pois são espaços comuns a toda a comunidade.

5.2 Nossa relação com os encantados de luz

Quem são os encantados de luz? Surgem muitas perguntas quando falamos sobre os seres ocultos. Ao tratarmos dos encantados, nutrimos cuidado e cautela. Antigamente, os mais velhos não revelavam detalhes sobre esse contato com os encantados. Hoje, porém, todos os indígenas que participam dos rituais estão mais próximos das orientações dadas pelos caboclos. Foi dos nossos *troncos velhos* — as famílias mais antigas, que nos deixaram ensinamentos — que herdamos a sabedoria sobre os encantados e os caboclos. Os encantados são espíritos de luz. Moram nas matas e nas águas, vivendo entre nós, cuidando da aldeia e protegendo nosso povo. Acreditamos que suas moradas são nossas aldeias, nossas ilhotas. São nesses lugares sagrados que nossos encantados vivem. A experiência com os encantados de luz, segundo o Pajé da aldeia:

Figura 21 - Pajé Dão da Aldeia Truká Área de CRC



Fonte: Arquivo pessoal (2024)

Os encantados são ensinamento. Quanto mais estamos reunidos, fazendo as coisas com respeito, mais eles aprovam a sabedoria, a sinceridade, a saúde e a vitória. Se alguém participa de um ritual sagrado sem o devido comportamento, não está realmente vivendo a experiência; o que está fazendo não terá futuro. A força estará presente para todos que ali estiverem, e mesmo para aqueles que não puderam comparecer, pois o saber e a luz alcançam tanto os presentes quanto os ausentes, trazendo mais vitórias. Repito: o ritual sagrado se manifesta quando os rituais e a história se encontram, e a presença dos encantados se faz sentir. Os encantados trazem paz e união. Quando um encantado chega ao terreiro, ele vem primeiro na Jurema Sagrada. Naquele instante, a paz já reina. É isso que ele pede aos irmãos: união e respeito no que fazem. Assim, a vida prosperará, e a vitória virá, em nome de Jesus (*Pajé Dão, 2023*).

A afirmação do pajé nos conduz ao respeito pela ciência que sustenta a aldeia e ao respeito que devemos ter pelos encantados de luz. Os ensinamentos sagrados nos ajudam a compreender nossa vida e nossa missão de zelar pela aldeia e pela espiritualidade. Nossos anciãos chamam os encantados, em suas transições espirituais, de “caboclos”. Nesse momento, durante os rituais, a espiritualidade se apossa do corpo humano – esse mesmo corpo que é indígena. Eles chegam, cantam e conversam, mas ainda é um momento nosso, compreendido apenas por quem o vivencia. Por isso, falamos ocultamente sobre o que ainda não

pode ser revelado. Na perspectiva de entender cada vez mais sobre os encantados, nos reportamos às lideranças e aos mais velhos da comunidade.

Os encantados são os nossos ancestrais, divinizados que estão num plano espiritual bem evoluído. Eles não tiveram uma morte carnal. No nosso entendimento, eles na hora de fazer essa passagem, eles se encantaram aos olhos humanos e se fundiram com a natureza. E a partir daí eles foram para o reino encantado e receberam da ancestralidade suprema a luz do Reino encantado e a partir daí eles também se tornou um encantado (Cacique Bertinho Truká, 2023).

Os encantados, seres espirituais, fazem parte da nossa tradição ritualística, seja no Toré ou nas Mesas. A natureza sagrada tem sua espiritualidade, a qual se relaciona com a vida dos indígenas na aldeia, e é considerada sagrada porque nosso sistema de vida também é a natureza.

São os seres mais sagrados, os fortalecedores do nosso ser indígena, é dos encantos de luz que vem todas as forças de conexão com nossas ancestrais de onde entramos e deles que recebemos sabres divinos (Liderança Indígena Comunitária, Mery Alberto).

Essa herança de ensinamentos foi deixada pelos nossos mais velhos, nossos avós, anciãos da aldeia. Ao longo de nossa vida, foi-nos ensinado que os encantados são todos aqueles que vivem na natureza e realizam boas obras para os índios. Por isso, conceituamos esse entendimento como “encantados de luz”. Para os Truká, a luz representa coisas boas e positivas, razão pela qual utilizamos esse conceito. Desconhecemos outras denominações de encantados. Nossos encantados de luz estão ligados à nossa espiritualidade, à espiritualidade do território e à cultura do nosso povo. Os ensinamentos de vida e de lutas, bem como as reflexões sobre o ritual do Toré a partir dos interlocutores, ajudam a compreender a importância e a relação que cada um tem com o Toré. Acerca dessa reflexão, a liderança relata:

O Toré pra mim vai além do canto e dança, é a religião do nosso povo, é o que nos conecta com o sagrado. Os encantados são forças ancestrais que habitam nossas matas, águas e a natureza em geral que Deus permite que venham até nós através da nossa religião que é o toré e trazem sabedoria, luz, cura e força pra vencer todos os obstáculos. Porém, existem outras influências por parte de não índio, outras religiões que hoje existe no território (João Monteiro, Liderança Truká).

A pesquisa espiritual sobre meu povo também me levou à presença dos mais jovens, incluindo uma liderança jovem responsável pelo ritual. Na ocasião, pude

perguntar-lhes sobre o entendimento da espiritualidade indígena e do Toré.

O Toré na verdade é a nossa tradição e cultura. O índio para ser um índio nativo, um índio forte, um índio da aldeia tem que ser um índio com a cultura dele e praticar seus costumes, e um dele é o quê? É o nosso ritual sagrado, o nosso Toré. Não adianta falar “eu sou [índio]”, e não praticar a cultura. O índio tem que procurar participar do ritual e conhecer sua história, é preciso saber um pouco da minha tradição e um pouco da história do nosso povo. E em relação aos encantados, a gente sabe que tem muito respeito aos encantados. Quem é os encantados pra gente? Os Encantados são aqueles índios mais velhos que morrem e que se encantou na mata, são os brabinhos, que não teve contato com homem branco, que era brabo mesmo, não tinha aquela possibilidade de chegar ao e eles se encantaram eles são o que? Hoje, eles são os guardiões da mata, da caatinga e nos protege e quando a gente vai louvar ao nosso pai Tupã e aos Encantados praticando a nossa cultura e a educação tradição que chamamos Encantado é chamando para louvar mais a gente praticando nosso Toré, bebendo nosso anjúca sagrado para fortalecer cada vez mais a nossa aldeia a nossa cultura e dar força à nossa tradição. Os encantados eles são encantados por isso que eles são os guardiões da floresta, eles são os guardiões tudo, seu próprio povo que vem, vem pelo mandato de Deus da experiência e a sabedoria que a gente continue lutando acreditando cada vez mais repassando pra um e pra outro e um jovem, ele tem que ter isso de quê? É de berço é de berço, é de história de avô é de costume de estar com sua família é praticando a sua, os seus costumes. E o jovem tem que estar por dentro porque a gente sabe que nossos mais velhos, eles têm a missão deles e a gente sabe muito bem que eles vão vai chegar um tempo que vai acabar a missão dele eles vão eles vão partir e a gente como é jovem precisamos da continuidade (Tiago Adão, Liderança Truká).

A espiritualidade do território tem movido a comunidade, dando forças para enfrentar os desmontes que impactam a sociedade. A partir disso, torna-se mais fácil compreender que o Toré não se resume a uma “religião” ou a um “símbolo socialmente compartilhado”, mas é algo que faz parte imediata de nossas realidades: o Toré é nosso povo, nossos rios, nossos ornamentos, nossa forma de resistir às investidas coloniais e também de retomar nossos territórios.

O Toré Truká, em sua estrutura, ocorre quando o ritual é convocado pelo pajé, pelo cacique e pelas lideranças da aldeia. Os convidados são todos os indígenas da comunidade. Antigamente, essa comunicação era feita pelas lideranças diretamente às famílias; hoje, as informações chegam às famílias por meio das redes sociais. No momento em que chegam ao terreiro, o pajé abre o Toré, junto com o juremeiro, os mestres e os contramestres que estão à frente, na cabeceira.

Para a dança do ritual, formam-se duas filas indianas: enquanto os que estão à frente cantam, os que estão dançando nas filas respondem cantando, pisando com os pés no chão e balançando o maracá. O corpo acompanha o ritmo do ritual,

formando uma performance corporal. A dança se repete até os indígenas chegarem ao cruzeiro; depois, retornam dançando até os mestres novamente, repetindo esse ciclo três vezes e cantando uma única linha de Toré. Ao final da cantiga, a linha do Toré é concluída, e todos retornam ao início das filas, posicionando-se em frente à outra fila. Em seguida, a sequência continua dançando as linhas de Toré.

Para construirmos nossa oca, local do Toré, realizamos uma partilha das despesas necessárias para adquirir as palhas e as madeiras. O ideal é que toda a comunidade se envolva na colaboração e na construção da oca. Ressaltamos que o cruzeiro faz parte da simbologia do povo Truká; no terreiro, ele é considerado sagrado pelos indígenas, sendo o local onde acendemos velas para os encantados de luz. Durante a dança, o ponto inicial é diante dos mestres e contramestres, e a primeira rodada termina ao chegar ao cruzeiro, retornando até a frente, onde estão aqueles que puxam as linhas cantando.

Figura 22 - Ritual do Toré, retomada Truká.



Fonte: IRPAA (2010)

Compreende-se que o Toré vai além do conceito religioso; ele é um ritual que entrelaça a vida dos índios Truká e vincula nossa ancestralidade espiritual, estabelecendo uma conexão com os antepassados, especialmente aqueles que passaram pelo território sagrado. O sentido que o Toré dá à nossa vida está nas memórias dos que dançaram o ritual junto conosco e na transmissão desse legado ao longo dos anos, sem que sua originalidade se perdesse — na pisada do pé, no balanço do maracá e nas linhas decantadas. Até hoje, repetimos os ritmos e os pontos deixados por nossos antepassados.

5.3 Nosso contato com os mestres e a jurema

Segundo os mais velhos, os mestres e mestras da Jurema são entidades de pessoas que já viveram, ou seja, que um dia tiveram um corpo material. Essas pessoas adquiriram experiências em vida que nos trazem aprendizados sobre diversas dimensões da existência, como a convivência, o cuidado com as águas, a terra e as roças, além de ensinamentos sobre como lidar com nossos sentimentos. Entre eles estão: Pilão Deitado, Ritinha, Sultão das Matas, Mãe d'Água, Cosme e Damião, e Mané Maior.

Em nossa compreensão, os mestres são pessoas que viveram e que, após sua passagem — ou seja, após morrerem — seguiram para o mundo dos encantados. Durante os rituais, eles descem até nós para dar conselhos e transmitir os ensinamentos da ciência da Jurema.

Os mestres e mestras, quando “baixados” (ou seja, incorporados) na Mesa ou no Toré, têm a capacidade de intervir na comunidade de várias maneiras. Eles podem denunciar atividades prejudiciais contra indivíduos ou contra a coletividade, prescrever tratamentos à base de ervas, realizar trabalhos espirituais para tratar enfermidades, oferecer conselhos sobre problemas pessoais e orientar em decisões difíceis. Essas intervenções podem ocorrer tanto de forma particular quanto coletiva. No primeiro caso, a consulta é individual, e o consulente pode buscar cura para uma doença, orientação sobre questões emocionais, melhoria nas condições financeiras ou até mesmo solicitar uma prece em nome de um enfermo. No segundo caso, os mestres podem se manifestar publicamente sobre questões sensíveis à comunidade, como conflitos políticos.

Nesse contexto, surge a questão: essas manifestações são verdadeiramente

espontâneas ou são provocadas de maneira silenciosa, talvez por uma espécie de “intenção mediúnica”? Ou seja, a presença do mestre é espontânea ou instigada pelo médium? Os assuntos abordados são ditados pelos mestres ou influenciados pelas indagações do médium? Essa ambiguidade persiste porque os médiuns não revelam claramente sua relação com os mestres e encantados de luz.

As pessoas que incorporam os mestres são consideradas portadoras de algum grau de mediunidade. Acredita-se que todos possuem mediunidade, embora em diferentes níveis. Essa mediunidade pode ser congênita ou desenvolvida ao longo da vida. No caso da mediunidade desenvolvida, qualquer indivíduo pode despertá-la e aprimorá-la com o tempo. Esse processo envolve uma série de aprendizados e disciplina promovidos pelo pajé e pelos juremeiros, incluindo o conhecimento dos ritos, a postura diante do cruzeiro, a fabricação, o uso e a importância dos atavios, além do cuidado e auxílio do pajé durante o Toré ou a Mesa de Jurema.

Aqueles que possuem mediunidade congênita são considerados espiritualmente fortes. No entanto, se essa mediunidade não for “trabalhada” — ou seja, se não for disciplinada pelos pajés e pelos mais velhos por meio de ritos como banhos de luz (misturas de ervas preparadas conforme a necessidade de cada indivíduo) — pode causar sérias complicações espirituais e religiosas. Uma mediunidade descontrolada pode deixar a pessoa com um “corpo aberto” e sem proteção, tornando-a vulnerável a influências de espíritos ruins. Assim, mesmo os que nascem com mediunidade precisam passar por um processo de disciplina para que sua capacidade não se torne um fardo, trazendo perturbações tanto para o indivíduo quanto para a comunidade. Para ilustrar, pode-se comparar a mediunidade congênita não disciplinada a um fio de alta voltagem desencapado.

Em resumo, a mediunidade pode ser classificada em dois eixos: de fraca a forte e de descontrolada a disciplinada. O ideal é que todos possuam uma mediunidade trabalhada, pois essa é mais valorizada e demonstra a responsabilidade do indivíduo com as obrigações da ciência do índio. Quanto mais trabalhada for a mediunidade, maior será o domínio e a lucidez do médium diante do mestre que ocupa sua “matéria”.

Há diversos relatos de médiuns que se aproveitam do momento de incorporação dos mestres para falar coisas de cunho pessoal, fingindo serem mensagens do mestre. Isso sugere que um médium habilidoso pode ter certo

controle sobre o mestre que incorpora em seu corpo. Esses médiuns, apesar de demonstrarem um alto nível de disciplina, são mal vistos, pois usam sua capacidade religiosa para intenções escusas.

Por exemplo, em um episódio recente que se tornou público, uma pessoa de reconhecida e notória capacidade mediúnica, segundo relatos, tentou se aproveitar de uma mulher que buscava uma consulta espiritual. Foi relatado que o rapaz chamou seus mestres para auxiliá-lo a “enfeitiçar” (neste caso, “hipnotizar”) a mulher, provocando nela a incorporação de pombas-giras e mestras atiradas, com o objetivo de fazê-la ceder às suas intenções sexuais. Felizmente, a mulher também possuía uma mediunidade desenvolvida, o que lhe permitiu manter o controle sobre seu corpo, embora tenha sido necessário um grande esforço espiritual para resistir.

Esses conflitos evidenciam que a mediunidade é, entre outras coisas, a capacidade dos indivíduos de acessar dimensões mágicas e religiosas para auxiliar e intervir em diversas áreas da vida, tanto individual quanto coletiva. Os mestres, por sua vez, são operadores e mediadores desse trabalho de transformação da realidade por meio da espiritualidade. É nesse sentido que o termo “trabalhar” assume uma dimensão de transformação — transformação da natureza, que, para os indígenas, transborda para o mundo dos encantados.

Durante os rituais, pedimos direcionamentos aos caboclos, sobretudo quando se manifestam espiritualmente. Há indígenas que buscam cura e ajuda para se livrar do mal. Esse momento é profundamente místico e espiritual dentro do ritual, no qual interrompemos a dança para ouvir com atenção o que o caboclo deseja transmitir. Suas palavras permanecem ocultas até que possamos evoluir na ciência espiritual.

6. CONCLUSÃO

Questões importantes foram trazidas, primeiramente, nas implicações do nativo na feitura da antropologia. Neste tópico, apresentei os desafios de “se fazer entender por meio dos significados próprios dos 'nativos' que estão sendo estudados”. Também abordei como esse processo difere do que DaMatta entende por “limiaridade-morte-renascimento” na empreitada da etnografia, quando é um nativo que realiza a etnografia sobre seu próprio povo. Nesse caso, o estranhamento é causado pela teoria antropológica e não pelas compreensões nativas.

Além disso, James Clifford auxilia na compreensão da autoridade etnográfica, instituindo o “estar em campo” como uma das principais práticas que conferem legitimidade ao pesquisador. Clifford Geertz (2008) descreve e critica essa autoridade, caracterizando-a em quatro tipos: experiencial, interpretativo, dialógico e polifônico. A autoridade experiencial, como a de Malinowski, é conceituada como a comprovação das certezas pela experiência do “estar em campo”. Pensando nessa categorização, minha pesquisa se encaixaria na categoria “polifônica”. No meu caso, não sou apenas coautor, mas o próprio autor de minha investigação antropológica, e parte de meus “achados científicos” também são elementos de minha própria experiência individual e coletiva de vida.

Em seguida, apresentei um histórico da sociedade Truká. A antropóloga Mércia Batista (2005) afirma que o povo Truká advém de uma população etnicamente diferenciada, aldeada no fim do século XVII. Nesse período, os aldeamentos missionários alcançaram seu auge e detinham o monopólio da documentação histórica, juntamente com os registros da administração colonial. Esse processo desestabilizou nossa organização tradicional, pois nos foi imposta a noção de propriedade privada, orientada pela lógica da busca pelo monopólio, exploração econômica e intensa espoliação de terras. É por isso que realizamos diversas reuniões com nossos encantados, para consultar como alcançar nossa libertação. É nesse contexto que compartilhamos os segredos entre os nossos, pois o segredo nos fortalece.

Como minha avó dizia, não ouvíamos mais a natureza e os encantados. Era outra forma de dizer que precisávamos compartilhar o segredo dos encantados e do Toré entre os nossos, fortalecendo os rituais, para que pudéssemos alcançar nossa soberania. O compartilhamento dos segredos resultou na fundação dos vários

terreiros e mesas de Toré que hoje temos em nossa aldeia.

A defesa de “abrir os segredos”, proposta por alguns moradores da ilha, reflete a compreensão de que a transparência nas práticas religiosas poderia promover maior unidade e coesão dentro da comunidade. Ao compartilhar os conhecimentos e rituais anteriormente reservados a grupos específicos, esses moradores buscavam fortalecer os laços comunitários e promover o bem-estar geral. A ideia subjacente era que, ao revelar e compartilhar esses segredos, todos na comunidade poderiam se beneficiar do conhecimento e da proteção espiritual oferecidos por essas práticas. Ao debatermos as complicações teóricas ao colocar em paralelo o Toré e a antropologia, abordamos primeiramente as diversas práticas religiosas, como os Penitentes, São Gonçalo, nossos atavios e nossa relação com o catolicismo.

No tópico seguinte, analisamos a crença de que os indígenas do Nordeste brasileiro não são mais índios por utilizarem elementos modernos, como celulares e jeans — um pensamento ainda comum na sociedade brasileira. Historicamente, até mesmo antropólogos das décadas de 1950 e 1960 viam esses indígenas como remanescentes ou caboclos, descrevendo-os como “sujeitos ingênuos, inocentes e indiferentes aos processos históricos e sociais ocorridos ao seu redor” (REESINK, 2000). Oliveira (1999) aponta que “tais povos e culturas passam a ser descritos apenas pelo que foram (ou pelo que se supõe que eles foram)”. Essa visão serviu para negar suas identidades étnicas, classificando-os como mestiços que perderam seus traços culturais e fenotípicos.

Apesar disso, as populações indígenas da região avançaram na luta pela recuperação de seus territórios e pela preservação de suas tradições, como o Toré, desde pelo menos a década de 1920, intensificando-se na década de 1970 (Carvalho, 2011). Esse movimento reflete a resistência cultural e a descolonização de suas identidades, reconhecidas por historiadores e antropólogos contemporâneos como um processo de reelaboração cultural e criação de novas práticas e tradições, conforme discutido por Hobsbawm e citado por Rodrigo Grunewald (1997).

Preservar a tradição, nesse contexto, é sinônimo de resistência, como evidenciado na ideia de etnogênese ou “viagem da volta”, que simboliza a reconexão com raízes, identidade e saberes ancestrais após períodos de assimilação forçada (Oliveira, 1999). Esse movimento busca autodeterminação e resistência contra a opressão histórica.

O Toré, além de seu caráter sagrado, mobiliza e unifica sentimentos e “noções identitárias” por meio de danças, cânticos e maracás, conectando os indígenas com o mundo dos encantados (Grünwald, 2005). Ele também possui uma dimensão política, demarcando fronteiras étnicas e sociais. Muitos antropólogos utilizam o conceito de “fato social total”, de Marcel Mauss, para compreender o Toré como um fenômeno multifacetado e complexo (Mauss, 1974 apud Grünwald, 2005).

Nos estudos teóricos da antropologia da religião conectados ao Toré, analisamos como Karl Marx (2010) destaca a religião como um meio de conformismo social, historicamente utilizada para manter o status quo. Podemos citar desde os missionários jesuítas nas expedições coloniais até os televangelistas contemporâneos influenciando políticas contra os direitos indígenas (Souza Junior, 2022). Em contraste, Émile Durkheim (2018) vê a religião como uma construção social que gera solidariedade através da distinção entre o sagrado e o profano.

Edward Tylor (1920) propõe que a religiosidade evolui de formas mágicas para científicas, enquanto Clifford Geertz (2008) vê a religião como um sistema cultural de símbolos que comunicam significados e estabelecem uma ordem cosmológica. O Toré, com seus símbolos como o maracá e os cruzeiros, perpetua a identidade e a visão de mundo dos povos indígenas. Além disso, compreendemos o Toré como um “trabalho”, pois naquele momento estamos nos dedicando aos nossos encantados, que cuidam da aldeia. Para nós, é uma obrigação. Por isso, quando nos reunimos para realizá-lo, nossos mais velhos dizem: “Hoje vamos trabalhar”, seja na mesa ou no Toré. Isso significa que vamos dançar e cantar o ritual para os nossos encantados.

A prática do Toré entre os povos indígenas do Nordeste brasileiro reflete uma realidade onde as expressões culturais e espirituais são moldadas por jogos de poder e dinâmicas políticas. Talal Asad (2010) argumenta que a separação entre religião e política é uma construção moderna ocidental que limita a compreensão de práticas como o Toré, ressaltando que a religião deve ser entendida em contextos históricos específicos e não como uma essência trans-histórica.

Por fim, discutimos a ciência do caboclo, explicando seu funcionamento e lógica. A ciência do caboclo está entrelaçada com a natureza, os espíritos e os encantados de luz. Essa ciência sustenta a essência espiritual das aldeias, sendo fundamental para sua coesão e identidade. Ao contrário das abordagens fragmentadas, os indígenas visam à totalidade em suas práticas, considerando

sempre o contexto político e social de suas comunidades. O Toré é central nesse contexto, não apenas como um ritual, mas como uma ciência do caboclo que engloba conhecimentos diversos.

REFERÊNCIAS

AMORIM, Siloé Soares de. **Resistência e ressurgência indígena no alto Sertão alagoano**. Maceió: Iphan-AL, 2017.

ASAD, Tejel. **A construção da religião como uma categoria antropológica**. Cadernos de Campo (São Paulo 1991), 19(19), 2010. pp. 263-284.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFFENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. 2 ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011, p. 187-227.

BATISTA, Mércia. R. R. **De caboclos da Assunção a índios Truká**: estudo sobre a emergência da identidade étnica Truká. 1992. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1992.

BATISTA, Mércia. O toré e a ciência Truká. In: **Toré**: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: Fundaj, Editora Massangana, 2005.

BARBOSA, Wallace de Deus. **Pedra do encanto**: dilemas culturais e disputas políticas entre os Kambiwá e os Pipipã. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2003.

BARTH, Fredrik. **Cosmologies in the Making**. A generative approach to cultural variation in inner New Guinea. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

BARTH, Fredrik. **“Ecologic relationships of ethnic groups in Swat”**. American Anthropologist, 58(6): 1956. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/666295?read-now=1#page_scan_tab_contents. Acesso em: 12/05/2023.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: Poutigmat, Philippe. **Teorias da etnicidade**. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Tradução de Elcio Fernandes - São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998. Disponível em: Acesso em: <https://wp.ufpel.edu.br/gpcie/files/2018/04/2-BARTH-Fredrik.-Os-grupos-étnicos-e-suas-fronteiras.pdf>. Acesso em: 15/05/2023

CARVALHO, Maria Rosário de. “De índios ‘misturados’ a índios ‘regimados’”.

In: Carvalho, Maria Rosário de; Reesink, Edwin; Cavignac, Julie (Org.). **Negros no mundo dos índios**: imagens, reflexos, alteridades. Natal: EDUFRN, 2011.

CARNEIRO, Francisca Jeannié Gomes. **Nós enverga, mas não quebra**: Identificação, organização e territorialidade entre os Tapuya Kariri. Dissertação: UFPE, Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), 2017.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002

CUNHA, Manuela Carneiro. **História dos índios no Brasil**. São Paulo, FAPESP, SMC, Companhia das Letras, 1992.

DAMATTA, Roberto. **Relativizando**: uma introdução à antropologia social. Petrópolis: Vozes, 1984

DURKHEIM, Émile. **Formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Editora Paulus, 3ª edição, 2018.

DURKHEIM, E. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GADELHA, Regina Maria d'Aquino Fonseca. **Lei de Terras (1850) e a abolição da escravidão: capitalismo e força de trabalho no Brasil Do Século XIX**: Revista História, São Paulo. 120, p. 153-162, 1989. Disponível em:

<https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18599/20662> Acesso em: 12/07/2023

GEERTZ, Clifford. **Religião como sistema cultural**. In: A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1989. pp. 65-91

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In:

A Interpretação das Culturas. 1ed., 13reimpr., Rio de Janeiro: LTC, 2008, p.3-21.

GONDIM, Juliana Monteiro. Corpo e ritual: práticas de cura e afirmação identitária nos Tremembé de Almofala. In: PALITOT, Estêvão Pinto. **Na mata**

do sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Secult/Museu do Ceará/IMOPEC, 2009, p. 301-319.

GRÜNEWALD, Rodrigo. As múltiplas incertezas do toré. In: GRÜNEWALD, Rodrigo (organizador). **Toré: regime encantado do índio do Nordeste**. Recife: Fundaj, Editora Massangana, 2005.

HALFELD, Henrique Guilherme Fernando. **Atlas e relatório concernente a exploração do Rio de S. Francisco desde a cachoeira da Pirapóra até ao Oceano Atlantico** / levantado por ordem do governo de Dom Pedro II, 1797-1873 Imprensa: Rio de Janeiro:1860.

HALFELD, Henrique Guilherme Fernando. **A tradição como pedra de toque da etnicidade**. Anuário Antropológico/96. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

LEAL, Caroline; ANDRADE, Lara Erendira. (Orgs.). **Guerreiras: a força da mulher indígena**. Olinda, Centro Luiz Freire, 2013, p.8.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. Tradução Tânia Pellegrini. 12ª Ed. Campinas, SP: Papyrus, 2021.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Somos todos canibais, precedido por o suplício do Papai Noel**. São Paulo: Editora 34, 2022

MAIA, Heribaldo. **Neoliberalismo e sofrimento psíquico: o mal-estar nas universidades**. Recife: Editora Ruptura, 2022

MALINOWSKI, Bronislaw. **“Argonautas do Pacífico Ocidental”**. Coleção Os Pensadores, São Paulo, Ed. Abril Cultural, 1998.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. In: MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. Rio de Janeiro: Cosac & Naify, 2003. p. 183-314

MARX, Karl. **Crítica a filosofia do direito de Hegel**. 2.ed. - São Paulo: Boitempo, 2010

MARX, K. **O capital**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, I, 1, 1968.

MENDONÇA, Carolina Leal. **Índios da Serra do Arapuá: identidade, território e conflito no sertão de Pernambuco**. Centro de Filosofia e Ciências Humanas

– Departamento de Pós-Graduação em Antropologia. Recife: UFPe, 2003. (Dissertação de Mestrado em Antropologia)

MOURA, Clóvis. **Sociologia do Negro Brasileiro**. Rio de Janeiro: Editora Perspectiva, 2019.

MEYER, Birgit. “Religião Material: como as coisas importam”. In: E. Giumbelli, J. Rickli, R. Toniol. **Como as coisas importam: uma abordagem material da religião** Porto Alegre: Editora Ufrg. 2018

NASCIMENTO, Marco Tromboni de. **Toré Kiriri: o sagrado e o étnico na reorganização coletiva de um povo**. In: GRÜNEWALD, Rodrigo (organizador).

NASCIMENTO, Marco Tromboni de. **O tronco da jurema: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do nordeste – o caso Kiriri**. 314f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 1994.

NETTO, José Paulo. **Introdução ao estudo do método de Marx**. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Prefácio. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de A. (Org.).

Toré: regime encantado de índio do Nordeste. Recife: Massangana, 2005.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Uma etnologia dos “índios misturados”?** obstáculo e perspectivas. In: ALMEIDA, Luíz Sávio de; GALINDO, Marcos; SILVA, Edson (organizadores). **Índios do Nordeste: temas e problemas**. Maceió: EDUFAL, 1999a.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (organizador). **A viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena** Contra Capa Livraria: Rio de Janeiro, 1999b.

OPIT. Organização dos Professores Indígenas Truká. **No Reino da Assunção**, Reina Truká. FALE e UFMG/SECAD/MEC 2007

ORTNER, Sherry. Subjetividade e Crítica Cultural. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 13, n. 28, p. 375-405, jul./dez. 2007

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WEBER, M. A **Ética protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das letras, 2005.